

LAS CIENCIAS SOCIALES

REVISITADAS

GUSTAVO LEYVA
Coordinador



50 años
Casa abierta al tiempo
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

gedisa
editorial

Propiedad UAM-Gedisa

LAS CIENCIAS SOCIALES
REVISITADAS

Propiedad UAM-Gedisa

Propiedad UAM-Gedisa

Las Ciencias Sociales revisitadas

GUSTAVO LEYVA
Coordinador

Propiedad UAM-Gedisa



Las Ciencias Sociales revisitadas

© Gustavo Leyva
(Coordinador)

Primera edición: julio de 2024, Ciudad de México, México

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Universidad Autónoma Metropolitana
Prolongación Canal de Miramontes Núm. 3855
Ex Hacienda San Juan de Dios
Alcaldía Tlalpan, 14387, Ciudad de México, México

Unidad Iztapalapa

Consejo Editorial de la División de Ciencias Sociales
y Humanidades

Av. Ferrocarril San Rafael Atlixco Núm. 186

Col. Leyes de Reforma 1^{ra} Sección

Alcaldía Iztapalapa

C.P. 09310, Ciudad de México, México

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa Mexicana, S.A.
Tepeji No. 86, Col. Roma Sur
06760, Ciudad de México, México
www-gedisa-mexico.com
gedisa@gedisa-mexico.com

ISBN Gedisa: 978-607-8866-79-3

ISBN UAM: 978-607-28-3160-5

DOI: <https://doi.org/10.28928/omp/ebook/2024/562/cienciasocialesrevisitadas>

Este libro ha sido dictaminado positivamente por pares académicos ciegos y externos a través del Consejo Editorial de Ciencias Sociales y Humanidades de la UAM-I, se privilegia con el aval de la institución coeditora.

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o cualquier otro idioma.



Rector General

José Antonio De los Reyes Heredia

Secretaria General

Norma Rondero López

Coordinadora General de Difusión

Yissel Arce Padrón

Directora de Publicaciones y Promoción Editorial

Freja Ininna Cervantes Becerril

UNIDAD IZTAPALAPA

Rectora

Verónica Medina Bañuelos

Secretario

Javier Rodríguez Lagunas

Directora de la División de Ciencias Sociales y Humanidades

Sonia Pérez Toledo

*Coordinadora General del Consejo Editorial
de Ciencias Sociales y Humanidades*

Laura Adriana Hernández Martínez

El manuscrito de este libro ingresó al Comité Editorial de Libros del Consejo Editorial de Ciencias Sociales y Humanidades, para iniciar el proceso de arbitraje doble ciego por parte de especialistas externos en la Sesión de Primavera 2022, celebrada el 26 de julio de 2022 y quedó aprobado para su publicación el 29 de septiembre de 2023.

Propiedad UAM-Gedisa

SUMARIO

Presentación	11
Introducción	13
El empirismo lógico y el problema de los fundamentos de las Ciencias Sociales, <i>Álvaro Peláez Cedrés</i>	27
Racionalismo crítico y Ciencias sociales: Karl R. Popper, <i>Andrés Rivadulla</i>	43
Ciencias sociales y Thomas S. Kuhn <i>¿Expandiendo (o deformando) la naturaleza epistémica de las ciencias sociales?</i> , <i>Godfrey Guillaumin</i>	77
Fenomenología: Alfred Schütz y Thomas Luckmann, <i>Jochen Dreher</i>	103
Psicoanálisis y Ciencias sociales. Fronteras, barreras y cooperación, <i>Mauro Basaure</i>	149
La Hermenéutica clásica y su impacto en la epistemología y la teoría social actual, <i>Gustavo Leyva</i>	181
Hermenéutica y ciencias sociales, <i>Ambrosio Velasco Gómez</i>	247
Historia conceptual, <i>Elías José Palti</i>	277
<i>Annales</i> : una “pequeña revolución intelectual”. Balance de un siglo (1929-2022), <i>Carlos Alberto Ríos Gordillo</i>	297
La historia desde abajo. Orígenes y métodos, <i>Alejandro Estrella González</i>	325
El giro icónico. Antecedentes, estudios de casos y perspectivas, <i>Bernd Roeck</i>	351
La metodología marxista y el configuracionismo latinoamericano, <i>Enrique de la Garza Toledo</i>	379
Teoría crítica: El indisoluble vínculo entre la teoría social y la crítica normativa inmanente, <i>Gustavo Leyva y Miriam Mesquita Sampaio de Madureira</i>	407
Norbert Elias y el configuracionismo: el análisis del proceso de civilización, <i>Hermann Korte</i>	501
Constructivismo: Epistemología y Metodología en las Ciencias sociales, <i>Martín Retamozo</i>	537
El interaccionismo simbólico: George Herbert Mead, Herbert Blumer y Erving Goffman, <i>Ignacio Sánchez de la Yncera</i>	561
Grounded theory <i>Cantidad, calidad y comprensión de significados</i> , <i>Enrique de la Garza Toledo</i>	589

El método funcional en la teoría de sistemas, <i>Jorge Galindo</i>	613
La innovación en el conocimiento sociológico en Ciencias sociales desde una perspectiva multidimensional, <i>Alfredo Andrade Carreño</i>	641
Representaciones e imaginarios sociales. Tendencias recientes en la investigación, <i>Lidia Girola</i>	655
Pierre Bourdieu: etnólogo, sociólogo y antropólogo, <i>Raúl Nieto Calleja</i>	693
Sentidos y emociones en el análisis de la sociedad. Experiencia, prácticas y redes, <i>Olga Sabido Ramos</i>	731
Estudios culturales en las Ciencias sociales. Aspectos metodológicos, <i>Eduardo Nivón Bolán</i>	757
Sobre la incertidumbre del vivir situado. Una introducción al procesualismo, <i>Rodrigo Díaz Cruz</i>	779
El cuerpo vestido. Teoría crítica de la moda, <i>Ángel Octavio Álvarez Solís</i>	803
La crítica metódica de Michel Foucault, <i>Sergio Pérez Cortés</i>	837
Posestructuralismo y Ciencias sociales, <i>Stephan Moebius</i>	861
Investigación feminista, <i>¿Quo vadis? Recuento metodológico histórico y perspectiva epistemológica a futuro</i> , <i>Birgit Riegraf y Brigitte Aulenbacher</i>	903
Una mirada histórico-conceptual al imaginario social del feminismo, <i>María Pía Lara</i>	921
Estudios críticos de la raza y luchas antirracistas, <i>Rocío Gil Martínez de Escobar</i>	941
Fanon, <i>Piel negra, Máscaras blancas</i> y la decolonización de las Ciencias sociales, <i>Ramón Grosfoguel</i>	971
Concepciones teóricas, cuestiones metodológicas y campos de investigación actuales en la investigación de la interseccionalidad. Una reconstrucción desde la perspectiva de la investigación reflexiva (sobre la diversidad), <i>Andrea D. Bührmann</i>	995
La discriminación y el enfoque de los derechos, <i>Jesús Rodríguez Zepeda</i>	1021
De la concurrencia de lo espacial y lo social a la apropiación espacial, <i>Alicia Lindón</i>	1045
El giro espacial en las Ciencias sociales, <i>Francisco Colom González</i>	1095
Lista de colaboradores	1115
Índice onomástico	1127

PRESENTACIÓN

El origen de esta obra se remite a la primera edición, en 2012, del *Tratado de metodología de las ciencias sociales*, a cargo de mi colega, ya fallecido, Enrique de la Garza Toledo y de quien esto escribe, en el marco de una coedición entre el Fondo de Cultura Económica y la Universidad Autónoma Metropolitana. El *Tratado* tuvo una buena acogida en el ámbito iberoamericano y, después de una reimposición, actualmente se encuentra prácticamente agotado. Tras el fallecimiento de Enrique de la Garza en 2021 y de once años transcurridos desde la primera edición de la obra pensé que era necesaria no tanto una reedición, sino una nueva publicación que estuviera dotada de una perspectiva teórica más amplia e hiciera justicia a los temas, a las corrientes y a autoras y autores no tratados en su momento, así como a los nuevos enfoques metodológicos surgidos en los últimos años. El resultado de esta reflexión es el presente libro. Pero, por tanto, fue necesario hacer una clara distinción respecto al *Tratado de metodología de las ciencias sociales*, no sólo en cuanto a amplitud y variedad sino también al título mismo. Invité por ello a quienes participaron originalmente en el *Tratado* a que reelaboraran o ampliaran sus ensayos, integrándolos como nuevos apartados; así, bajo este formato, el libro cuenta nuevamente con las colaboraciones de Andrés Rivadulla, Godfrey Guillaumin, Jochen Dreher, Gustavo Leyva y Miriam Madureira, Lidia Girola, Raúl Nieto y Alicia Lindón; por su parte, Sergio Pérez Cortés nos ofrece una reescritura de su artículo *La crítica metódica de Michel Foucault*. Y respecto a disciplinas, temas y autore(a)s no analizados en la edición original contamos ahora con la contribución de diecisiete autores más, cuyos artículos enriquecen en mucho la presente obra: *Psicoanálisis y ciencias sociales. Fronteras, barreras y cooperación*, de Mauro Basaure (Universidad Andrés Bello, Chile); *Historia conceptual*, de Elías José Palti (Universidad de Buenos Aires/CONICET); *Annales: Una "pequeña revolución intelectual". Balance de un siglo (1929-2022)*, de Carlos Alberto Ríos Gordillillo (UAM-Azcapotzalco); *La historia desde abajo. Orígenes y métodos*, de Alejandro Estrella González (UAM-Cuajimalpa); *El giro icónico*, de Bernd Roeck (Universität Zürich); *El interaccionismo simbólico: George Herbert Mead, Herbert Blumer y Erving Goffmann*, de Ignacio Sánchez de la Yncera (I-COMMUNITAS/Institute for Advanced Social Research/Universidad Pública de Navarra); *La innovación en el conocimiento sociológico en ciencias sociales desde una perspectiva multidimensional*, de Alfredo Andrade Carreño (FCPYS-UNAM); *Sentidos y emociones en el análisis de la sociedad. Experiencia, prácticas y redes*, de Olga Sabido Ramos (UAM-Azcapotzalco); *Estudios culturales en las ciencias sociales. Aspectos metodológicos*, de Eduardo Nivón Bolán (UAM-Iztapalapa); *Sobre*

la incertidumbre del vivir situado. Una introducción al procesualismo, de Rodrigo Díaz Cruz (UAM-Iztapalapa); *El cuerpo vestido. Teoría crítica de la moda*, de Ángel Octavio Álvarez Solís (Instituto de Estética de la Pontificia Universidad Católica de Chile); *Una mirada histórico-conceptual al imaginario social del feminismo*, de María Pía Lara (UAM-Iztapalapa); *Estudios críticos de la raza y luchas antirracistas*, de Rocío Gil Martínez de Escobar (UAM-Iztapalapa); *Fanon, "Piel negra, máscaras blancas" y la descolonización de las ciencias sociales*, de Ramón Grosfoguel (Department of Ethnic Studies at University of California, Berkeley); *Concepciones teóricas, cuestiones metodológicas y campos de investigación actuales en la investigación de la interseccionalidad. Una reconstrucción desde la perspectiva de la investigación reflexiva (sobre la diversidad)*, de Andrea D. Bührmann (Georg-August-Universität Göttingen); *La discriminación y el enfoque de los derechos*, de Jesús Rodríguez Zepeda (UAM-Iztapalapa); y, finalmente, *El giro espacial en las ciencias sociales*, de Francisco Colom González (Centro de Ciencias Humanas y Sociales del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España), ensayo en el que se trata, ahora desde la perspectiva de la filosofía política, el tema del giro espacial que ya había sido abordado en forma lograda desde la perspectiva de la geografía y las ciencias sociales en el ensayo de Alicia Lindón.

Deseo agradecer, una vez más, a todas y todos los colegas que a uno y otro lado del Atlántico, y al norte y sur de este continente se sumaron a este proyecto. Esta obra no habría sido posible sin el generoso apoyo institucional de la Universidad Autónoma Metropolitana, a través, especialmente, de la Coordinadora General del Consejo Editorial de la División de Ciencias Sociales y Humanidades, de la UAM-Iztapalapa, la doctora Alicia Lindón Villoria. Este agradecimiento lo extiendo también a Alejandro González, Gerente General de Gedisa-México, quien acogió este proyecto con gran interés y proporcionó las condiciones idóneas para publicarlo en el prestigiado sello editorial que con gran atino representa.

Deseo dejar constancia, finalmente, del gran apoyo que me ofrecieron la maestra Ariadna Lourdes Alva Torres y el licenciado Luis Ángel Nopala Sós-tenes en la organización y manejo de todo el material presentado en este libro.

GUSTAVO LEYVA

Coyoacán, Ciudad de México, otoño de 2023.

INTRODUCCIÓN

El concepto moderno de “metodología”, en particular el de “metodología de las ciencias sociales”, nació vinculado al de ciencia natural, comprendida ésta como una ciencia que se valida en la experiencia e independizando así al objeto y su conocimiento del sujeto (*cfr.* Adorno, 2001). Para realizar este proceso de construcción del conocimiento era necesario seguir un método. Para la naciente ciencia moderna fue a partir del Renacimiento que cobró pleno uso la exigencia de relacionar el pensamiento con el mundo sensible mediante la experiencia, reivindicándola como criterio último de verdad (*cfr.* Duverger, 1974). Esta lucha de la filosofía renacentista en contra de la escolástica caracterizó el desarrollo de las ciencias naturales y, con ella, el de un concepto de objetividad y de verdad que se encontrarán en la base de la idea del método (*cfr.* Künne, 2003). Fue en esta línea que Galileo —piénsese, por ejemplo en obras como *Saggiatore* de 1623— planteó que el método de la ciencia natural debía desarrollarse a partir de las matemáticas y vinculando en todo momento con la teoría y con la experiencia, mediante la observación controlada en el experimento y buscando establecer leyes universales (*cfr.* Husserl, 1936 y Margolis y Laurence, 2005). Pocos años más tarde Descartes se empeñaría en exponer una suerte de método filosófico y científico —inicialmente en las *Regulae ad directionem ingenii* [Reglas para la dirección del espíritu (1628) y, posteriormente, en el *Discours de la méthode* (1637)]— concebido en franca ruptura con los razonamientos escolásticos y con la silogística aristotélica utilizada durante la Edad Media. Se trataba, en consonancia con la preocupación de Galileo, de extender la certeza de las matemáticas al conjunto del saber humano, dando lugar a una *mathesis universales*. Así, todos los fenómenos de la naturaleza debían poder explicarse conforme a leyes partiendo de las figuras y de los movimientos tal y como éstos habían sido analizados por las matemáticas, especialmente por la geometría. En las *Reglas para la dirección del espíritu* (1628) Descartes defenderá, y expondrá de esta manera, su intención de orientar los estudios, de modo que pueda accederse a juicios sólidos y verdaderos (primera regla), señalando la necesidad de elaborar un método para acceder a la verdad (cuarta regla). Los principios de un método semejante se consideran ahí como innatos y válidos para conducir el espíritu hacia la verdad en todos los ámbitos del saber humano. Con Descartes se elabora de esta manera, en forma explícita, el problema de la necesidad del método y se busca dar una respuesta a él.

Es en el marco de esta explicación que se desplegará en las décadas siguientes una intensa disputa entre el racionalismo y el empirismo que, al decir de algunos autores como Kuhn, no quedará totalmente resuelta sino hasta me-

diados del siglo XIX, cuando se imponga la idea de la prueba empírica cuantitativa para fundamentar la verdad (*cfr.* Kuhn, 1962 y 1977).

Fue justamente dentro de este contexto que hacia mediados del siglo XIX nació la sociología, inmersa en la concepción de que la verdad se alcanza mediante la prueba empírica de acuerdo con un método que garantice la validez de las transiciones de la teoría a los datos empíricos; de esta manera, en la sociología el método tenía que versar, sobre todo, con los procedimientos a seguir dentro de una lógica que recibiría la validación final de los datos empíricos (*cfr.* Badiou, 2005). Los dos criterios de la primera versión del positivismo de Comte para llegar a la verdad serían: metodología y prueba empírica (*cfr.* Daston y Galison, 2007). Sin embargo, desde finales del siglo XIX apareció la llamada “disputa por los métodos”, en el marco de la discusión *Geisteswissenschaften* (ciencias del espíritu)/*Naturwissenschaften* (ciencias de la naturaleza) del neokantismo (Windelband y Rickert), del historicismo —y, más tarde, de la naciente hermenéutica en un autor como Dilthey— por un lado, y del empirismo (Mill) —al lado del naciente positivismo (Comte)— por el otro. Fue, en efecto, desde el neokantismo, el historicismo y la naciente hermenéutica —a los que posteriormente se sumarían en un frente ciertamente no del todo unificado la fenomenología y la teoría crítica— que se planteó un desafío a la comprensión de las ciencias ofrecida por el empirismo y el positivismo, apuntalada sobre el espectacular ascenso de las ciencias naturales —especialmente de la física— a finales del siglo XIX y principios del XX. En la versión de Wilhelm Dilthey, por ejemplo, habría dos ciencias y dos métodos, a saber: por un lado, los de la naturaleza —que se dejaban a la reflexión desarrollada por el empirismo y el positivismo— y, por el otro, los del espíritu. Esta división se justificaba al referir los fenómenos de las ciencias del espíritu ante todo a los motivos internos de la acción, motivos en último término inobservables, que no planteaban por ello la necesidad de un acceso por la vía de la observación y la experimentación, sino a través de la comprensión de significados (Dilthey, 1910).

No obstante, la disputa por los métodos a la que aludimos anteriormente se resolvió, al final, con el predominio del positivismo y la marginación de las concepciones emparentadas con el neokantismo, el historicismo y la hermenéutica (Adorno *et al.*, 1969). De tal forma que la idea de una sola ciencia, de la validación de datos independientes del sujeto y de las teorías, y de un método, cobraron carta de naturalización en las ciencias sociales hasta los años setenta. Una tarea central para los adeptos del positivismo fue la de intentar definir algo tentativo como los pasos del método de la ciencia.

En el inicio de la nueva etapa del positivismo, en la segunda década del siglo XX, el Círculo de Viena planteó que los conceptos científicos deberían ser directamente observables, única garantía de objetividad frente a una realidad empírica a la que se le había desprovisto de toda conexión con el sujeto (*cfr.* Cicourel, 1964). Sin embargo, los conceptos centrales de las ciencias se resistieron a ser directamente observables y así, incluso con el auxilio de la

lógica y de las matemáticas, hubo que reconocer finalmente que la ciencia maneja dos tipos de lenguaje: el teórico y el observacional, subrayando que el primero no es directamente observable, pero que mediante el método científico sería posible, en una sucesión de deducciones, pasar de las proposiciones en el primer nivel no-observacional a proposiciones observacionales —por lo tanto comunicables— conectando directamente con los datos suministrados por la experiencia inmediata (*cfr.* Nagel, 1961). Es decir, el campo principal del método era el de una lógica que permitiera esa transición y vinculación entre los enunciados teóricos y los observacionales, y la única operación lógica segura parecía ser la deducción, a pesar de que la validación empírica era inductiva (*cfr.* Adorno *et al.*, 1969). A esta tarea dedicó esta corriente gran parte de sus esfuerzos en el siglo XX —desde el fisicalismo hasta la teoría de Carnap de los dos niveles del lenguaje científico—. Se trataba de tareas vinculadas con la definición lógica de *teoría científica* —como un conjunto de proposiciones relacionadas entre sí en forma deductiva a partir de axiomas y cerrada semánticamente—, a la forma lógica de una hipótesis teórica, al problema de cómo dicha hipótesis teórica podía transformarse en otra empírica mediante un proceso de deducción que permitiera confrontarla directamente con los datos empíricos (*cfr.* Kaplan, 1964). Como los datos se concebían dentro de la realidad empírica o, en el mejor de los casos, como un supuesto de lo anterior, el campo principal de la reflexión sobre el método científico no fue sino el de la lógica de las proposiciones y sus combinaciones (*cfr.* Adorno, 2001).

En esta línea el concepto más aceptado de método en las ciencias sociales, entre los años cuarenta y setenta del siglo XX, fue el que lo comprendía en términos de un método hipotético-deductivo. Así, Nagel sostenía que lo ideal en metodología era llegar a un sistema en el que pudiera deducirse el *explicandum* a partir de las premisas (*cfr.* Nagel, 1961); por su parte, Kaplan señalaba que a pesar de que podría haber una diferencia entre la lógica “en uso” de las diversas ciencias y la “lógica reconstruida”, el método hipotético-deductivo ofrecía la reconstrucción lógica más aceptada si se atendían el problema de la relación de los conceptos en la teoría, el papel de las hipótesis y las preguntas: cómo suministrar una explicación adecuada y de qué modo lograr la verificación (*cfr.* Kaplan, 1964). Bunge añadía que por “método científico” habría que entender los pasos a seguir en la investigación y que, así, debía ser considerado como general e independiente tanto del sujeto como del objeto de estudio (*cfr.* Bunge, 1975); incluso Popper, a pesar de sus críticas a los positivistas, llegó a afirmar que el camino de la ciencia no iba de lo empírico a lo abstracto, sino más bien de las hipótesis a la experiencia (*cfr.* Popper, 1970). Estas ideas llevaron a plantear a Adorno que en el positivismo —donde, acaso injustamente, colocaba a Popper— había un primado de la lógica y de la causalidad sobre lo que él denominaba la *totalidad concreta* (*cfr.* Adorno, 2001).

Ante este panorama parecía imponerse la idea de un método científico y que el camino de la investigación, de la teoría hacia los datos, debía ser estricto-

tamente lógico, es decir, de comprobación de las hipótesis dentro de una lógica de primer orden de las proposiciones. Esta concepción dominó durante muchas décadas. Inicialmente resultó triunfadora en la primera disputa por los métodos con la hermenéutica; pero no pudo resistir la segunda gran disputa reiniciada por T. S. Kuhn (*cf.* Kuhn, 1962 y 1977), las teorías del discurso (por ejemplo, Foucault y Derrida) y, finalmente, por la hermenéutica contemporánea (*cf.* Gadamer, 1977 y Ricœur, 1965). Los cuestionamientos internos a esa lógica de la investigación científica, y a la pregunta en torno a si era capaz de proporcionar criterios claros de demarcación entre ciencia y metafísica, se habían hecho sentir ya desde el Círculo de Viena. Así, por ejemplo, sus miembros se preguntaban si podía haber una observación pura o si ésta se encontraba siempre mediada por la teoría o por el discurso, si podían verificarse las leyes universales a partir de un conjunto de observaciones finitas, si las teorías realmente existentes eran sistemas hipotético-deductivos, si el camino de la investigación era necesariamente el de la comprobación empírica de las hipótesis, si podían definirse reglas de correspondencia entre conceptos teóricos, por un lado, y observacionales, por el otro; si los datos estaban influidos por los conceptos utilizados, y si las regularidades sociales tenían un componente histórico, etcétera (*cf.* Jameson, 2010).

En síntesis, la primera disputa por los métodos, el predominio y la posterior crisis del positivismo lógico dejaron como problemas antiguos y actuales, entre otros, los siguientes:

1. Si hay un método de la ciencia o bien métodos por disciplina y si el método depende de tal forma del objeto que, más que hablar de “el método” a lo sumo podría hablarse de principios epistemológico-metodológicos que tendrían que concretarse en cada disciplina y aun en cada situación de investigación. Al respecto decía Bourdieu que no era válido separar el método del objeto (*cf.* Bourdieu *et al.*, 1975), y ya Adorno había señalado anteriormente que la sociología no tenía objetos ni métodos últimos (*cf.* Adorno, 2001); incluso Lazarsfeld agregaría que lo único que la metodología hacía era explicitar procedimientos, supuestos y estilos de explicar. A este énfasis sobre la pureza del método para llegar a la verdad Bourdieu lo denominó *metodologismo* (*cf.* Bourdieu y Wacquant, 1992) y llamó a evitar en la investigación empírica la extrema cautela epistemológica (lógica), comparando lo anterior con una cita de Freud en la que hablaba del enfermo dedicado a limpiar los anteojos sin llegar nunca a ponérselos. Así, la obediencia incondicional a un órgano de reglas del método tendía a provocar un efecto de “clausura prematura” en el contenido de los conceptos y sus relaciones.
2. Si el método se reduce o no a una lógica estricta que, al lado de la verificación empírica, aseguraría llegar a la verdad.
3. Si el camino de la ciencia es la prueba de la hipótesis o si puede haber métodos de construcción de teorías.

La segunda disputa por los métodos introdujo, después de haber sido expulsado varios siglos antes, el problema del sujeto, de la teoría y del discurso en la construcción del conocimiento. Sea el sujeto como comunidad de intereses que lucha por imponer sus paradigmas, sea por la reintroducción del campo de los significados, de la relación de éstos con la realidad social o de la forma de aprehenderlos (*cf.* Bachelard, 1975). Para Kuhn el paradigma aceptado implicaba en su interior el problema del método; no obstante, la piedra de toque del cambio paradigmático no residía en éste. Ello significaba que un cambio de paradigma podría suponer un cambio de método, poniendo así en cuestión la pretendida universalidad de este último en relación con la teoría. Feyerabend hablaba en esta época del método como el empleo racional de una multiplicidad de procedimientos (*cf.* Feyerabend, 1986) y Bourdieu sostenía que el método, más que consistir en un conjunto de procedimientos seguros para hacer ciencia, tendría que considerarse ante todo con una función heurística (*cf.* Bourdieu *et al.*, 1975).

Pero fue el retorno, y al menos en una amplia gama de disciplinas sociales, la reintroducción del problema del significado y de la acción e interacción social en la propia investigación, lo que hizo inclinarse en otro sentido el fiel de la balanza tan favorable anteriormente al positivismo. Las críticas a la idea del método ofrecida por el positivismo lógico se habían acumulado previamente: falsación contra verificación y perfil epistemológico contra teorías como sistemas hipotético-deductivos. Las concepciones alternativas posestructuralistas al concepto estándar de teoría mediante el de red o árbol teórico, y el uso de lógicas de segundo orden en lugar de las proposicionales, parecían confluír en la misma dirección (*cf.* McCarthy, 2002). Sin embargo, la piedra de toque que inclinó la balanza fue el problema del dato empírico. En efecto, como ya se ha mencionado, desde el Círculo de Viena fue imposible demostrar que el dato empírico estaba simplemente dado en la realidad; por el contrario, aun la percepción más simple dependía del lenguaje, en particular del teórico utilizado por los investigadores, de manera que el dato empírico era básicamente una construcción en el marco de una determinada teoría, de los discursos y de los lenguajes comunes al investigador y a los objetos investigados. En esta concepción había espacio para todos los atributos reivindicados en los años setenta de interacción, intersubjetividad, negociación de significados, polisemia de los lenguajes, etcétera.¹

De esta forma emergieron como rivales poderosos del ya menguado positivismo lógico, concepciones que habían sido relegadas de los años cuarenta a los setenta del siglo xx, como la fenomenología, el interaccionismo simbólico o la etnometodología, junto con la nueva hermenéutica y las nuevas teorías interpretativas de la cultura y el discurso (*cf.* McCarthy, 2002). Espe-

¹ Esto remitía a un antiguo problema ya planteado siglos antes incluso por los empiristas clásicos. Así, por ejemplo, para Locke sólo era posible comparar los pensamientos no con los datos empíricos, sino sólo con otros pensamientos (*cf.* Locke, 1690). En forma análoga, para Berkeley toda percepción implicaba reflexión (*cf.* Berkeley, 1710).

cialmente, la idea de una realidad no dada en forma directa a la observación en la que estas propuestas habían insistido, al lado del papel central del mundo simbólico, en reorientar la disputa por los métodos.

Para las versiones constructivistas extremas (Lock y Strong, 2010) la realidad quedaba definida por su referencia al sujeto, a la teoría, al orden simbólico de los discursos, y por ello habría que desechar la idea de dato duro o dado sin más a la observación directa, y verlo más bien como construido a partir de lenguajes, abandonando con esto el viejo problema de la pretensión de correspondencia entre pensamiento y realidad. En lo sucesivo el método se entendería más bien como comprensión de significados, de entramados lingüísticos y discursivos en el interior de los cuales los sujetos aprehenden la realidad social. De este modo, unos pensaron que esta hermenéutica no podría estar sujeta a un método, puesto que no habría interpretación verdadera y, por lo tanto, no se encontraría el significado último (*cf.* Toulmin, 2001). A la vez, otros pensaron que podrían desentrañarse las formas de construcción de significados mediante operaciones del pensamiento cotidiano —por ejemplo, tipologías, indexalidad, etc.—, o de la nueva retórica (*cf.* Perelman y Olbrechts-Tyteca, 1958) e, incluso, que podría hablarse de una epistemología del sentido común. Aunque otras perspectivas alejadas del subjetivismo replantearon en este nuevo contexto la posible existencia de una comprensión explicativa que combinara comprensión con explicación a partir de datos empíricos, siguiendo en ello a Max Weber (*cf.* Weber, 1958) o bien a Adorno cuando criticaba a Dilthey diciendo que la comprensión del significado era parcial para explicar la acción social porque excluía lo objetivado (estructural) y lo ininteligible (que para él sería la distancia entre lo socialmente objetivado y la conciencia de dicha objetivación) (*cf.* Adorno, 2001). De la misma forma, Adorno criticaba la fenomenología al señalar que la vida social no se derivaba exclusivamente de la interacción con significado, sino que había que atender también las estructuras que la limitan, enfatizando así la imposibilidad de explicar la acción social sólo a través de los significados o de reducir su explicación a la que dan los propios actores (*cf. loc. cit.*). Es en una dirección similar que Schütz señalaba que la fenomenología sociológica no suponía, a diferencia de la trascendental, suspender la creencia en la realidad material.

De este modo, la comprensión del método no podía disociarse de una determinada concepción de la realidad, ya sea sujeta a leyes universales o historizada, construida; reducida a la subjetividad o bien a la articulación sujeto-objeto. Los problemas que se planteaba son: la teoría utilizada (piénsese a este respecto, por ejemplo, en teorías que definen todos sus conceptos en forma cuantitativa como la *mainstream* en economía), la consideración sobre el conocimiento como permeado por relaciones de poder o culturales, el de la actitud contemplativa respecto de la realidad social (la experiencia reducida a la observación) donde, como dice Adorno, el objetivo no sería saber si $A=A$, sino cómo A puede ser B (*cf.* Rusconi, 1974). Esto es, el concepto a obtener de lo

que es una teoría y cuál sería su función en la construcción de conocimiento (sistema hipotético-deductivo vs. configuración teórica que admitiera contradicciones, discontinuidades u oscuridades junto a causalidades y funcionalidades), fuera ésta deductiva a partir de hipótesis o bien heurística y reconstructiva de la propia teoría (Archer *et al.*, 1998); pensar que el camino de la ciencia es el de la comprobación de las hipótesis o bien que la realidad en transformación implica historizar las regularidades, no independizarlas del sujeto ni de las teorías y discursos y, por lo tanto, habría que pensar en métodos de reconstrucción de teoría. Otros problemas residen en relaciones entre conceptos teóricos e indicadores y el de la univocidad en estas relaciones (por lo que habría que plantear, más que deducciones lógicas, conglomerados de indicadores que rodean al concepto); si el dato está dado mediante la observación empírica controlada y cuáles son sus vínculos con el sujeto y con las teorías, en el interior de las que puede presentarse y aparecer como dato; si la explicación lograda está vinculada necesariamente con la verificación, lo que a su vez supone interrogarse sobre cómo es que tendría lugar la subsunción del hecho empírico bajo la hipótesis teórica general; además, si la explicación debe incluir —y cómo— la comprensión del significado, si se reduce a ésta o bien si implica una reconstrucción concreta de lo que Adorno denominó, en el marco de su discusión con el racionalismo crítico, la totalidad de la relación sujeto-objeto específica; si habría que insistir en un criterio de demarcación entre ciencia y no-ciencia o si habría o no diferencias entre pensamiento cotidiano y científico, si ambos no serían sino juegos de lenguajes o si se trataría de un *continuum* gradual entre ciencia y pensamiento cotidiano; y, finalmente, el conflicto de si el conocimiento científico es indiferente a las transformaciones no sólo del objeto y del sujeto, sino del propio método con sus componentes lógicos y no lógicos.

* * *

Es preciso ahora interrogarse sobre las relaciones entre la pregunta por el método a la que nos hemos referido anteriormente y el problema epistemológico de las ciencias sociales, especialmente el de su estatuto y su fundamentación. Hemos mencionado ya la discusión desarrollada en el siglo XIX por el neokantismo (Wilhelm Windelband y Heinrich Rickert), el historicismo y la naciente hermenéutica (ante todo Wilhelm Dilthey) sobre la distinción entre las *Naturwissenschaften* y las *Geisteswissenschaften*. Especial importancia merece en el marco de esta discusión el trabajo de Wilhelm Dilthey. En su obra inconclusa *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* [La construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu (1910)], se ocupaba de la delimitación de las *Geisteswissenschaften* [ciencias del espíritu] —término con el que, como se sabe, tradujo al alemán la expresión inglesa *moral sciences* empleada por John Stuart Mill en su *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive, Being a Connected View of the Principles of Evidence, and the Methods of Scientific Investigation* (1843), para caracterizar disciplinas como

la psicología, la etnología y la naciente sociología—, del nexo estructural que ellas mantienen con el resto del saber y con el papel que en ellas desempeña la comprensión [*Verstehen*]. En efecto, Dilthey constataba, en primer lugar, el modo en que a lo largo del siglo XIX había surgido un conjunto de ciencias —justamente las llamadas *Geisteswissenschaften*— al lado de las *Naturwissenschaften*. Entre ellas se encontraban la historia, la economía, la ciencia política, el derecho, la ciencia de la literatura [*Literaturwissenschaft*], la arquitectura, la música y, especialmente, la psicología (*cf.* Dilthey, 1910). Estas ciencias, señalaba el autor en segundo lugar, tenían como objeto de estudio al hombre; en ellas se describe y narra, se formulan juicios y se forman conceptos y teorías en relación con ese “objeto” peculiar que es el ser humano en sus diversos planos y formas de aparición: como individuo, en el interior de una familia, de una sociedad, de un Estado, etc. Lo que Dilthey se proponía era analizar qué clase de relación existía entre las *Geisteswissenschaften* y su “objeto”, mostrando por qué esta relación era distinta de la que se encontraba entre las *Naturwissenschaften* y sus objetos. Así, mientras que en estas últimas el objeto de investigación estaba constituido por la naturaleza que debía ser observada empíricamente y cuyos acontecimientos se consideraban como un caso especial de leyes universales y susceptibles, por ello, de una explicación [*Erklären*] en último análisis causal, en las primeras se dirigía la atención no a los objetos de la naturaleza, sino a objetos que tenían un carácter especial porque eran producto de la acción de los seres humanos que, en razón de haber sido creados por éstos, podían también ser comprendidos por los propios hombres. A diferencia de los objetos y fenómenos de la naturaleza, estos objetos podían ser blanco de una comprensión [*Verstehen*] en la que se enlazaban en forma indisoluble el que comprende y lo comprendido, lo propio y lo extraño. De este modo, en las llamadas *Geisteswissenschaften*, al comprender, el hombre que comprende volvía sobre sí mismo al encontrarse en aquello que comprendía. En esta suerte de retorno de la comprensión sobre sí misma se abría, según Dilthey, el horizonte de significación que caracterizaba al mundo de las ciencias del espíritu, a diferencia del que nos ofrecían las ciencias de la naturaleza.

De acuerdo con este planteamiento, las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu tenían efectivamente en común —y en este punto la concepción que Dilthey tenía incluso ya de las propias ciencias de la naturaleza se apartaba decididamente de toda forma de empirismo radical— el que los objetos de ambas no se encontraban constituidos por impresiones [*Eindrücke*], sino por objetos [*Objekt*] creados (*schaffen* es el verbo usado por Dilthey) por el propio proceso del conocer —algo de especial importancia, según habremos de ver más adelante—. Así pues, en uno y otro caso, tanto las *Naturwissenschaften* como las *Geisteswissenschaften* construyen los objetos que estudian. Para Dilthey, según él, la diferencia entre ambas radica en el procedimiento [*Verfahren*] para construir sus objetos. En efecto, mientras que en las primeras se construye un objeto físico, en las segundas el proceso de la comprensión [*Verstehen*] crea un “objeto intelectual [*geistiges Objekt*]” dotado de significación y en el que

quien comprende se encuentra de nuevo a sí mismo porque esa objetividad que comprende es resultado de la propia acción de los sujetos, de los seres humanos. En este sentido, Dilthey remite el término alemán de *Geisteswissenschaften* no sólo a aquello a lo que, como ya se ha dicho, Mill se refería con el concepto de *moral sciences*, sino también a lo que Montesquieu denominaba *l'esprit des lois*, Hegel *objektiver Geist* (espíritu objetivo) y un jurista como Jhering "*Geist* (espíritu)" al hablar, por ejemplo, del "espíritu del derecho romano". En las *Geisteswissenschaften* aparecía así un nexo indisoluble entre la vida (*Leben*), las expresiones objetivas [*Ausdruck*] de ésta en el mundo exterior "objetivo" al modo de una suerte de "segunda naturaleza" —de un "espíritu objetivo"— y su comprensión [*Verstehen*] por parte del investigador que dirige su atención a ellas, con quienes está enlazado en una misma trama de significación. Este nexo indisoluble entre vida [*Leben*], expresión [*Ausdruck*] y comprensión [*Verstehen*] aparecía en las acciones y en los discursos, en las palabras y en los gestos, en las instituciones y, en general, en todos los productos creados por la actividad humana, fuera en obras literarias y artísticas en general, en objetivizaciones sociales —instituciones— en plejos sociales e incluso también en la propia vida psíquica individual y en la interioridad del sujeto.

En este sentido Dilthey apuntaba, al dirigir la atención hacia sí mismo, la manera en que se advertían en forma clara los límites del método introspectivo de autoconocimiento pues solamente las acciones, las exteriorizaciones de uno mismo, sus efectos de ellas sobre los demás, podían suministrar a los hombres el conocimiento de quiénes son ellos mismos: el sujeto se puede conocer a sí mismo solamente a través de la comprensión del mundo en el que vive y de los otros con quienes se encuentra en ese mundo compartido en común.

Hacia el final de su vida Dilthey llegó a la conclusión de que no procedió en la forma que habría deseado y que este proceso de comprensión se desarrollaba mediante su vinculación al lenguaje, por lo que debía ser concebido bajo la forma de una interpretación de sentido en el marco de una hermenéutica. Podríamos decir que desde entonces se delinearón dos grandes vertientes en la discusión en torno al método de las ciencias de la naturaleza y al de las ciencias del espíritu: por un lado, las propuestas vinculadas al positivismo y al naturalismo; y, por el otro, las localizadas tanto en la vertiente fenomenológica (Alfred Schütz) como en la hermenéutica (Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur) y en la proveniente de la teoría crítica (Theodor W. Adorno y Jürgen Habermas) al igual que en aquellas otras asociadas al estructuralismo y el posestructuralismo (Michel Foucault, Jacques Derrida) y al pensamiento francés (Cornelius Castoriadis, Alan Touraine, Pierre Bourdieu), al pragmatismo anglosajón —sea en la línea que proviene de Charles Sanders Peirce, John Dewey y George Herbert Mead, o en aquella otra que se remonta al poderoso influjo del Wittgenstein de las *Philosophische Untersuchungen* [Investigaciones filosóficas] (1953)— y a propuestas como la teoría de la estructuración de

Anthony Giddens.² Estas últimas propuestas parecen tener en común la idea de que el ámbito de los objetos del que se ocupan las “ciencias del espíritu” o, para el caso que nos ocupa, las “ciencias sociales” se halla preestructurado simbólica y discursivamente, por lo que el acceso al mismo tiene que estar mediado por una comprensión de sentido. En efecto, a diferencia de las ciencias naturales, las ciencias sociales investigan un mundo que ha sido producido por los seres humanos y al cual se accede siempre desde el horizonte de una precomprensión. Con ello se delinea lo que en la hermenéutica se denomina “el círculo hermenéutico”, por medio del cual se expresa la aparente paradoja de que la comprensión de la sociedad por parte del investigador implica siempre ya una precomprensión de la misma, tanto por parte de él como por parte de los propios actores sociales. No hay por ello —ni puede haber— una suerte de acceso directo e inmediato y sin una comprensión previa a la sociedad. “Este círculo”, como bien lo señala Habermas:

no puede romperse por medio de ninguna inmediatez —sea ésta *a priori* o empírica— del acceso (al “mundo social”, EG y GL), sino que debe pensarse en forma dialéctica sólo en vinculación con la hermenéutica natural del mundo de la vida social. En lugar del nexo hipotético-deductivo entre proposiciones aparece entonces la explicación hermenéutica del sentido; en lugar de una relación ordenada unívoca de símbolos y significados, las categorías precomprendidas adquieren su determinación en forma sucesiva con la posición que adquieren en el nexo desarrollado [...] Teorías de este tipo más móvil asumen [...] en forma reflexiva que ellas mismas son momentos del nexo objetivo que en ellas se somete al análisis (Habermas, 1982: 18).

Esto conduce a una modificación en la relación entre la teoría, la ciencia y su objeto, que transforma a su vez la relación existente entre la teoría y la experiencia. En efecto, de acuerdo con este planteamiento, en el ámbito de las ciencias sociales la experiencia no puede ser entendida bajo la forma de la observación controlada de fenómenos físicos que, a su vez, suministrarían la base empírica sobre la cual reposan las propias teorías científicas si es que las hipótesis establecidas deductivamente han de ser no sólo lógicamente correctas, sino también comprobables empíricamente. A diferencia de ello, en el caso de las ciencias sociales, la construcción formal de la teoría, la estructura de los conceptos, la elección de las categorías y modelos e incluso la formulación y exposición de los resultados no pueden ser comprendidas de acuerdo con las reglas generales de una metodología de pretensiones universales sino que, en primer lugar, tienen que adecuarse a un objeto —en este caso la sociedad— preformado por la propia actividad humana y precomprendido siempre tanto por el investigador como por los propios actores, objeto del que son también

² Es en este sentido que ya en 1976 se hablaba de una “reestructuración de la teoría social y política” (*cf.* Bernstein, 1976).

parte las propias teorías que se proponen estudiarlo. La comprensión de este nexo indisoluble debe precisar además, en segundo lugar, que no todos los conceptos y teoremas de las ciencias sociales pueden ser traducidos sin más en el lenguaje formal de un esquema hipotético-deductivo, ni tampoco pueden ser contrastados siempre en forma directa con datos empíricos accesibles a la observación inmediata. Es preciso por ello someter a una crítica la auto-comprensión objetivista que caracteriza a la reflexión sobre las ciencias sociales. Así pues, la objetividad de la comprensión por la que se afanan las ciencias sociales no supone en modo alguno que el investigador deba abstraerse de su precomprensión de los problemas que analiza. Como Habermas lo ha señalado, la objetividad se vincula en el caso de estas ciencias con una reflexión sobre el nexo que enlaza ya desde siempre al sujeto que investiga con el objeto investigado (*cfr.* Habermas, 1982: 337-338). De acuerdo con este planteamiento los textos, las acciones y los acontecimientos históricos no son sólo objetos al modo de los objetos de los que se ocupan las ciencias naturales, sino que devienen sólo en la medida en que están integrados en un nexo de sentido, en un horizonte de comprensión e interpretación teórica que puede estar formulado en forma más o menos difusa, o más o menos expresa, tanto por los actores sociales que se encuentran inmersos en el acontecer social como por el propio investigador. De esta manera, en el caso de las ciencias sociales, su acceso al ámbito de objetos que le es propio no está dado —ni puede estar solamente dado— mediante la observación controlada. Es por ello que los conceptos teóricos a los que se recurre en estas ciencias no pueden ser operacionalizados sin más en el marco de procesos de medición fiscalista. Tampoco es posible apelar o decidir por el recurso a la observación directa, a datos empíricos incontrovertibles, ni decidir la elección de las estrategias de investigación, ni la construcción y el examen de las teorías relevantes atendiendo sólo a una suerte de observación o de experiencia inmediata y no interpretada. En el caso de las ciencias sociales se plantea el problema del enlace del análisis y la comprensión que desarrolla el investigador con la comprensión práctica y el horizonte interpretativo que caracterizan en forma innegable a los propios actores sociales. Esto tiene que ver con la relación entre la teoría y el mundo de la vida, entre la ciencia y la praxis, entre la reflexión teórica y la acción (incluida aquí, desde luego, la acción política de los actores sociales como ciudadanos ilustrados [*aufgeklärt*] por la propia teoría), entre la ciencia social y el horizonte normativo que la anima y orienta sus preguntas.

El complejo nexo de relaciones descrito hasta aquí ha sido tematizado de diversas maneras. Por ejemplo, otro teórico como Anthony Giddens ha señalado (de forma similar a la postura de Habermas) que las ciencias sociales plantean un problema peculiar en la medida en que tienen como objeto de investigación algo que ellas presuponen en sí mismas, a saber: la actividad social humana y la intersubjetividad (*cfr.* Giddens, 1976: vii). Es así que Giddens señala cuatro aportaciones significativas de las que él mismo denomina “sociologías interpretativas” y que han analizado justamente los problemas a los

que nos hemos referido: en primer lugar, la consideración de la comprensión [*Verstehen*] no como un método o técnica de investigación particular de las ciencias sociales, sino como algo que caracteriza a toda interacción social. En segundo lugar, el señalamiento de que en toda investigación social el teórico utiliza los mismos recursos que los actores sociales legos para comprender las interacciones y los fenómenos sociales que aquél se propone analizar y que, a la inversa, la “teorización práctica” de los legos no puede ser dejada de lado por el investigador, porque es sobre la base ofrecida por ella que los actores sociales pueden efectivamente desarrollar su acción y producir la sociedad como un resultado de sus acciones e interacciones. En tercer lugar, la idea de que el conocimiento y la comprensión que permiten a los actores producir la sociedad en el sentido anteriormente descrito, se basa en un conocimiento práctico que no siempre se puede expresar en forma proposicional ni articular de forma clara y, finalmente, en cuarto lugar, la idea de que los conceptos empleados por el científico social se encuentran enlazados en forma indisoluble con la comprensión que tienen los actores sociales legos y a la que recurren para constituir la sociedad como un complejo dotado de materialidad, de objetividad y, a la vez, de sentido (*cf.* Giddens, 1976: 59-60).³

Podríamos decir, a modo de una suerte de consideración final a partir de lo expuesto anteriormente, que en el ámbito de las ciencias sociales se ha planteado prácticamente desde su emergencia una reflexión en torno a cuatro diversos tipos de relaciones: en primer lugar, respecto de la relación entre teoría e investigación empírica; en segundo, alrededor de la relación entre la teoría y las diversas imágenes del mundo —incluidas aquí tanto aquellas que remiten a la religión como aquellas que se refieren a ideologías políticas—; en tercero, sobre la relación entre la teoría y las preguntas normativas que orientan y dan sentido a la propia investigación y, finalmente, en cuarto y último lugar, en torno a la relación entre el saber y la comprensión teóricos por parte de los investigadores, por un lado, y el saber y la comprensión prácticos de los actores sociales legos, por el otro (*cf.* Joas y Knöbl, 2004: 13 y ss.).

Es en torno a este cúmulo de problemas que giran los trabajos que presentamos al lector en este volumen. En todos ellos se plantea, en varias formas y desde diversas perspectivas y orientaciones teóricas, con distintos recursos conceptuales y argumentativos, la necesidad para las ciencias sociales de pensar en forma diferenciada, más allá de toda simplificación, las complejas relaciones entre la teoría y la experiencia, entre la ciencia y la realidad, entre la ciencia y las grandes preguntas normativas que la han impulsado prácticamente desde sus orígenes.

Queremos agradecer ampliamente a todos los(as) colegas, a uno y otro lado del Atlántico, en el sur y en el norte, su generosidad y trabajo para contribuir a la realización de esta obra; a las autoridades de nuestra universidad,

³ Es aquí donde Giddens ubica su famosa tesis de la “doble hermenéutica” de las ciencias sociales (*cf.* Giddens, 1976: 12-15 y 166-167).

especialmente al doctor Javier Velázquez Moctezuma, rector de la unidad Iztapalapa, y al doctor Octavio Nateras Domínguez, director de la División de Ciencias Sociales y Humanidades, por su generoso apoyo, sin el cual no habría sido posible que esta obra viera la luz. Asimismo, a las autoridades del Fondo de Cultura Económica, especialmente a su director, el maestro Joaquín Díez-Canedo, al igual que al maestro Martí Soler, al maestro Juan Carlos Rodríguez y a la licenciada Bárbara Santana Rocha, quienes apoyaron este proyecto editorial.

Finalmente, queremos expresar nuestro agradecimiento a Ricardo Bernal Lugo, Luis Adolfo Gaspar Barrios, Gabriela Lira, Inés Montarcé y Juan Francisco Yedra Aviña, todos ellos estudiantes de posgrado de nuestra universidad, por toda la ayuda ofrecida en el trabajo editorial que hizo posible la publicación de este libro.

ENRIQUE DE LA GARZA TOLEDO

GUSTAVO LEYVA

Julio de 2011

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W. *et al.* (1969), *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, trad. de Jacobo Muñoz, Grijalbo, Barcelona-México (Teoría y Realidad).
- (2001), *Epistemología y ciencias sociales*, trad. de Vicente Gómez, Cátedra, Valencia (Fonesis).
- Archer, Margaret *et al.* (1998), *Critical Realism: Essential Readings*, Routledge, Londres.
- Bachelard, Gastón (1975), *La formación del espíritu científico*, Siglo XXI, Argentina.
- Badiou, Alain (2005), *Infinite thought*, Continuum, Londres.
- Berkeley, George (1710), *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, Forgotten Books, Londres [1963].
- Bernstein, Richard J. (1976), *The Restructuring of Social and Political Theory*, Harcourt Brace Jovanovich, Nueva York y Londres.
- Bourdieu, Pierre *et al.* (1975), *El oficio de sociólogo. Presupuestos epistemológicos*, Siglo XXI, México.
- y Loïc Wacquant (1992), *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Seuil, París.
- Bunge, Mario (1975), *La ciencia: su método y su filosofía*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Cicourel, Aaron (1964), *Method and Measurement in Sociology*, Free Press, Nueva York.
- Daston, Lorraine y Peter Galison (2007), *Objectivity*, Zone Press, Boston.
- Descartes, René (1637), *Discours de la méthode*, introducción y notas de Etienne Gilson, Vrin, Francia [1989].
- (1628), *Regulae ad directionem ingenii/Rules for the Direction of the Natural Intelligence*, Rodopi Bv Editions, Ámsterdam [1998].
- Dilthey, Wilhelm (1910), *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno [2001].
- Duverger, Maurice (1974), *Métodos de las ciencias sociales*, Ariel, Barcelona.

- Feyerabend, Paul (1986), *Tratado contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, Tecnos, Madrid.
- Gadamer, Hans-Georg (1977), *Verdad y método*, trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Sígueme, España.
- Giddens, Anthony (1976), *New Rules of Sociological Method. A Positive Critique of Interpretative Sociologies*, Basic Books, Nueva York.
- Habermas, Jürgen (1982), *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid.
- Husserl, Edmund (1936), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Philosophia I, Belgrado.
- Jameson, Fredric (2010), *Marxismo tardío: Adorno y la persistencia de la dialéctica*, FCE, Madrid.
- Joas, Hans y Wolfgang Knöbl (2004), *Sozialtheorie: zwanzig einführende Vorlesungen*, Suhrkamp Verlag KG, Fráncfort del Meno.
- Kaplan, Abraham (1964), *The Conduct of Inquiry: Methodology for Behavioral Science*, Chandler Pub. Co., San Francisco.
- Kuhn, Thomas (1977), *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, University of Chicago Press, Chicago-Londres.
- (1962), *The Structure of Scientific Relations*, University of Chicago Press, Chicago.
- Künne, Wolfgang (2003), *Conceptions of Truth*, Oxford University Press, Oxford.
- Lock, Andy y Tom Strong (2010), *Social Constructionism. Sources and Stirrings in Theory and Practice*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Locke, John (1690), *An essay concerning humane understanding in four books*, EEBO Editions, ProQuest, Londres [2011].
- Margolis, Eric y Stephen Laurence (2005), "Concepts", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (invierno de 2005).
- McCarthy, Thomas (2002), *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, trad. de Manuel Jiménez Redondo, 4a. ed., Tecnos, Madrid.
- Nagel, Ernest (1961), *The Structure of Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*, Routledge and Kegan Paul, Londres.
- Perelman, Chaim y Lucie Olbrechts-Tyteca (1958), *Traité de l'argumentation: La nouvelle rhétorique*, Editions de L'Universite de Bruxelles, Bruselas.
- Popper, Karl (1970), *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid.
- Ricœur, Paul (1965), *De l'interprétation-essay sur Freud*, Editions du Seuil, París.
- Rusconi, Gian Enrico (1974), *Teoría crítica de la sociedad*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Stuart Mill, John (1843), *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive, Being a Connected View of the Principles of Evidence, and the Methods of Scientific Investigation*, Elibron Classics, Londres [2005].
- Toulmin, Stephen (2001), *Return to Reason*, Harvard University Press, Cambridge-Londres.
- Weber, Max (1958), *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Wittgenstein, Ludwig (1953), *Philosophische Untersuchungen*, Basil Blackwell, Deuchstland.

EL EMPIRISMO LÓGICO Y EL PROBLEMA DE LOS FUNDAMENTOS DE LAS CIENCIAS SOCIALES*

ÁLVARO PELÁEZ CEDRÉS
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-CUAJIMALPA, MÉXICO
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2708-297X>

INTRODUCCIÓN

En 1969, Carl Gustav Hempel escribió:

La principal tarea de la filosofía, de acuerdo con el positivismo lógico o el empirismo lógico, es el análisis de los conceptos, teorías, y métodos de las diversas ramas de la investigación científica, que van desde la lógica y las matemáticas a través de la física, la química y la biología, a la psicología, las ciencias sociales y la historiografía. Curiosamente, no obstante, la mayoría de los estudios analíticos llevados a cabo por los empiristas lógicos han estado interesados, o bien con la lógica y las matemáticas, o con las ciencias físicas; la biología, la psicología, y las disciplinas sociales e históricas han recibido una atención y cuidado mucho menor. (Hempel, 1969/2001: 253-254).

Desde mi punto de vista este diagnóstico de Hempel es correcto en general. Como él mismo lo señala, las razones de esta falta de consideración de las ciencias sociales por parte de los empiristas lógicos tienen que ver tal vez con su formación disciplinaria, fundamentalmente en lógica, matemáticas y física. No obstante, a esto podría agregarse el hecho de que tanto la física como las matemáticas ofrecían al analista ejemplos de disciplinas científicas teóricamente maduras y con una metodología bien cristalizada. Frente a esto, las ciencias sociales mostraban no sólo una extrema vaguedad incluso en sus conceptos más fundamentales, sino también metodologías contrarias, cuando no serios presupuestos de orden metafísico que las hacían dudosas frente a la mentalidad de los científicos formados en el campo de las así llamadas “ciencias duras”. Sin embargo, a pesar de esta falta de simetría en la atención filosófica concedida a las diferentes disciplinas científicas, hubo algo que conminó a algunas figuras centrales del empirismo lógico a considerar la cuestión de las ciencias sociales, se trata de la tesis de la unidad de la ciencia. Aquí, las dos

* Una primera versión de este artículo apareció en: Enrique de la Garza Toledo / Gustavo Leyva (coords.): *Tratado de Metodología de las Ciencias Sociales. Perspectivas Actuales*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

figuras más importantes, en mi opinión, son las de R. Carnap y Otto Neurath.¹ Ambos defendieron desde muy temprano la tesis de la unidad del conocimiento y por ello —aunque tal vez en el caso de Neurath también por su formación en economía— tuvieron que dar cabida a las ciencias sociales.

La atribución más usual sobre el punto de vista de los empiristas lógicos en torno al estatus de las ciencias sociales ha sido la de un reduccionismo fenomenalista o fiscalista, ya sea del caso de Carnap o de Neurath.² En esta colaboración intentaré mostrar que, aunque por vías totalmente diferentes, Carnap y Neurath no defendieron visiones reductivistas acerca de las ciencias sociales, sus objetos y sus métodos. Del primero consideraré su teoría de la constitución expuesta en su primera gran obra, *La construcción lógica del mundo* ([1928] 1988). La tesis principal de Carnap en este libro, concerniente a los conceptos de las ciencias sociales, es que si bien los mismos son “reducibles” a conceptos psíquicos y físicos, no deben verse como una mera suma de esos objetos, por lo que poseen independencia ontológica. Del segundo, en tanto, expondré su tesis del fiscalismo, según la cual los objetos de las ciencias sociales y sus correlaciones son expresables mediante enunciados que utilizan el lenguaje de la física actual, así como parte de su concepción sobre la unidad de la ciencia. De ello se concluirá, que de la combinación de ambas tesis no se sigue un reductivismo en relación con los métodos o presupuestos ontológicos de la física, sino uno de tipo pragmático.

EL AUFBAU Y LAS CIENCIAS DE LA CULTURA

La construcción lógica del mundo (en adelante *Aufbau* por su nombre original en alemán), la primera gran obra de Rudolf Carnap publicada en 1928, tuvo como propósito “desarrollar un sistema lógico-epistemológico de los objetos o de los conceptos, llamado “sistema de constitución” (Carnap, 1928/1988: 3). Este sistema de constitución tendría la tarea no meramente de organizar los conceptos en diferentes clases y explorar sus relaciones, sino en derivarlos paso a paso desde unos cuantos conceptos básicos. El “mundo” del que se habla en el título del libro y que se pretende “construir” o “constituir” de manera lógica, incluye como clases de objetos fundamentales: los de la psique propia, los objetos físicos, los objetos de la psique ajena, y los objetos culturales.

La atención que el *Aufbau* ha provocado en la mayoría de los exégetas y filósofos, tanto en los primeros años de su recepción como en tiempos más recientes, ha sido principalmente en lo que tiene que ver con la constitución

¹ Estoy fundamentalmente de acuerdo con la observación de T. Uebel acerca de que habría dudas razonables para incluir entre los empiristas lógicos a K. Menger, F. Kaufmann o E. Zilzel quienes, sin duda alguna, hicieron contribuciones importantes al campo. Véase T. Uebel (2007).

² Resulta curioso que Uebel, en el artículo citado en la nota anterior, rechace el cargo de reductivismo en relación con Neurath, mientras que toma de manera aporética el que el propio Neurath le atribuyera al proyecto de Carnap en el *Aufbau*.

del mundo físico.³ En esta colaboración deseo recuperar los aportes de Carnap al problema del fundamento de las ciencias de la cultura desde el contexto de la teoría de la constitución desarrollada en el *Aufbau*. Después de algunos conceptuales preliminares, me centraré en los pasajes del libro dedicados a la constitución de los objetos culturales, así como en algunas observaciones acerca de la unidad de los objetos científicos.

Constitución, reducibilidad y estructura

El concepto clave para comprender qué significa “constituir” en el *Aufbau* es el de *reducción*. De acuerdo con Carnap, un objeto es reducible a otro u otros si todas las proposiciones acerca del primero pueden ser transformadas en proposiciones acerca de los últimos. Exactamente, se dice que un objeto *a* es reducible a otros, *b, c*, si para cada función proposicional⁴ en la que figuran los objetos *a, b, c*, hay una función proposicional coextensiva⁵ en la que figuran sólo los objetos *b, c*. Entonces, “constituir” un objeto o concepto a partir de otros, significa dar una definición constitucional o regla de traducción, mediante la cual se indica cómo toda función proposicional en la que aparece *a* puede ser transformada en una función proposicional coextensiva en la que *a* ya no aparece, sino solamente *b* o *c*. El propósito del “sistema de constitución” consiste en derivar, vía definiciones constitucionales, la totalidad de los objetos o conceptos que constituyen el sistema conceptual de la ciencia, con el fin de mostrar su unidad objetiva. Sin embargo, esta unidad obtenida a través de la constitución no significa que no haya diferencia entre los diversos niveles de objetos resultantes. Los objetos pertenecientes a diferentes niveles de constitución lo son debido a que poseen parentesco de esfera. Dos objetos tienen parentesco de esfera si hay un lugar de argumento en una función proposicional, en la cual los dos nombres de objetos son argumentos permisibles. Por ejemplo, si se considera la función proposicional “*x* es una ciudad de

³ Entre los estudios clásicos, me refiero, en primer lugar, al libro de N. Goodman, *The Structure of Appearance* de 1951. Asimismo de la vasta colección de ensayos editados por P. A. Schilpp, *The Philosophy of Rudolf Carnap*, sólo uno de ellos trata el tema de los juicios de valor, aunque sin referencias al *Aufbau*. Entre la revisión reciente de la obra de Carnap, llevada a cabo por numerosos eruditos en la obra del filósofo alemán, sólo un ensayo de Thomas Mormann, “Werte bei Carnap”, ha tratado la cuestión de la construcción de los valores y el estatus de las ciencias de la cultura en la primera obra de Carnap.

⁴ Como es bien sabido, el concepto de función proposicional se debe a Frege. Si en un enunciado eliminamos uno o más nombres de objetos, decimos que el signo incompleto o insaturado restante designa una función proposicional. Esos lugares vacíos de la función o lugares de argumentos pueden ser nuevamente sustituidos por nombres de objetos para resultar en enunciados que serán verdaderos o falsos. Las funciones proposicionales de un solo lugar de argumentos constituyen lo que llamamos usualmente “propiedades”, mientras que a las de *n* lugares las llamamos “relaciones”.

⁵ Se dice que dos funciones proposicionales son coextensivas si cada uno de los objetos que satisface a una, también satisface a la otra.

Alemania”, tendremos que “Berlín” y “Hamburgo” son argumentos permisibles que convierten a la función proposicional en enunciado verdadero.

También “París” es un argumento permisible, aunque hace de la función un enunciado falso. Pero si saturamos la función con un signo como “la Luna” entonces la función no es ni verdadera ni falsa, sino un sinsentido. Por ello decimos que “la Luna” es un argumento impermisible en relación con la función proposicional “x es una ciudad de Alemania”.⁶

Ahora bien, al lado de la tesis de la reducibilidad de las proposiciones de la ciencia, la cual mostrará su eficacia en lo tocante al problema de la unidad de su dominio de objetos, encontramos otra tesis sustantiva del proyecto del *Aufbau*, a saber, la tesis de que todas las proposiciones de la ciencia versan sobre propiedades estructurales de los objetos. En efecto, desde el punto de vista de Carnap, existen al menos dos formas de describir los objetos de cualquier dominio: mediante una descripción de propiedades o mediante una de relaciones. La primera consiste en especificar qué propiedades se le atribuyen a los objetos particulares de un dominio. La segunda señala las relaciones que existen entre los objetos, sin atender a los objetos particulares aislados. Según Carnap, aunque es posible ir de un tipo a otro de descripción, y en cierta forma ambos son genuinos modos de describir los objetos, los estadios más avanzados de la ciencia excluyen las descripciones del primer tipo, mientras que intentan acercarse lo más posible al ideal de una teoría pura de relaciones. Así, Carnap parte de una primacía de las relaciones frente a las propiedades, pero su método descriptivo no consiste en la mera enumeración de las distintas relaciones; antes bien, lo que le interesa de las relaciones son sus propiedades estructurales, esto es, aquello que puede decirse de una relación haciendo abstracción no sólo de los términos del dominio, sino también de la relación misma. De esto resulta que una relación puede compartir las propiedades estructurales con otra y consistir en relaciones completamente diferentes. En este caso se dice que las relaciones tienen la misma estructura o son isomórficas. La clave, por supuesto, para caracterizar los objetos mediante sus propiedades estructurales la constituye la teoría de relaciones, desarrollada por Whitehead y Russell, donde se provee un inventario completo de las propiedades estructurales de las relaciones.

La tesis estructuralista tiene, dentro de la concepción carnapiana, el principal cometido de fundar la objetividad del conocimiento científico. En efecto, según Carnap, si bien el conocimiento parte indiscutiblemente de las vivencias subjetivas, no se detiene allí, sino que intenta superarlas y en cierta manera sustituirlas por una realidad formal intersubjetivamente compartida. En su opinión, sólo elevándose desde el material divergente de las experiencias subjetivas es que podemos alcanzar la objetividad, y ésta consiste en la ordenación formal de las experiencias subjetivas y en la estructura que las domina.

⁶ Como es claro, y el propio Carnap lo reconoce, el concepto de parentesco de esfera constituye una aplicación de la teoría de tipos de Russell a conceptos extralógicos.

Así, *constitución-reducibilidad* y *estructura* constituyen los conceptos fundamentales del *Aufbau*. Juntos posibilitan la unidad objetiva de la ciencia, es decir, la idea de que “toda proposición científica puede en principio ser transformada de tal manera que sea solamente una proposición acerca de una estructura” (Carnap, 1928/1988: 29). Sin embargo, como se ha dicho antes, esto no significa que no exista diferencia entre los diversos géneros de objetos, los cuales se caracterizan por pertenecer a diferentes niveles del sistema de constitución y por las distintas formas de constitución de las entidades del mismo nivel. A continuación veremos estas diferencias, centrándonos en el nivel de los objetos culturales y sus relaciones con los otros niveles. Asimismo, nos detendremos en el concepto de unidad de la ciencia propuesto.

Los objetos culturales dentro del sistema de constitución

Las primeras referencias a los objetos culturales en el *Aufbau* aparecen en las secciones 23 y 24, las cuales se inscriben dentro de una presentación esquemática de los diferentes géneros de objetos y sus relaciones. A pesar de ese carácter esquemático conviene prestar atención a ciertas distinciones generales que se plantean, así como a algunas observaciones también generales sobre los objetos culturales.

Se dijo con anterioridad que la teoría de la constitución tiene la pretensión de presentar un sistema de géneros de objetos o conceptos cada uno de los cuales surge a partir del nivel anterior. Asimismo, desde un punto de vista epistemológico, esto es, de la forma en que conocemos los diferentes géneros de objetos, también existen ciertas relaciones entre los mismos. Por ejemplo, el conocimiento de los contenidos mentales de otras personas está mediado por el conocimiento de los objetos físicos. En este caso, la relación que se da entre estos objetos es una relación expresiva. En el caso de los objetos culturales, los cuales se conocen por intermediación de los objetos físicos y psíquicos, la relación puede ser de manifestación o documentativa. Pero antes de elucidar estas relaciones conviene tener en mente qué significa aquí “relación” cuando hablamos de relaciones entre objetos. Desde el punto de vista de Carnap, en toda relación hay dos especies de problemas: los problemas de la correspondencia y los problemas de la esencia de una relación. El primer caso se expresa en la pregunta simple: “¿Entre cuáles pares de objetos existe una relación?”, o con mayor exactitud: “¿Cuál es la ley general de correspondencia de la relación por investigar?”; tomando como respuesta la forma siguiente: “Si el término anterior tiene tales y cuales características, el término posterior tendrá tales y cuales características”. Es claro que el asunto aquí se agota en el señalamiento de ciertas relaciones específicas. Por ejemplo, en el caso de la relación causal, el problema de la correspondencia consiste en investigar qué causa está conectada con cuáles efectos. Esta investigación le compete a la ciencia empírica, planteada por medio de una ley general de dependencia

funcional. De este problema de la correspondencia debe distinguirse cuidadosamente el problema de la esencia de una relación, la cual no es cuestionada por los términos que componen una relación, sino por la conexión esencial que une dichos términos. Este género de problemas no pertenece a la ciencia empírica sino a la metafísica.⁷ Ahora bien, bajo la categoría de “objetos culturales” incluye Carnap “los eventos particulares o procesos vastos, como los grupos sociales, las instituciones, las tendencias y las corrientes de todos los dominios de la cultura, así como también las características y las relaciones de esos procesos y estructuras” (*ibid.*: 41).

La primera observación de importancia que hace Carnap sobre los objetos culturales es acerca de la falta de atención que, como género de objetos independientes, recibieron desde la epistemología tradicional, restringida al campo de lo físico y lo psíquico.⁸ Reconoce que al igual que los objetos psíquicos, los objetos culturales están ligados a los sujetos, sus “portadores”, pero a diferencia de los objetos psíquicos, los portadores de los objetos culturales pueden cambiar. Por ejemplo, un estado o una costumbre pueden persistir, mientras que los sujetos portadores desaparecen y otros toman su lugar. Asimismo, los objetos culturales tampoco están compuestos por objetos físicos. Esto se expresa, desde el punto de vista del sistema de constitución, bajo la idea ya explicada de que a pesar de que los diferentes géneros de objetos se constituyen unos a partir de otros, dichos géneros pertenecen a esferas de objetos distintos. Pero ahora permítaseme aclarar el tipo de relaciones, ya mencionadas antes, en las que los objetos culturales se encuentran con otras clases de objetos. Se trata de las relaciones “de manifestación” y “documentativa”.

Un objeto cultural que existe durante un cierto lapso no tiene que ser actual en todos los puntos temporales de éste, es decir, no tiene que presentarse. Cuando lo hace, puede hacerlo a través de una manifestación psíquica o física. Por ejemplo la costumbre de saludar, que no existe únicamente en los momentos en que alguien la ejecuta, aparece tanto en la decisión instantánea de un sujeto al quitarse el sombrero ante otra persona, como en los movimientos físicos vinculados con dicha decisión. A estos dos modos en los que aparece el objeto cultural Carnap les llama “relación de manifestación” o “relación manifestativa”. Por otro lado, a los objetos físicos perdurables, asociados a los objetos culturales, por ejemplo obras, testimonios escritos y documentos de lo cultural, se les llama “documentos” de un objeto cultural.

⁷ En el apartado 161, Carnap distingue entre “esencia constitucional” y “esencia metafísica”. La “esencia constitucional” de un objeto tiene que ver con el lugar que dicho objeto ocupa dentro del sistema de constitución en el que aparece, especialmente el problema de cómo se deriva desde los niveles inferiores. Por “esencia metafísica”, en cambio, se remite a la pregunta tradicional de la metafísica por la esencia del objeto considerado en sí mismo. Dado que estas preguntas cuestionan la existencia de objetos fuera de un marco conceptual, objetos que no nos son accesibles a través de la experiencia, carecen de sentido cognoscitivo.

⁸ Carnap reconoce en este punto la importancia de Dilthey y de la escuela historicista en la atención que prestaron a las ciencias de la cultura y sus objetos.

En virtud de esta dependencia epistemológica de los objetos culturales y otros objetos, la tarea de las ciencias de la cultura consiste en establecer en qué actos psíquicos o físicos se manifiestan y documentan los objetos culturales. Esto es, en señalar las relaciones (de correspondencia, no de esencia) entre los objetos culturales y los objetos psíquicos, por un lado, y entre los objetos culturales y los físicos, por el otro. Como es obvio, esta última tarea es de vital importancia para las ciencias de la cultura, pues la investigación de los objetos culturales que ya no existen infiere sus conocimientos casi exclusivamente a partir de los objetos existentes, es decir, a partir de documentos escritos, imágenes, edificios y otras cosas producidas.

En este punto es interesante notar la pequeña discusión que Carnap plantea en el apartado 55 con la idea fundamental de la *Lebensphilosophie* acerca del método propio de las ciencias del espíritu, a saber, la “comprensión”.⁹ Carnap acepta que las ciencias de la cultura no obtienen el conocimiento de sus objetos de manera estrictamente discursiva, sino mediante la empatía o la comprensión intuitiva. Sin embargo, afirma que dicha empatía toma indefectiblemente como punto de partida las manifestaciones o los documentos. Pero este “tomar como punto de partida” no debe ser entendido como que dicha comprensión es meramente ocasionada por los objetos psíquicos o físicos, sino “que su contenido se determina completamente por las características de los objetos mediadores” (*ibid.*: 102). Esto no significa que la comprensión, por ejemplo, del contenido estético de una estatua sea idéntica a la percepción de las propiedades sensibles de la pieza en cuestión, pero dicha comprensión tampoco es algo independiente de la percepción sensible ni de su contenido. En su opinión, existe una relación funcional entre las características físicas de la pieza escultórica y el contenido estético del sentido de la obra de arte representada. Esto quiere decir que el contenido estético de la obra se expresa directamente en la disposición material de sus partes, de sus características físicas. No hay una comprensión directa y no mediada del sentido de la obra, sino siempre a través de sus manifestaciones; esto no significa que el objeto cultural en cuestión sea idéntico al objeto físico en el que se manifiesta o documenta. Para decirlo en términos afines a la teoría de la constitución, los objetos psíquicos y físicos son epistemológicamente primarios en relación con los objetos culturales, es decir, estos últimos sólo se conocen por intermediación de los primeros. Pero ambos géneros de objetos son constitutivamente diferentes, o pertenecen a esferas de objetos diferentes. En esto, como el propio Carnap lo señala, la teoría de la constitución se aparta de las ciencias de la naturaleza, las cuales consideran que objetos tales

⁹ Recientes investigaciones acerca de la obra de Carnap han revelado ciertas influencias de la filosofía de Dilthey. Como éste mismo lo dice en su autobiografía, la influencia puede haber provenido de su relación estrecha con el educador y filósofo H. Nohl, quien fue discípulo de Dilthey. Gottfried Gabriel, en su introducción a *Carnap Brought Home. The View from Jena* (2004), trata cuidadosamente esta influencia, aunque filosóficamente la refiere fundamentalmente a las ideas de Carnap acerca del estatus de la metafísica.

como un estado, una costumbre o una religión, constituyen un complejo de objetos psíquicos o físicos, y se acercan a las ciencias de la cultura quienes pregonan la independencia del género de los objetos culturales. Así lo expresa Carnap:

Es cierto que la teoría de la constitución sostiene que los objetos culturales son reducibles a objetos psíquicos, y en una de las formas de sistema, los objetos culturales se constituyen a partir de los objetos psíquicos. A pesar de eso, nuestra teoría comparte con razón la ya mencionada concepción de las ciencias de la cultura. *Los objetos culturales no están compuestos de objetos psíquicos* (*ibid.*: 104, el subrayado es de Carnap).

La constitución de los objetos culturales

En el apartado 150 Carnap presenta el paso final de su esbozo de sistema de constitución, con la constitución de los objetos culturales primarios. Éstos son aquellos cuya constitución no presupone otros objetos culturales ya constituidos. Como ya se ha adelantado, estos objetos culturales se constituyen completamente con base en sus manifestaciones, es decir, en los procesos psíquicos en que se actualizan o se hacen presentes.

Carnap señala que la constitución de los objetos culturales guarda una analogía cercana con la de los objetos físicos a partir de las vivencias. Sin embargo, reconoce que lo presentado a continuación es meramente un ejemplo o sugerencia de cómo llevar a cabo la constitución de este tipo de objetos, es decir, considera únicamente la pregunta por la posibilidad de constituir los objetos culturales a partir de los objetos psíquicos, y no tanto la pregunta por la forma precisa en que debe hacerse dicha constitución. Esto se debe a que, en sus palabras: “la psicología (o la fenomenología) del conocimiento de la cultura todavía no ha sido investigada ni expuesta tan sistemáticamente como la de la percepción” (*ibid.*: 267). Es decir, no se cuenta aún con una investigación empírica cuidadosa de la forma peculiar en que se conoce la cultura, lo cual es tarea de la ciencia, en este caso, de las ciencias de la cultura.¹⁰

Por ello, sólo es posible marcar la dirección en la constitución de este tipo de objetos que habría de llevarse a cabo. La definición constitucional de un objeto cultural cualquiera, por ejemplo una costumbre, tomaría la forma condicional siguiente: “la costumbre x existe en un pueblo en una época determinada si entre los miembros de ese pueblo, en una época determinada, hay

¹⁰ Es importante notar que para la elaboración de su propuesta de sistema de constitución Carnap no procede de espaldas a la ciencia, es decir, no procede postulando conceptos sin tener en cuenta el desarrollo de la investigación empírica. Por el contrario, en todo momento atiende lo que la ciencia enseña y afirma que los resultados de sus investigaciones no son definitivos ya que las investigaciones científicas pueden conducir a su revisión y abandono.

una disposición psíquica tal, que en situaciones de tal y cual género se presenta un proceso volitivo de tal y cual género". Como es notorio, se determina la existencia del objeto cultural a partir de sus manifestaciones psíquicas, a saber, la serie de disposiciones psíquicas a comportarse de ciertas maneras bajo determinadas circunstancias. De esta forma, se cumple el requisito epistemológico constitucional de que los objetos se conocen por la intermediación de otros pertenecientes a un nivel inferior.

En el caso de los objetos culturales de niveles superiores, esto es, aquellos que se constituyen a partir de los objetos culturales primarios, el procedimiento es semejante. Para tomar el propio ejemplo de Carnap, el objeto "estado" puede ser constituido de la siguiente manera: se llama "estado" a la estructura de relaciones que hay entre las personas, la cual se caracteriza de tal y cual manera por sus manifestaciones, es decir, por la conducta psíquica de estas personas y las disposiciones para esa conducta, sobre todo las disposiciones de una persona para actuar, acción que está condicionada por ciertos actos volitivos de otras personas. Así, "estado" es *reducido* a conductas psíquicas y disposiciones a actuar como respuestas a actos volitivos de otras personas. También, como sugiere Carnap, estos objetos culturales pueden constituirse con base en otros objetos culturales primarios. Por ejemplo, una nación podría ser constituida con base en objetos culturales primarios como sus costumbres o religión, los cuales previamente lo habían sido con base en sus manifestaciones psíquicas.

Constitución y fundamentación de las ciencias

Fundar una ciencia significa, desde el punto de vista del sistema de constitución, exhibir la forma en que sus objetos son constituidos desde una base común, esto es, mostrar cómo son posibles dentro de la red de conceptos o de objetos que llamamos el mundo. Como se ha dicho repetidas veces, la tesis epistemológica de la reducibilidad es compatible con la tesis de la independencia constitucional de los diversos géneros de objetos. El que sólo sea posible conocer los objetos culturales por la intermediación de sus manifestaciones psíquicas, no conlleva la afirmación de que los objetos culturales son meras sumas de objetos psíquicos.

Si a la ciencia le es deparada la tarea de descubrir y ordenar las proposiciones verdaderas acerca de los objetos de conocimiento, lo primero es que dichos objetos sean constituidos. Sin embargo, la ciencia misma no procede a plantear su sistema de constitución de manera lógica antes de estudiar las propiedades de sus objetos. Desde el punto de vista de su desarrollo histórico la ciencia introduce nuevos objetos de manera tácita, recogiendo las determinaciones y propiedades que a los mismos les han sido dadas desde la práctica cotidiana, para luego explorar las relaciones que dichos objetos poseen con otros objetos de su sistema, y así constituirlos propiamente. No obstante, el

estatuto científico de los objetos reconocidos y postulados por un sistema científico dado es obtenido a través de la reconstrucción racional, donde se muestra cómo el objeto en cuestión es constituido desde componentes básicos. Esto significa, al mismo tiempo, que el objeto es verificable, y sólo así las diferentes disciplinas científicas encuentran su fundamento, esto es, en la medida en que se demuestra, mediante la reconstrucción racional, que sus objetos han sido constituidos en el sistema. Para usar una analogía propuesta por el propio Carnap, una ciencia se considera fundada si es capaz de constituir sus objetos, en el sentido de proveer las coordenadas geográficas para determinar su lugar en la superficie de la tierra. Si somos capaces de indicar de qué manera los objetos pertenecientes a un campo científico son constituidos desde el nivel básico que escojamos como punto de partida de nuestro sistema de conocimiento, si somos capaces de mostrar su “camino lógico”¹¹ desde los niveles básicos, entonces habremos mostrado que esos objetos son genuinos objetos de conocimiento, y nuestra ciencia, una ciencia genuina.

En relación con el problema específico de las ciencias de la cultura, Carnap esboza en el *Aufbau* una respuesta positiva acerca de la científicidad de las mismas. Como hemos visto, los objetos de las ciencias de la cultura son reducibles a otros objetos, por lo que los consideramos constituidos dentro del sistema de objetos que llamamos “mundo”.

LAS CIENCIAS SOCIALES EN EL MARCO DEL FISCALISMO: LA CONCEPCIÓN DE OTTO NEURATH

En los recientes trabajos de revisión histórica de la filosofía analítica de la ciencia, la figura de Otto Neurath ha recibido una consideración importante.¹² Estos trabajos han enfatizado no sólo algunas de sus ideas, precursoras de lo que hoy en día conocemos como “naturalismo filosófico”, sino también sus intereses políticos y educativos. Como lo expresa Cartwright *et al.*, Neurath fue “filósofo, publicista, activista, burócrata, estudioso, científico social y marxista” (Cartwright *et al.*, 1996: 1). Esta amalgama de intereses contribuyó a constituir una personalidad y un punto de vista extremadamente complejos, que fueron de profunda influencia entre sus colegas del Círculo de Viena.¹³

¹¹ La expresión es usada por Carnap en su trabajo de 1929, “De Dios y el alma. Pseudopreguntas en metafísica y teología”, donde trata de mostrar por qué los objetos de la metafísica y la teología no constituyen objetos genuinos. La respuesta es, en este contexto, simplemente que no son capaces de indicar sus coordenadas (lógicas) dentro del sistema del mundo.

¹² Véanse los trabajos de Nemeth y Stadler (1996), T. Uebel (1991), (1992), (2003), N. Cartwright *et al.* (1996) y G. Reisch (2003), (2005).

¹³ Por ejemplo, Carnap reconoce la influencia de Neurath en dos aspectos fundamentales de su concepción filosófica temprana, a saber, sus ideas sobre la naturaleza y función de los enunciados protocolares, y el fiscalismo. Véase especialmente Carnap (1987) y (1995). Reisch (2005) hace énfasis en la familiaridad del punto de vista de Neurath con el de P. Frank.

En este apartado concentraré mi atención en la concepción neurathiana de las ciencias sociales. Mi propósito, como ya fue anunciado en la introducción, consiste en mostrar que el fiscalismo no entraña un compromiso con un monismo de tipo ontológico y metodológico en el que los objetos y los métodos de las ciencias sociales coincidan con los de la física, sino a lo sumo con un monismo de tipo pragmático que tiene que ver con los fines de la ciencia por aumentar su número de predicciones y, con ello, el control de la naturaleza.

Unidad de la ciencia, fiscalismo y sociología

El tratamiento temprano de Neurath del estatus de la sociología se imbrica de manera fundamental con sus ideas acerca de la unidad de la ciencia. Desde su punto de vista, esta unidad del saber científico debe verse como un proyecto, como la tarea mancomunada de una generación comprometida con la actitud científica. Su objetivo primordial consiste en articular una concepción del mundo (en tanto opuesta a visión del mundo) libre de metafísica, y que permita potenciar la predicción cuidadosa y el control de la naturaleza. Esta potenciación de la capacidad de predicción y de control no puede obtenerse, en su opinión, mediante la aplicación aislada de las leyes postuladas por las diferentes disciplinas científicas, sino a través de una integración de las mismas. Por ejemplo, dice Neurath, el hecho de que el incendio de un bosque evolucione de cierta manera depende tanto de las condiciones meteorológicas como del comportamiento determinado de los seres humanos. Pero esto último sólo puede saberse si se conocen las leyes de la conducta humana. Es decir, para Neurath, la inclusión en la ciencia unificada de las leyes que rigen el comportamiento social tiene importancia porque aumenta la capacidad predictiva y el control de la naturaleza.

Pero, ¿cuál será la forma que, desde la perspectiva de Neurath, ha de presentar la ciencia unificada? Neurath plantea el problema de una manera clara: “Si uno rechaza la idea de una superciencia tanto como la idea de una anticipación seudorracionalista del sistema de la ciencia, ¿cuál es el máximo de coordinación científica que es posible?” (Neurath, 1938: 20).

Neurath afirmó, en una frase bien conocida, que “el sistema es la gran mentira científica” (1983: 116). De los datos a nuestra disposición podemos deducir más de un sistema que se encuentra en armonía con la ciencia. No hay un método que pueda conducirnos sin ambigüedad hacia un único sistema de predicciones. Podemos diferir, dice Neurath, de una máquina inductiva que prediga sin ambigüedad el estado del mundo futuro, y podemos hacerlo porque el proceder de la ciencia se asemeja más a un cambio constante de la máquina y a avanzar sobre la base de nuevas decisiones. Lo único que los científicos pueden hacer, en su opinión, es “construir puentes sistemáticos de ciencia a ciencia, analizar conceptos que son usados en diferentes ciencias, considerar todas las preguntas que tratan con la clasificación, el orden, etc.”

(Neurath, 1938: 18). Es decir, depende de nosotros qué tan lejos podemos ir en la construcción de un *corpus* ordenado de verdades científicas. La sistematización puede ser posible, pero sin la suposición metafísica de que las verdades irradian deductivamente desde un centro común de certeza indubitable. Para ponerlo en las propias palabras de Neurath: “Ningún sistema desde arriba, sino sistematización desde abajo” (1983: 153).

La mencionada integración disciplinaria, unida a su eficacia predictiva, no debe ser entendida más que como un estado particular y no definitivo en el desarrollo de la ciencia, nada relacionado con la verdad última y definitiva. La ciencia, históricamente considerada, ha arribado a un cierto conjunto de leyes y principios que no deben considerarse definitivos ni verdaderos, sino de alto poder predictivo y libres de supuestos metafísicos. Como dice el propio Neurath: “Sólo podemos establecer que estamos operando hoy con el sistema espacio-temporal que corresponde a la física, y lograr así predicciones seguras” (Neurath, 1931-1932/1962: 291). Este es el punto de vista que los propios empiristas lógicos llamaron “fiscalismo”, y su adopción no requiere de mayor justificación, desde el punto de vista de Neurath, más que la conciencia histórica de su aparición y sus rendimientos predictivos.¹⁴

Para ponerlo en términos generales, una descripción de un cierto estado de cosas será considerada “fiscalista” cuando dicha descripción proceda en los términos espacio-temporales estructurados en la física contemporánea.¹⁵ En este sentido, en opinión de Neurath, importa poco el grado de sofisticación de la descripción física; lo fundamental es que cumpla con el requisito de establecer correlaciones observables entre sujetos perceptivos físicos y eventos físicos.¹⁶

Según Neurath, esta búsqueda de correlaciones entre eventos físicos es lo que caracteriza, de manera general, al conocimiento científico. Importa poco si dichas correlaciones son más o menos estrictas, si son estadísticas o no, si son expresables en lenguaje matemático o no. Lo que importa es que se lleven a cabo predicciones con base en correlaciones causales entre fenómenos descritos de forma fiscalista.

En este sentido, la distinción entre “ciencias de la naturaleza” y “ciencias del espíritu” se desvanece, pues ambas proceden sobre la base de relaciones

¹⁴ Podría leerse aquí lo que posiblemente se llamaría un “naturalismo historicista”, es decir, la idea de que la adopción de un determinado marco de conceptos como trasfondo básico de descripción del mundo, descansa en el mero reconocimiento de que dicho marco constituye el lugar adonde se ha llegado en el desarrollo científico. Neurath rechaza el concepto de verdad aun como concepto límite, por lo que la aceptación del marco conceptual de la física es sólo una mezcla de consideraciones históricas, predictivas y de consistencia.

¹⁵ Esta caracterización del lenguaje fiscalista en términos de enunciados que hablan acerca de posiciones espacio-temporales de objetos o eventos físicos entraña el rechazo, por parte de Neurath, de considerar al lenguaje observacional como algo privado o subjetivo. Véase Neurath (1932-1933/1962).

¹⁶ Como puede apreciarse, este criterio es mucho más relajado que el que el propio Carnap propuso posteriormente al *Aufbau* bajo la noción de “lenguaje-cosa”. Véase Carnap (1938).

causales entre fenómenos estrictamente observables. Desde su punto de vista, insistir en que la distinción tiene sentido no consiste más que en permanecer asido a una actitud mitificante que tiene sus raíces en el pensamiento teológico. La idea misma de una naturaleza humana, como esencialmente distinta de una naturaleza animal, es una herencia metafísica emparentada con la vieja dicotomía entre lo “ideal” y lo “real”. A esto Neurath opone la posibilidad de pensar las ciencias sociales bajo la forma de un conductismo social, esto es, la realización de enunciados fiscalistas sobre la conducta social.

Lo primero a lo que hay que prestar atención en la articulación de Neurath del concepto de sociología como conductismo social, es a su discusión con los conceptos de “comprensión” o “empatía”.

Según Neurath, la postulación de algo como la comprensión o la empatía, considerados métodos de las ciencias sociales, descansa en la aparente distinción entre la atribución que hacemos a otros de estados perceptivos cuyos objetos los constituyen cosas o eventos en el mundo físico, como por ejemplo, “Juan ve en esta habitación una mesa azul”, y atribuciones de estados emocionales, como “Juan siente furia”. Esta distinción se desvanece una vez que comprendemos que la atribución de estados emocionales a un sujeto se hace sobre la base de las reacciones físicas a ellos asociadas y la semejanza con los propios estados emocionales del intérprete. Es decir, es claro que la tercera persona no tiene acceso a las emociones mismas del sujeto, pero esto es completamente irrelevante para la atribución de dichos estados a la primera persona, pues las mismas se realizan con base en la extrapolación de las emociones de la tercera persona. Si a esta extrapolación queremos llamarla “empatía”, podemos hacerlo, aunque aquí el término debe interpretarse en un sentido fiscalista. Todo lo que hacemos cuando atribuimos a otros estados como la furia, es establecer correlaciones entre eventos físicos que también establecemos en nuestro propio caso. De esta manera, las ciencias del espíritu están en pie de igualdad con las ciencias de la naturaleza, aunque Neurath acepta que las correlaciones que se establecen en aquéllas entrañan un grado de complejidad mayor a las de las ciencias de la naturaleza. Esta complejidad tiene que ver con la interrelación existente entre las diferentes instituciones sociales. Por ejemplo, formas como la construcción de máquinas, la construcción de templos o las formas del matrimonio, deben ser investigadas como partes del complejo dado que se investiga en el momento; son inseparables de las formas de producción, de las formas de organización social y de los modos de la conducta religiosa.

Esto nos conduce a un segundo aspecto importante del tratamiento de Neurath de las ciencias sociales: el problema de la naturaleza y el alcance de sus leyes.

El primer rasgo que ve en las correlaciones sociológicas es el referente a la imposibilidad de realizar ciertas predicciones; por ejemplo, la publicación de una novela, el surgimiento de una nueva idea en las artes, o el descubrimiento de una fórmula científica o una innovación tecnológica. En segundo

lugar, el carácter autorreflexivo de las predicciones, esto es, el hecho de que muchas veces las predicciones son codeterminantes de lo que afirman. Dice Neurath: “Los profetas que afirman o niegan se han vuelto agentes a través de sus predicciones, que no significa que sus previsiones deban tener siempre un carácter reforzador; puede acontecer que su influencia es positivamente paralizadora” (1931/1973: 404-405). Si bien Neurath cree que este rasgo reflexivo de las leyes no es algo privativo de las ciencias sociales, dado que también pueden darse en las naturales, en aquéllas se da con mucha mayor frecuencia. En tercer lugar, hay que considerar la cuestión acerca de la estabilidad o inestabilidad de los complejos formados por el medio ambiente y los grupos sociales. Una situación —o complejo— puede ser considerada inestable “si aun una pequeña variación en el estado inicial puede acarrear una diferencia formidable en el estado de la totalidad del agregado, ‘formidable’ desde un punto de vista sociológico” (1944: 28). Esto es, si un cierto evento natural posee inestabilidad entonces la conducta social será difícil de predecir, pues la conducta de los grupos humanos puede estar conectada con el carácter azaroso de los eventos naturales.

El reconocimiento de estos rasgos no significa que Neurath creyera que las ciencias sociales o la unidad de la ciencia fueran algo imposible. Lo que significó, antes bien, fue su rechazo a una concepción formalista de la explicación científica que dominó al empirismo lógico ortodoxo.¹⁷

CONCLUSIONES

A lo largo de estas páginas he intentado mostrar que las caracterizaciones usuales que le atribuyen al empirismo lógico un reductivismo radical en relación con las ciencias sociales, son falsas. Los casos de Carnap y Neurath que he examinado muestran que su posición es algo más compleja que lo que a primera vista parece. Carnap reconoce que los objetos culturales tienen independencia ontológica de otras clases de objetos que constituyen nuestro sistema del mundo, aunque no pueden ser conocidos por otros medios más que por sus manifestaciones psíquicas o físicas. Neurath, por su parte, considera que las ciencias sociales, como parte de la ciencia unificada, han de ser expresadas en términos del lenguaje fiscalista, esto es, en virtud de enunciados acerca de posiciones espacio-temporales de objetos o eventos físicos. Sin embargo, junto a esto, reconoce que este vocabulario no constituye la versión final acerca del mundo, ni que las leyes que rigen su comportamiento estén libres de ambigüedad. Lo que le parece suficiente es que: “todas las leyes de la ciencia unificada deben ser capaces de ser conectadas unas con otras, si han de cumplir la tarea de predecir tan a menudo como sea posible eventos individuales o grupos de ellos” (Neurath, 1983: 68).

¹⁷ Esta ortodoxia estuvo representada fundamentalmente por Hempel (1942).

BIBLIOGRAFÍA

- Carnap, Rudolf (1938), "Logical Foundation of the Unity of Science", en O. Neurath, R. Carnap y Ch. Morris (eds.), *International Encyclopedia of Unified Science*, vol. 1, núm. 1, *Encyclopedia and Unified Science*, Chicago University Press, Chicago.
- _____ (1987), "On Protocol Sentences", *Nous*, 21, pp. 457-470.
- _____ (1988), *La construcción lógica del mundo*, UNAM, México.
- _____ (1995), *The Unity of Science*, Toemmes Press, Bristol.
- _____ (2004), "De Dios y el alma. Pseudopreguntas en metafísica y teología", *Signos filosóficos*, sup. 11, vol. vi, pp. 147-161.
- Cartwright, Nancy *et al.* (1996), *Otto Neurath: Philosophy Between Science and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Gabriel, Gottfried (2004), "Introduction: Carnap Brought Home", en S. Awodey y Carsten Klein (eds.), *Carnap Brought Home. The View from Jena*, Open Court, Chicago.
- Goodman, N. (1951), *The Structure of Appearance*, Harvard University Press, Cambridge.
- Hempel, Carl G. (1942), "The Function of General Laws in History", *Journal of Philosophy*, 39, pp. 35-48.
- _____ (2001), "Logical Positivism and the Social Sciences", en J. H. Fetzer (ed.), *The Philosophy of Carl G. Hempel*, Oxford University Press, Oxford.
- Mormann, Thomas (2006), "Werte bei Carnap", *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 62 (2), pp. 169-189.
- Nemeth, E. y F. Stadler (eds.) (1996), *Encyclopedia and Utopia: The Life and Work of Otto Neurath (1882-1945)*, Kluwer, Dordrecht, Boston.
- Neurath, Otto (1931/1973), *Empiricism and Sociology*, trad. y ed. por M. Neurath y P. Foulkes y R. Cohen, Reidel, Dordrecht.
- _____ (1931-1932/1962), "Sociología en fisicalismo", en A. J. Ayer (comp.), *El positivismo lógico*, FCE, México.
- _____ (1932-1933/1962), "Proposiciones protocolares", en A. J. Ayer (comp.), *El positivismo lógico*, FCE, México.
- _____ (1938), "Unified Science as Encyclopedic Integration", en O. Neurath, R. Carnap y Ch. Morris (eds.), *International Encyclopedia of Unified Science*, vol. 1, núm. 1, *Encyclopedia and Unified Science*, Chicago University Press, Chicago.
- _____ (1944), "Foundations of the Social Sciences", *International Encyclopedia of Unified Sciences*, vol. 2, núm. 1, Chicago University Press, Chicago.
- _____ (1983), *Philosophical Papers 1913-1946*, Reidel, Dordrecht.
- Reisch, G. (2003), "On the International Encyclopedia, the Neurath-Carnap Disputes, and the Second World War", en P. Parrini, W. Salmon y M. Salmon (eds.), *Logical Empiricism. Historical and Contemporary Perspectives*, Pittsburgh University Press, Pittsburgh.
- _____ (2005), *How the Cold War Transformed Philosophy of Science. To the Icy Slopes of Logic*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Schilpp, P. A. (ed.) (1963), *The Philosophy of Rudolf Carnap*, Open Court, La Salle.

Uebel, T. (1991), *Rediscovering the Forgotten Vienna Circle. Austrian Studies on Otto Neurath and the Vienna Circle*, Kluwer, Dordrecht.

_____ (1992), *Overcoming Logical Positivism from Within. The Emergence of Neurath's Naturalism in the Vienna Circles's Protocol Sentence Debate*, Rodopi, Ámsterdam-Atlanta.

_____ (2003), "On the Austrian Roots of Logical Empiricism: The Case for the First Vienna Circle", en P. Parrini, W. Salmon y M. Salmon (eds.), *Logical Empiricism. Historical and Contemporary Perspectives*, Pittsburgh University Press, Pittsburgh.

_____ (2007), "Philosophy of Social Sciences in Early Logical Empiricism. The Case of Radical Empiricism", en A. Richardson y T. Uebel (eds.), *The Cambridge Companion to Logical Empiricism*, Cambridge University Press, Cambridge.

Propiedad UAM-Gedisa

RACIONALISMO CRÍTICO Y CIENCIAS SOCIALES: KARL R. POPPER*

ANDRÉS RIVADULLA

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE, ESPAÑA**

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5773-7474>

INTRODUCCIÓN

En el trigésimo aniversario de la muerte de Karl R. Popper, uno de los pensadores occidentales más polifacéticos y prolíficos del siglo XX, y tal vez uno de los más conocidos e incluso de los más influyentes en ámbitos científicos, sociales y políticos de nuestro tiempo, cuyo compromiso con la actitud crítica en ciencia y en teoría política es la marca de su filosofía y la huella que ha dejado en el pensamiento de Occidente, la ocasión brinda la oportunidad para hacer un análisis de algunos aspectos de su filosofía de las ciencias que, siguiendo su traza, no puede por menos que ser crítico.

Los filósofos interesados en la metodología popperiana de las ciencias sociales se han centrado principalmente en destacar las posibles incoherencias internas de su teoría, en particular las dificultades con que tropieza el *principio de racionalidad* y por ende la *lógica situacional* como teoría explicativa de las conductas. Otros intentan salvar la teoría buscando la forma de destacar la coherencia interna de su teoría, sobre todo con base en su tesis de la unidad del método en la ciencia, natural y social. Mi objetivo será hurgar en la base de la filosofía popperiana general de la ciencia, tratando de analizar su adecuación a la ciencia real. En particular, me voy a centrar en su posición realista, que es la responsable de su metodología científica. La cuestión será si una metodología de la ciencia desvinculada de una posición epistemológica tan restrictiva como el realismo científico puede hacer frente con mayor garantía de éxito a los problemas a que se enfrenta la metodología popperiana de las ciencias,¹ y hacer mucho más aceptables los principios razonables que alberga.

* Una primera versión de este artículo apareció en: Enrique de la Garza Toledo / Gustavo Leyva (coords.): *Tratado de Metodología de las Ciencias Sociales. Perspectivas Actuales*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

** Grupo de investigación complutense de *Filosofía del lenguaje, de la naturaleza y de la ciencia*, Ref.: 930174-603, y proyecto de investigación FFI2009-10249 sobre *Modelos teóricos en ciencia y racionalidad pragmática* y acción integrada AIB2010PT-00106 *Knowledge Dynamics in the Field of Social Sciences: Abduction, Intuition and Invention*, ambos del Ministerio de Ciencia e Innovación del Reino de España.

Agradezco muy sinceramente a los profesores Ángeles Jiménez Perona (Universidad Complutense de Madrid) y Carlos Verdugo (Universidad de Valparaíso) su lectura y comentarios a una versión anterior de este trabajo. Asimismo agradezco a un evaluador anónimo sus comentarios y sugerencias.

Para llevar a cabo esta tarea es necesario analizar la situación histórica en que se origina el racionalismo crítico popperiano y razonar su posición en metodología de la ciencia desde el punto de vista de su epistemología realista. Es pues una comprensión completa de la filosofía popperiana de la ciencia la que hace inteligible su metodología de las ciencias naturales y sociales, y posible su revisión, que en todo caso es ampliamente compatible con el reconocimiento de los numerosos valores que comporta para la comprensión de la ciencia.

La filosofía popperiana de las ciencias sociales está indisolublemente ligada a la de las ciencias de la naturaleza, en particular a su filosofía de la física. Hay una unidad epistemológica y metodológica que impregna toda su filosofía de las ciencias. Esto repercute en ella como una navaja de doble filo. Pues mientras da una imagen de unidad y coherencia interna del pensamiento científico popperiano, por una parte, al que hace aparecer como una teoría compacta; por otra parte, cualquier ataque a que pueda someterse la filosofía de las ciencias de la naturaleza de Popper repercute, si su resultado es negativo para ella, también negativamente en su filosofía de las ciencias sociales.

La concepción popperiana de la metodología de las ciencias sociales, que en todo caso no aparece recogida monográfica ni sistemáticamente en una obra concreta,² se basa en la teoría económica, en particular en Friedrich von Hayek, a quien precisamente Popper dedica su libro de 1963, *Conjeturas y refutaciones*. Dedicatoria con la que quiere agradecer dos intervenciones clave de Hayek en su vida. La primera con Ernst Gombrich, decisiva para la publicación de *La sociedad abierta*; la segunda, el ofrecimiento de una plaza docente en la London School of Economics, en los momentos finales de la segunda Guerra Mundial, cuando Popper aún estaba en Nueva Zelanda. La noción popperiana de *lógica de la situación*, que juega un papel central en su metodología de las ciencias sociales, y que introduce en su *The Poverty of Historicism* (1957: 149), es de clara inspiración hayekiana. Lo que piensa con este concepto es algo así como: *lógica de las decisiones en situación*.

La filosofía popperiana de las ciencias sociales se presenta básicamente en el marco de su *Sociedad abierta* y también en *La miseria del historicismo*, dos obras cuyo objetivo principal no es el desarrollo pleno de una metodología de las ciencias sociales, sino el de una filosofía política, pero también en su artículo “Modelos, instrumentos y verdad”, así como en otros trabajos menores: “La lógica de las ciencias sociales” y “La explicación en las ciencias sociales”. Las primeras

¹ En este artículo utilizo con frecuencia la expresión “metodología de las ciencias y filosofía de las ciencias”. El uso del plural hace referencia a la unidad de las ciencias naturales y sociales, unidad de método que constituye precisamente una de las tesis fundamentales de la filosofía popperiana.

² Ángeles J. Perona (1993: 16-17) señala con acierto que la transferencia de muchos de los tópicos de Popper en filosofía de las ciencias físicas a la metodología de las ciencias sociales “no encuentra en su obra ni desarrollo ni sistematización plenos”. De hecho, le reprocha que sus dos obras principales en la materia: *La sociedad abierta* y *La miseria del historicismo*, “son en su mayor parte ejercicios de crítica negativa, que no llegan a dibujar una alternativa con claridad”, porque no manifiestan claramente en qué consisten sus propuestas positivas.

reflexiones de Popper sobre metodología de las ciencias sociales se remontan a su contribución “La miseria del historicismo” y a un seminario de Hayek “que contenía [...] algo así como una aplicación de las ideas de la *Lógica de la investigación científica* a los métodos de las ciencias sociales” (Popper, 1974: 89-90). Lo que pone de manifiesto la veteranía de las raíces de la tesis popperiana de la unidad metodológica de las ciencias naturales y sociales.

Cuando Popper, tras la anexión de Austria por Hitler en 1938 —año en el que por cierto se consumó la disolución del Círculo de Viena, cuyo desmoronamiento ya había empezado a producirse tres años antes— se decidió a publicar su *Miseria del historicismo*, el resultado fueron dos libros: *La sociedad abierta y sus enemigos*, del que, por así decir, se desgajó *La miseria del historicismo*.

Aunque *La miseria del historicismo* está centrado en la crítica de la posibilidad de una ciencia social histórica, la última parte está ampliamente dedicada a la homologación de los métodos de las ciencias naturales y sociales. Así, la crítica del historicismo es uno de los contextos que le permiten desarrollar su metodología de las ciencias sociales. En el prefacio de este libro (1957) afirma haber refutado el historicismo, contraponiendo la idea de que *es imposible para nosotros predecir el curso futuro de la historia*, refutación que resumidamente presenta en los pasos siguientes: 1) El curso de la historia está fuertemente influido por el desarrollo del conocimiento humano; 2) no podemos predecir por métodos racionales o científicos el desarrollo futuro de nuestro conocimiento científico; 3) por tanto no podemos predecir el curso futuro de la historia humana; 4) esto significa que tenemos que rechazar la posibilidad de una *historia teórica*, es decir, de una ciencia social histórica que pudiera corresponderse con la *física teórica*; 5) el objetivo fundamental de los métodos historicistas es erróneo y el historicismo colapsa.³

Por otra parte, en *La sociedad abierta*, asevera Popper (1974: 92):

acentué que el método crítico [...] puede ser generalizado a lo que describí como la actitud racional o crítica. Argüí que uno de los mejores significados de “razón” o “razonabilidad” era el de apertura a la crítica [...] e intenté argumentar que esta actitud crítica de razonabilidad debería ser extendida lo más posible.

En ambos libros, *La miseria del historicismo* y *La sociedad abierta*, el método de *análisis situacional*, un desarrollo de lo que inicialmente denominó *método cero* y que se vincula estrechamente con su polémico *principio de racionalidad*, se consolida como el método característico de las ciencias sociales, que no es sino una generalización de la metodología de la teoría económica a las demás ciencias sociales (*cfr.* Popper, 1974: 93). Este método, añade (*id.*) “consiste en la construcción de un *modelo de la situación social* [...] en la que un agente participa, a fin de explicar la racionalidad [...] de su acción. Tales

³ Ángeles Jiménez Perona (1993: 97-110) somete a un análisis minucioso y riguroso diferentes doctrinas historicistas.

modelos son pues las hipótesis ‘testables’ de las ciencias sociales”. El papel que los modelos juegan en la metodología de las ciencias, ampliamente desarrollado en su artículo “Modelos, instrumentos y verdad”, donde el entrelazamiento metodológico entre ciencias naturales y sociales aparece expuesto de forma precisa, constituirá precisamente uno de mis puntos centrales en este trabajo.

Junto a la metodología de las ciencias sociales desarrollada en los dos libros mencionados, y consolidada en el artículo recién indicado, otro de los factores que posibilitaron el amplio eco de las ideas popperianas en metodología de las ciencias sociales fue su controversia con la escuela de Fráncfort en el marco de lo que ha pasado a la historia como *la disputa del positivismo*.⁴ Como relata Hans Albert (2008: 17-18), el detonante de ésta —en la que el propio Albert tuvo un protagonismo especial— fue precisamente el artículo de Popper “La lógica de las ciencias sociales”, presentado en un congreso de la Sociedad Alemana de Sociología en Tubinga, en octubre de 1961. Aunque Theodor W. Adorno presentó otra ponencia sobre el mismo tema, titulada “Sobre la lógica de las ciencias sociales”,⁵ la verdadera disputa comenzó a raíz de que Jürgen Habermas acusase a Popper de *positivista*, poniendo de manifiesto un grave malentendido de la filosofía popperiana de la ciencia, la cual tuvo su origen precisamente en forma de una rotunda confrontación con el positivismo lógico del Círculo de Viena, del que criticaba básicamente su idea de fundamentación del conocimiento sobre una base de certeza y su correlacionado criterio verificacionista de demarcación. En esta disputa Hans Albert sustituyó a Popper.⁶

En este trabajo voy a proceder de la siguiente manera. En primer lugar analizaré el entronque entre metodología y epistemología en la filosofía popperiana de las ciencias y presentaré un enfoque crítico del realismo científico. En la tercera sección enmarcaré históricamente el racionalismo crítico, al tiempo que ofreceré algunas aproximaciones a la tesis de la unidad de método en ciencias naturales y sociales. La cuarta parte ofrece un planteamiento crítico de la concepción realista de los modelos teóricos de la ciencia. Finalmente, en la quinta continúa la discusión con el papel que desempeña el principio de racionalidad en los modelos de las ciencias sociales y su repercusión para la tesis de la unidad de método. Las conclusiones finales dejan las puertas abiertas para una concepción más amplia de la ciencia compatible con la idea del *mito* del método científico.

⁴ Un análisis retrospectivo de este debate puede consultarse en Evelyn Gröbl-Steinbach (2008).

⁵ Ambos trabajos aparecieron publicados en Adorno *et al.*, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied-Berlín, 1969 [*La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, Barcelona, 1972].

⁶ Una aportación detallada para comprender cómo se perfila la figura de Popper en su entorno filosófico la ofrece Ángeles J. Perona (2008: 126 y ss.).

EL ENTRONQUE EPISTEMO-METODOLÓGICO
EN LA FILOSOFÍA POPPERIANA DE LAS CIENCIAS

En la filosofía popperiana de las ciencias hay de entrada dos posturas básicas irrenunciables e identificadoras. Una de ellas es de carácter *epistemológico* y consiste en la tesis de que las teorías constituyen pasos en la búsqueda de la verdad. El concepto popperiano de verdad es el clásico, es decir, el concepto aristotélico de verdad como correspondencia. Esta posición, que constituye el núcleo de su *realismo científico*, se vincula estrechamente con su concepción antiinductivista de la *metodología científica*, lo que le lleva a calificar de grave malentendido en filosofía de las ciencias naturales la creencia de que éstas se sirven del método inductivo para la postulación, invención o descubrimiento de leyes y teorías.

La base del realismo científico popperiano está ya en su *Logica de la investigación científica (LIC)* §85, anterior a su conocido encuentro con Tarski —del que Fernández Moreno (2008) presenta una posición crítica— y donde asevera la idea, reiterada en toda su obra, de que la búsqueda de verdad constituye el motor de la actividad científica. Pero la vinculación de su posición epistemológica, el realismo científico, con su posición metodológica, el antiinductivismo —y su complemento metodológico, la noción de *corroboración*— la realiza de forma plena en 1968, en una nota al final de la tercera edición alemana del año 1969 de su *LIC*, que tendrá su reflejo en la de 1972 en su *Logic of Scientific Discovery (LSD)*. Por cierto que, como Popper nos tiene acostumbrados —*Logic of Scientific Discovery* no es la traducción de *Logik der Forschung*— las dos notas, la alemana de 1968 y la inglesa de 1972, no son idénticas.⁷

La conexión entre metodología y epistemología que Popper establece en estas notas favorece la idea aparentemente contradictoria de que la solución negativa que Popper ofrece en *LIC* al problema de la inducción, a saber: las teorías no son justificables ni como verdaderas ni como probables,⁸ es compatible con una solución positiva consistente en que “*podemos justificar la preferencia por determinadas teorías a la luz de su corroboración, es decir, del estado momentáneo de la discusión crítica de las teorías competidoras desde el punto de vista de su proximidad a la verdad*”.⁹

⁷ Tal nota está ausente en la versión española, pues ésta procede de la primera edición inglesa de 1959.

⁸ En la nota de 1972 a la edición inglesa, la solución negativa dice “*No podemos nunca justificar racionalmente una teoría, esto es, nuestra creencia en la verdad de la teoría o en su probabilidad de ser verdadera*”.

⁹ Sin embargo, en la citada nota de 1972 de la edición inglesa Popper amplía considerablemente el texto: “*A veces podemos justificar racionalmente la preferencia por una teoría a la luz de su corroboración, esto es, del estado presente de la discusión crítica de las teorías competidoras, que son discutidas críticamente y comparadas desde el punto de vista de la determinación de su proximidad a la verdad (verosimilitud). El estado actual de la discusión puede, en principio, ser presentado en forma de sus grados de corroboración. El grado de corroboración no es, empero,*

No fue ajena a esta solución la sospecha de Lakatos¹⁰ de que debía existir en la filosofía popperiana de la ciencia una especie de principio inductivo que conectara la epistemología con la metodología, la verosimilitud con la corroboración:

Tal principio —señala Rivadulla (1991: 66) siguiendo a Lakatos (1968: § 3.3)— no es otro que el supuesto metafísico de que un incremento de corroboración es una señal de aumento de verosimilitud, de aproximación creciente a la verdad. Este principio, incorporado por Lakatos a su noción de fiabilidad o credibilidad, facilitarían la estimación del rendimiento futuro de las teorías y su adecuabilidad para la supervivencia, ya que una mayor verosimilitud comporta una mejor capacidad de supervivencia.

La actitud antiinductivista de Popper viene precedida empero de una larga historia en la que destacan Duns Scoto, Tomás de Aquino, David Hume y Albert Einstein, entre otros.¹¹ Especial influencia en la actitud antiinductivista de Popper debió jugar la propia posición antiinductivista de Einstein, expuesta en Rivadulla (2004a).

Los planteamientos de estos autores, que recorren buena parte de la historia del pensamiento filosófico y científico de Occidente, inciden en la invalidez lógica de la inducción enumerativa. A este planteamiento se suma naturalmente Popper desde un principio, como se puede constatar en *LIC*, capítulo 1, cuyo párrafo 1 está dedicado al análisis del problema de la inducción. Sin olvidar que ya el primer libro escrito por Popper, *Los dos problemas fundamentales de la epistemología*, cuyos avatares y su relación con la *LIC* relata en su *Autobiografía intelectual*, consideraba al de la inducción como uno de ambos problemas, siendo el otro el de la *demarcación*.

Que Einstein debió iluminar el antiinductivismo popperiano —como sin duda así ocurrió con su actitud crítica— parece poco probable. Pero de lo que no cabe duda es de que la *revolución einsteiniana* contribuyó decididamente a su consolidación en el pensamiento popperiano. Efectivamente, en *Realismo y la meta de la ciencia* Popper (1983: § 5) asevera que:

Desde Einstein debería estar claro que no puede existir ningún principio inductivo —un principio que validara la inferencia inductiva. Pues si una teoría tan bien confirmada como la de Newton pudo ser encontrada falsa, entonces es claro que ni siquiera la mejor evidencia inductiva puede garantizar nunca la verdad de una teoría.

una medida de verosimilitud (tal medida tendría que ser intemporal), sino sólo un informe de lo que hemos sido capaces de averiguar hasta un determinado momento sobre las afirmaciones comparativas de las teorías competidoras, juzgando las razones disponibles que han sido propuestas en pro y en contra de su verosimilitud.”

¹⁰ Lakatos (1974: 270, nota 122) considera que la nota de Popper constituye una respuesta a su artículo de 1968.

¹¹ Historia de la que Rivadulla (1991: Introducción § 1; 1995; y 2004a: cap. 1, § 1) presenta algunos rasgos.

Popper refuerza —empero, de su propia cosecha— su antiinductivismo con un planteamiento metodológico que concibe el trabajo del científico motivado no por una colección de datos, sino por la existencia previa de un problema que afecta a la teoría, hipótesis o conjetura vigente en el momento. *La ciencia siempre empieza con problemas y termina con problemas* es una de las ideas centrales repetida a lo largo de su obra. Y ésta es una característica que, defiende Popper, *comparten tanto las ciencias de la naturaleza como las ciencias sociales*. Esta idea tiene por su parte una repercusión muy importante para la relación entre teoría y experiencia, que hace que el denominado *problema de la base empírica* adquiera en la metodología académica de la ciencia unas notas de modernidad que sólo se le acabará reconociendo años más tarde a Norwood Russell Hanson con su conocido lema de la *carga teórica de la base observacional*. No obstante, esta idea, que en Popper toma la forma de *toda observación es interpretación a la luz de una teoría*, y que está desarrollada en *LIC*, es la respuesta que Popper opone más de dos decenios antes frente a la tesis neopositivista —preferentemente carnapiana— de fundamentación del conocimiento sobre una base de certeza. O sea que lo mismo da decir que la ciencia —natural o social— siempre empieza y termina con problemas, que decir que la ciencia siempre empieza y termina con teorías. Siempre y cuando con el término teoría no entendamos una forma de saber consolidado y poco menos que irrefutable, sino una propuesta conjetural o hipotética en un campo de trabajo determinado. De hecho Popper (1994: 157) advierte que una teoría es siempre hipotética o conjetural, y eso ha facilitado que el realismo científico popperiano sea conocido también como *realismo conjetural* (cfr. Rivadulla, 1986, cap. IX, § 1).

El realismo de Popper, que unas veces toma la forma de mero realismo *ontológico*, como la tesis de que existe un mundo independiente del observador, y que otras veces toma la forma de un claro *realismo científico de teorías*, como la tesis de que las teorías de la ciencia son hipótesis tentativamente descriptivas de la realidad independiente, y por tanto al menos aproximadamente verdaderas, este realismo, cuyas raíces ya están en *LIC*, aparece ampliamente desarrollado por Popper desde *Conjeturas y refutaciones* (1963) hasta *Realismo y el objetivo de la ciencia* (1983), pasando por *Conocimiento objetivo* (1972) y, en relación con el papel de los modelos, en “Modelos, instrumentos y verdad” (1994); por citar los textos más importantes de su filosofía de la ciencia.

Aunque la discusión sobre el realismo, que me parece de fundamental importancia para comprender la coherente unidad de la filosofía popperiana de las ciencias, la reservo para la sección sobre “Modelos teóricos y realismo científico” [p. 62 de este libro], no puedo sustraerme en este momento a adelantar una parte de ella.

Ha quedado afirmada líneas arriba la vinculación que Popper insiste en establecer entre su posición metodológica antiinductivista y su posición epistemológica realista. Vinculación que es por tanto obligado entender que constituye una de las tesis centrales de la filosofía popperiana de las ciencias. Ahora

bien, el problema que tal vinculación suscita es que hay una clara asimetría en relación con la justificación de ambas posiciones. Evidentemente el razonamiento inductivo, entendido como una inferencia conservadora de la verdad y ampliadora del contenido, susceptible de ser usada tanto para el descubrimiento como para la justificación de teorías, carece de validez lógica. Esto es lo que Popper mismo calificó como *principio humeano de invalidez de la inducción*. La postura antiinductivista de Popper está perfectamente justificada. La cuestión es si lo está también su posición realista.

A este respecto conviene identificar qué forma de realismo popperiano es el que plantea dudas acerca de su justificación. Obviamente no el *realismo ontológico*, cuyo cuestionamiento dificultaría sensiblemente la reflexión filosófica. Lo que plantea dudas es si el *realismo científico popperiano de teorías* disfruta de una justificación tan incuestionable como el antiinductivismo. La pregunta acerca de cómo se justifica el realismo científico popperiano es importante, porque de su respuesta depende que la epistemología de Popper no pueda ser tachada de voluntarista, y menos aún de caprichosa.

Muchos filósofos realistas de la ciencia contemporáneos consideran al realismo científico poco menos que una hipótesis empírica sobre la ciencia. El argumento principal que usan para la defensa de su posición es el llamado *argumento del no milagro*. Éste es un argumento abductivo que redundaría a nivel metacientífico en favor del realismo científico. El argumento del no milagro fue propuesto por Hilary Putnam (1975: 73) en los siguientes términos: “El argumento positivo a favor del realismo es que es la única filosofía que no hace del éxito de la ciencia un milagro”. Asimilado por Richard Boyd (1984: 43), el argumento del no milagro consiste en que: “Si las teorías científicas no fueran (aproximadamente) verdaderas, sería milagroso que proporcionaran predicciones observacionales tan precisas”. Mas como era de esperar, el argumento del no milagro tropezó con una dificultad que, con el nombre de *metainducción pesimista*, opuso Larry Laudan (1981), y consiste básicamente en la idea de que la propia historia de la ciencia nos sugiere que el rechazo de teorías exitosas en el pasado debería hacernos concebir que las teorías actuales más ampliamente aceptadas también pueden acabar siendo abandonadas.

Curiosamente este argumento ha sido asumido por alguna corriente realista actual que, con el nombre de *realismo estructural*, partiendo del artículo seminal de John Worrall (1989), pretende ser la tabla de salvación del realismo científico. El problema con esta forma de realismo es que se construye sobre dos supuestos, *los dos dogmas del realismo estructural*, como yo los denomino, a saber: la idea de que las estructuras teóricas describen el mundo, una idea por cierto presente ya en Popper, y la idea de que existe una conservación de estructuras a través del cambio teórico. Yo considero que estos supuestos no son defendibles, pero como su discusión excedería con mucho el marco de este trabajo remito a Rivadulla (2010a y 2010b) para un análisis detallado.

Frente a los filósofos realistas contemporáneos antes aludidos, que conciben el realismo como una hipótesis empírica acerca de la ciencia, Popper (1983, Introducción: xxv) ya había adelantado que su teoría de la ciencia es una teoría filosófica —metafísica— antes que empírica, incluso una teoría normativa que no se vería afectada por los hechos de la historia de la ciencia. En particular el realismo popperiano es una opción metafísica, *el realismo metafísico*, que es, al igual que el idealismo, irrefutable: “Ambas teorías son no-demostrables e irrefutables: son ‘metafísicas’”. Si bien Popper (1983: 82-83) se consuela con la afirmación de que mientras el idealismo metafísico es falso el realismo metafísico es verdadero, aunque esto no lo podemos saber en el sentido en que conocemos la verdad de una ecuación matemática, ni en el sentido de un conocimiento científico “testable”. Pero, añade Popper, esto no significa que tal conocimiento no sea razonable, pues se apoya en argumentos numerosos y fuertes. Sorprende sin embargo que Popper (1983: 102) concluya el asunto afirmando que: “Si el realismo es verdadero, nuestra creencia en la realidad del mundo y en las leyes físicas *no puede* ser demostrable o mostrada como cierta o ‘razonable’ por ningún razonamiento válido. En otras palabras, si el realismo es correcto, no podemos esperar a tener *nada más que* conocimiento conjetural”, pues de esto no se sigue la verdad del realismo frente a la falsedad del idealismo.

Un último argumento a favor del realismo lo proporciona Popper (1982: 114) en su conferencia “Tolerancia y responsabilidad intelectual”, donde mantiene que las ideas de verdad, de búsqueda de la verdad y de aproximación a la verdad son principios éticos que subyacen a la ciencia natural. También lo serían las ideas de honestidad intelectual y de falibilidad, que nos conducen a la actitud autocrítica y a la tolerancia. Pero esto tampoco satisface del todo. Pues aunque resulta sumamente sugerente que el realismo sea en definitiva una actitud ética ante la ciencia, un instrumentalista, por ejemplo, podría recabar para sí también este atributo, o al menos podría preguntar cómo se justifica que la búsqueda de verdad sea preferible, o mejor, o superior, que la búsqueda de éxito empírico predictivo.

RACIONALISMO CRÍTICO: FALSABILIDAD, DISCUSIÓN CRÍTICA Y RACIONALIDAD OBJETIVA EN CIENCIAS NATURALES Y SOCIALES

El esquema metodológico popperiano en la ciencia es bien conocido y se explicita en los cuatro pasos siguientes: 1) Advertir un problema (P_1), 2) proponer una teoría como solución tentativa (ST), 3) eliminar errores por medio de una discusión crítica de la teoría (EE), 4) tomar conciencia de nuevos problemas como resultado de la misma (P_2). La cuestión es: ¿de dónde procede este plan-

teamiento?¹² Y para responder a esta pregunta, sin la cual la filosofía popperiana de la ciencia sería ininteligible, no hay más remedio que remitirse al entorno filosófico frente al que se desarrolla primero la metodología popperiana de la ciencia y luego su epistemología.

Para Popper la aplicación consecuente de la discusión crítica pone al descubierto la objetividad y la racionalidad de la ciencia. El objeto de la discusión crítica de una teoría es intentar refutarla,¹³ o al menos poner en evidencia que no es capaz de resolver un determinado problema que pretende solucionar. Obviamente en la base de este planteamiento están tanto el problema de la inducción como el de la fundamentación del conocimiento o, técnicamente hablando, el problema de la inducción y el de la demarcación (pues no es posible verificar, si no es posible fundamentar un conocimiento). De ahí que se llegue a la idea de *falsabilidad*, idea que justifica teóricamente la de *discusión crítica*, a través de la solución de ambos problemas. Ahora bien, la idea de falsabilidad está a su vez enmarcada epistemológicamente. Pues, como reconoce Popper (1994: 161): “la discusión crítica justifica la afirmación de que la teoría en cuestión es la mejor disponible o, en otras palabras, la que más se aproxima a la verdad”. O como continúa más adelante:

[...] la idea de verdad (de una verdad “absoluta”) juega un papel muy importante en nuestra discusión. Es nuestra idea regulativa principal. Aunque nunca podemos justificar la afirmación de que hemos alcanzado la verdad, a menudo podemos aportar muy buenas razones, o la justificación, de por qué una teoría debería ser considerada que está más próxima a ella que otra.

La cuestión reveladora es que Popper inmediatamente añade: “Lo que he dicho hasta ahora se aplica igualmente a las ciencias naturales y sociales.” El realismo subyace en ambos tipos de ciencia, y está en ellas desde el origen mismo de la filosofía popperiana de las ciencias, pues aunque no constituya una tesis explícita en *LIC*, sin embargo, señala Popper (1983: 81), hay mucho de él allí. Realismo y unidad de método son tesis centrales de la filosofía popperiana de las ciencias. Pero además el realismo justifica también la actitud crítica en ciencia.

La metodología popperiana de la ciencia se perfila sobre el trasfondo de la filosofía neopositivista del Círculo de Viena por oposición a la idea central de esta corriente: la fundamentación del conocimiento científico. La oposición de Popper (1935, caps. I y V) a la tesis de fundamentación del co-

¹² Que no es empero tan obvio como Popper pretende, como argumenta Munévar (2004: 62-63), si se le examina desde la biología evolutiva. Además, como señala Boudewijn de Bruin (2008: 213): “Una aplicación literal y estricta de este esquema tetrádico a problemas de racionalidad práctica, en los que la noción de adecuación se define en términos de falsabilidad intersubjetiva, no tiene sentido.”

¹³ Sobre las diferentes formas en que se pueden presentar las refutaciones empíricas de teorías en ciencia y el papel que éstas juegan en el desarrollo científico, véase Rivadulla (2004a: cap. III).

nocimiento, que argumenta, siguiendo a Jakob Friedrich Fries, con la caída inevitable en el trilema “dogmatismo-regreso infinito-psicologismo”, priva a la ciencia, carente de fundamentación empírica, de la posibilidad de una verificación concluyente para sus proposiciones generales. Por otra parte, su rechazo de toda forma de inducción incapacita para que la verdad de tales proposiciones generales de la ciencia pueda ser derivada de un número finito de enunciados observacionales singulares. Por este camino, pues, la verificación de las leyes y teorías científicas resulta imposible. O sea que la conclusión de Popper es que la relación entre teoría y experiencia no puede ser de verificación de aquella por ésta. No obstante nada, empero, a que tal relación sea de falsación o refutación, pues esto es lógicamente legítimo, como enseña el esquema deductivo lógico del *modus tollens*, Popper (1935: § 6) no ve más salida que la de sustituir el criterio neopositivista de demarcación de *verificabilidad en principio* por el de *falsabilidad en sentido lógico*. Esta conclusión tuvo repercusiones enormes en su filosofía de las ciencias, pues si lo único que pueden conseguir las proposiciones generales de la ciencia es fracasar ante la experiencia, ya que su verificación es de todo punto de vista imposible, entonces, excluido que se pueda exigir de ellas su verificabilidad, sólo les queda el requisito de su falsabilidad. Como dice Popper (1935) parafraseando a su inspirador Albert Einstein: “En cuanto las proposiciones de una ciencia se refieren a la realidad, tienen que ser falsables, y si no son falsables es que no se refieren a la realidad.”

Una proposición es falsable si es susceptible de poder fracasar ante la experiencia o, dicho técnicamente, si la clase de sus posibilidades de falsación no es vacía, es decir si hay al menos una circunstancia pensable como físicamente posible que, de darse realmente, supondría la refutación de la teoría. La clase de las posibilidades de falsación de una teoría se identifica, metafóricamente hablando, con el conjunto de *prohibiciones* que la teoría plantea a la *naturaleza*, es decir, con la clase de circunstancias que no pueden producirse, si la teoría ha de ser verdadera. En definitiva, pues, el criterio de falsabilidad se entrelaza con la idea de la *falibilidad* intrínseca de la ciencia, producto de la inexistencia de una base de certeza fundamentadora del conocimiento.

Esto nos lleva a insistir en la pregunta: ¿cómo se justifica la implantación de una *metodología crítica* como práctica científica? Dicho de otro modo: ¿por qué, aun sabiendo que las teorías no pueden nunca verificarse, debemos buscar la forma de mostrar sus puntos débiles, llegando incluso a plantear su rechazo de la ciencia, en el caso de quedar refutadas empíricamente? ¿Por qué una metodología crítica, la metodología de ensayo y error (EE), de conjeturas y refutaciones? La respuesta de Popper es rotunda: porque buscamos la verdad y la mejor forma de aproximarnos a ella es por medio de la eliminación de errores en la ciencia. O sea, el realismo (la epistemología), como ha quedado afirmado antes, guía a la discusión crítica de las teorías (la metodología). El

problema del método científico para Popper (1963: 105, nota 17) es pues sencillamente el de la adecuación de medios a fines.¹⁴

La vinculación entre falsabilidad y realismo, omnipresente en toda la obra de Popper, aparece también de forma llamativa en su escrito principal sobre ciencias sociales, *La sociedad abierta y sus enemigos*. En su *Addendum 1: "Facts, Standards and Truth"* (1945: 375-377), tras proclamar la falibilidad del conocimiento humano en el párrafo 4, afirma que:

... la falibilidad de nuestro conocimiento —o la tesis de que todo conocimiento es conjetural— ... no puede ser argüida a favor del escepticismo o el relativismo. Del hecho de que podemos errar y de que un criterio de verdad que pudiera salvarnos del error no existe, no se sigue que la elección entre teorías es arbitraria o no racional, que no podemos aprender o aproximarnos a la verdad, que nuestro conocimiento no puede crecer (os: 375).

Todo lo contrario, añade Popper:

Por "falibilismo" entiendo el punto de vista, o la aceptación del hecho, de que podemos errar, y que la búsqueda de certeza (o incluso la búsqueda de alta probabilidad) es una búsqueda errónea. Al contrario, la idea de error implica la de verdad como la meta que no podemos alcanzar. Implica que, aunque podemos buscar la verdad, y aunque podamos encontrar verdad (como creo que conseguimos en muchas ocasiones), no podemos tener nunca certeza de que la hemos encontrado.

Y este punto de vista comporta que todo desvelamiento de un error constituye un avance real de nuestro conocimiento, que podemos aprender de nuestros errores. Esto, que constituye para Popper (*id.*) la base de toda la epistemología y de toda la metodología, sugiere "que debemos buscar nuestros errores —o, en otros términos— que debemos tratar de criticar nuestras teorías", pues "la crítica parece ser la única forma de detectar nuestros errores y de aprender de ellos de forma sistemática" (*id.*). Pues bien, concluye Popper (*Addendum 1*, § 6: 376):

En todo esto la idea de aumento de conocimiento —de aproximación a la verdad— es decisiva. Intuitivamente esta idea es tan clara como la idea misma de verdad. Un enunciado es verdadero si se corresponde con los hechos. Está más próximo

¹⁴ Si bien, como argumenta Rivadulla (2004c), la aplicación más consecuente de la actitud crítica en ciencia, a saber: el diseño de experimentos cruciales, no es patrimonio exclusivo del realismo científico ni, por ende, del racionalismo crítico. Si un experimento crucial se propone para mostrar la mera *adecuabilidad* empírica de una teoría, entonces una concepción instrumentalista de la ciencia, o aun una teoría empirista, también amparan su uso. Obviamente la actitud crítica está repartida entre diferentes e incluso contrapuestas epistemologías.

a la verdad que otro enunciado si se corresponde con los hechos de manera más cercana que el otro.

Popper (1974: 92) denomina *racionalismo crítico* a la posición que pide extender la actitud crítica lo más ampliamente posible, una vez que está claro que la apertura a la crítica es el planteamiento metodológico y epistemológico común a las ciencias naturales y sociales. La pronta aceptación de sus planteamientos por sus seguidores, como Adrienne Koch y Hans Albert, contribuyó a la extensión rápida de la denominación *racionalismo crítico* para la filosofía popperiana de las ciencias. En la actualidad la identificación en el ámbito de la filosofía académica de la ciencia de la metodología popperiana con el *racionalismo crítico* es total. Por poner dos ejemplos contemporáneos, véase Nola y Sankey (2007: 253) y Gürol Irzik (2008: 59).

Popper introduce su expresión *racionalismo crítico* en el capítulo 24 de su *Open Society*, (os, 1945, vol. II: 229-231), como aquella actitud que parte del reconocimiento de “que la actitud racionalista fundamental resulta de un acto de fe (al menos tentativo), de fe en la razón”.¹⁵ La actitud racionalista crítica que Popper adopta, se condensa en el lema: “Yo puedo estar equivocado y Ud. puede tener razón, pero si nos esforzamos podemos aproximarnos a la verdad”. O, como señala en “Models, Instruments...” (1994: 181): “La racionalidad como actitud personal es la actitud a la disposición a corregir las propias creencias. En su forma intelectualmente más elevada consiste en la disposición a discutir críticamente las creencias propias y a corregirlas a la luz de las discusiones críticas con otra gente”. Esta actitud está próxima a la actitud y objetividad científicas. Esta última implica criticarlo todo a la luz de la experiencia pública que constituyen las observaciones y los experimentos, y se resume en que “los científicos tratan de expresar sus teorías de forma que puedan ser testadas, *i. e.* refutadas (o corroboradas) por tal experiencia”. El ejemplo paradigmático de científico para Popper es Albert Einstein, quien “aplicó los métodos del criticismo científico y de la invención y eliminación de teorías, del ensayo y el error” (1945: 221).¹⁶

¹⁵ Esta frase de Popper ha adquirido una trascendencia que probablemente no merece, y ha hecho correr bastante tinta entre sus críticos y comentaristas. A modo de ilustración señalo el caso de Nola y Sankey (2007: 273), de cuya argumentación se sigue que hay una cierta circularidad en la justificación del racionalismo, por lo que se adhieren a la postura de Popper de que la propia aceptación racional del racionalismo es lógicamente imposible, y de que el racionalismo hace una mínima concesión al irracionalismo.

Por su parte Stefano Gattei (2006: §§ 3 y 4) entiende la propuesta de Popper como una teoría de la *racionalidad sin fundamentos*, una propuesta que concibe la actitud racional como una obligación o disposición moral al diálogo, como una clara opción contra la violencia.

¹⁶ Pero, como ilustra espléndidamente González Recio (2004), la actitud crítica en ciencia y en otras tesis filosóficas, asociadas hoy en día con el pensamiento científico de Popper, habían sido adelantadas, medio siglo antes que Einstein, por el fisiólogo francés Claude Bernard (1813-1878), cuya sugerente *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* no tuvo lamentablemente el eco que merecía en el ámbito de la filosofía de la ciencia.

Es cierto, reconoce Popper, que los resultados científicos son relativos a un cierto estadio del desarrollo científico, por lo que son susceptibles de superación en el curso del progreso científico. Pero la verdad no es relativa. Si un enunciado es verdadero, lo es para siempre. La combinación de ambas ideas implica “que muchos resultados científicos tienen el carácter de hipótesis, es decir, de enunciados para los que la evidencia no es concluyente, y que por tanto son susceptibles de revisión en cualquier momento” (1945, *ibid.*) Pero lo más interesante es que lo dicho es aplicado por Popper (1945: 222) a las ciencias sociales:

La única vía abierta a las ciencias sociales es [...] abordar los problemas prácticos de nuestro tiempo con ayuda de los métodos teóricos que fundamentalmente son los mismos en *todas* las ciencias. Pienso en los métodos de ensayo y error, de invención de hipótesis que puedan ser efectivamente testadas, y de sometimiento de las mismas a *tests* prácticos.

Dicho de otra forma: no hay diferencia entre la metodología de Einstein en ciencias físicas y la metodología propia de las ciencias sociales. En efecto, en la nota 14 del capítulo 14 del vol. II de *Open Society*, Popper asevera que lo que es “importante para la ciencia es meramente la cuestión de si las hipótesis podrían ser testadas por la experiencia y si resistirían las pruebas. Desde este punto de vista las teorías sociales no son más ‘subjetivas’ que las físicas”.

La tesis de la unidad metodológica entre ciencias naturales y sociales la presenta también Popper (1957: § 29, p. 130) como la doctrina de que “todas las ciencias teóricas o generalizadoras hacen uso del mismo método, tanto si se trata de ciencias naturales o sociales”. O como insiste en *OS*, p. 131: los métodos en los dos campos, ciencias teóricas naturales y sociales,

consisten siempre en ofrecer explicaciones deductivas causales y en testarlas (por medio de las predicciones). Esto ha sido denominado a veces método hipotético-deductivo, o más frecuentemente el método de hipótesis, pues no alcanza certeza absoluta para ninguno de los enunciados científicos que testa; más bien estos enunciados retienen siempre el carácter de hipótesis tentativas, incluso si su carácter tentativo deja de ser obvio tras haber superado un número grande de pruebas severas.

Sobre el carácter de los *tests*, en plena coherencia con su teoría al respecto desarrollada en *LIC*, Popper (1957: 133) afirma que: “El resultado de los *tests* es la *selección* de las hipótesis que los han superado, o la *eliminación* de las hipótesis que no los han resistido y que por tanto están rechazadas.”

En definitiva, el *racionalismo crítico*, expresión con la que se identifica la poliédrica filosofía de Popper, aúna en su seno una variedad de planteamientos y actitudes: racionalismo, antiinductivismo, realismo, actitud crítica, obje-

tividad científica, y una concepción unitaria de la metodología de las ciencias naturales y sociales.

MODELOS TEÓRICOS Y REALISMO CIENTÍFICO

La idea general que Popper tiene de los modelos es que éstos constituyen intentos de solución de problemas que representan condiciones iniciales típicas, y necesitan ser suplementados por leyes universales “animadoras”, es decir, por teorías. O sea, los modelos incorporan teoría (*cfr.* Popper, 1994: 165). En primera instancia ésta es la noción popperiana de modelo en ciencias de la naturaleza. Así, en el caso del modelo celeste newtoniano la ley animadora sería la de gravitación universal.

Los modelos, señala Popper (1994: 170), son difícilmente testables, y ello se debe a que “son siempre y necesariamente supersimplificaciones toscas y esquemáticas. Su tosquedad conlleva un grado comparativo bajo de testabilidad. De manera que resulta difícil decidir si una discrepancia se debe a la inevitable tosquedad o a un error en el modelo”. Esto no es obstáculo, empero, para que a veces podamos decidir, por medio de tests, cuál de los modelos competidores es el mejor. Ahora bien, como *mejor* significa para Popper, dada su adscripción realista, *más próximo a la verdad*, Popper (1994: 172, cursivas mías, A. R.) se pregunta si un modelo puede ser verdadero. Su respuesta es: “Pienso que no. Un modelo, sea de las ciencias físicas o de las *sociales*, tiene que ser una supersimplificación. Tiene que omitir mucho, tiene que superenfaticar mucho.” E insistiendo en la tesis de la comunidad de rasgos entre ciencias naturales y sociales —que Popper (1994: 165) ya había proclamado unas páginas antes: “Deseo proponer la tesis de que lo que he dicho sobre el significado de los modelos en ciencias de la naturaleza se aplica también a los modelos en ciencias sociales.”— añade que “parece completamente inevitable en la construcción de modelos, tanto en las ciencias naturales como en las ciencias sociales, que éstos supersimplifiquen los hechos y no los representen pues verazmente” (Popper, 1994: 173)—.

Ahora bien, el hecho de que un modelo no pueda ser verdadero no implica que no se pueda establecer por medio de pruebas severas cuál de varios modelos competidores es el mejor. De hecho, afirma Popper (1994: 175-176)

hay muchos ejemplos en física de teorías competidoras que forman una secuencia de teorías tales que las últimas parecen ser mejores aproximaciones a la verdad (desconocida). Por ejemplo, el modelo de Copérnico parece ser una mejor aproximación a la verdad que el de Ptolomeo, el de Kepler una mejor aproximación que el de Copérnico, la teoría de Newton es todavía una mejor aproximación, y la de Einstein aún mejor.

Lo que constituye un ejemplo recurrente en su obra, pues Popper (1945: 377) ya había señalado también que “La teoría de Newton es una mejor aproximación a la verdad que la de Kepler —se acerca más a la verdad—.”

Las ideas de Popper acerca de los modelos de las ciencias teóricas son ciertamente muy sugerentes, pero contienen suficientes elementos criticables como para no dejarse subyugar por su atractiva y aparente viabilidad. Rivadulla (2004a: cap. v; 2006a y 2006b) propone un enfoque alternativo acerca del papel de los modelos teóricos en física. La cuestión central en la concepción popperiana acerca de los modelos científicos es que para ellos vale el realismo científico de teorías. Este realismo le otorga a las teorías una función en ciencia que va mucho más allá de la de meros instrumentos:

Pues aseveramos —insiste Popper (1994: 174)— que podemos aprender por la ciencia algo sobre la estructura de nuestro mundo: que las teorías científicas pueden ofrecer auténticamente explicaciones satisfactorias que pueden ser entendidas y así incrementar nuestra comprensión del mundo. Y afirmamos —éste es el punto crucial importante— que la ciencia persigue la verdad, o la aproximación a la verdad, por muy difícil que pueda ser aproximarse a la verdad ni tan siquiera con un éxito moderado.

Con la única restricción aparente de que los modelos parecen ser más difícilmente testables que las teorías, éstos están sometidos igualmente a la aceptación del realismo científico.

No obstante no todo es tan claro como Popper presume. Uno de los puntos débiles de la noción popperiana de modelo reside ahí donde parece efectivamente más plausible, a saber, en el hecho de que supuestamente los modelos constituyen supersimplificaciones toscas y esquemáticas de la realidad. En efecto, cuando Popper (1994: 172) apunta al modelo solar newtoniano pretende seducir con la idea de que se trata de una tosca supersimplificación por todo lo que deja fuera de consideración:

Tomemos un modelo newtoniano del sistema solar. Incluso si asumimos que las leyes del movimiento de Newton son verdaderas, el modelo no sería verdadero. Aunque contiene un número de planetas —por cierto en forma de puntos masa, que no lo son— no contiene ni los meteoritos ni el polvo cósmico. Tampoco contiene la presión de la luz del sol ni la de la radiación cósmica. Ni siquiera contiene las propiedades magnéticas de los planetas o los campos eléctricos que se producen en sus proximidades por el movimiento de estos imanes. Y —quizá lo más importante— no contiene nada que represente la acción de las masas lejanas sobre los cuerpos del sistema solar. Es, como todos los modelos, una tosca supersimplificación.

Es claro que Popper está sugiriendo que si el modelo solar newtoniano tomara en cuenta detalladamente todo lo que deja fuera constituiría una representa-

ción hartamente fidedigna de la realidad. Pero esto es falso. Ya que ni siquiera es verdad que aquello con lo que se queda: un uso más o menos eficaz de la ley de gravitación universal entre las masas que constituyen el sistema solar; sea el reflejo de una realidad subyacente estructurada en la forma aproximada en que la mecánica newtoniana establece. En efecto, ¿qué garantías tenemos de que lo que hace que los objetos próximos a la superficie de cuerpos masivos caigan, y que los planetas giren alrededor del Sol, y los satélites alrededor de sus propios planetas, sea el resultado de una fuerza atractiva que es directamente proporcional al producto de las masas (tomadas de dos en dos) e inversamente proporcional al cuadrado de la distancia que los separa (de nuevo a cada dos de ellos)? La verdad es que no tenemos ninguna. Pues ni siquiera sabemos si existen fuerzas gravitacionales, o si la gravedad es resultado de otras circunstancias. Podría ser, como postula la teoría general de la relatividad, que los movimientos de los objetos celestes estén sometidos a las condiciones de curvatura del espacio-tiempo, de tal forma que la explicación de los fenómenos gravitacionales no requiera de fuerzas ni potenciales, sino meramente de geometría. Por consiguiente, cuando Popper afirma que los modelos teóricos simplifican demasiado, no puede garantizar que aquello con lo que se quedan sea si quiera un mínimo reflejo de la realidad. Pues las entidades que se postulan en este esquema supersimplificado pueden perfectamente no existir. De la misma manera que los epiciclos, ecuantas, deferentes, excéntricas, y toda la parafernalia de entidades ptolemaicas parecen no existir, las fuerzas gravitacionales y los potenciales gravitatorios newtonianos pueden ser también inexistentes. Si este fuera el caso la mecánica celeste newtoniana no reflejaría en lo más mínimo la realidad subyacente, supersimplificada o no.

De hecho, tampoco hay ninguna garantía de que la mecánica relativista sea verdadera ni verosímil. Como señala Arthur Fine (1984: 92), cuyo punto de vista comparto:

Creo que la opinión mayoritaria entre científicos reconocidos es que la relatividad general proporciona una magnífica herramienta organizativa para tratar con ciertos problemas en astrofísica y cosmología [...] muchos de los que la usan piensan en esta teoría como un poderoso instrumento, antes que en la expresión de una "gran verdad".

Lo que esto sugiere es que, y éste es mi punto de vista, desde una perspectiva no realista la verdad no tiene por qué jugar ningún papel en la ciencia, porque la teoría no es el hábitat o el recinto de la verdad.

A esta dificultad se le añade otro punto débil en el enfoque popperiano acerca del desarrollo del conocimiento, que además es común a toda posición realista, incluido el realismo estructural. Popper, y en general los filósofos realistas de la ciencia, suponen que el progreso científico es de alguna forma lineal. Incluso si defienden la existencia de revoluciones científicas como procesos

racionales debidos a la existencia de elementos de continuidad (*cfr.* Popper, 1975), la existencia de casos límite, no toman en cuenta seriamente el hecho de la *incompatibilidad entre teorías*: incompatibilidad a nivel de las entidades teóricas que se niegan mutuamente, e incompatibilidad a nivel de sus respectivos postulados fundamentales. Por ejemplo entre Copérnico y Ptolomeo, pero también entre Einstein y Newton,¹⁷ donde la imagen de un universo cuatridimensional seudoeuclídeo se opone radicalmente a la de un universo tridimensional euclídeo. Esto priva de sentido a la idea de Popper, y de los realistas en general, de que Copérnico pueda aproximarse a la verdad más que Ptolomeo, pues desde el punto de vista de Copérnico el modelo ptolomeano es un mero artificio geométrico sin la menor referencia a la realidad, y lo correspondiente cabría decir de Einstein respecto de Newton. Por tanto, desde la perspectiva de Copérnico y de Einstein, las teorías de Ptolomeo y de Newton no tendrían, respectivamente, posibilidad de ser verdaderas.

EL PRINCIPIO DE RACIONALIDAD
EN CIENCIAS SOCIALES Y LA DISPUTA DE LA TESIS
DE UNIDAD METODOLÓGICA

Las consideraciones críticas precedentes ceden el paso seguidamente a una peculiaridad asociada con el uso de modelos en ciencias sociales, y que plantea una diferencia respecto a su empleo en ciencias naturales. Para Popper (1994: 165) los modelos son incluso más importantes en ciencias sociales que en ciencias naturales “porque el método newtoniano de explicación y predicción de eventos singulares por medio de leyes universales y condiciones iniciales es siempre difícilmente aplicable en las ciencias sociales teóricas”. La pregunta entonces es: ¿qué forma particular reviste el uso de modelos en ciencias sociales?

La comunidad de rasgos entre ciencias naturales y sociales, expuesta en secciones precedentes, no obsta para que Popper (1957: 140-141) encuentre también otra *ligera* diferencia entre ellas, a saber: las situaciones sociales concretas son en general menos complicadas que las situaciones físicas concretas, pues en la mayoría de ellas, si no en todas, hay un elemento de *racionalidad*. Esta diferencia hace posible aplicar en las ciencias sociales lo que Popper denomina el “método cero”, a saber:

[...] el método de construir un modelo bajo la asunción de racionalidad completa (y quizás también bajo la asunción de posesión de información completa) por parte de todos los individuos concernidos, y de estimar la desviación del compor-

¹⁷ E incluso entre diferentes teorías cuánticas actuales, deterministas e indeterministas, locales y no locales, lineales y no lineales.

tamiento real de la gente respecto del comportamiento modelo, usando este último como una especie de coordenada cero.

En esta *ligera* diferencia es donde se sustenta la importancia que tiene el uso de modelos en ciencias sociales. Los *modelos* en ciencias sociales son presuntas aproximaciones a la realidad de las acciones e interacciones de los seres humanos, de quienes se presume que actúan más o menos racionalmente. Ellos sustentan el análisis lógico de la situación.

Pero hay aún otra diferencia entre ambos tipos de ciencias teóricas, de la naturaleza y sociales, y ésta reside en la aplicabilidad de los métodos cuantitativos de medida. Aunque Popper (1957: 142-143) se muestra confiado en que esta dificultad está siendo superada en las ciencias sociales con la aplicación de métodos estadísticos, constata que:

En física, por ejemplo, los parámetros de nuestras ecuaciones pueden, en principio, ser reducidos a un número pequeño de constantes naturales [...] Esto no es así en economía. Aquí los parámetros son en casos muy importantes variables que cambian muy rápidamente. Esto reduce claramente la significancia, la interpretabilidad y la testabilidad de nuestras mediciones.

La tarea de las ciencias sociales consiste para Popper (1994: 166) en explicar y comprender eventos en términos de acciones humanas y situaciones sociales por medio de modelos, los cuales son las hipótesis testables de las ciencias sociales. Frente a cualquier planteamiento historicista, las ciencias sociales, como bien señala Jiménez Perona (1993: 122) no pretenden descubrir las leyes del desarrollo histórico, a fin de contribuir a transformar la sociedad. No tienen carácter holista. El método propuesto recibe el nombre de *tecnología o ingeniería social fragmentaria*, donde el calificativo *fragmentaria* alude precisamente al hecho de la pretensión no holista de la ciencia social. Como subraya Jiménez Perona (1993: 134-135), la tecnología social fragmentaria es la forma que el método crítico adopta en las ciencias sociales. De ahí la importancia que los modelos adquieren en estas disciplinas.

Pues bien, como los *modelos* de las ciencias sociales teóricas son precisamente los diferentes análisis situacionales, “descripciones o reconstrucciones de *situaciones sociales típicas*”, la cuestión que el propio Popper (1994: 168) se plantea es: “¿Qué corresponde aquí a las leyes universales del movimiento de Newton, que ... animan el modelo del sistema solar? En otras palabras, ¿cómo se anima el modelo de una situación social?”. La contestación a esta pregunta debe proporcionar la respuesta a la cuestión planteada al inicio de esta sección acerca de qué forma adquieren los modelos de las ciencias sociales.

La respuesta bien conocida de Popper es que sólo hay una ley animadora conocida con el nombre de *principio de racionalidad*. Este principio recibe también el nombre de principio vacío o principio cero. La razón de esta denominación es que el principio de racionalidad mismo, cuya formulación más

simple podría ser: “Los agentes actúan siempre de manera apropiada a las situaciones en que se encuentran” (Popper, 1994: 172), no es él mismo testable, no es una proposición empírica, ni tampoco *a priori*, y lo que más ha provocado el interés de los críticos, no siendo tampoco universalmente verdadero —la experiencia enseña que los agentes no proceden siempre racional o adecuadamente a la situación en que se encuentran—, es sencillamente falso.¹⁸ Popper se defiende insistiendo en que son los diversos modelos propiamente dichos, es decir, los diferentes análisis situacionales particulares, los que constituyen las hipótesis empíricas explicativas de las ciencias sociales, y son ellos los que son testables.

A fin de analizar con detalle la posición de Popper respecto al papel de los modelos en ciencias sociales y a la función del principio de racionalidad voy a proceder seguidamente de modo puntual, a fin de resaltar mi posición crítica respecto a los elementos centrales del pensamiento popperiano en ambas cuestiones.

Veamos en primer lugar cómo argumenta Popper (1994: 177-178) a favor de la inmunidad del principio de racionalidad frente a la refutabilidad:

Considero el principio de adecuación de la acción (esto es, el principio de racionalidad) como una parte integral de toda, o casi toda, teoría social testable. Ahora bien si una teoría se testa y resulta falsa, entonces siempre tendremos que decidir cuál de sus varias partes constituyentes responsabilizaremos de este fracaso. Mi tesis es que una *política metodológicamente saludable* es la de decidir no hacer responsable al principio de racionalidad, sino al resto de la teoría —esto es, al modelo [...] La política de mantener el principio puede ser considerada pues como parte de nuestra metodología [...] todo intento de sustituir el principio de racionalidad por otro parece conducir a la arbitrariedad completa en nuestra construcción de modelos. Y finalmente no debemos olvidar [...] que el *test* [de una teoría] consiste en encontrar la mejor de dos teorías competidoras, que pueden tener mucho en común, y que la mayor parte de ellas tienen en común el principio de racionalidad.

De manera más resumida ya había expuesto Popper unas pocas páginas atrás el mismo razonamiento:

Los *tests*, cuando están disponibles, se usan para testar un modelo particular, un análisis situacional particular [...] De manera que si un test indica que cierto modelo es menos adecuado que otro, entonces, como ambos operan con el principio de racionalidad, no tenemos posibilidad de descartar este principio (Popper, 1994: 171).

La plausibilidad de este razonamiento descansa primero en la asunción implícita del realismo científico. En efecto, si aceptamos que una teoría o modelo pueda ser falso es que pensamos que otra teoría o modelo puede ser (al menos

¹⁸ Cfr. Popper (1968: 138) y (1973: 118).

aproximadamente) verdadero. El problema está pues en suponer que el ser humano tiene capacidad para conocer cómo es (al menos aproximadamente) el mundo. Y esto vale para el realismo de Popper, para el realismo de Kitcher, el de Sklar, el de Boyd, para el realismo estructural y para cualquier forma de realismo que se postule. Pero, en segundo lugar, si el principio de racionalidad es la parte común a todos los modelos, entonces la tesis de Popper de decidir metodológicamente no hacer responsable del fracaso de los modelos al citado principio supone una apuesta convencional difícilmente conciliable con la irreductible actitud realista de Popper.

Para mayor abundamiento hay dos diferencias fundamentales y radicales con respecto al uso de modelos en las ciencias naturales: primero que sólo hay una única ley animadora para todos los modelos en ciencias sociales, y segundo que, mientras las leyes animadoras de los modelos de las ciencias naturales son, desde la perspectiva de Popper, necesariamente falsables, el principio de racionalidad que anima los modelos de las ciencias sociales presuntamente no lo es. Esto, pienso, supone el cuestionamiento más serio de la tesis popperiana de la unidad de método de las ciencias naturales y sociales.

La cita siguiente parece el corolario natural de las ideas de Popper acerca del principio de racionalidad:

[...] si el principio de racionalidad, que en las ciencias sociales juega un papel de alguna forma análogo al de las leyes universales de las ciencias naturales, es falso, y si además los modelos situacionales son también falsos, entonces ambos elementos constituyentes de la teoría social son falsos. Pero si de todas formas deseamos mantener *el* método de análisis situacional como el método propio de las ciencias sociales, como efectivamente sostengo, y si deseamos mantener el punto de vista de que la ciencia busca la verdad, ¿no nos encontramos en una situación desesperanzadoramente difícil? (Popper, 1994: 173).

Está claro que la respuesta desde la propia filosofía de la ciencia de Popper es que no, como pone de manifiesto su desarrollo de la comparación de teorías por su verosimilitud, que se basa precisamente en la premisa fundamental de que sólo se pueden comparar a este respecto teorías falsas, ya que no tendría ningún sentido decir de dos teorías verdaderas cuál de ellas es la más verosímil, es decir la que se aproxima más a la verdad.

Insistiendo de nuevo en la relación entre realismo y el método de las ciencias sociales, Popper (1994: 176) argumenta:

[...] si mi concepción de las ciencias sociales y su método es correcta, entonces, ciertamente, ninguna teoría explicativa de las ciencias sociales puede esperarse que sea verdadera. *Sin embargo esto no perturba a un anti-instrumentalista*. Pues él puede ser capaz de mostrar que aquellos métodos [...] nos posibilitan discutir críticamente *cuál de las teorías competidoras, o modelos, constituye una mejor aproximación a la verdad*. Ésta, sugiero, es la situación en las ciencias sociales.

En efecto, esto no tiene nada de asombroso si tenemos en cuenta lo dicho anteriormente de que cualquier teoría más verosímil que otra es para Popper tan falsa como la otra. Eso sí con un contenido de falsedad menor. Por lo tanto para Popper en principio todas las teorías de la ciencia son falsas, y las de las ciencias sociales no tienen por qué no estar sometidas a esta eventualidad. La argumentación de Popper no añade nada, sino que meramente insiste en su adscripción al realismo científico conjetural.

En definitiva, para Popper (1994: 181):

El “principio de racionalidad” [...] es [...] un principio mínimo (pues no asume nada más que la adecuación de nuestras acciones a nuestras situaciones problemáticas *tal como las vemos*) que anima casi todos nuestros modelos situacionales explicativos, y que, aunque sabemos que no es verdadero, tenemos razón para considerarlo como una buena aproximación a la verdad. Su adopción reduce considerablemente la arbitrariedad de nuestros modelos, una arbitrariedad que deviene ciertamente caprichosa si tratamos de manejarlos sin él.

Pero su insistencia en el carácter animador del principio de racionalidad nos lleva a observar, primero, que mientras éste es único para todas las situaciones sociales, en ciencias naturales hay muchas leyes animadoras diferentes. Hay pues una clara *asimetría* entre las ciencias naturales y las sociales, al menos por lo que respecta al número de sus respectivas leyes animadoras. En segundo lugar es evidente que si este principio de racionalidad comparte el mismo estatus que las leyes animadoras de las ciencias naturales, entonces o bien tendría que ser considerado una ley falsable, pues éstas lo son, o bien éstas habrían de dejar de ser consideradas leyes empíricas de la naturaleza, pues aquél no lo es. Como ninguna de estas alternativas se cumple, esta circunstancia, juntamente con la indicada *asimetría* lleva a la conclusión de que la tan celebrada tesis de la unidad metodológica resulta seriamente discutible en el seno de la filosofía popperiana de las ciencias.

Desde una perspectiva diferente, Jiménez Perona (1993: 138 y ss.) apunta también a una posible ruptura de la idea popperiana de unidad metodológica de las ciencias naturales y sociales. Responsable sería el elemento de racionalidad, al que aludíamos al comienzo de la sección presente, implícito en todas las situaciones sociales y que parece introducir en ciencias sociales una forma de racionalismo en algún sentido —no precisado por Popper— distinto al racionalismo metodológico propio de las ciencias naturales. “Este nuevo concepto de racionalidad, que se podría denominar situacional-praxeológica —señala Jiménez Perona (*id.*)— distorsiona, en verdad, la unidad de método propugnada por Popper”. Y, aunque Popper no sustituye el racionalismo metodológico de las ciencias naturales por el situacional-praxeológico de las ciencias sociales, sí “hace convivir a los dos en un difícil equilibrio”, con lo que en todo caso “esta distorsión no consigue quebrar la unidad del método”. Para abundar más, Jiménez Perona (*id.*) constata la existencia de un sesgo normativo

en el racionalismo particular en ciencias sociales, el cual “al no estar presente en el objeto de estudio de las ciencias naturales y sí en el de las ciencias sociales, marcaría un abismo infranqueable entre los métodos con los que esas ciencias abordan sus respectivos objetos”. Si la ruptura definitivamente no se produce es por una suerte de “filiación general” que hermanaría los métodos de las ciencias naturales y de las ciencias sociales.

Por su parte Amparo Gómez (2005: 65 y 167) asume que, si se aceptara que el principio de racionalidad actúa como ley de cobertura en modelos nomológico-deductivos de explicación de las acciones, entonces esto dejaría a las claras un punto débil de la propuesta popperiana. Siguiendo a Noretta Koertge,¹⁹ Gómez esquematiza el razonamiento explicativo de una determinada acción x por parte de un agente A . En este esquema efectivamente el principio de racionalidad, formulado como “Los individuos siempre actúan de acuerdo con la lógica de la situación” hace las veces de ley de cobertura. Ahora bien, como el principio de racionalidad no es susceptible de ser falsado, en línea con lo expuesto más arriba, Gómez (2005: 65) concluye que:

[...] las ciencias sociales se basan en un método que no satisface los requerimientos centrales de la filosofía popperiana de la ciencia: el de falsabilidad y no uso de estrategias inmunizadoras. [...] Todo esto hace que la afirmación popperiana de que la lógica de la situación satisface la tesis de la unidad de método quede en entredicho.

El principio de racionalidad, insiste (Gómez, 2005: 173 y 175), consiste pues en “una ley de cobertura atípica que problematiza la tesis de la unidad metodológica sostenida por Popper”, o dicho de otro modo: “Popper está haciendo algo en relación al método situacional que rechaza explícitamente para la ciencia en general: mantener estrategias inmunizadoras, lo que, en términos estrictamente falsacionistas, pone en tela de juicio la tesis de la unidad de método que Popper defiende para el método situacional.” La solución a esta situación puede estar entonces en reformular el principio de racionalidad, que es la propuesta llevada a cabo por Noretta Koertge.²⁰ Ahora bien, como señala Jarvie (2008: 65), Koertge transforma el principio popperiano de racionalidad en las dos siguientes proposiciones, que no recogen su contenido: (*PR1*): “Toda acción es una respuesta racional a alguna situación problemática” y (*PR2*): “Toda persona responde racionalmente ante una situación problemática”. El principio de racionalidad, aduce Jarvie (*ibid.*: 67 y 84), no es una proposición general del tipo: “Todo el mundo...”, sino algo más modesto, a saber “la propuesta metodológica de dar una explicación racional donde sea posible, hasta el límite de nuestros recursos intelectuales”. Así entendido el principio de ra-

¹⁹ Noretta Koertge, “Popper’s Metaphysical Research Program for the Human Sciences”, *Inquiry*, 18, 1975, pp. 437-462.

²⁰ “The Methodological Status of Popper’s Rationality Principle”, *Theory and Decision*, 10, 1979, pp. 83-95.

cionalidad es ciertamente convincente. Pero, entonces, ¿cómo ha podido llegar a plantearse la polémica sucintamente expuesta en las líneas precedentes?

Desde mi punto de vista, debido a la incoherencia que supone tener que admitir estrategias inmunizadoras en el marco de una metodología científica que en términos generales las condena. Ahora bien, las estrategias inmunizadoras son un problema para el falsacionismo, porque éste constituye una doctrina filosófica muy rígida. Inmunizar significa intentar salvar la verdad. Pero si la verdad no fuera el motor de la actividad científica, entonces hasta el propio término “inmunizar” estaría de más, y lo que existirían serían readaptaciones o readecuaciones de las leyes y modelos a los datos disponibles y a las discusiones críticas. De alguna manera ésta parece ser la idea que subyace a la interpretación de Jarvie del principio metodológico de racionalidad. Pero, si esto es así, tal principio no tiene por qué ser patrimonio exclusivo de una epistemología realista, incluso si ésta es conjetural. Un planteamiento pragmatista —imposible de desarrollar aquí— reivindica igualmente la búsqueda de la razonabilidad de nuestras decisiones hasta el límite de nuestros recursos naturales.

En vista de lo expuesto en esta discusión, resulta sorprendente la confesión literal de Popper (1970: 113, cursivas mías, A. R.):

[...] no estoy particularmente encariñado con la cuestión de la unidad de métodos entre las ciencias sociales y físicas: durante mi carrera he cambiado de opinión sobre este punto bastantes veces y he intentado encontrar el lugar donde las ciencias sociales y naturales divergen en cuanto a métodos. Solía pensar que había encontrado el punto de divergencia y luego se me ocurría un contraejemplo que me hacía ver que no era tal. *Digo esto porque quiero subrayar que la tesis de la unidad no es una tesis de mi metodología o de mi filosofía, sino más bien algo accidental: sobre esta cuestión no tengo una opinión definitiva.*

Y concluye Popper (*ibid.*: 114) con la siguiente afirmación: “Yo diría que ésta es la única tesis sobre unidad que yo defendería: a saber, que siempre aprendemos por la crítica; en cuanto a lo demás, la diferencia puede ser tan grande como se quiera y yo no tendría nada que objetar a ello”.²¹

La cuestión que yo planteo es que, incluso si admitimos esta versión relajada de la tesis de unidad, que desde luego disuelve toda la problemática precedente, no habríamos solucionado la cuestión central de si el aprendizaje por medio de la crítica es patrimonio de una metodología orientada por una posición epistemológica realista, o no. Pues si la actitud crítica fuera común a epistemologías contrapuestas, entonces Popper tendría que admitir que el realismo sólo valdría para las ciencias naturales, pero no necesariamente para las

²¹ En defensa de Popper, Carlos Verdugo (2009) sugiere que la problemática que presenta la concepción popperiana de la unidad de método en ciencia podría solventarse atendiendo a la distinción entre *método científico* y *técnicas científicas*.

sociales, con lo que el problema de la unidad de método se volvería contra la imagen de una filosofía popperiana, coherente y compacta, general de la ciencia.

CONCLUSIÓN

En principio, la insistencia general de Popper en mantener la unidad de método obedece a una posición realista que no puede menos que abarcar a todas las ramas de la ciencia bajo un mismo paradigma. Si se desligara de su marco realista resultaría que la unidad de método, que en él es claramente normativa, y no descriptiva, no tiene por qué ser impuesta en ciencia. Por ejemplo, una posición *naturalista* en metodología de la ciencia, frente a una posición *normativa*, permitiría comprender la práctica científica de modo más objetivo.

Si Popper hubiera procedido de forma menos rígida no sólo habría desechado el *fetichismo del método* en el que incurre, desprendiéndose del monopolio del criterio del *test* deductivo de hipótesis como único criterio de científicidad, sino que se habría percatado de la importancia de las prácticas de descubrimiento científico y de la existencia de una pluralidad de métodos o estrategias, inducción, abducción y preducción entre otras, que muestran la variada riqueza de la actividad científica,²² al tiempo que ponen en evidencia el *mito del método*. El problema de la no unicidad del método no se resuelve pues desde un falsacionismo estricto, sino desde una posición más próxima a la práctica científica, que tome en consideración tanto el contexto de justificación como el contexto de descubrimiento. Al respecto, a los enfoques actuales de la inducción y la abducción llevados a cabo con éxito en el nuevo campo del descubrimiento científico automático, habría que añadir también, como ayuda a la práctica de las ciencias teóricas de la naturaleza, el tratamiento computacional de la preducción. Pero esto es tema para otro trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

- Albert, Hans (2008), "Epistemología y ciencia social. La contribución de Karl Popper al análisis de las conexiones sociales", en A. J. Perona (ed.), *Contrastando a Popper*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Antiseri, D. (2008), "Karl Popper y el oficio de científico social", en A. J. Perona (ed.), *Contrastando a Popper...*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Boyd, Richard (1984), "The Current Status of Scientific Realism", en J. Leplin (ed.), *Scientific Realism*, California University Press, Berkeley.
- Bruin, Boudewijn de (2008), "Popper's Conception of the Rationality Principle in the Social Sciences", en I. C. Jarvie, K. Milford y D. Miller (eds.), *Karl Popper. A Centenary Assessment*, vol. III: *Science*, Ashgate Publishing Limited, Aldershot.

²² Cfr. Rivadulla (2009) y (2011).

- Fernández Moreno, L. (2008), "Acerca del banco de Viena o cómo Popper tergiversó a su maestro", en A. J. Perona (ed.), *Contrastando a Popper*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Fine, Arthur (1984), "The Natural Ontological Attitude", en J. Leplin (ed.), *Scientific Realism*, California University Press, Berkeley.
- Gattei, Stefano (2006), "Rationality Without Foundations", en I. C. Jarvie, K. Milford y D. Miller (eds.), *Karl Popper. A Centenary Assessment*, vol. II, *Metaphysics and Epistemology*, Ashgate Publishing Limited, Aldershot.
- Gómez, Amparo (2005), *Filosofía y metodología de las ciencias sociales*, Alianza, Madrid.
- González Recio, J. L. (2004), "Claude Bernard: un popperiano en la Francia de Napoleón III", en A. Rivadulla (ed.), *Hipótesis y verdad en ciencia. Ensayos sobre la filosofía de Karl Popper*, Editorial Complutense, Madrid.
- Gröbl-Steinbach, Evelyn (2008), "Methodenstreit Oder Ideologiedebatte? Ein Rückblick Auf del 'Positivismusstreit'", en I. C. Jarvie, K. Milford y D. Miller (eds.), *Karl Popper. A Centenary Assessment*, vol. III, *Science*, Ashgate Publishing Limited, Aldershot.
- Irzik, Gürol (2008), "Critical Rationalism", en S. Psillos y M. Curd, *The Routledge Companion to Philosophy of Science*, Routledge, Londres-Nueva York.
- Jarvie, I. C. (2008), "Racionalidad y lógica situacional en la obra científica de Popper", en A. J. Perona (ed.), *Contrastando a Popper...*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Jiménez Perona, Ángeles (1993), *Entre el liberalismo y la socialdemocracia: Popper y la "sociedad abierta"*, Anthropos, Barcelona.
- (2008), "Naturalismo epistémico: ¿una propuesta válida en el racionalismo crítico?", en A. J. Perona (ed.), *Contrastando a Popper*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Koertge, Noretta (1975), "Popper's Metaphysical Research Program for the Human Sciences", *Inquiry*, 18, pp. 437-462.
- (1979), "The Methodological Status of Popper's Rationality Principle", *Theory and Decision*, 10, pp. 83-95.
- Lakatos, I. (1968), "Changes in the Problem of Inductive Logic", en I. Lakatos (ed.), *The Problem of Inductive Logic*, North-Holland Publ. Co., Ámsterdam.
- (1974), "Popper on Demarcation and Induction", en P. A. Schilpp, *The Philosophy of Karl Popper*, Open Court, La Salle.
- Laudan, Larry (1981), "A Confutation of Convergent Realism", *Philosophy of Science*, 48, pp. 19-49.
- Munévar, G. (2004), "La epistemología evolutiva de Karl Popper", en A. Rivadulla (ed.), *Hipótesis y verdad en ciencia. Ensayos sobre la filosofía de Karl Popper*, Editorial Complutense, Madrid.
- Nola, Robert y Howard Sankey (2007), *Theories of Scientific Method*, Acumen, Stocksfield.
- Popper, Karl R. (1935), *Logik der Forschung*, Springer Wien, 4a. ed. alemana, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tubinga [1971].
- (1945), *The Open Society and Its Enemies*, vols. I y II, 5a. ed. revisada [1966], Routledge y Paul Kegan, Londres.
- (1957), *The Poverty of Historicism*, Routledge y Paul Kegan, Londres (2a. ed. 1960).
- (1959), *The Logic of Scientific Discovery*, Hutchinson, Londres.

- _____ (1963), *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, Routledge y Kegan Paul, Londres [*El desarrollo del conocimiento científico. Conjeturas y refutaciones*, Paidós, Buenos Aires, 1979].
- _____ (1968), “La explicación en las ciencias sociales (La racionalidad y el estatus del principio de racionalidad)”, *Revista de Occidente*, 65, pp. 133-146.
- _____ (1970), *Ensayos de filosofía de la ciencia. En torno a la obra de sir Karl R. Popper. Ponencias presentadas al simposio de Burgos*, Tecnos, Madrid.
- _____ (1973), “La lógica de las ciencias sociales”, en T. W. Adorno *et al.*, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, Barcelona.
- _____ (1974), “Intellectual Autobiography”, en P. A. Schilpp, *The Philosophy of Karl Popper*, Open Court, La Salle [*Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual*, Tecnos, Madrid, 1977].
- Popper, Karl R. (1975), “The Rationality of Scientific Revolutions”, en R. Harré (ed.), *Problems of Scientific Revolution*, Oxford University Press, Oxford. Reimpreso en Karl R. Popper, *The Myth of the Framework*, 1994 [edición española en *Teorema*, XIII/1-2, pp. 109-140, y en K. R. Popper, *El mito del marco común: en defensa de la ciencia y la racionalidad*, Paidós, Barcelona, 1997].
- _____ (1982), “Duldsamkeit und Intellektuelle Verantwortlichkeit”, en K. R. Popper, *Offene Gesellschaft-Offenes Universum*, Franz Deuticke, Viena [*Sociedad abierta, universo abierto*, Tecnos, Madrid, 1984].
- _____ (1983), *Realism and the Aim of Science*, Hutchinson, Londres [*Realismo y el objetivo de la ciencia*, Tecnos, Madrid, 1985].
- _____ (1994), “Models, Instruments, and Truth. The Status of the Rationality Principle in the Social Sciences”, en K. R. Popper, *The Myth of the Framework. In Defence of Science and Rationality*, Routledge, Londres [*El mito del marco común: en defensa de la ciencia y la racionalidad*, Paidós, Barcelona, 1997].
- Putnam, Hilary (1975), *Mathematics, Matter and Method. Philosophical Papers*, vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge.
- Rivadulla, Andrés (1986), *Filosofía actual de la ciencia*, Tecnos, Madrid.
- _____ (1991), *Probabilidad e inferencia científica*, Anthropos, Madrid.
- _____ (1995), “La revolución en metodología de la ciencia. Karl R. Popper (1902-1994) *in memoriam*”, *Éndoxa*, Series filosóficas, 5, pp. 7-33.
- _____ (2004a), *Éxito, razón y cambio en física. Un enfoque instrumental en teoría de la ciencia*, Trotta, Madrid.
- _____ (2004b), “La filosofía de la ciencia hoy. Problemas y posiciones”, en J. M. Navarro Cordón (coord.), *Perspectivas del pensamiento contemporáneo*, vol. II: Ámbitos, Síntesis, Madrid.
- _____ (2004c), “Experimentos cruciales en física. El caso Einstein-Lorentz-Aspect”, en A. Rivadulla (ed.), *Hipótesis y verdad en ciencia. Ensayos sobre la filosofía de Karl R. Popper*, Editorial Complutense, Madrid.
- _____ (2006a), “Theoretical Models and Theories in Physics. A Rejoinder to Karl Popper’s Picture of Science”, en I. C. Jarvie, K. Milford y D. Miller (eds.), *Karl Popper. A Centenary Assessment*, vol. III: Science, Ashgate Publishing Limited, Aldershot.

- _____ (2006b), "The Role of Theoretical Models in the Methodology of Physics", en L. Magnani (ed.), *Model-Based Reasoning in Science and Engineering*, King's College Publications, Londres.
- _____ (2009), "Ampliative and Anticipative Inferences in Scientific Discovery: Induction, Abduction and Preduction", en L. Fernández Moreno (ed.), *Language, Nature and Science: New Perspectives*, Plaza y Valdés, Madrid-México.
- _____ (2010a), "Two Dogmas of Structural Realism. A Confirmation of a Philosophical Death Foretold", *Crítica*, vol. 42, núm. 124, pp. 3-29.
- _____ (2010b), "El desgarro del realismo. Realismo estructural vs. realismo científico típico", en David Fernández Duque *et al.* (eds.), *Estudios de lógica, lenguaje y epistemología*, Fénix Editora, Sevilla, pp. 357-376.
- _____ (2011), "Complementary Strategies in Scientific Discovery: Abduction and Preduction", en M. Bergman, S. Paavola, A.-V. Pietarinen y H. Rydenfelt (eds.), *Ideas in Action. Proceedings of the Applying Peirce Conference. Nordic Studies in Pragmatism 1*, Nordic Pragmatism Network, 2011, Helsinki, pp. 241-253.
- Verdugo, Carlos (2009), "Popper's Thesis of the Unity of Scientific Method: Method Versus Techniques", en Z. Parusnikova y R. Cohen (eds.), *Rethinking Popper*, Springer, Londres, pp. 155-160.
- Worrall, J. (1989), "Structural Realism: The Best of Both Worlds?", *Dialéctica*, vol. 43, núms. 1-2, pp. 99-124, reimp. en D. Papineau (ed.), *The Philosophy of Science*, University Press, Oxford.

* * *

En metodología de la ciencia considerar seriamente el contexto de descubrimiento y el de justificación facilita recorrer el camino que va de la exigencia del test deductivo de hipótesis, que Popper considera criterio de científicidad, hasta reconocer la viabilidad de la pluralidad metodológica. Sorprendentemente, el soporte histórico-filosófico en que se apoya el falsacionismo popperiano es muy escaso, aunque muy sólido: Albert Einstein. Enfrentado al verificacionismo del positivismo lógico, Popper (1974: 29) reconoce que

Einstein buscaba experimentos cruciales, cuyo acuerdo con sus predicciones no establecería su teoría, mientras que un desacuerdo, como él mismo era el primero en recalcar, mostraría que su teoría era insostenible.

Yo sentía que ésta era la verdadera actitud científica. Completamente distinta de la actitud dogmática que constantemente reclamaba buscar "verificaciones" para sus teorías favoritas.

Y en *Los dos problemas fundamentales*, Popper (1979) parafrasea a Einstein (en *Geometrie und Erfahrung*, 1921: 3 y s.), para establecer la siguiente *definición de ciencia empírica*: "en tanto los enunciados científicos hablan sobre la realidad tienen que ser falsables, y si no son falsables es que no hablan de la realidad". Así, Popper (1966: 260) acaba por sostener que "el método de la ciencia consiste

más bien en buscar hechos que puedan refutar a la teoría. Es lo que llamamos testar una teoría”.

Ahora bien, hay toda una tradición falsacionista en la metodología de la ciencia que *precede* a Popper. La británica incluye a John Herschel, William Whewell, Stuart Mill, entre otros, e incluso a Charles Darwin (1859: 169), quien tras explicar el origen de los órganos complejos a través de un lento proceso de acumulación de sucesivas modificaciones ligeras, generaciones tras generaciones, concluye: “Si se pudiera mostrar la existencia de un órgano que no se hubiera formado a partir de numerosas y sucesivas modificaciones ligeras, mi teoría colapsaría completamente. Pero no logro encontrarlo.”

Hay también una tradición francesa: Claude Bernard y Pierre Duhem — éste último asociado en filosofía de la ciencia a la denominada tesis Duhem-Quine—. Una descripción amplia de estos precedentes la expongo en Rivadulla (2017: 122-126).

Pero incluso hay un precedente estadounidense. Charles Sanders Peirce mantiene, por ejemplo en CP 1.120, que “toda proposición científica, cualquiera que sea, siempre puede ser refutada y descartada en poco tiempo. Una hipótesis es algo... susceptible de verificación o refutación por comparación con los hechos. La mejor hipótesis, en el sentido de la que más recomendable le resulta al investigador, es la que puede ser más fácilmente refutada si es falsa”.

En conclusión, el principio de falsabilidad no es novedoso en la metodología de la ciencia; pertenece a la caracterización intrínseca de la misma en la filosofía occidental: las teorías tienen que ser falsables.

Ahora bien, la pregunta que inmediatamente surge es si la metodología de la ciencia cae en un fetichismo del método falsacionista. Hilary Putnam (1981: 197-198) se pregunta si una condición necesaria para la aceptabilidad de una teoría es que ésta haya superado un *test popperiano*. Su respuesta (Putnam, 1981: 198) es que “tal concepción de racionalidad es demasiado estrecha *incluso para la ciencia*. Pues excluiría la aceptación de [...] la teoría de Darwin de la evolución por selección natural. [...] La teoría de la selección natural no es altamente falsable”. Y es que Putnam (1981: 198-200) considera que “aceptamos la teoría de Darwin de la evolución por selección natural como lo que Peirce ha llamado una ‘abducción’, o como se ha llamado recientemente una inferencia de la mejor explicación” e. d. “porque proporciona una *explicación plausible* de una enorme cantidad de datos”.

Pero si la *abducción* se postula como forma legítima de razonamiento que incorpora y explica hipótesis, estaríamos cuestionando la idea de la *unicidad del método científico*. De hecho, entre los geólogos contemporáneos interesados en cuestiones metodológicas, hay una clara desafección por la exigencia de testabilidad. Así, John Sclater (2001: 138) mantiene que “La geología es una disciplina observacional [...] al contrario de la física o la química, la geología no es una disciplina experimental. Los geólogos suelen observar y describir fenómenos antes que realizar experimentos o testar hipótesis”. Y Dan McKen-

zie (2001: 185-186), reconoce que “el test de hipótesis en su forma estricta no es una actividad familiar para la mayoría de los geólogos”.

Esto sugiere la conveniencia de distinguir entre ciencias *empírico-observacionales* y ciencias *teórico-experimentales*. Las primeras, entre las que se situarían la biología evolucionista, la paleontología y las ciencias de la tierra, no estarían sometidas al requisito de testabilidad en sentido estricto; las segundas, entre las que habría que contar a la física, sí. Las primeras harían uso del razonamiento abductivo a efectos de descubrimiento y explicación, recurriendo naturalmente en caso de necesidad a pruebas de evidencia adicional. Esto se ve claramente en las ciencias observacionales de la naturaleza. Pero como en varios trabajos (Rivadulla, 2015a, 2015b y 2021, entre otros) he destacado la relevancia metodológica del razonamiento abductivo, no voy a insistir aquí en ello. La cientificidad de las ciencias empírico-observacionales no depende de su testabilidad en sentido de Popper sino de la forma como postulan sus hipótesis, a saber: por eliminación de hipótesis alternativas y aceptación de la que mejor parece explicar las observaciones, es decir vía *abductiva*.

Ahora bien, insisto, esto tiene una fuerte repercusión para la cuestión de la unicidad del método en la generalidad de la ciencia, pues facilita una *libertad metodológica*, es decir la opción de elegir la metodología más adecuada a cada ciencia particular. Pero, por otra parte, ¿implica esto la renuncia en ciencia al test popperiano de hipótesis?

Para concretar la respuesta, vamos a situarnos en el contexto de la gravitación cuántica en el que destacan dos grandes teorías: la teoría supersimétrica de cuerdas y la gravitación cuántica de bucles. Lo primero que nos llama la atención es la tesis de Lee Smolin (2007: 18) de que la unificación es la meta más apreciada en física, el motor del progreso científico; no la verdad, como sostenía Popper. Eso sí, una buena teoría unificada debe ofrecer predicciones que nadie antes habría pensado hacer, y, lo que es más importante: “las predicciones tienen que ser confirmadas experimentalmente” (Smolin, 2007: 20). Esto es lo que distinguía precisamente, a principios de la década de 1980, al modelo estándar de la física de partículas elementales, la teoría explicativa de partículas y fuerzas, excluida la gravitación, y a la teoría general de la relatividad. Ambas fueron capaces de resistir todo tipo de pruebas. ¡Precisamente el requisito que Popper exige a toda teoría para ser considerada científica!

No todos los intentos de unificación dieron frutos, empero. Por ejemplo, el intento de Einstein de campo unificado gravitatorio y electromagnético, o también la gran unificación, hay que considerarlos fallidos. La gran unificación implicaría, por ejemplo, la desintegración del protón, con lo que los protones dejarían de ser partículas estables. Mas, como concluye Gerard 't Hooft (2001: 193-194), “No se ha podido identificar con certeza ninguna desintegración de un protón”. Con lo que el modelo en cuestión está fracasado.

Una situación parecida se da en Supersimetría, una teoría que postula que para cada fermión, por ejemplo, un electrón, existe un bosón —una partícula con espín 0—. A este bosón supercompañero se le da el nombre de superelectrón, y, por brevedad, se le llama *selectrón*. Se trata de una forma de unificación de bosones, que son las partículas encargadas de transmitir fuerzas, y fermiones que son partículas materiales. Bueno, por la misma razón que debería haber selectrones, debería haber también squarks, sneutrinos, y, en general, sleptones, y debería haber también fotinos, que serían los fermiones supercompañeros de los fotones, que son bosones, y gravitinos, que serían los supercompañeros de los gravitones. Es decir, cada partícula debería tener una partícula simétrica. El problema es, señala Smolin, que ningún experimento ha evidenciado en más de treinta años la existencia de superpares, tal como Supersimetría preconiza. Y es que.

En ciencia, para que una teoría sea creída, debe hacer una predicción nueva, y distinta de las predicciones de teorías previas, de un experimento aún no realizado. A fin de que este experimento sea significativo debemos estar en condiciones de conseguir un resultado que discrepe de la predicción. Cuando éste es el caso, decimos que una teoría es *falsable* —susceptible de ser mostrada falsa.

Aunque el propio Popper podría haber escrito esta frase, su autor es Smolin (2007: xiii). Difícilmente se puede hallar en un texto contemporáneo de física teórica mayor compromiso con el principio metodológico de falsabilidad. Pero no es ésta la única ocasión. Smolin (2001: 199) ya se había comprometido con la idea de que “una teoría que no puede ser refutada, realmente no puede formar parte de la ciencia” (*a theory that cannot be refuted cannot really be part of science*).

Como recojo en Rivadulla (2015b: 84), Richard Feynman, citado por Smolin (2007: 125), le reprocha popperianamente a la teoría de cuerdas que no intente testar sus ideas, y que “cocine” una explicación para todo lo que choca con los experimentos. Sheldon Glashow, igualmente citado por Smolin, acusa popperianamente a los físicos de supercuerdas de no haber hecho la más mínima predicción experimental. Y Daniel Friedan, citado también por Smolin (2007: 193-194), reconviene popperianamente a la teoría de cuerdas “que no puede hacer predicciones concretas [...] La teoría de cuerdas carece de credibilidad como candidata a teoría de la física”. Y en la misma línea, Carlo Rovelli (2007: 1299) afirma: “la teoría de cuerdas [...] es incapaz de calcular los valores de los parámetros del modelo estándar y casi completamente impredecitiva [...] Según algunos críticos, esta falta de predictividad socava la verdadera naturaleza de la teoría de cuerdas como teoría científica”.

Recientemente, en el entorno de la teoría de cuerdas —o supercuerdas— se ha planteado la posibilidad de si, en ausencia de evidencia empírica, se podría optar por la “mejor” teoría disponible. La postura de Smolin (2014: 1105) sigue siendo consecuente con su posición:

Una teoría debería hacer predicciones precisas y únicas (por ella misma) que puedan ser testadas por medio de experimentos y observaciones. Cuando una predicción de una teoría resulta falsada la abandonamos; si una predicción se confirma, le concedemos más crédito a la teoría que la produjo.

Con esto, Smolin está insistiendo en la idea de que no es de recibo ninguna teoría que, aún reclamando para sí el mérito de haber resuelto algún problema fundamental, no hace predicciones “por las cuales podría ser testada por un experimento factible”.

La teoría de cuerdas *debe* predecir por sí misma resultados testables propios e independientes. Y el problema, si Feynman, Smolin, Rovelli y otros tienen razón, es que ¡ella misma no puede predecir directamente estos tests! Por lo tanto, la teoría de cuerdas no es falsable. O sea, que, al menos en las ciencias teórico-experimentales de la Naturaleza, la exigencia popperiana de falsabilidad sigue contando con la adhesión de al menos una parte importante de la comunidad científica. Éste es un magnífico ejemplo de colaboración fértil entre ciencia y filosofía.

Aunque —estaremos de acuerdo en ello— la testabilidad no es el requisito exigible a la totalidad de la ciencia, que debe gozar de libertad para la elección de sus procedimientos metodológicos propios, lo cual es competencia de las comunidades científicas correspondientes. La metodología no puede ser impuesta desde instancias filosóficas, sino, antes al contrario, la filosofía debe hacerse eco y reconocer la existencia de diversas prácticas metodológicas propias de las diferentes ciencias particulares.

BIBLIOGRAFÍA

- Darwin, Charles (1859), *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in Struggle for Life*, John Murray, Londres.
- McKenzie, Dan (2001), “Plate Tectonics: A surprising way to start a scientific career”, en N. Oreskes (ed.), *Plate Tectonics*, Westview Press, Boulder CO.
- Peirce, Charles S. (1965), *Collected Papers*, Harvard University Press, Cambridge MA.
- Popper, Karl R. (1966), *The Open Society and Its Enemies*, vol. II, 5a. ed., Routledge, Londres.
- (1974), “Intellectual Autobiography”, en P. A. Schilpp (ed.), *The Philosophy of Karl Popper*, Open Court, La Salle IL.
- (1979), *Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie*, J. C. B. Mohr, Tübingen. [Versión española: *Los dos problemas fundamentales de la epistemología*, Tecnos, Madrid, 1998.]
- Putnam, Hilary (1981), *Reason Truth and History*, Cambridge University Press, Cambridge. [Versión española: *Razón, verdad e historia*, Tecnos, Madrid, 1988.]

- Rivadulla, Andrés (2015a), "Abduction in Observational and in Theoretical Sciences. Some Examples of IBE in Palaeontology and in Cosmology", *Revista de Filosofía*, vol. 40, núm 2, pp. 143-152.
- _____ (2015b), *Meta, método y mito en ciencia*, Tecnos, Madrid.
- _____ (2017), "Archaeological Researches on Popper's Philosophy of Science. Lights and Shadows", *Ápeiron. Estudios de Filosofía*, núm. 6, pp. 115-130.
- _____ (2021), "From the Atom to the Cosmos, in Three Stories on the Weight of Imagination in Science", en C. Barés, F. J. Salguero y F. Soler (eds.), *Lógica, conocimiento y abducción. Homenaje a Ángel Nepomuceno*, College Publications, Cuadernos de Lógica, Epistemología y Lenguaje, vol. 15.
- Rovelli, Carlo (2007), "Quantum Gravity", en J. Butterfield y J. Earman (eds.), *Handbook of the Philosophy of Science. Philosophy of Physics*, Elsevier.
- Sclater, John G. (2001), "Heat Flow Under the Oceans", en N. Oreskes (ed.), *Plate Tectonics*, Westview Press, Boulder co.
- Smolin, Lee (2001), *Three Roads to Quantum Gravity*, Basic Books, Nueva York.
- _____ (2007), *The Trouble with Physics. The Rise of String Theory, the Fall of a Science, and What Comes Next*, Houghton Mifflin Company, Boston/Nueva York. [Versión española: *Las dudas de la física en el siglo XXI. ¿Es la teoría de cuerdas un callejón sin salida?*, Crítica, Barcelona, 2007.]
- _____ (2014), "String Theory and the Scientific Method, by R. Dawid", *American Journal of Physics*, vol. 82, núm. 11, pp. 1105-1107.
- 't Hooft, Gerardus (2001), *Partículas elementales. En busca de las estructuras más pequeñas del Universo*, Crítica/Drakontos, Barcelona.

Propiedad UAM-Gedisa

CIENCIAS SOCIALES Y THOMAS S. KUHN

*¿Expandiendo (o deformando) la naturaleza epistémica de las ciencias sociales?**

GODFREY GUILLAUMIN

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-IZTAPALAPA, MÉXICO

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0848-0136>

INTRODUCCIÓN

La obra principal de Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, ha tenido una historia inusual en el contexto de la filosofía de la ciencia. Como es sabido, originalmente estaba programada para formar parte de la *Enciclopedia de las ciencias unificadas*, que tenía como finalidad mostrar que el conocimiento científico es unificado tanto epistémica como metodológicamente; pero, paradójicamente, ayudó a mostrar lo difícil que es formular esa idea de unificación. Otro aspecto poco frecuente en filosofía de la ciencia es que el tipo de libro que finalmente escribió Kuhn no es el que requería una obra como la que originalmente había concebido. Así puede constatarse en el “Prólogo” al mencionado texto en donde afirma: “[...] las limitaciones de espacio de la *Encyclopedia* [donde originalmente se publicó] me obligaba a presentar mis puntos de vista de forma extremadamente condensada y esquemática [...] esta obra sigue siendo un ensayo más bien que el libro hecho y derecho que el tema acabará por exigir” (Kuhn, 2007: 51). Entre otros aspectos, Kuhn se daba cuenta de que no había desarrollado adecuadamente las principales consecuencias filosóficas que de su estudio histórico se derivaban con respecto a la naturaleza del conocimiento científico. Esto no sólo dio pie a críticas severas por parte de algunos filósofos de la ciencia durante las siguientes dos décadas (como Shapere, Popper, Feyerabend, Laudan, McMullin, entre otros), sino también una serie de malos entendidos con respecto al alcance y limitaciones de su trabajo. Entre estas últimas está una cuestión que desde el origen fue mal planteada y que ha sido difícil de abandonar; y que, sin embargo, sigue estando presente entre algunos estudiosos de las ciencias sociales: me refiero específicamente a si la teoría del cambio científico de Kuhn es adecuada, en qué grado y con qué alcances para evaluar a las ciencias sociales. En este trabajo exploraré las principales razones sobre por qué las ciencias sociales

* Una primera versión de este artículo apareció en: Enrique de la Garza Toledo / Gustavo Leyva (coords.): *Tratado de Metodología de las Ciencias Sociales. Perspectivas Actuales*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

no requieren ser evaluadas mediante comparaciones con el modelo de Kuhn y cuál es la verdadera herencia epistemológica y metodológica que podemos extraer de él para la comprensión teórica de las ciencias sociales.

Kuhn analizó con cierto detalle el desarrollo histórico de algunas áreas de la física, la astronomía y la química; de la biología, la sociología, la economía, la antropología, etc., y respecto de las ciencias sociales mantenía cierto escepticismo sobre si su modelo sería adecuado para modelarlas. A pesar de eso, hubo varios intentos para usar el modelo de Kuhn como criterio de cientificidad en la evaluación de las ciencias sociales, específicamente con el fin de reivindicar un estatus científico. Uno de los supuestos utilizados en tales tentativas fue que si se mostraba que algunas ciencias sociales concordaban con las ideas de Kuhn, entonces éstas adquirirían el estatus de *científicas*. Tales proyectos de “reconstrucción filosófica”, como veremos, no prosperaron; no porque algunas ciencias sociales no fueran *científicas* o *maduras*, sino en gran medida porque esos proyectos estaban mal concebidos desde su origen.

KUHN Y LAS CIENCIAS SOCIALES

A raíz de la publicación de *La estructura de las revoluciones científicas*, hubo dos direcciones diferentes en las que se interrelacionó el estudio de las ciencias sociales, la filosofía de la ciencia y la sociología del conocimiento científico. La primera tiene que ver con enfatizar y sobredimensionar los aspectos sociales del conocimiento científico como elementos fundamentales en la elaboración y evaluación de éste. Tales aspectos son de carácter político, ideológico, ético, psicológico, etc. El énfasis de Kuhn en estos elementos dio un empuje relevante al desarrollo de cierta sociología del conocimiento científico cuya rama más radical fue conocida como el *programa fuerte*, llevado a cabo en Edimburgo. Sin embargo, el propio Kuhn manifestó en diferentes ocasiones su desacuerdo con tales tesis radicales.¹

La otra dirección se relaciona con los diferentes intentos por analizar diferentes ciencias sociales mediante su modelo de cambio científico, a pesar de que el modelo de Kuhn se elaboró principalmente con base en la astronomía, la física, la química, la electricidad y el magnetismo. Kuhn era historiador de la física y de las ciencias asociadas, no de ciencias sociales. Esta influencia (anómala) en el ámbito de las ciencias sociales es explicada parcialmente por Alexander Bird (2002) con base en dos razones: la primera es que la imagen de la ciencia que dibuja Kuhn parece posibilitar una concepción más liberal y amplia, al grado de que parece permitir que disciplinas como la sociología, la economía, la política o el psicoanálisis se ajusten a los principales parámetros de su teoría de cambio científico. Aquí la dificultad central, tal como lo analizaremos

¹ Un análisis detallado de estas discrepancias entre Kuhn y dicho programa pueden consultarse en Jones (1986) y Nola (2000).

adelante, está relacionada con la manera de llevar a cabo esa “transferencia”. La otra razón tiene que ver con el rechazo de Kuhn del rol principal de la noción de regla metodológica como determinante en las elecciones científicas. Este desplazamiento metodológico parece sugerir fuertemente qué factores sociales de la ciencia tienen roles decisivos en la evaluación de creencias científicas. Kuhn mostró en diferentes escritos un sistemático desacuerdo con estas dos consecuencias que tuvo su texto de 1962.²

Con ambas consecuencias derivadas de su texto estaba en desacuerdo,³ y dichas consecuencias ocurrían, en términos generales, por lo siguiente: el modelo de cambio científico de Kuhn estaba originalmente pensado para socavar el enfoque historiográfico derivado de Sarton, de la historia *whig* y de un enfoque positivista que era dominante a mediados del siglo xx al elaborar la historia de las ciencias físicas. Este enfoque señalaba *grosso modo*, que la ciencia progresa acumulando e incrementando conocimientos verdaderos sobre el mundo natural, ganando terreno a la ignorancia y al pensamiento mítico. Y si esto fuera verdad Kuhn, con su formación como físico, habría podido comprender y hacer inteligible la física de Aristóteles. Sin embargo, no fue así, incluso afirma que a él le fue totalmente ininteligible dicho libro, que algo había cambiado sustantiva y profundamente en la física desde los tiempos de Aristóteles hasta mediados del siglo xx, y era claro que no existía tal acumulación de conocimientos. De manera que el modelo historiográfico “positivista” con el que se analizaba las ciencias físicas estaba equivocado. Kuhn descubrió a través de diferentes investigaciones en episodios de la historia de las ciencias físicas realizados durante los años cincuenta, que había un patrón de cambio, o mejor dicho, diferentes patrones que estructuraban el cambio científico en la historia de las ciencias físicas; y que éstos conforman el entramado de *La estructura de las revoluciones científicas*.

Uno de tales patrones es el llamado *paradigma*. Dentro de las comunidades científicas que investigan diversos problemas en las ciencias físicas, típicamente

² Uno de los casos más célebres en la biografía de Kuhn con respecto a este desacuerdo fue la ocasión en que se le invitó a participar en un simposio realizado en el Vassar College, situado a unos 150 km al norte de la ciudad de Nueva York. La invitación venía directamente de Stephen Rousseas, director del Programa de Ciencia, Tecnología y Sociedad. La presencia de Kuhn en tal simposio, específicamente, fue para que evaluara la aplicación de su noción de *paradigma* en algunas ciencias sociales. Hacia finales de 1974, en su conferencia titulada “Puzzles vs. Problems in Scientific Development” reconocía el entusiasmo que entre los sociólogos había producido *La estructura...*, sin embargo, el precio había sido que ellos representaban aquella “parte de la audiencia que parecía ser la más capaz de encontrar en [*La estructura*] cualquier cosa que quisieran” Kuhn (1974), citado por Marcum (2005: 21). Desde el punto de vista de Kuhn, su visita a ese simposio fue una pesadilla. En una carta del 9 de diciembre de 1974 que le dirigió a Rousseas, le dice: “... el viaje a Vassar fue para mí una pesadilla, diferente y mucho más severa que cualquiera otra que haya encontrado en un gran número de viajes similares a colegios durante los pasados diez o más años” (Kuhn, 1974). La pesadilla consistía en que, desde su punto de vista la gente de Vassar pensaba que la aplicación de las ideas de Kuhn a las ciencias sociales se debía de realizar sin un análisis detallado de las propias dificultades conceptuales que había en *La estructura*.

³ Aquí solamente analizo la segunda debido a que es la central para mi argumento. En la bibliografía se encontrarán algunos textos referentes a la primera.

hay un amplio y fuerte consenso con respecto a algunas leyes de la naturaleza, recursos metodológicos, protocolos de investigación, utilización de instrumentos de medición y experimentales, lenguaje técnico específico, etc., que les permite concentrarse en temas de investigación específicos de manera relativamente fluida y armoniosa. A los periodos de tiempo durante los cuales una ciencia trabaja de esa manera “armónica” Kuhn les llama *ciencia normal*, y tal “armonía” es posible porque existe un *paradigma*. Ese flujo que experimenta la comunidad científica es sólo detectable en las ciencias física *maduras*, o lo que es lo mismo en las ciencias físicas que presentan una larga tradición y que han alcanzado, de cuando en cuando, logros teóricos notables, mediante las predicciones exitosas de fenómenos inesperados. En las ciencias físicas inmaduras no se detecta, según él, esa estabilidad o armonía relativa. Cuenta Kuhn (2002a) que durante su estancia en Berkeley a inicios de los años sesenta, escuchando controversias técnicas entre científicos de las ciencias sociales, se dio cuenta de que eran muy diferentes de las discusiones ocurridas entre científicos de las ciencias físicas maduras. La diferencia principal era que no había esos acuerdos mínimos que permitían que la discusiones entre científicos de las ciencias físicas fluyeran. Esto, dice Kuhn, le dio pie para generar la idea de “paradigma” y enfatizar su rol como generador de consensos mínimos.

Otro de tales patrones lo constituye el tipo de consenso que a nivel teórico típicamente alcanzan las ciencias físicas maduras. Kuhn establece que los consensos en las ciencias físicas se llevan a cabo mediante elementos sociales, psicológicos, ideológicos, etc., pero también mediante elementos propiamente cognitivos y epistémicos propios del conocimiento científico, como leyes de la naturaleza, sistemas matemáticos, procedimientos metodológicos estrictos, estandarización de medidas, etc. Este otro tipo de componentes trasciende a los elementos sociales en varios sentidos, el más claro es que ellos explican por qué la ciencia puede realizarse en países con culturas e historias diferentes. Esos elementos cognitivos y epistémicos tienen relativa autonomía respecto de los elementos sociales.

Tales patrones —paradigmas, ciencia normal, consenso— serán los más utilizados por aquellos intentos de aplicar el modelo de Kuhn al estudio de las ciencias sociales. Veamos cuál es el principal problema de tales intentos.

EL MODELO DE KUHN COMO INSTANCIA DE EVALUACIÓN DE TEORÍAS EN LAS CIENCIAS SOCIALES

Según una larga tradición en la filosofía de la ciencia, que proviene desde inicios del siglo XIX con John Herschel, William Whewell y John Stuart Mill (Guilloumin, 2005), la evaluación de teorías científicas se realiza estableciendo en qué grado éstas satisfacen valores epistémicos. Algunos de éstos que ahora reconocemos como aceptables son: poder explicativo, apoyo evidencial, predicciones exitosamente confirmadas, simplicidad, coherencia interna, resolución de pro-

blemas, estructura lógica, fertilidad teórica, etc. La lista de valores puede variar o estar sujeta a controversia, al igual que la manera de someter las teorías a prueba, pero ese problema aquí no importa. Lo central es tener en cuenta que no hay evaluación de teorías sin tener, por una parte, *valores epistémicos* y, por otro, alguna *forma operativa* para establecer en qué grado la teoría satisface (algunos de esos) valores. Kuhn mismo estableció en su ensayo ([1962] 2007) y posteriormente en *La tensión esencial* (1987), que las teorías antiguas son abandonadas y que las nuevas son aceptadas porque satisfacen mejor, o no, los valores epistémicos. Uno de los cuales es la resolución de rompecabezas (un tipo específico de problema científico).

Lo decisivo en la evaluación teórica es contar con diferentes medios para saber si las teorías bajo evaluación presentan, o no, los valores epistémicos considerados como deseables. Uno de tales medios, utilizado sistemáticamente por las ciencias físicas y de hecho el más importante según Kuhn, es la medición. Antes de publicar *La estructura de las revoluciones científicas* había ya meditado detalladamente sobre este punto, al grado de que en 1961 publicó un importante trabajo titulado “La función de la medición en la física moderna”, en donde analizaba con detenimiento el papel de la medición en las ciencias físicas. Ya en el año en que se publicó este trabajo había concebido la historia de las disciplinas en dos periodos: los *normales* —donde no hay cambios radicales de teorías, métodos o valores— y aquellos periodos de cambios radicales.

Debido a la importancia de ese trabajo sobre la medición —para mi argumento— me detendré en un análisis somero de sus ideas básicas. Kuhn sostiene en él que la medición presenta funciones diferentes en cada uno de ambos periodos. En cuanto a los periodos llamados “normales”, afirma que “[e]n su mayor parte, la práctica científica es así una operación de limpieza, compleja y laboriosa, que consolida el terreno ganado por la avanzada teórica más reciente, y asegura la preparación esencial para que continúe el avance. En tales operaciones de limpieza, es donde la medición tiene su función científica más común” (Kuhn, 1987: 212). Básicamente, la actividad de limpieza se realiza a través de hacer cada vez más exacta la “concordancia razonable” entre lo que la teoría predice y calcula, y los resultados de las mediciones. La concordancia razonable está sujeta a un proceso creciente de mayor precisión. El objetivo es, por una parte, mejorar la medición de la “concordancia razonable” característica de la teoría en una aplicación dada y, por otra, abrir nuevos campos de aplicación y establecer nuevas medidas de “concordancia razonable” aplicable a ellos.

Los efectos de la medición normal, para Kuhn, son diversos. Hay una dificultad que consiste en encontrar técnicas e instrumentos que permitan la comparación de la teoría con mediciones cuantitativas. Éste es el problema de elaborar *instrumentos de medición*, que es el problema de *ingeniería*, donde se requiere *conocimiento tecnológico* y *entendimiento* sobre qué se quiere *medir*. En tal sentido, sostiene que “[c]uando la medición es insegura, una de las pruebas de la confiabilidad de los instrumentos existentes y de las técnicas de manipulación debe consistir, inevitablemente, en su capacidad para dar resulta-

dos que concuerden favorablemente con la teoría existente” (Kuhn, 1987: 218). Explorar la concordancia entre teoría y experimento dentro de áreas nuevas o dentro de nuevos límites de precisión es un trabajo difícil e incesante. De hecho, las nuevas leyes de la naturaleza se descubren raras veces con sólo examinar los resultados de mediciones hechas con el conocimiento anticipado de tales leyes. Y afirma que *los números* recolectados sin algún *conocimiento de la regularidad* que se espera casi nunca hablan por sí mismos. Es decir, hace falta una gran cantidad de teoría antes de que pueda esperarse siquiera que los resultados de la medición adquieran sentido. Por lo tanto, aparentemente algunas mediciones asociadas con leyes de la naturaleza requieren, como condición necesaria, la existencia de teorías que dan sentido a los resultados de las mediciones. Kuhn introduce aquí dos aclaraciones importantes: la primera es que la naturaleza responde indudablemente a las predisposiciones teóricas del científico que la mide; pero esto no significa que la naturaleza no responderá a ninguna teoría, ni que siempre responderá mucho. La segunda se basa en que no es posible identificar “experimento” con “medición”. Sólo porque la comparación cuantitativa de teorías con la naturaleza llega en una etapa tan tardía del desarrollo de una ciencia es que la teoría parece ser una guía decisiva. No es verdad que ésta conduzca siempre al experimento, pero sí que sólo en las etapas tardías del desarrollo de una ciencia se da la comparación cuantitativa de teorías con la naturaleza. También, sostiene que muy pocas de sus conclusiones sobre el papel de la medición en la física pueden extrapolarse fácilmente a la experimentación en su conjunto. La medición sería, de acuerdo con esto, un tipo específico de experimentación, pero no a la inversa.

En el periodo de ciencia “extraordinaria”, cuando cambian muchos de los fundamentos de una ciencia, la medición tiene otras funciones; y en ocasiones la ciencia va por un camino en el que todo sale mal. A esta etapa le llamará “revolucionaria” en su obra *La estructura de las revoluciones científicas*. Y sostiene que “[...] es en estas raras situaciones cuando la medición demuestra sus mayores poderes. En particular, en los estados anormales de la investigación científica es cuando la medición viene a desempeñar, ocasionalmente, el papel principal en el descubrimiento y en la confirmación” (Kuhn, 1987: 226). Pero, ¿exactamente a qué se refiere con “mayores poderes” de la medición? En primer lugar, tanto la medición como las diversas técnicas cuantitativas desempeñan un papel de particular importancia en el *descubrimiento científico*, y la razón principal de eso es que éstas sirven para que se manifiesten las anomalías serias e indicarles a los científicos cuándo y dónde buscar un nuevo fenómeno. La medición no indica cuál es ese nuevo fenómeno sino que únicamente se aparta de los resultados esperados de la teoría. “Los números registran un alejamiento de la teoría con tal autoridad y finura que no puede reproducir ninguna técnica cualitativa, y ese alejamiento basta para iniciar una investigación” (Kuhn, 1987: 229).

La otra función de la medición en periodos de ciencia “extraordinaria” tiene que ver con la invención de nuevas teorías. Las mediciones en etapas de revolución científica son una “condición previa para las invenciones funda-

mentales de la teoría. Además, sospecho que en la producción de la crisis [...] la medición hace una de sus dos contribuciones más importantes para el avance científico” (Kuhn, 1987: 232). De manera que las mediciones son un motor fundamental tanto en la generación de crisis teóricas como en la realización de la nueva teoría. En tal sentido, las mediciones son epistemológicamente más fundamentales que las teorías y metodológicamente centrales en el avance de la ciencia. Sin mediciones las ciencias físicas no habrían progresado como lo hicieron en los últimos 400 años; de hecho, no hubiera sido posible su avance en absoluto. Según Kuhn las mediciones generan, sin embargo, un tipo particularmente agudo de crisis al sostener que ninguna de éstas es tan difícil de reprimir como la que proviene de una anomalía cuantitativa que se ha resistido a todos los esfuerzos de reconciliación acostumbrados. En tal sentido, las anomalías *cualitativas* no llegan a oponer el mismo grado de resistencia como lo hacen las *cuantitativas*. Las primeras, por su propia naturaleza —nos dice— sugieren por lo común modificaciones *ad hoc* de la teoría, lo que sirve simplemente para enmascararlas. Por el contrario, una anomalía establecida cuantitativamente no suele sugerir otra cosa que problemas, pero lo bueno de ella es que constituye un instrumento de excepcional finura para juzgar la adecuación de las soluciones propuestas. Hay una diferencia manifiesta, entonces, en la eficacia de las anomalías cualitativas y las cuantitativas.

La medición puede ser un arma extraordinariamente poderosa en la batalla entre dos teorías, y para Kuhn es aquí que el término “confirmación” adquiere su sentido adecuado. La confirmación es la evaluación entre dos teorías en competencia, a la luz de la evidencia disponible a través de mediciones precisas. En esas comparaciones la medición tiene, para él, una ventaja en particular. Pero dicha ventaja es realmente fundamental: “No sé de ningún caso en el desarrollo de la ciencia que muestre una pérdida de precisión cuantitativa a consecuencia de la transición de una teoría anterior a una nueva” (Kuhn, 1987: 236). Esto nos indica que las mediciones capturan correctamente partes del mundo empírico, y que las teorías son agregados teóricos explicativos que dan sentido a aquéllas. Más adelante añade: “la comparación de predicciones numéricas —cuando han existido— ha resultado particularmente fructífera en resolver controversias científicas. Independientemente del precio que se pague en redefiniciones de la ciencia, sus métodos y sus objetivos, los científicos se han mostrado siempre poco dispuestos a comprometer el éxito numérico de sus teorías”. Esto muestra con claridad la particular robustez epistémica de la medición, cuando ésta ha alcanzado un desarrollo avanzado, como transformadora de partes del conocimiento científico, de la metodología, de los valores epistémicos. La medición no es el único elemento capaz de llevar a cabo transformaciones decisivas en áreas específicas de investigación, pero es notoria la capacidad de transformadora que muestra tanto en profundidad como en alcance. Una parte de lo que Kuhn explica es de qué depende tal capacidad de transformación.

Una última consideración crucial sobre lo que este tema de la medición representó en la formación de la idea de “ciencia normal” en Kuhn. Éste sostiene (en referencia a su trabajo) que “[fue] real [y] extremadamente importante. Precisamente esa pequeña frase, muy al comienzo, que habla de una extensa operación de limpieza —ni siquiera recuerdo bien cómo se introduce, pero ahí es donde la noción de ciencia normal se introdujo en mi pensamiento—” (Kuhn, 2002: 343). En otras palabras, es la práctica de la medición, con sus múltiples funciones, lo que le confiere estructura a las actividades, tanto teóricas como prácticas, de la ciencia normal. La medición, con su importante rasgo de buscar *estandarización* (no sólo en las escalas utilizadas, sino también en instrumentos, metodologías, etc.) es un poderoso elemento generador de esa “armonía” que Kuhn identificó en los periodos de ciencia normal en las ciencias físicas maduras; al punto que afirmó que las controversias científicas en las ciencias físicas usualmente se dirimen cuando se logran (después de largos periodos de “formación de sistemas de medidas”) mediciones confiables.

EVALUACIÓN DE TEORÍAS EN CIENCIAS SOCIALES MEDIANTE EL MODELO DE KUHN

Regresemos al punto con el que nuestro autor no estaba de acuerdo. ¿Es adecuado evaluar teorías en ciencias sociales mediante el modelo de cambio científico de Kuhn? ¿De qué es indicio el que (pretendidamente) un área de las ciencias sociales presente paradigmas? Son cuestiones complejas que requieren diferentes consideraciones. En primer lugar, un paradigma requiere diversos elementos, muchos de ellos desplegados a través de la historia, para poder identificarlos. Algunos de tales elementos son de carácter social, psicológico, etc., mientras que otros son epistémicos. Por lo visto antes, una de las condiciones epistemológicas necesarias del paradigma son las funciones que la medición provee. Desde mi punto de vista, y a la luz del énfasis que Kuhn coloca en la medición, si todas las demás características están presentes excepto la medición, entonces en realidad no se trata de un paradigma, por lo menos en el sentido de su modelo. La noción de paradigma que aparece en *La estructura...* fue duramente criticada desde el principio por ser demasiado ambigua. Sin embargo, una lectura cuidadosa de su artículo “La función de la medición...” despeja muchas de las críticas iniciales y deja en claro cuál es la idea epistemológica central de un paradigma: los usos de la medición para establecer de manera confiable si nuestras teorías presentan, o no, ciertos valores epistémicos; o bien, para descubrir nuevas teorías. Puesto de otra manera, si tenemos la sospecha de que alguna teoría o episodio de alguna ciencia social es un paradigma, lo primero que debemos tratar de identificar es el uso de mediciones que en esa teoría o campo se llevan a cabo. La realización de mediciones es una condición necesaria para la identificación de un paradigma.

Kuhn tenía fuertes reservas de ciertas formas en que se pretendía utilizar su modelo de cambio científico para evaluar teorías en las ciencias sociales (*cf.* nota 2); en todos esos intentos encontramos el mismo patrón: por una parte, se enfatizan diversos aspectos que presentan los paradigmas —poder explicativo, poder de formar consensos, reglas compartidas, etc.— pero, por otra parte, se excluye de manera sistemática el análisis de la medición. Una pregunta que tales intentos dejan fuera es: ¿cómo podría articularse un paradigma sin las funciones de la medición que Kuhn identifica? Responder a esta pregunta es un requerimiento metodológico, desde mi punto de vista, para todos esos intentos de aplicar su modelo en áreas que no realizan mediciones de la forma en que él lo señaló.

Durante varias décadas hubo intentos por evaluar algunas teorías de las ciencias sociales mediante el modelo de cambio científico de Kuhn. Por falta de espacio no me es posible analizar detalladamente algunos de ellos, pero el argumento de fondo de la mayoría es el siguiente: el modelo de Kuhn describe los patrones que la ciencia madura despliega en su desarrollo histórico; la ciencia bajo estudio (en economía, psicología, sociología, etc.) muestra (algunos de) esos mismos patrones; por lo tanto, la ciencia bajo estudio es una ciencia madura. Parece un buen argumento y está ejemplificado con diferentes matices y grados en los trabajos de Friedrichs (1971), Urry (1973), Bryant (1975), Percival (1976), Ritzer (1981), Barnes (1982), Gutting (1984), Pinch (1997), Forrester (2007), entre otros. Curiosamente, uno de los elementos que se buscaron para evaluar a una ciencia como ciencia madura era si presentaba paradigmas. Fue principalmente entre los sociólogos que la idea de *paradigma* fue aceptada y utilizada para establecer el desarrollo de su disciplina como una ciencia madura. Particularmente el texto de Barry Barnes tiene como finalidad encontrar las implicaciones de las ideas de Kuhn, en especial la de paradigma, que ayudaran a transformar tanto las teorías como la metodología en la sociología. Igualmente, Robert Friedrichs propuso que los paradigmas que ordenan una concepción del sociólogo sobre un tema específico de estudio, pueden ellos mismos ser un reflejo o una función de una imagen más fundamental, *i. e.*, el del propio paradigma sociológico utilizado en la investigación. George Ritzer igualmente aplicó la idea de paradigma a la sociología y concluyó que ésta era una disciplina de múltiples paradigmas. Igualmente hubo intentos por ajustar ideas de Kuhn a la economía con el fin de mostrar su naturaleza científica. Donald Gordon (1965) mantenía que el paradigma de Adam Smith —la maximización de la ganancia individual en un mercado libre— era todavía viable en la actualidad. En cambio, A. W. Coats (1969) afirmaba que había habido una revolución científica en la economía keynesiana a partir de 1930. Sin embargo, hacía notar que el paradigma keynesiano no era del todo incompatible con su predecesor. Entre algunos economistas, el paradigma keynesiano era el ejemplo principal de una revolución científica tal y como Kuhn la describía. Parte de la dificultad en la forma de enfocar el tema es que Kuhn habla en realidad de diferentes tipos de cambios científicos bajo el mismo

nombre de revolución científica. Sin embargo, hubo un debate acerca de cómo y en qué grado aplicar la idea de paradigma tanto a la historia de la economía como a teorías económicas específicas; en ese sentido véanse los trabajos de Stanfield (1974), Hausman (1989), Redman (1991), Caldwell (1994). La gran mayoría de estos intentos fueron encaminados a establecer que tales ciencias sociales presentaban estructuras teóricas que se adecuaban a las características de un paradigma, lo cual era (pretendidamente) un indicio de madurez teórica.

El problema específico con estos estudios radica en que dejan de lado el análisis de la medición en lo que para ellos es un paradigma y, sin embargo, tal como lo vimos, Kuhn enfatizó que la medición (y sus diversas funciones) es lo que articula, a través del tiempo, un paradigma. A su vez, tales estudios excluyen el tema de la medición, enfatizan otros temas que él identificó en los paradigmas, como el poder explicativo de sus teorías más apreciadas, su capacidad de generar consensos, su larga duración en el tiempo a través de varias generaciones, etc. Con esa estrategia analítica pierden el punto que es mostrar que también en las ciencias sociales hay paradigmas en el sentido de Kuhn; y la principal razón de ello es que tales rasgos de los paradigmas no son exclusivos de la ciencia, sino que se pueden (con relativa facilidad) encontrar en otros ámbitos de la cultura, por ejemplo, en el arte, en las religiones, en la literatura y en los oficios artesanales, entre otros. En tales ámbitos hay poder explicativo de sus teorías más apreciadas, hay consensos, se transmiten a través de tradiciones, etc.; sin embargo, ninguno de ellos presenta el uso y las funciones de la medición que Kuhn estableció para los paradigmas de las ciencias físicas. En otras palabras, si excluimos las funciones de la medición de los paradigmas, pero dejamos los demás rasgos que él atribuyó a los paradigmas, entonces podríamos identificar paradigmas en casi cualquier ámbito de la cultura humana que se transmita a través de tradiciones. Desde mi punto de vista, en diferentes casos de estudio (como los señalados arriba) se ha considerado erróneamente haber identificado paradigmas en ciertas áreas de investigación por el hecho de que esa área presenta algunos de los elementos de un paradigma, *excepto* las funciones de la *medición*. De ahí se infiere (erróneamente) que si tal área está constituida por un paradigma, es entonces un ejemplo de ciencia madura porque nos dice que la ciencia madura se estructura con base en paradigmas; a la luz de esto no deja de ser una sorpresa que la gran mayoría de los intentos por aplicar el modelo kuhniano en la reconstrucción de otras áreas (en especial pero no exclusivamente en las ciencias sociales) excluyan sistemáticamente un análisis cuidadoso sobre las funciones de la medición en ellas.

LA NATURALEZA DE LAS CIENCIAS SOCIALES EN LA RECIENTE FILOSOFÍA DE LA CIENCIA

Cabría plantearse una serie de preguntas abiertas a la luz del planteamiento de Kuhn con respecto a que la medición es el medio (privilegiado) por el que las ciencias físicas maduras establecen la relación con sus valores epistémicos:

¿Cómo alcanzan madurez (epistémica, metodológica, etc.) aquellas áreas que no se basan principalmente en mediciones? ¿Mediante qué valores epistémicos son evaluadas sus teorías? ¿A través de qué medios se establece el grado en que alcanzan tales valores? Esta última pregunta es particularmente importante si tomamos en cuenta que para Kuhn, es mediante la medición que las ciencias físicas establecen dicha relación. En lo que resta del presente trabajo mi intención es ofrecer algunos elementos generales sobre la naturaleza epistémica de las ciencias sociales en el marco de la reciente filosofía de la ciencia para mostrar por qué están desencaminados aquellos intentos que pretenden evaluar las ciencias sociales mediante el modelo de cambio científico de Kuhn.⁴

Quizá la diferencia epistémica más clara entre las ciencias sociales y las ciencias físicas la encontramos en McIntyre (McIntyre y Martin, 2001), quien afirma que un enfoque más adecuado de las ciencias sociales consiste en considerarlas más bien como *diferentes* perspectivas sobre los *mismos* fenómenos, más que como disciplinas autónomas con métodos propios y objetos de estudio diferentes. Por ejemplo, en un sentido sustantivo la psicología social, la sociología laboral, la economía política y la demografía bien pueden estudiar a un mismo conjunto de personas, digamos una comunidad específica de un determinado país con lo cual, en este caso, esas diferentes ciencias sociales serían en realidad diferentes perspectivas de análisis de un mismo objeto de estudio. McIntyre enfatiza, sin embargo, que lo que cambia son los métodos, los supuestos y los alcances de la investigación en cada uno de tales enfoques. Ahora bien, el hecho de que sea posible analizar un mismo fenómeno social desde diferentes enfoques sistemáticos y metodológicamente articulados, es un indicio fuerte del tipo y grado de complejidad inherente en el análisis de los fenómenos sociales. La descripción que se hace de estos fenómenos varía en tipo y en grado. Por ejemplo, diferentes ciencias sociales describen la violencia de diferentes formas (de género, intrafamiliar, emocional, etc.); pero a su vez cada una de tales descripciones acepta grados. Esa variedad en la descripción de fenómenos sociales como los diversos enfoques teóricos que intentan abordarlos genera una variada gama de dificultades teóricas.⁵

McIntyre ha establecido una lista de diferentes criterios mediante los cuales tradicionalmente se ha intentado distinguir a las ciencias sociales de las ciencias físicas, arguyendo que habitualmente se han considerado tales criterios como los rasgos característicos de las ciencias físicas pero no de las sociales.

⁴ Kuhn analizó lo que él consideraba las diferencias más importantes entre las ciencias naturales y las sociales en su texto "Las ciencias naturales y las humanas" (1989), donde específicamente discute la concepción de Charles Taylor. Kuhn se daba cuenta de que había semejanzas y diferencias entre ambas ciencias y enfatizaba tácitamente que *La estructura* había sido elaborada teniendo en cuenta principal, aunque no exclusivamente, las diferencias entre ambas áreas. Esto hace aún más difícil intentar evaluar a las ciencias sociales mediante la evaluación sobre qué tanto se ajustan éstas al modelo de cambio científico de *La estructura*.

⁵ Algunos estudios que analizan tales dificultades son Kincaid (1996), Rosenberg (1988), Elster (1989), Bohman (1991), Sherratt (2006), Turner y Roth (2003), Little (1991) entre otros, más adelante me detendré en el análisis de una de esas dificultades: la descripción del objeto de estudio.

Esos criterios son: la invariabilidad de las observaciones, la objetividad de las observaciones y las explicaciones, la verificación de las hipótesis, la exactitud de los hallazgos, la medición de los fenómenos, la constancia de relaciones numéricas, la predictibilidad de los eventos futuros, la distancia de la experiencia cotidiana, entre otras (McIntyre, 2001: 6). Una de las conclusiones interesantes a las que llega, y que es fundamental para mi argumento, es que tanto las ciencias sociales como las ciencias físicas alcanzan o satisfacen de manera diferente y en diversos grados esos criterios. En otras palabras, que incluso dentro de las ciencias físicas tales criterios no se cumplen *todos* y de manera *uniforme*, y que incluso varios de esos criterios son cubiertos satisfactoriamente por algunas ciencias sociales o utilizados en sus explicaciones. El punto crucial de McIntyre, y que suscribo, es el hecho de que tales criterios no deben utilizarse para distinguir entre ciencias físicas y ciencias sociales, dado que ambas los cumplen diferenciadamente (tanto “internamente”, ellas mismas, como comparativamente: unas respecto de las otras). Más bien, tales criterios *definen* una porción importante de lo que llamamos ciencias empíricas (tanto físicas como sociales).

Hay, no obstante, en el marco de las ciencias sociales un tema que es particularmente difícil de resolver, a saber, cómo medir fenómenos sociales específicos, tal como lo muestra el interesante estudio histórico de Duncan (Duncan, 1984). David Little ha ofrecido un análisis detallado y muy interesante respecto de algunas peculiaridades ontológicas que surgen en el curso del estudio sistemático de los fenómenos sociales. Se pregunta Little: “¿Qué son los fenómenos sociales?” (Little, 2010: 299). Dilucidar esta pregunta representaría para Little una contribución importante a la filosofía de las ciencias sociales. El describir el objeto de estudio de una forma específica está ligado directamente con una eventual medición de tal objeto, dado que la manera de construir conceptos conlleva necesariamente datos empíricos. Sin embargo, en ciencias sociales, como dice Little, se entremezcla gran diversidad de valores (morales, éticos, políticos, etc.) en la elaboración de tales conceptos.

Otra dificultad teórica derivada directamente de la complejidad de los fenómenos sociales es establecer relaciones causales entre ellos. Algunos teóricos estructuralistas, por ejemplo, realizan usualmente el tipo de afirmaciones siguientes: “el capitalismo causa que la gente valore el consumo más que el tiempo con la familia”, o bien, “la democracia causa cohesión social” o “las sociedades confucionistas producen familias cohesionadas”. Little se pregunta, respecto de esas afirmaciones causales, “¿Pueden las grandes estructuras y los sistemas de valores ejercer una influencia causal? El problema aquí es que enunciados como éstos se parecen mucho a “la acción a distancia”. Estamos obligados a preguntar: ¿Cómo es que el capitalismo, la democracia o el confucianismo influyen los resultados sociales?” (Little, 2010: 299). Para él, ese tipo de pretensiones explicativas causales requieren, desde un punto de vista metodológico, encontrar los mecanismos que detonan esas relaciones causales, de lo contrario serían explicaciones especulativas, *i. e.*, enunciados con poder explicativo pero sin un correlato causal en el mundo empírico. En la medida en que las

ciencias sociales sean consideradas un tipo específico de ciencias empíricas, una de sus tareas cognitivas sería establecer los mecanismos causales que son responsables de los fenómenos sociales. Un rasgo de la causalidad social, y que lo comparte con algunas ciencias naturales, es que normalmente no se habla de causalidad lineal. El emblema de la causalidad lineal es la tercera ley de Newton en donde el efecto es proporcional en magnitud a la causa. Sin embargo, la causalidad no lineal es el tipo de causa más común en los fenómenos sociales (y en muchos naturales) y tiene que ver con el hecho de que el efecto puede ser mayor o menor a la causa que lo genera. De acuerdo con Little, lo que se requiere en la investigación sistemática de los fenómenos sociales es conocer algo acerca de los “microfundamentos” de la causalidad social, teniendo en mente una concepción no lineal de causalidad. También, que una de las formas menos especulativas de establecer relaciones causales en el mundo de los fenómenos sociales es partir de la idea de que los comportamientos sociales son llevados a cabo por individuos que son normalmente influidos por factores que inciden directamente en ellos, ya sea a través de situaciones específicas en su presente o en su pasado. Y que si bien tales situaciones específicas pueden ser reguladas por lo que podría llamarse leyes estadísticas son, no obstante, parte fundamental de una explicación causal específica. Ahora bien, el reto es desarrollar formas diferentes de establecer (medir) la proporción, las relaciones, las razones (ratios) en que tales factores entran en juego. El punto de Little es que las explicaciones sociales, para que tengan elementos empíricos tangibles de evaluación, deben de elaborarse en ese nivel de especificidad. Según él, ésa es la manera más adecuada de establecer poder causal en los resultados sociales, más que elaborar la explicación con base en grandes estructuras, pues esa estrategia establece sólo metafóricamente el poder causal de los fenómenos sociales.

En la literatura reciente sobre la explicación científica en las ciencias sociales encontramos que para que las explicaciones causales tengan poder explicativo se requiere por lo menos que cumplan con tres condiciones: 1) que se identifique un conjunto relevante de causas potenciales; 2) que se logre separar de ese conjunto a las causas genuinas de las aparentes; y 3) que se establezca el poder causal de las causas genuinas. Algunos teóricos de la explicación científica causal como Salmon (1984), Mackie (1974), Woodward (1989, 2000, 2003), Cartwright (1989) y Abbott (1998, 2004), han concebido las causas como factores que permiten o hacen más probable un determinado efecto en un contexto específico. Especialmente Abbott ha estudiado la idea de explicación causal a través del desarrollo histórico de la sociología y de las ciencias sociales. Su análisis de la explicación causal no la reduce a correlaciones, leyes generales, inductivismo o positivismo, sino que más bien utiliza la noción de *heurística* como motor de la imaginación metodológica del investigador en ciencias sociales para generar soluciones. Para Abbott, “la idea de heurística abre nuevos tópicos para encontrar nuevas cosas” (2004: 191). Debido a la multiplicidad de factores que conforman un fenómeno social y a las volátiles relaciones entre tales factores, la explicación causal en ciencias sociales se vuelve

un tema muy complejo de abordar, y ésa es una de las razones centrales de que se requieran, como lo señala Abbott, estrategias analíticas más complejas y consideraciones metodológicamente más sofisticadas que las utilizadas para explicaciones causales de fenómenos menos complejos o de otro tipo de complejidad. Si tales análisis son correctos, entonces el reto es cómo establecer en ciencias sociales tales causas así como sus efectos. Una posibilidad es mediante el desarrollo de sistemas de medición adecuados para cada caso. Éste es un reto monumental, pero igualmente las ciencias físicas se enfrentaron en su momento a semejante reto (*cf.* Chang, 2007; Canales, 2010 y Sherry, 2011).

¿ESTÁN ARTICULADAS MEDIANTE PARADIGMAS LAS CIENCIAS MADURAS?
KUHN Y LA FALLA ESTRUCTURAL DE *LA ESTRUCTURA*

Observamos, líneas arriba, que hubo varios intentos durante las décadas de 1970 y 1980 por establecer el estatus científico de algunas ciencias sociales mediante el señalamiento de que tenían paradigmas. Hemos visto que el error principal de esa tarea fue que no se analizó cómo es que la “medición” entra en la articulación de esos (pretendidos) paradigmas. Sin embargo, hay otra consideración que debe tomarse en cuenta y que dificulta aún más tales intentos. Se trata de una “falla estructural” que el mismo Kuhn reconoció en su propio modelo de cambio científico.

La dificultad inmediata con que tropezaron esos intentos fue, desde el punto de vista de Kuhn, que su propio modelo requería de precisiones y ajustes sustantivos. En otras palabras, el parámetro mediante el cual se pretendía evaluar el grado de “cientificidad” o “madurez” de algunas ciencias sociales requería importantes ajustes, por lo que era natural esperar que los resultados de tal evaluación fueran defectuosos. En una conferencia que Kuhn dictó en 1974, titulada “Puzzles vs. Problems in Scientific Development”, insistía en que la falla más grave que veía en su propia teoría del cambio científico era la manera en que había caracterizado la transición de un estado de inmadurez científica a uno de madurez. De hecho se refirió a esta falla como un “grave error [...] que en ocasiones lo pienso como el único realmente estúpido [...] hablo de la transición a la madurez como la transición desde un periodo preparadigmático a uno paradigmático, todo lo cual me parece ahora erróneo” (Kuhn citado en Marcum, 2005: 21). Esto lo escribía en 1974, época de la mayor cantidad de intentos por aplicar su modelo a otras ciencias. El problema consistía, tal como él lo veía, en que durante el periodo preparadigmático cada escuela tenía un paradigma particular; pero si ello fuera así, “entonces la noción de paradigma sería irrelevante para la transición de un estado subdesarrollado a uno desarrollado o maduro”, ya que la noción de paradigma sería irrelevante para definir qué es un estado maduro. En otras palabras, la transición de varias escuelas en competencia, cada una con un paradigma [periodo preparadigmático], al estado en que solamente queda un único paradigma dominante [ciencia normal], tiene que ver más bien

con un proceso de *eliminación* de paradigmas, más que con el paso de un estado de menor madurez a otro de mayor madurez. Es paradójico que mientras Kuhn detectaba una falla grave en su teoría en cuanto a identificar la ciencia madura con una ciencia paradigmática, hubiera simultáneamente intentos (como los señalados) por mostrar que algunas ciencias sociales eran ciencias maduras por contar con (algunos de los rasgos de los) paradigmas.

Además de ese autodiagnóstico había otro problema difícil de solucionar y que fue detectado inmediatamente después de la publicación del trabajo de Kuhn: se trata de cómo exactamente cambia una ciencia normal a otra. La explicación de este cambio es uno de los temas más oscuros y difíciles de entender en *La estructura*, como bien lo hizo ver Dudley Shapere (1964). Él sostenía que es imposible comparar los paradigmas pieza por pieza y que por eso la transición que experimenta una ciencia madura, en cuanto a cambio de paradigmas durante el periodo revolucionario, no se puede hacer paso a paso sino más bien como si fuera un cambio gestáltico de percepción. Acertadamente, Shapere señala que si fuera ese el caso entonces el cambio y la elección de un nuevo paradigma serían irracionales y subjetivos. Aunque Kuhn objetó esta conclusión que Shapere vio en *La estructura*, los argumentos de este último mostraban que en realidad era un punto difícil de entender sin caer en serias contradicciones. Estas dos dificultades sustantivas, una detectada por el propio Kuhn y la otra por Shapere, indican que el modelo requería de ajustes de fondo, y que si no se superaban esas dificultades el modelo colapsaría.

La cuestión de fondo que quiero establecer y que se pasaba sistemáticamente por alto en los diferentes intentos por evaluar las ciencias sociales con base en el modelo de Kuhn, es que no podemos sino distorsionar profundamente nuestro entendimiento epistémico y metodológico de las ciencias sociales al intentar ajustarlas o adecuarlas a un modelo de cambio científico que presentaba serias dificultades internas y que había sido elaborado principalmente teniendo en cuenta aquellos elementos que exhiben predominantemente las ciencias físicas maduras.

CONCLUSIÓN

Hemos llegado a dos conclusiones interrelacionadas. Por una parte, estuvieron desencaminados los intentos por evaluar las ciencias sociales estableciendo cuán ajustadas son éstas al modelo de cambio científico de Kuhn; y, por otra, se pasó por alto el rol de la medición en la articulación de paradigmas y los problemas que el propio Kuhn identificó en su modelo. Por ambas razones fue un error considerar al modelo de Kuhn como una especie de criterio de demarcación. Por otra parte, hay buenos argumentos a favor de la idea de que no hay valores epistémicos exclusivos de las ciencias físicas diferentes de los valores epistémicos de las ciencias sociales. Más bien ambas comparten un mismo conjunto de valores epistémicos, y los alcanzan de maneras y grado diferentes. Ello nos lleva a concluir que si pretendemos evaluar el estado epis-

témico de las teorías en ciencias sociales no vale la pena intentar identificar en ellas periodos de “ciencia normal” ni “paradigmas”, sino más bien establecer cuáles valores epistémicos exhiben y qué medios utilizan para ello. Kuhn mostró que las ciencias físicas maduras llevan a cabo tales evaluaciones a través de las diferentes funciones de la medición. Pero si tanto las ciencias físicas como las sociales comparten valores, habría que analizar históricamente cómo es que algunas ciencias sociales han desarrollado sistemas de medición confiables. Desde mi punto de vista en esto radica la herencia epistemológica y metodológica kuhniana a las ciencias sociales: en entender cómo es que algunas de ellas han desarrollado y utilizado sistemas de medición que les permiten conectar sus teorías sociales con valores epistémicos. En otras palabras, no es importante establecer si hay o no un paradigma en tal o cual ciencia social, sino entender con qué medios una teoría social específica ha mostrado que cumple con ciertos valores epistémicos. Dado que, como lo mostró Kuhn en su trabajo sobre la medición, la gran mayoría de los valores epistémicos dependen de una u otra forma de sistemas de medición, es crucial entonces entender histórica y filosóficamente cómo funciona la “medición” en las ciencias sociales.

BIBLIOGRAFÍA

- Abbott, Andrew (1998), “The Causal Devolution”, *Sociological Methods and Research*, 27, pp. 148-181.
- (2004), *Methods of Discovery: Heuristics for the Social Sciences*, Norton & Company, Nueva York.
- Andersen, Hanne (2001), *On Kuhn*, Wadsworth, California.
- Barnes, Barry (1982), *Thomas S. Kuhn y las ciencias sociales*, FCE, México.
- Bird, Alexander (2002), *Thomas S. Kuhn*, Tecnos, Madrid.
- (2005), “Naturalizing Kuhn”, *Proceedings of the Aristotelian Society*, 105, pp. 109-127.
- Bohman, J. (1991), *New Philosophy of Social Science: Problems of Indeterminacy*, MIT Press, Cambridge.
- Brante, T., S. Fuller y W. Lynch (eds.) (1993), *Controversial Science: From Content to Contention*, State University of New York Press, Albany, N. Y.
- Brush, Stephen (2000), “Thomas Kuhn as a Historian of Science”, *Science & Education*, 9, pp. 39-58.
- Bryant, Christopher (1975), “Kuhn, Paradigms and Sociology”, *The British Journal of Sociology*, 3, pp. 354-359.
- Caldwell, Bruce (1994), *Beyond Positivism: Economic Methodology in the Twentieth Century*, Routledge, Nueva York.
- Canales, Jimena (2010), *A Tenth of a Second: A History*, Chicago University Press, Chicago.
- Cartwright, Nancy (1989), *Nature’s Capacities and Their Measurement*, Oxford University Press, Oxford.

- Chang, Hasok (2007), *Inventing Temperature: Measurement and Scientific Progress*, Oxford University Press.
- Coats, A. W. (1969), "Is there a 'Structure of Scientific Revolutions' in Economics?", *Kyklos*, 22, pp. 289-296.
- Devitt, Michael (1979), "Against Incommensurability", *Australasian Journal of Philosophy*, 57, pp. 29-50.
- Doppelt, Gerald (1978), "Kuhn's Epistemological Relativism: An Interpretation and Defense", *Inquiry*, 21, pp. 33-86.
- Duncan, Otis Dudley (1984), *Notes on Social Measurement Historical & Critical*, Russell Sage Foundation, Nueva York.
- Elster, John (1989), *Nuts and Bolts for the Social Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Forrester, John (2007), "On Kuhn's Case: Psychoanalysis and the Paradigm", *Critical Inquiry*, 33, pp. 782-819.
- Friedrichs, Robert (1971), "Sociological Paradigms: Analogies of Teleology, Apocalypse and Prophecy", *Sociological Analysis*, 32, pp. 1-6.
- Fuller, Steven (2001), *Thomas Kuhn: A Philosophical History of Our Times*, Chicago University Press, Chicago.
- González, Wenceslao (2004), *Análisis de Thomas Kuhn: las revoluciones científicas*, Trotta, Madrid.
- Gordon, Donald (1965), "The Role of the History of Economic Thought in the Understanding of Modern Economic Theory", *American Economic Review*, 55, pp. 119-127.
- Guillaumin, Godfrey (2005), *El surgimiento de la noción de evidencial*, UNAM, México.
- Gutting, Gary (1980), *Paradigms and Revolutions*, Notre Dame University Press, Notre Dame.
- (1984), "Paradigms and Hermeneutics: A Dialogue on Kuhn, Rorty, and the Social Sciences", *American Philosophical Quarterly*, 21, pp. 1-15.
- Hausman, David (1989), "Economic Methodology in a Nutshell", *Journal of Economic Perspective*, 3, pp. 115-127.
- Heilbron, J. L. (1989), "Thomas Samuel Kuhn", *Isis*, 89, pp. 505-515.
- Hill, L. y D. Eckberg (1981), "Clarifying Confusions About Paradigms: A Reply to Ritzer", *American Sociological Review*, 46, pp. 248-252.
- Horwich, P. (ed.) (1993), *World Changes. Thomas Kuhn and the Nature of Science*, MIT Press, Cambridge.
- Hoyningen-Huene, Paul (1993), *Thomas Kuhn's Philosophy of Science*, Chicago University Press, Chicago.
- Hung, Edwin (2006), *Beyond Kuhn. Scientific Explanation, Theory Structure, Incommensurability and Physical Necessity*, Ashgate, Burlington.
- Jones, Keith (1986), "Is Kuhn a Sociologist?", *The British Journal for the Philosophy of Science*, 4, pp. 443-452.
- Kincaid, H. (1996), *Philosophical Foundations of the Social Sciences: Analyzing Controversies in Social Research*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kindi, Vasso (1995), "Kuhn's the Structure of Scientific Revolutions Revisited", *Journal for General Philosophy of Science*, 26, pp. 75-92.

- Kuhn, Thomas S. (1987) [1961], "La función de la medición en la física moderna", *La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*, FCE, México, 1987.
- _____ (2002a), *El camino desde la estructura*, Paidós, Barcelona.
- _____ (2002b) [1989], "Las ciencias naturales y las humanas", en *El camino de la estructura*, Paidós, Barcelona.
- _____ (2007), *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México.
- Little, David (1991), *Varieties of Social Explanation: An Introduction to the Philosophy of Social Science*, Westview Press, Boulder, CO.
- _____ (2010), "Philosophy of Sociology", en Fritz Allhoff, *Philosophies of the Sciences: A Guide*, Blackwell, Cambridge.
- Mackie, J. (1974), *The Cement of the Universe: A Study of Causation*, Clarendon Press, Oxford.
- Marcum, James (2005), *Thomas Kuhn's Revolution. An Historical Philosophy of Science*, Continuum, Londres.
- Mayoral de Lucas, Juan (2009), "Intentions, Belief and Science: Kuhn's Early Philosophical Outlook (1940-1945)", *Studies in History and Philosophy of Science*, 40, pp. 175-184.
- McIntyre, Lee y Michael Martin (2001), *Readings in the Philosophy of Social Science*, MIT Press, Cambridge.
- McMullin, Ernan (1988), *Construction and Constraint. The Shaping of Scientific Rationality*, Notre Dame University Press, Notre Dame.
- Mitchell, Melaine (2009), *Complexity. A Guide Tour*, Oxford University Press, Oxford.
- Musgrave, A. (1971), "Kuhn's Second Thoughts", *British Journal of the Philosophy of Science*, 22, pp. 287-297.
- Nickles, Thomas (2000), "Kuhnian Puzzle Solving and Shemata Theory", *Philosophy of Science*, septiembre, pp. 242-255.
- _____ (2003), *Thomas Kuhn*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Nola, Robert (2000), "Saving Kuhn From the Sociologists of Science", *Science & Education*, 9, pp. 77-90.
- Pardo, Carlos Gustavo (2001), *La formación intelectual de Thomas Kuhn. Una aproximación biográfica a la teoría del desarrollo científico*, Universidad de Navarra-EUNSA, Navarra.
- Percival, Keith (1976), "The Applicability of Kuhn's Paradigms to the History of Linguistics", *Language*, 52, pp. 285-294.
- Pérez Ransanz, Ana Rosa (1999), *Kuhn y el cambio científico*, FCE, México.
- Pinch, Trevor (1997), "Kuhn—The Conservative and Radical Interpretations: Are Some Mertonians 'Kuhnians' and Some Kuhnian 'Mertonians'", *Social Studies of Sciences*, 27, pp. 465-482.
- Preston, John (2008), *Kuhn's the Structure of Scientific Revolution*, Continuum, Nueva York.
- Redman, D. (1991), *Economics and the Philosophy of Science*, Oxford University Press, Oxford.
- Reingold, Nathan (1980), "Through Paradigm-Land to a Normal History of Science", *Social Studies of Science*, 10, pp. 475-496.
- Ritzer, George (1981), "Paradigm Analysis in Sociology: Clarifying the Issues", *American Sociological Review*, 46, pp. 245-248.

- Rosenberg, A. (1988), *Philosophy of Social Science*, Westview Press, Boulder, CO.
- Salmon, Wesley (1984), *Scientific Explanation and the Causal Structure of the World*, Princeton University Press, Princeton N. J.
- Sankey, H. (1993), "Kuhn's Changing Concept of Incommensurability", *British Journal of the Philosophy of Science*, 44, pp. 759-774.
- (1994), *The Incommensurability Thesis*, Avebury, Aldershot.
- Scheffler, Israel (1967), *Science and Subjectivity*, Bobbs-Merrill, Indianápolis.
- Shapere, Dudley (1964), "The Structure of Scientific Revolution", *The Philosophical Review*, 73, pp. 383-394.
- Sharrock, Wesley y Rupert Read (2002), *Kuhn. Philosopher of Scientific Revolution*, Polity Press, Cambridge.
- Sherratt, Y. (2006), *Continental Philosophy of Social Science: Hermeneutics, Genealogy, Critical Theory*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Sherry, David (2011), "Thermoscopes, Thermometers, and the Foundations of Measurement", *Studies in History and Philosophy of Science*, 42, pp. 509-524.
- Siegel, Harvey (1980), "Objectivity, Rationality, Incommensurability and More", *British Journal of the Philosophy of Science*, 31, pp. 359-384.
- (1987), *Relativism Refuted: A Critique of Contemporary Epistemological Relativism*, D. Reidel, Dordrecht.
- Sigurdsson, S. (1990), "The Nature of Scientific Knowledge: An Interview With Thomas Kuhn", *Harvard Science Review*, número de invierno, pp. 18-25.
- Sober, Elliot (1991), *Reconstructing the Past. Parsimony, Evolution, and Inference*, MIT Press, Cambridge.
- Stanfield, R. (1974), "Kuhnian Scientific Revolutions and the Keynesian Revolution", *Journal of Economic Issues*, 8, pp. 97-109.
- Stocking, G. W., Jr. (1965), "On the Limits of 'Presentism' and 'Historicism' in the Historiography of the Behavioral Sciences", *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 1, pp. 211-218.
- Swerdlow, N. M. (2004), "An Essay on Thomas Kuhn's First Scientific Revolution, the Copernican Revolution", *Proceedings of the American Philosophical Society*, 148, pp. 64-120.
- Turner, Stephen y Paul Roth (2003), *The Blackwell Guide to the Philosophy of the Social Sciences*, Blackwell, Oxford.
- Urry, John (1973), "Thomas Kuhn as Sociologist of Knowledge", *The British Journal of Sociology*, 4, pp. 462-473.
- Wray, Brad (2007), "Kuhnian Revolutions Revisited", *Synthese*, 158, pp. 61-73.
- Woodward, James (1989), "The Causal/Mechanical Model of Explanation", en P. Kitcher y W. Salmon (eds.), *Scientific Explanation. Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, vol. 13, Minesota.
- (2000), "Explanation and Invariance in the Special Sciences", *British Journal for the Philosophy of Science*, 51, pp. 197-254.
- (2003), *Making Things Happen: A Theory of Causal Explanation*, Oxford University Press, Oxford.

* * *

Hace casi diez años se publicó el texto “Ciencias sociales y Thomas Kuhn. ¿Expandiendo (o deformando) la naturaleza epistémica de las ciencias sociales?”, el cual tuvo como objetivo mostrar la naturaleza de las fallas de algunos intentos por evaluar a las ciencias sociales tomando al modelo de cambio científico como criterio de evaluación. Algunos de tales intentos —llevados a cabo en las últimas décadas del siglo XX— buscaban establecer el estatus epistémico de las ciencias sociales mostrando en qué grado, y cómo, era que esas ciencias satisfacían o eran compatibles con el modelo de Kuhn.⁶

Hay, no obstante, un ángulo de estos intentos de evaluación que no fue considerado en dicho texto y que ahora, desarrollaré brevemente. Se trata de un factor fundamental del modelo de Kuhn (el cual debido a su centralidad e importancia debió considerarse como criterio de evaluación); a saber, la noción de *resolución de rompecabezas* como la tarea central de la *ciencia normal* o del *paradigma*. Efectivamente, Kuhn sostiene que la finalidad principal de la ciencia normal, aquella que se rige mediante un paradigma, es la de resolver *rompecabezas* (Kuhn, 2007: 129). Los *rompecabezas* son problemas que una comunidad científica reconoce como legítimos e importantes y respecto de los cuales se sabe con seguridad que existe una solución garantizada, por muy difícil y complejo que sea encontrarla. Al respecto, Kuhn afirma que “una de las cosas que adquiere una comunidad científica junto con un paradigma es un criterio para elegir problemas, la existencia de cuyas soluciones se puede dar por supuesta en tanto en cuanto el paradigma resulte aceptable. En gran medida son éstos los únicos problemas que la comunidad admitirá como científicos, animando a sus miembros a abordarlos” (Kuhn, 2007: 108). Y más adelante sostiene: “Así pues, en su estado normal una comunidad científica es un instrumento inmensamente eficiente para resolver los problemas o los rompecabezas definidos por su paradigma. Además, el resultado de resolver esos problemas ha de ser inevitablemente un progreso” (Kuhn, 2007: 290).

Una de las conclusiones de mi texto “Ciencias sociales y Thomas Kuhn...” fue que en las ciencias sociales difícilmente encontramos *paradigmas* o *ciencia normal* y, por lo tanto, tampoco el tipo de problemas que Kuhn llama *rompecabezas*. Sin embargo, llama la atención que la mayoría de los intentos analizados que buscaban evaluar a las ciencias sociales mediante el modelo de Kuhn, algunos de los cuales incluso explícitamente afirmaban haber encontrado *paradigmas* en las ciencias sociales, dejaban de lado que la finalidad central de la *ciencia paradigmática* es identificar y resolver *rompecabezas*. En otras palabras, dejaban de lado la pregunta: ¿es la resolución de proble-

⁶ Recientemente se ha publicado un volumen en donde diversos autores y autoras hacen un análisis, a cincuenta años de su publicación, de *La estructura de las revoluciones científicas* (Richards y Daston, 2016).

mas o *rompecabezas* una de las tareas de las ciencias sociales? Parecería que la respuesta es negativa, sobre todo a la luz de la ausencia de paradigmas en las ciencias sociales y de lo invisible que fue el tema de la resolución de problemas en los intentos de evaluación mencionados. Si ello es correcto, entonces la finalidad principal de las ciencias sociales sería la descripción, la explicación o la predicción de fenómenos sociales. Pero si la respuesta fuera positiva, entonces surgen inmediatamente una serie de cuestiones: ¿qué cuenta como un problema en las ciencias sociales?, ¿cómo se identifican y se resuelven esos problemas?, ¿cómo garantizar que la solución de un problema no sea ella misma un problema?

La concepción de que la ciencia (sea ciencia física, social o histórica) es una empresa orientada a la resolución de problemas encontró fuerte oposición justo cuando se discutía el modelo de Kuhn. Ya en la década de 1980, había diversas objeciones a los modelos de cambio científico que, como el de Kuhn, colocaban la resolución de problemas en el centro del quehacer de la investigación científica (Frankel, 1980; Goldman, 1983; Lugg, 1978; Nickles, 1981). Las críticas de esos autores respecto al término “resolución de problemas” abarcaba un abanico amplio y diverso de dificultades que iban desde la misma definición del término “problema” hasta la falta de criterios para establecer en qué momento una solución satisfactoria había sido alcanzada; o bien, desde cómo contabilizar cuántos problemas habían sido resueltos hasta cómo establecer los criterios de relevancia para seleccionar problemas.

Sin embargo, desde mi punto de vista, aquí surge una paradoja en el análisis en cuánto a los objetivos teórico-prácticos de las ciencias sociales (y, por supuesto, también de las ciencias físicas). Y es que si hay un ámbito en el que la noción de *problema* tiene pleno y natural significado es justamente en los diversos ámbitos de la vida humana, aquellos ámbitos que justamente las ciencias sociales se encargan de estudiar. Si bien una condición necesaria de sobrevivencia para cualquier ser vivo en la historia evolutiva de nuestro planeta, incluso antes de la aparición del ser humano, es justamente superar dificultades, adversidades y desafíos que la misma existencia le plantea prácticamente de manera cotidiana, no ha habido a lo largo de esa historia otro ser vivo que enfrente tales dificultades del modo, y con gran diversidad creciente de recursos, como el ser humano lo ha hecho. En otras palabras, resolver problemas ha sido, es, y seguirá siendo un asunto fundamental de sobrevivencia para la humanidad. A diferencia de otros seres vivos, el ser humano es *consciente* de las dificultades, problemas, desafíos pasados, presentes y futuros; de *recordar* cómo fueron solucionados, enfrentados o salvados y de *anticipar* muchos de ellos; además, de ser capaz de establecer, *evaluar*, evitar o propiciar las consecuencias resultantes de las soluciones que ha implementado. Tener consciencia de los problemas; implementar conscientemente lo que parecen ser las mejores soluciones; ser capaces de evaluar las mejores y peores consecuencias de tales soluciones y corregir futu-

ras soluciones es algo que sólo los seres humanos *podemos* hacer cuando *sabemos* y *queremos* hacerlo.

A la luz del tema de la resolución de problemas, es interesante notar que muchos de los temas de estudio de las ciencias sociales, tales como la naturaleza del poder político y económico, las diversas confrontaciones bélicas y guerras, las fuentes y naturaleza de la violencia humana, la estructura y función de las leyes y códigos legales, la moralidad y los principios éticos, las estructuras y sistemas religiosos, etcétera, son manifestaciones, o bien de los medios que se han implementado en la historia de la humanidad para enfrentar, regular y controlar conflictos humanos, o bien los efectos y consecuencias de implementar soluciones a conflictos. Un tipo frecuente de conflicto, por ejemplo, radica en que las soluciones o salidas implementadas a los desafíos que la existencia impone a la supervivencia humana son satisfactorias para un sector de la población, pero inaceptables y fuente de sufrimiento para otro sector de la misma población. Los conflictos al interior de los diversos grupos humanos, como entre esos grupos, las condiciones que los propician y las consecuencias que generan, no sólo son factores constitutivos de la vida humana, sino que son justamente uno de los objetos de estudio de las ciencias sociales.

Considero que Kuhn, junto con otros autores que defienden la concepción de la ciencia como resolución de problemas, está en lo correcto al sostener que uno de los objetivos de la ciencia normal sea la resolución de problemas. En muchos sentidos, en los poco más de cuatrocientos años que la ciencia moderna tiene de existencia se ha convertido en uno de los instrumentos más poderosos, y consecuentemente más riesgos, de resolución de los problemas, dificultades y desafíos. Sin embargo, por otra parte, considero —aunque aquí no tengo espacio para argumentar detalladamente al respecto— que tanto Kuhn, los otros autores que defendían la resolución de problemas, así como sus críticos, utilizaban una versión inadecuada, estrecha y artificial de *racionalidad instrumental* implicada en la concepción de ciencia como resolución de problemas. Dicho en una nuez: la racionalidad implícita en la concepción de resolución de problemas supone alguna noción de la relación medios-fines, ya que se requiere establecer cuál de las soluciones disponibles para un problema específico sería la mejor, la más óptima, la más conveniente, etc. (la relación problema-solución es un caso específico de la relación general medios-fines). Ahora bien, la concepción de racionalidad instrumental más ampliamente extendida hacia la segunda mitad del siglo xx afirmaba, básicamente, que era suficiente con adoptar los mejores medios para lograr el fin. Esa concepción dominante, no obstante, desatendió dos cuestiones cruciales: ¿cómo, y por qué, se elige un fin sobre otro? y ¿cómo identificar entre los medios que efectivamente nos pueden llevar a nuestro fin, aquellos que lo arruinarían una vez alcanzado dicho fin? Buena parte de las críticas, arriba mencionadas, contra la concepción de

resolución de problemas de Kuhn partían de este tipo de objeciones generadas, en gran medida, por una tosca concepción de racionalidad instrumental.⁷

Considero, por otra parte, que reconocer a las ciencias sociales como uno de los recursos más importantes que tenemos para analizar y reflexionar sobre los diversos ámbitos y conflictos de la vida humana, no nos lleva muy lejos si al mismo tiempo se conserva esa noción cruda y algorítmica de racionalidad instrumental. Más allá de esa noción, lo que se requiere es una formulación amplia, robusta y satisfactoria de las habilidades, actitudes, valores y disposiciones necesarias para identificar los problemas correctos y sus soluciones más adecuadas en circunstancias socialmente complejas, confusas y oscuras. Sin esa noción más robusta de qué son, cómo se formulan y se solucionan los conflictos que surgen en diferentes ámbitos humanos, las ciencias sociales dejarían de ser ese importante recurso y fuente de soluciones viables y satisfactorias. La raíz de tal incapacidad es la misma que en el caso de las críticas al modelo de Kuhn: el concebir la resolución de problemas desde una cruda concepción de racionalidad instrumental.

Una versión de instrumentalismo que no sólo responde sistemáticamente a las dos cuestiones arriba señaladas, sino que, además, incorpora otras consideraciones que lo hacen particularmente relevante para la presente discusión, es la desarrollada por John Dewey.⁸ Si bien aquí no es el lugar para presentar en detalle esta concepción, lo único que es necesario señalar es que Dewey concibe la relación medios-fines como *recíprocamente determinante*, en donde aún más importante que la elección de unos fines y unos medios específicos, es la evaluación que se lleve a cabo de esa *interrelación*; dando lugar a juicios de carácter instrumental. Por ejemplo, Dewey afirma que “el juicio que es realmente juicio (que satisface las condiciones lógicas del juicio) instituye los medios-consecuencias (fines) en *relación conjugada estricta* unos con otros.

⁷ Larry Laudan dedicó un libro al asunto sobre la racionalidad implícita en la elección de fines, teniendo como trasfondo las dificultades que Kuhn había dejado planteadas a este respecto. Dicho libro es *Science and Values* (Berkeley, 1984) en donde elaboró un modelo reticular en donde los hechos, valores y reglas metodológicas se elegían racionalmente de manera recíproca. Si bien, este modelo reticular de Laudan responde explícitamente a la primera cuestión planteada arriba, la segunda cuestión no es siquiera formulada.

⁸ James B. Conant leyó el manuscrito de Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, antes de ser publicado, y le sugirió que añadiera consideraciones del pragmatismo, específicamente respecto al tema de la observación. Kuhn le responde en una carta de junio de 1961 en la cual se muestra reacio con tal sugerencia. Especialmente de Dewey afirma que “siempre he considerado tan desacertado el tratamiento de la ciencia de Dewey, aunque al hablar de costumbres, moral y teoría social diga muchas cosas que debería continuar diciendo cuando habla de ciencia” (Kuhn *apud* Mayoral, 2017: 458-59, n. 165). Puede ser discutible qué tan bien Kuhn conocía la obra de Dewey, pero lo que aquí sostengo, en el mismo sentido de la sugerencia de Conant, es que Dewey desarrolló una lógica adecuada, sólida y fértil sobre *encontrar y resolver* problemas empíricos, la cual está implícita en cualquier ámbito humano en que se requiera realizar investigaciones: en el derecho, medicina, agricultura, tecnología, periodismo, etc., y en general, en las ciencias físicas y en las sociales. Véase mi reciente libro *Del arte de la aceptación al arte del control* (Guillaumin, 2022).

Los fines tienen que adjudicarse (evaluarse) sobre la base de los medios disponibles mediante los cuales pueden alcanzarse tanto como los materiales existenciales han de ser adjudicados (evaluados) con respecto a su función como medios materiales para generar una situación resuelta” (Dewey, 1938: 490). Así, no sólo no hay una separación estricta entre fines y medios, sino que la usual expresión “el fin justifica los medios” —muchas veces considerada como la expresión coloquial de la tosca racionalidad instrumental— revela una lógica inadecuada.

Poner a esa *reciprocidad* entre medios-fines en el centro de atención transforma radicalmente la noción tradicional de racionalidad instrumental. En primer lugar, evita la tradicional concepción de sucesión temporal entre medios-fines (la cual considera a los medios como causas y a los fines como efectos; y las causas temporalmente anteriores a los efectos), ya que el instrumentalismo de Dewey requiere una evaluación detallada de la *transacción* medios-fines. Dicha evaluación tiene como objetivo establecer, en el contexto de una situación perpleja o complicada, la mejor ruta en que los medios y los fines sean *recíprocamente* compatibles. Dicha compatibilidad se logra, de acuerdo con Dewey, solamente cuando los medios son *constitutivos* de los fines; por ejemplo, “una buena constitución política, un sistema policial honesto y un poder judicial competente son medios para la vida próspera de la comunidad porque son partes integradas de esa vida” (Dewey, 1925: 275-276). Es una verdadera paradoja, un sinsentido lógico —cuando no una verdadera aberración— aceptar fines honestos, nobles y necesarios, pero elegir cualesquiera medios para alcanzarlos; *i.e.*, cuando los medios no son constitutivos de los fines. Dewey subraya el hecho de que “la conexión medios-consecuencias nunca es una mera sucesión en el tiempo, una en la cual el elemento que es el medio ha pasado y se ha ido cuando el fin es logrado. Un proceso activo se encadena temporalmente, pero hay un depósito en cada etapa y punto que entra acumulativa y constitutivamente en el resultado. Una genuina instrumentalidad *para* es siempre un órgano *de* un fin. Confiere eficacia continua al objeto en el que está incorporada” (1925: 276).⁹ De hecho, Dewey abandonó la noción de *racionalidad* y la sustituyó por la de *inteligencia*, la cual la entiende como la capacidad, voluntad y saber elegir entre diferentes escenarios causales alternativos en el que mejor se logra el fin deseable; *i.e.*, aquel en el que los medios son *constitutivos* a los fines.

Podemos, así, regresar al tema original del texto “Ciencias sociales y Thomas Kuhn...” y volver a preguntar: ¿cómo podemos evaluar a las ciencias sociales? Una respuesta corta, a la luz de las consideraciones arriba realizadas, sería: estableciendo en qué medida las soluciones implementadas a problemas sociales específicos fueron satisfactoriamente alcanzadas, en aquellos casos en que las ciencias sociales hayan sido integradas tanto para concebir

⁹ Uno de los análisis más completos sobre el instrumentalismo en Dewey está en Stuhr (1998).

nuestros medios como nuestros fines y en los cuales los *medios* hayan sido constitutivos a nuestros *fines*.¹⁰

BIBLIOGRAFÍA

- Bowen, John R., Nicolas Dodier, Jan W. Duyvendak y Anita Hardon (2021), *Pragmatic Inquiry. Critical Concepts for Social Sciences*, Routledge, Londres.
- Dewey, John (1925), *Experience and Nature. The Later Works, 1925-1953*, Volume 1: 1925, Jo Ann Boydston (ed.), Southern Illinois University Press, Carbondale.
- (1938), *Logic. Theory of Inquiry. The Later Works, 1925-1953*. Volume 12: 1938, Jo Ann Boydston (ed.), Southern Illinois University Press, Carbondale.
- Frankel, Henry (1980), "Problem-Solving, Research Traditions, and the Development of Scientific Fields", *psa: Proceedings of the Biennial Meeting of the Philosophy of Science Association*, vol. 1, pp. 29-40.
- Goldman, Alvin I. (1983), "Epistemology and the Theory of Problem Solving", *Synthese*, vol. 55, núm. 1, pp. 21-48.
- Guillaumin, Godfrey (2012), *Historia y estructura de "La estructura"*, Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- (2022), *Del arte de la aceptación al arte del control. Dewey y la primera lógica de la investigación empírica*, UAM/Gedisa, México.
- Kuhn, Thomas S. (2007), *La estructura de las revoluciones científicas*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Laudan, Larry (1984), *Science and Values*, University of California Press, Berkeley.
- Lugg, Andrew (1978), "Overdetermined problems in science", *Studies in History and Philosophy of Science*, vol. 9, núm. 1, pp. 1-18.
- Mayoral, Juan V. (2017), *Thomas S. Kuhn: la búsqueda de la estructura*, Universidad de Zaragoza, Zaragoza.
- Nickles, Thomas (1981), "What is a problem that we may solve it?", *Synthese*, vol. 47, núm. 1, pp. 85-118.
- Richards, Robert J. y Lorraine Daston (2016), *Kuhn's Structure of Scientific Revolutions at Fifty*, University of Chicago Press, Chicago.
- Stuhr, John (1998), *Transforming Experience. John Dewey's Cultural Instrumentalism*, Vanderbilt University Press, Nashville.

¹⁰ Uno de los estudios recientes que plantean una aproximación a las ciencias sociales desde una perspectiva de la efectividad que ellas tienen para lidiar con aspectos y problemas sociales concretos y específicos, desde un enfoque del pragmatismo, es el texto de Bowen, Dodier, Duyvendak y Hardon (2021).

Propiedad UAM-Gedisa

FENOMENOLOGÍA: ALFRED SCHÜTZ Y THOMAS LUCKMANN*

JOCHEN DREHER

UNIVERSIDAD DE CONSTANZA, ALEMANIA

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2165-1171>

LA FENOMENOLOGÍA Y LAS CIENCIAS SOCIALES¹

En lo que a problemáticas metodológicas se refiere es posible sostener que la reflexión fenomenológica ha sido sumamente productiva; particularmente si partimos del hecho de que la metodología de las ciencias sociales se concentra en la relación entre individuo y colectividad o sociedad, problemática planteada por el individualismo metodológico de Max Weber. En este sentido, Alfred Schütz y su discípulo Thomas Luckmann fueron los dos representantes de las ciencias sociales que se concentraron específicamente en elaborar, desde la reflexión metodológica, el campo problemático de tensión entre la subjetividad del actor individual y la colectividad o la sociedad. Por un lado, el sociólogo y filósofo Alfred Schütz se concentró en establecer los fundamentos de la sociología comprensiva de Max Weber que desarrolla en profundidad la noción del sentido subjetivo que el actor individual enlaza a su acción (Weber, 2002 [1921]). Desde la perspectiva fenomenológica, Schütz analiza la problemática de la relación entre subjetividad y acción siguiendo a Weber y estableciendo los fundamentos de la disciplina sociológica. Por su parte, su discípulo Thomas Luckmann aplicó, junto con Peter L. Berger, la fenomenología del mundo de la vida para redefinir la sociología del conocimiento que se había desarrollado hasta los años setenta con base en presupuestos materialistas (Berger y Luckmann, 2005 [1966]). Para Luckmann, la fenomenología sirve como una “protosociología” y su tarea consiste en definir la base epistemológica de la sociología como ciencia social. Además, Luckmann desarrolla a partir de la fenomenología, una teoría de la religión, de la acción social y de la comunicación.

A continuación se analizará la relevancia de la fenomenología en relación con la metodología de las ciencias sociales. Para ello presentaremos las posiciones de Alfred Schütz y Thomas Luckmann, guiados por la pregunta: ¿en

* Una primera versión de este artículo apareció en: Enrique de la Garza Toledo / Gustavo Leyva (coords.): *Tratado de Metodología de las Ciencias Sociales. Perspectivas Actuales*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

¹ Deseo agradecer especialmente a Daniela Griselda López por la redacción intensa del texto y también a Mercedes Krause quien ayudó con el tercer apartado.

qué sentido se puede establecer una relación entre fenomenología y ciencias sociales? Será nuestra intención clarificar las diferencias cruciales entre fenomenología y sociología en términos de teoría del conocimiento, así como discutir el modo en que ambas disciplinas pueden relacionarse mutuamente para desarrollar una metodología de las ciencias sociales. Desde la perspectiva de la teoría de la ciencia, resultan indispensables para la sociología, ciertas reflexiones teóricas básicas que den cuenta de cómo se constituye el objeto de indagación. Ésta fue la tarea emprendida por Alfred Schütz, quien retomó la fenomenología por considerarla el medio más adecuado para la fundamentación filosófica de las ciencias sociales.

El objeto de análisis schütziano lo constituyen las experiencias y las acciones humanas (Schütz, 1972 [1932]: 68 y ss.). También su discípulo, Thomas Luckmann, adopta esta posición y argumenta que las propiedades objetivas de las realidades sociohistóricas están basadas en estructuras universales de orientación *subjetiva* en el mundo. Siguiendo estas consideraciones, la ciencia social sólo puede ser fundada sobre el principio de “reflexividad epistemológica” (Luckmann, 1983b [1973]: 17 y ss.). Esa reflexividad da cuenta de los prerequisites de todo conocimiento en ciencias sociales y se centra en las realidades sociohistóricas del mundo de la vida: “Las estructuras universales e invariantes del mundo de la vida que se revelan por medio de la reducción fenomenológica, conforman una matriz general que posibilita la extracción de conclusiones acerca de las acciones humanas” (Luckmann, 1983: 516). El término *mundo de la vida* es entendido aquí en referencia al uso que le da Edmund Husserl en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, esto es, en tanto “olvidado fundamento de sentido” (Husserl, 2009 [1936]).

En este contexto, Luckmann concibe el proyecto de la protosociología a partir de la definición de la sociología weberiana como ciencia de la experiencia; la protosociología se entiende como la “fenomenología del mundo de la vida”, al grado de que es posible crear un vínculo entre las estructuras de orientación subjetivas, las formas básicas de acción intersubjetiva y las propiedades objetivas de las realidades sociohistóricas (Luckmann, 1983a [1973]: 69). Sin embargo, en relación con su abordaje metodológico, ambas disciplinas —la fenomenología y las ciencias sociales— están definitivamente separadas. Siguiendo a Luckmann, utilizamos aquí el término *acción paralela*² en relación con la interacción entre la investigación fenomenológica y la de la ciencia social. Esta consideración demuestra cómo pueden complementarse mutuamente el análisis fenomenológico de la constitución y la reconstrucción de las construcciones históricas de la realidad basadas en las ciencias empíricas (Luckmann, 2007a [1999]: 131). Desde el punto de vista fenomenológico, es

² En su novela *El hombre sin atributos*, Robert Musil utiliza el término *acción paralela* para referirse a la planificación de las celebraciones austro-húngaras del LXX Aniversario de gobierno del emperador Franz Josef, en 1918, el cual, se suponía, iba en paralelo ese mismo año con las festividades por los 30 años de gobierno del emperador prusiano Wilhelm II (Berger, 1993; Musil, 1969).

fundamental el concepto de *constitución*, pues refiere a los procesos constitutivos de la conciencia subjetiva, los cuales conforman la base para el desarrollo del mundo del individuo. En contraste, el término *construcción* es utilizado desde una perspectiva sociológica, pues refiere a las expresiones sociohistóricas de un fenómeno específico.³ En términos más amplios, ese concepto refiere a la construcción de los mundos históricos humanos, tomando como punto de partida la acción social.

Sin embargo, con el fin de introducir la filosofía fenomenológica, resulta indispensable dedicarse a la obra del fundador de esta disciplina de tradición kantiana, es decir, debemos remitirnos a la obra de Edmund Husserl. Nuestra intención es concentrarnos en algunas ideas del pensamiento fenomenológico de este autor que poseen relevancia para la metodología de las ciencias sociales. A juicio de Husserl todas las ciencias, tanto las naturales, como las humanas, son una totalidad de actividades humanas. Según él, en toda ciencia la base de sentido es el “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) precientífico, que es el mundo mío y de todos nosotros (Husserl, 2009 [1936]). Especialmente en el desarrollo de las ciencias naturales el mundo de la vida cayó en el olvido por un proceso constante de idealización y formalización. Asimismo, sostenía que las “idealidades” creadas por la ciencia habían sustituido ingenuamente al mundo de la vida y, como consecuencia, las ciencias positivas habían perdido su fundamento.

Retomando las ideas expuestas por Husserl en la *Crisis* (2009 [1936]), Alfred Schütz describe la fenomenología como una filosofía del ser humano en su mundo vital, “capaz de explicar el sentido de este mundo vital de una manera rigurosamente científica. Su objeto es la demostración y la explicación de las actividades de conciencia (*Bewusstseinsleistungen*) de la subjetividad trascendental dentro de la cual se constituye este mundo de la vida” (Schütz, 2003b [1962]: 127-128). La fenomenología trascendental no acepta nada como evidente por sí mismo, por ejemplo las categorías de las ciencias naturales, y trata de llevar todo a un grado de evidencia en la constitución de la conciencia subjetiva. Así escapa a todo positivismo ingenuo y puede aspirar a ser la verdadera ciencia del espíritu genuinamente racional, como dice Schütz, en la acepción correcta de este término (*ibid.*: 128).

La presente exposición de la fenomenología en tanto disciplina de relevancia fundamental para las ciencias sociales se concentra, en primer lugar, en la obra de dos autores: Alfred Schütz y Thomas Luckmann. En segundo lugar, se desarrollan las perspectivas de ambos en forma independiente, poniendo el foco particularmente en la influencia de Schütz en Luckmann.

³ El concepto de *construcción* fue introducido principalmente en el discurso sociológico por Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad* (Berger y Luckmann, 2005 [1966]).

ALFRED SCHÜTZ: LA CONCEPCIÓN DE UNA FENOMENOLOGÍA
DEL MUNDO DE LA VIDA⁴

El surgimiento de la teoría schütziana

Tal como se ha mencionado, la principal influencia en el trabajo de Alfred Schütz fue la sociología comprensiva de Max Weber. Esa sociología ya había sido analizada en su obra temprana en relación con la pregunta: ¿cómo fundamentar filosóficamente el postulado weberiano del sentido subjetivo de la acción individual? En primer lugar, Schütz se valió de la filosofía vitalista de Henri Bergson, quien caracterizó la vida de la conciencia subjetiva basándose en un análisis de la *durée* o duración interna. Schütz utiliza esa reflexión para estudiar la naturaleza básica de la relación del Yo y el Tú, así como su tipificación. La idea central consistió en encontrar la posibilidad de tratar teóricamente la subjetividad del actor individual, categoría central de la reflexión sociológica, la cual había sido analizada de forma poco satisfactoria a juicio de Schütz, tanto por la sociología de Weber como por otras orientaciones de las ciencias sociales (Schütz, 1972 [1932]: 59). Por eso intentó, desde la reflexión epistemológica, ingresar a un dominio que, de hecho, no había estado en el foco de las ciencias sociales (sí en el de la psicología), y que sin embargo era fundamental para su perspectiva teórica.

En este marco, la pregunta que debe plantearse es: ¿cómo es posible definir al conocimiento científico legítimo del mundo con base en la vida cotidiana no científica de la actitud natural? Schütz comienza su análisis partiendo de la duración interna (*durée*) hacia el mundo de las cosas y los eventos comunes hasta alcanzar las tipificaciones de la relación yo-tú, lo cual ofrece un fundamento para analizar la vida cotidiana desde una perspectiva pragmática.

Con base en la distinción bergsoniana entre la experiencia interna (*durée*) y el tiempo y el espacio empíricos, Schütz da cuenta de la transición del significado subjetivo al significado objetivo mediante la descripción de un camino que va de la experiencia interna de la pura duración, al concepto de tiempo y espacio. Schütz propondrá una ontología de las formas de vida con el fin de proveer un puente entre lo interno (los niveles del Yo determinados por la duración), y lo externo (los niveles del Yo determinados por el tiempo y el espacio), así propondrá una ontología de las formas de vida. El concepto de “forma de vida”, tomado de Wilhelm Dilthey, Max Scheler y Henri Bergson, es la clave para resolver el problema del vínculo entre lo subjetivo y lo objetivo. El conflicto que encuentra Schütz en este esquema es el de la “pura duración”, es imposible experimentar la pura duración sólo inmediatamente, ni

⁴ La siguiente sistematización del paradigma de Alfred Schütz está basada en mi trabajo *The New Blackwell Companion to Major Social Theorists* (Dreher, 2010).

siquiera es posible hacer esto a partir de la intuición. Bergson admitió claramente ese hecho al afirmar que era erróneo hablar acerca de la duración puesto que implicaba la descripción de aquello que es vasto y continuo en términos de un lenguaje dispuesto en el tiempo y el espacio. En este sentido, la pura duración no es ni siquiera una inferencia a partir de los datos accesibles de la conciencia. Se convierte, entonces, en un postulado filosófico imprescindible, una especie de primer principio. El concepto de “forma de vida” se revelará inapropiado para resolver las consideraciones schützianas referentes a la relación yo-tú (Kersten, 1997: 636 y s.) y, en general, tampoco lo será de utilidad para la fundamentación epistemológica de las ciencias sociales.

A pesar de las limitaciones halladas en el concepto de “forma de vida”, Schütz encontró la solución a sus preocupaciones teóricas en la fenomenología de Edmund Husserl, particularmente al estudiar *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente* en 1928 (Husserl, 1959 [1928]), así como *Lógica formal y lógica trascendental* (Husserl, 1962 [1929]), *Ideas I* (Husserl, 1949 [1913]) y *Meditaciones cartesianas* (Husserl, 1985 [1931]). Schütz retomó esta reflexión en torno a la temporalidad en dirección a una teoría de la acción, al describir los niveles de las experiencias pasivas (tales como los reflejos del cuerpo), las actividades espontáneas no guiadas por un proyecto (por ejemplo, el acto de percibir un estímulo) y la actividad intencionalmente planificada y proyectada (por ejemplo, cometer un homicidio), la cual es definida con la noción de “acción” (Barber, 2010). La planificación de una acción a realizarse en el futuro funciona con base en una reflexividad específica, el sujeto imagina un proyecto como completado en el tiempo futuro perfecto. El punto a alcanzar es aquello realizado luego de la acción, ese proyecto establece el “motivo-para” de la propia acción (Schütz, 1997 [1932]: 86 y ss.). En oposición a esto, se encuentran los “motivos-porque” (*ibid.*: 91 y ss.), los cuales se basan en las convicciones resultantes de las circunstancias sociohistóricas en las que se desarrolla el actor individual; estos motivos influyen en la decisión de realizar un proyecto y pueden ser sólo descubiertos mediante la investigación y la exploración de aquellos factores que preceden a la decisión pasada (Barber, 2010). Este marco temporal motivacional es la base de la crítica schütziana al punto de vista weberiano, el cual supone la posibilidad de que el observador en ciencias sociales llegue a formular afirmaciones acerca del significado subjetivo y la motivación del actor individual. Sin embargo, las reflexiones fenomenológicas demuestran que el proceso constitutivo de significado de la acción debe, por un lado, depender de los “motivos-para” y, por otro, debe basarse en los “motivo-porque”. El hecho de no tener en cuenta la temporalidad del proceso de acción, puede dar lugar a malentendidos relacionados con la interpretación de la acción cuando, por ejemplo, se asume que el resultado de un acto coincide con su motivo, sin reflexionar en los “motivos-para” del actor, los cuales, a causa de eventos no planeados e imprevisibles, pueden haber cambiado o pueden haber conducido a resultados diferentes de aquellos intencionados (*cfr. id.*).

Además de la fenomenología, en particular con su inserción en el contexto académico estadounidense, Schütz comenzó a familiarizarse con el trabajo de filósofos pragmatistas tales como William James, Alfred North Whitehead, John Dewey y con el conductismo de George Herbert Mead, entre otros. La incorporación de estas influencias en su concepción teórica fue sumamente relevante para el desarrollo de una teoría del mundo de la vida que resultó ser el paradigma fundamental del trabajo de Schütz. La idea central, siguiendo a William James, es que el mundo de la vida cotidiana en tanto “realidad eminente” está gobernado por un motivo pragmático (James, 1950 [1890]), el cual es definido como una categoría central del mundo de la vida. Al mismo tiempo, el mundo de la vida centrado subjetivamente se vincula con “realidades múltiples” que trascienden lo cotidiano y son denominadas “ámbitos finitos de sentido”. Es posible sostener que los primeros análisis de su libro *La construcción significativa del mundo social* poseen una fuerte afinidad con las ideas de los pensadores pragmatistas; la concepción básica de su teoría del mundo de la vida ya estaba presente en su obra temprana.

La teoría del mundo de la vida

Justo antes de su muerte, Schütz desarrolló un esquema teórico del mundo de la vida con la intención de presentar una síntesis teórica de su trabajo, ese esquema sería publicado bajo el título *Las estructuras del mundo de la vida*. Sin embargo, a causa de su condición física y de su muerte inesperada, Schütz no pudo terminar su libro. Fue su alumno, Thomas Luckmann, quien encaró la difícil tarea de completar las investigaciones teóricas de Schütz. Esto lo logró gracias a los manuscritos schützianos encontrados en las “anotaciones” (Schütz, 1989: 158-324). La siguiente presentación de la teoría de Schütz del mundo de la vida se basa en el esquema original de *Las estructuras del mundo de la vida* (1989), tal como Schütz mismo lo había previsto.

El mundo de la vida y la actitud natural

Siguiendo las reflexiones pragmatistas, Schütz define el *mundo de la vida cotidiana* como la realidad experimentada dentro de la actitud natural por un adulto alerta que actúa entre y sobre ese mundo, y entre los demás seres humanos. La “actitud natural” es el estado de conciencia en el cual se acepta la “realidad de la vida cotidiana” como dada. Al ser gobernado por el “motivo pragmático”, el mundo de la vida cotidiana es algo que debemos modificar por nuestras acciones o que las modifica (Schütz, 2003d [1962]: 198). Además, *el mundo de la vida*, en el sentido del término utilizado por Schütz, se compone de algo más que la realidad cotidiana. Regularmente nos hundimos

en el sueño y renunciamos a la actitud natural a fin de perdernos en otros mundos ficticios y fantasías. Asimismo, somos capaces de trascender la vida cotidiana por medio de símbolos y, en casos especiales, somos capaces de modificar conscientemente nuestra actitud natural y cambiar a diferentes esferas de la realidad. Schütz amplía su concepción del mundo de la vida de tal modo que ésta incluye todas las modificaciones de actitud y de estado alerta; en otras palabras, cada una de las tensiones propias de la conciencia (Dreher, 2003: 143; Schütz y Luckmann, 1989: 21).

El mundo de la vida debe ser visto necesariamente como el mundo pre-teórico de la experiencia; el mundo de la vida describe cierto estrato de la experiencia humana que es previo al mundo sociohistórico, con sus estructuras invariantes propias de todos los actos de conciencia humana (Luckmann, 1983c [1973]: 41). Edmund Husserl, a partir de quien Schütz formuló una versión modificada del concepto de mundo de la vida, descubre una estructura general perteneciente al mundo de la vida en todas sus relatividades, donde todo ser relativo está ligado a esta estructura general que, en sí misma, no es relativa (Husserl, 2009 [1936]). Este concepto de mundo de la vida fue ampliado por Alfred Schütz, quien incluyó el mundo social y las esferas de realidad extracotidianas. En una carta a su amigo Aron Gurwitsch, Schütz critica la concepción husserliana de mundo de la vida argumentando que: “Y concedido que el mundo de la vida posee indudablemente su tipicidad esencial, no puedo ver cómo Husserl llega a la idea de una ontología del mundo de la vida sin clarificar la noción de intersubjetividad” (Schütz y Gurwitsch, 1989). Es exactamente esta tipicidad la que Schütz toma en consideración al argumentar que el mundo intersubjetivo del trabajo en su totalidad en el tiempo estándar y el problema de cómo se experimenta a otros seres humanos en la actitud natural no sólo es un tópico de reflexión teórica, sino que es la cuestión central de las ciencias sociales (Schütz, 2003d [1962]).

El problema resultante de este abordaje se plantea para el observador que reflexiona de modo solitario, y es la posibilidad de hacerlo de modo desinteresado y distanciado de toda relación social. En ese contexto, la actitud natural debe ser abandonada por el científico social cuando teoriza. Sólo en la relación-nosotros dentro de una comunidad de tiempo y espacio, el ser del otro puede ser experimentado dentro de la actitud natural; es importante resaltar que fuera del presente vívido de la relación-nosotros el otro aparece como alguien similar a mí, como un individuo que asume roles sociales. Pero, ¿por qué la actitud natural como una expresión del mundo de la vida cotidiana es tan importante para las ciencias sociales? La interpretación de este mundo está basada en un acervo de experiencias previas acerca de él, las cuales nos son transmitidas en nuestra socialización; se establece una familiaridad para nosotros sobre la base de este conocimiento específico transferido. Para la actitud natural el mundo es desde el principio no el mundo privado del individuo solitario, sino un mundo intersubjetivo al cual estamos todos

acostumbrados y en el cual no tenemos un interés teórico sino práctico. El mundo de la vida cotidiana se caracteriza por el hecho de que actuamos e interactuamos en él con el objeto de dominarlo y transformarlo en coexistencia con nuestros congéneres humanos. “Nuestros movimientos corporales —kinestésicos, locomotores, operativos— engranan, por así decir, en el mundo, modificando o cambiando sus objetos y sus relaciones mutuas” (Schütz, 2003d [1962]: 198). Al mismo tiempo, estos objetos del mundo de la vida cotidiana ofrecen resistencia a nuestros actos, siendo necesario superarlos o cederles el paso. Es por esto que Schütz argumenta que nuestra actitud natural está gobernada por un motivo pragmático hacia el mundo de la vida cotidiana. Al adoptar tal perspectiva, el mundo es algo que debemos constantemente modificar con nuestras acciones y que, simultáneamente, modifica éstas (*id.*). El supuesto fundamental que surge de estas reflexiones en relación con la actitud natural del mundo de la vida cotidiana, el cual aceptamos como incuestionablemente dado es el siguiente: asumimos el carácter constante de la estructura del mundo de la vida, el carácter constante de la validez de nuestra experiencia del mundo, así como el carácter constante de nuestra habilidad para actuar sobre el mundo y dentro del mundo (Schütz, 1970d: 116).

Los estratos del mundo de la vida

Un aspecto significativo de la teoría schütziana del mundo de la vida es la estratificación de ese mundo en distintas dimensiones. Schütz define una estructura espacial, temporal y social del mundo de la vida. Además, la divide en realidades múltiples, esto es, en esferas de realidad o ámbitos finitos de sentido. El individuo está constantemente confrontado con esos contornos dados mediante esta estratificación del mundo social. En relación con la *estructura espacial*, la esfera del aquí y ahora es de una importancia mayor puesto que constituye la base de la relación cara a cara. En este marco, Schütz diferencia entre el mundo dentro de mi alcance actual y el mundo dentro de mi alcance potencial (restaurable y alcanzable) y describe la esfera manipulatoria como el “mundo dentro de mi alcance actual y potencial” y el “mundo dentro de tu esfera manipulatoria actual y potencial”, el cual refiere a la presencia espacial de nuestros congéneres humanos.

En lo que concierne a la *estructura temporal* del mundo de la vida, resulta relevante el hecho de que el mundo físico y social existen antes de mi nacimiento y existirán después de mi muerte, esto da cuenta de la historicidad del mundo humano e inanimado. El tiempo objetivo posee un correlato subjetivo que necesita ser tenido en cuenta debido a la concepción subjetivamente centrada del mundo de la vida. El tiempo objetivo posee un correlato relacionado con los horizontes interpretativos y el acervo de experiencia, en relación con la posibilidad de recuperar las experiencias mediante la retención y el re-

cuerdo, y en relación con la posibilidad de alcanzar experiencias futuras a través de la protención y la anticipación (Schütz, 1989: 166 y s.). La estructura temporal del mundo de la vida está vinculada al problema de la sedimentación y de la activación de la experiencia pasada lo cual, desde la perspectiva fenomenológica, se vincula a actividades conscientes tales como la asociación y la síntesis pasiva. El actor individual no es consciente de la dimensión temporal del presente vívido, en el sentido de que no es consciente de su ego ni del flujo de su pensamiento, sino que posee, de acuerdo con William James, un “presente especioso”, dentro del cual él o ella viven y actúan y es definido en cada momento a la luz de los proyectos concebidos (Schütz, 2003c [1962]: 169). El presente especioso contiene elementos del pasado y del futuro. El proyectar unifica este presente especioso y delimita sus fronteras. En lo referente al pasado, los límites del presente especioso están determinados por la más remota experiencia anterior, sedimentada y conservada en ese sector del conocimiento a mano que es aún significativo para el proyectar presente. En lo concerniente al futuro, los límites del presente especioso se hallan determinados por el alcance de los proyectos actualmente concebidos; es decir, por los actos más remotos en el tiempo que aún son anticipados *modo futuri exacti* (Schütz, 2003e [1964]: 267).

Sobre la *estructura social* del mundo de la vida, se considera que su dimensión social puesta a nuestro alcance constituye el dominio de la experiencia social directa y los sujetos que se encuentran en ella son los seres humanos que son mis semejantes. Con ellos compartimos un sector del tiempo y del espacio; el mundo que nos rodea es el mismo y nuestros procesos conscientes son un elemento de este mundo para nosotros. Los cuerpos de mis semejantes están a mi alcance y viceversa. Este círculo está rodeado por el mundo de mis contemporáneos, en él los sujetos coexisten conmigo en el tiempo pero sin estar a mi alcance espacial, su mundo no es experimentado directamente por mí. Además, el mundo de nuestros predecesores es el mundo de otros, de quienes puedo tener conocimiento y cuyas acciones pueden influir en mi vida, pero sobre los que no puedo actuar de ninguna manera (Schütz, 2003f [1964]: 34). Por último, Schütz menciona el mundo de los sucesores, el cual puede ser modificado por nuestras acciones pero no puede ejercer ninguna influencia sobre ellas.

Como puede verse, el mundo de la vida cotidiana es intersubjetivo desde el principio; no es mi mundo privado, sino que el individuo está conectado con sus congéneres humanos en el marco de estas relaciones sociales diferentes. En el esquema schütziano la relación cara-a-cara posee una posición privilegiada dentro de la concepción del mundo de la vida. Tal como fue mencionado, en los encuentros cara-a-cara cada uno de nosotros experimenta al otro en el presente vívido; ambos comparten un sustrato común de experiencias pertenecientes al mundo externo y son capaces de ejercer una influencia mutua con sus actos ejecutivos. Sólo dentro de la relación cara-a-cara el otro puede ser experimentado como una totalidad y una unidad indivisa, lo

cual es sumamente relevante en vista de que las múltiples relaciones sociales restantes derivan de la experiencia originaria de la totalidad del sí-mismo del otro en la comunidad de tiempo y espacio. Para todas las otras relaciones sociales derivadas, el otro aparece meramente como un sí-mismo parcial (Schütz, 2003d [1962]: 208).

Por otra parte, desde este punto de vista el encuentro con el otro está basado en el axioma fundamental de la reciprocidad de perspectivas (Schütz, 2003a [1962]: 42; 2003e [1962]: 282), el cual constituye una idealización relevante en cada situación de interacción. Este axioma abre la posibilidad de comprensión mutua en la vida cotidiana, pues esa idealización es un supuesto básico que hace posible la comprensión y el entendimiento mutuo: “Mediante estas construcciones del pensamiento de sentido común, se supone que el sector del mundo presupuesto por mí también es presupuesto por usted, mi semejante individual; más aún, que lo presuponemos *Nosotros*” (Schütz, 2003a [1962]: 43).

*El conocimiento del mundo de la vida.
Relevancia y tipicidad*

Nos concentraremos ahora en el conocimiento del mundo de la vida tal como es experimentado en las diferentes esferas de la realidad. Todo nuestro conocimiento del mundo, tanto en el sentido común como en el pensamiento científico, supone construcciones, es decir, conjuntos de abstracciones, generalizaciones, formalizaciones e idealizaciones propias del nivel respectivo de organización del pensamiento. Desde esta perspectiva, en términos estrictos, los hechos puros y simples no existen. Desde un primer momento todo hecho es un hecho extraído de un contexto universal por la actividad de nuestra mente. Por consiguiente, se trata siempre de hechos interpretados (Schütz, 2003a [1962]: 36). Todo el conocimiento derivado socialmente es aceptado por los miembros individuales de un grupo cultural como incuestionablemente dado. Esto es así, porque éste es transmitido como válido y ampliamente aceptado por los miembros del grupo; por consiguiente, se transforma en un esquema de interpretación del mundo común y en un medio de comprensión y de acuerdo mutuo. En el esquema schütziano, estas reflexiones están estrechamente conectadas con la estructuración del conocimiento del mundo de la vida en relación con las diversas esferas de la realidad.

Siguiendo a William James, Schütz utiliza la distinción entre “conocimiento por trato directo” y “conocimiento acerca de” para demostrar que hay, por un lado, sólo un sector comparativamente pequeño de nuestro conocimiento el cual es claro, nítido y preciso, en el cual somos expertos competentes —el “conocimiento acerca de”—. Nuestro “conocimiento por trato directo” sólo se refiere al *qué*, pero deja el *cómo* sin cuestionar (Schütz, 2003a

[1962]: 44). Este conocimiento se refiere a que conocemos muchas cosas de manera silenciosa por el mero trato directo. Esto caracteriza la mayor parte de nuestro conocimiento del mundo de la vida. Ambas zonas están rodeadas por dimensiones de mera creencia las cuales varían en grado desde la verosimilitud, la posibilidad, la confianza en las autoridades, la aceptación ciega hasta la completa ignorancia. Teniendo en cuenta todas estas esferas del conocimiento, sólo el “conocimiento acerca de” cumple con el postulado de claridad, determinación y consistencia. Todas las otras esferas pertenecen al ámbito de aquello que no es cuestionado, al ámbito de “lo dado por sentido” (*id.*) dentro del mundo de la vida. Todas las esferas del conocimiento mencionadas cambian para el individuo, de individuo a individuo, en relación con el individuo y el grupo social, para cada grupo en sí mismo y entre varios grupos. Por lo tanto, el contenido de aquello que sabemos, aquello que nos es familiar; así como aquello desconocido, es relativo; para el individuo es relativo según su situación biográfica, para el grupo social es relativo en términos de su situación histórica.

Si nos concentramos en el conocimiento del mundo de la vida y si examinamos la estructura de la experiencia individual, es posible encontrar que los correlatos subjetivos de este conocimiento están vinculados a distintas zonas de motivación individual. El individuo que vive en el mundo siempre se experimenta a sí mismo en una situación que él o ella ha definido. Esta situación está marcada por dos momentos diferentes: uno se origina en la estructura ontológica del mundo pre-dado; el otro componente resulta de la situación biográfica real del individuo. El componente ontológico de la situación del individuo es experimentado como *impuesto*, sin la posibilidad de cambio espontáneo. Sin embargo, la situación biográfica determina las definiciones espontáneas de la situación dentro del marco ontológico impuesto (Schütz, 1970c: 122). Estas reflexiones abren el camino a la teoría schütziana de las relevancias, la cual ofrece la posibilidad teórica de conectar la motivación individual con las estructuras de conocimiento impuestas objetivamente, con las cuales se ve confrontado el individuo.

Partiendo de estas reflexiones acerca de la objetividad dada de la estructura del mundo de la vida y la situación biográfica subjetivamente experimentada, Schütz describe dos sistemas de relevancia de acuerdo con los cuales se estructura nuestro conocimiento: “significatividades intrínsecas” y “significatividades impuestas”. Las “significatividades intrínsecas” son el resultado de nuestros intereses elegidos, establecidos por nuestra decisión espontánea de resolver un problema mediante nuestro pensamiento, de alcanzar un objetivo mediante nuestra acción o de concretar un estado de cosas proyectado. En oposición, las “significatividades impuestas” no se vinculan con intereses elegidos por nosotros, no derivan de actos de nuestro albedrío; debemos tomarlas tal como se nos presentan, sin el poder de modificarlas por nuestras actividades espontáneas (Schütz, 2003c [1964]: 125-126).

Asimismo, Schütz desarrolla tres tipos ideales diferentes de relevancias: “motivacionales”, “temáticas” e “interpretativas”; mencionando que la expresión pura de estos tipos no puede encontrarse empíricamente. Con el término *relevancias motivacionales*, Schütz describe el aspecto de las relaciones causales específicas del mundo objetivo, las cuales se consideran vinculadas al interés o a ítems problemáticos. Nuestro interés decide qué elementos de la estructura ontológica del mundo pre-dado son relevantes para nosotros (Schütz, 1970c: 123 y s.). Tal interés, en forma de una relevancia, es experimentado de manera subjetiva como el motivo para la definición de una situación, independientemente de cuáles sean los componentes de la situación, ya sean éstos impuestos o el resultado de nuestra propia espontaneidad. Todas las relevancias motivacionales son también subjetivamente experimentadas como un sistema de planes en el marco de nuestro plan de vida. Las *relevancias temáticas*, sin embargo, surgen de la circunstancia en la que no todos los elementos motivacionalmente dados son suficientemente familiares o conocidos previamente; también puede suceder que la situación actual no coincida con el tipo de situación presente en el propio acervo de conocimiento. De ahí que se requiera un conocimiento suplementario vinculado a la situación; esto significa un conocimiento adicional, el cual es relevante para la definición misma de la situación. En este caso, los elementos del conocimiento existente no se consideran como incuestionablemente dados o “dados por sentados”; esos elementos son ahora cuestionables. El problema a resolver en relación con los tópicos temáticos relevantes necesita ser resuelto de acuerdo con la regla de “primero lo más importante”, lo cual subraya que el problema más importante debe dilucidarse en primer lugar (*ibid.*: 124 y s.). El tercer tipo ideal de *relevancias interpretativas* se refiere a aquellas que son utilizadas para la solución de las cuestiones temáticamente relevantes con referencia al acervo de conocimiento a mano del cual no todos los elementos son relevantes. Para dar cuenta de cómo una interpretación específica de cierta cuestión temática y de cómo algunos elementos del conocimiento son útiles para la interpretación, se establecen procesos de tipificación. Si se obtiene y tipifica el conocimiento acerca de la solución del problema que está actualmente bajo interpretación, no se requiere ninguna interpretación adicional (Endreß, 2006: 106 y s.; Schütz, 1970c: 127). Este sentido del concepto de relevancia es el principio de regulación más significativo de la construcción de la realidad, puesto que coordina el conocimiento y los objetos experimentados y le es útil al actor para la definición de su situación. Sin una teoría de la relevancia, por lo tanto, no es posible la fundamentación de la ciencia de la acción humana; y éste es un hecho que subraya la importancia fundamental del problema de la relevancia para las ciencias sociales (Nasu, 2008: 91, 93).

Sobre el problema de la relevancia y la tipificación, Schütz sostiene que no existen tipos en general, sino tipos que son formados para la solución de un problema particular, sea éste teórico o práctico. La tipificación referente al conocimiento de un modo típico de comportamiento, la concatenación de

motivos típicos o actitudes típicas de personas típicas, resulta del problema a mano, en virtud de cuya definición y cuya solución es formulado el tipo. El problema depende de la situación del actor individual, de su fundamentación en la ontología del mundo de la vida, de la propia situación biográfica y, consecuentemente, del sistema de relevancias que surgen de él o ingresan en él (Schütz, 1989: 213).

El mundo de la vida como el ámbito de la práctica

Esta teoría del mundo de la vida con raíces en la sociología comprensiva de Max Weber incluye un análisis de la acción social como un concepto clave de la indagación sociológica. Desde la perspectiva fenomenológica, la estructura de la acción social se analiza con referencia al mundo de la vida del individuo. Schütz intenta investigar así los esquemas de acción y de interacción social que subyacen a la construcción de tipos de cursos-de-acción y tipos personales en el pensamiento de sentido común. Para ello, utiliza el término *acción* para designar la conducta humana concebida de antemano por el actor, es decir, una conducta basada en un proyecto preconcebido. El término *acto* designará el resultado de este proceso en curso, vale decir, la acción cumplida. Desde este punto de vista la acción puede ser latente, por ejemplo, el intento de resolver mentalmente un problema científico; o manifiesta, esto es, inserta en el mundo exterior. Puede llevarse a cabo por comisión o por omisión, considerando la abstención intencional de actuar como una acción en sí.

Para esta teoría de la acción es fundamental el hecho de que toda proyección de la acción:

[...] consiste en anticipar la conducta futura mediante la imaginación; sin embargo, no es el proceso de la acción en curso, sino el acto que se imagina ya cumplido lo que constituye el punto de partida de toda proyección. Debo visualizar el estado de cosas que provocará mi acción futura antes de poder esbozar los pasos específicos de dicha acción futura de la cual resultará ese estado de cosas (Schütz, 2003a [1962]: 49).

Al planificar mi acción debo situarme imaginariamente en un tiempo futuro, cuando esa acción ya haya sido llevada a cabo. Si esa imaginación ocurre, entonces es posible reconstruir cada uno de los pasos que habrá producido ese acto futuro. De acuerdo con la perspectiva de Schütz el proyecto no anticipa la acción futura, sino el acto futuro, y lo hace en el tiempo futuro perfecto, *modo futuri exacti* (*id.*). Esta perspectiva temporal que es peculiar del proyecto tiene importantes consecuencias; todos los proyectos de mis actos futuros se basan en el conocimiento a mi alcance en el momento de la proyección. A este conocimiento pertenece mi experiencia de actos previamente efectuados

que son típicamente similares al proyectado. Por consiguiente, toda proyección supone una idealización particular; que Husserl denomina idealización del “puedo volver a hacerlo”, es decir, la suposición de que, en circunstancias típicamente similares, puedo actuar de una manera típicamente similar en la que actué antes para producir un estado de cosas típicamente similar (Schütz, 2003a [1962]: 49). Por otra parte, la perspectiva temporal que caracteriza al proyecto aclara en cierta medida la relación entre proyecto y motivo. Como se mencionó antes, Schütz establece una distinción entre “motivos-para”, que es el estado de cosas creado por la acción futura previamente imaginada en su proyecto; y “motivos-porque”, para referirse a sus experiencias pasadas que lo han llevado a actuar como lo hizo y que han determinado el proyecto de la acción.

Si tomamos en consideración el mundo social como parte del mundo de la vida del actor individual, la estructura de la acción se vuelve más compleja. La interacción social también se basa en el esquema de acción en general, el cual depende de la perspectiva temporal del curso de acción. Por ejemplo, en la interacción entre dos personas producida al preguntar y responder, el “motivo-para” de la acción de un actor consiste en obtener información adecuada que, en esta situación particular, presupone que la comprensión de mi “motivo-para” se convertirá en el “motivo-porque” que lleva al otro a efectuar una acción “para” suministrarme esa información. El actor anticipa que él o ella serán guiados por los mismos tipos de motivos que en el pasado, según el propio acervo de conocimiento a su alcance, lo guiaron tanto a sí mismo como a muchos otros y otras en circunstancias típicamente similares. Este ejemplo demuestra que hasta la interacción más simple de la vida común presupone una serie de construcciones de sentido común; como en el ejemplo dado, las construcciones de la conducta prevista del otro, que están basadas en la idealización de los “motivos-para” del actor, que se convertirán en “motivos-porque” del otro y viceversa. Esto es denominado por Schütz como: “idealización de la reciprocidad de motivos” (Schütz, 2003a [1962]: 51).

Un aspecto central en la teoría de la acción desarrollada por Schütz se menciona en su artículo “La elección entre diversos proyectos de acción” (Schütz, 2003f [1962]), en el cual se discute el “fiat” que distingue el mero fantasear del propósito, el cual depende de los “motivos-para”. Allí analiza el modo en que para el actor debe existir la intención de que la acción proyectada sea factible de modo que el proyecto se transforme en propósito; tal factibilidad depende del mundo que se da por sentado que ofrece un horizonte abierto de tipos posibles para fines potenciales de la acción. La situación biográfica del actor, la cual fuerza a él o ella a elegir un proyecto en lugar de otro, transforma estas posibilidades abiertas en problemáticas. Por lo tanto, es necesario contrastar la elección de objetos al alcance ya existentes, y bien definidos, con la elección de proyectos, los cuales no existen aún y de los cuales quien elige produce y considera en sucesión dentro de su propia *durée* (Barber, 2004: 142).

*Las trascendencias del mundo de la vida
y su superación mediante signos y símbolos*

En lo referente al mundo social como un todo, se vuelve relevante pensar cómo las realidades múltiples, en tanto partes del mundo social, están conectadas al mundo de la vida cotidiana, es decir, cómo están respectivamente vinculadas entre sí con una estructura significativa específica. En relación con la constitución del mundo de la vida, los signos y los símbolos poseen una función esencial pues, en cuanto “formas presentacionales”, son responsables de la producción de una significatividad interna del mundo de la vida. Desde la perspectiva fenomenológica, la función de los signos y los símbolos se basa en la capacidad de la conciencia subjetiva para la “presentación”, un concepto que Schütz retoma de Edmund Husserl pero en un sentido modificado. Mientras que Husserl define la “presentación” como una actividad básica de la conciencia para la constitución de la intersubjetividad como parte de la experiencia del otro (Husserl, 1985 [1931]), Schütz la describe como la asociación analógica mediante la cual, en la percepción de un objeto, se produce otro objeto por ejemplo, como recuerdo, fantasía o ficción (Schütz, 2003e [1962]: 268; Dreher, 2003: 145).

La teoría schütziana del signo y del símbolo parte de la ya mencionada estratificación del mundo de la vida. De acuerdo con esta concepción, el mundo de la vida incluye no sólo la esfera del “yo solitario”, sino especialmente al mundo social, y particularmente las ideas colectivas compartidas, tales como las realidades religiosas, científicas, artísticas o políticas con una estructura de sentido finita, pero también los mundos de los sueños y de la fantasía. Sin embargo, solamente actuamos dentro del mundo de la vida en nuestro mundo del trabajo en el cual nos comunicamos. Este aspecto decisivo expresa la idea de que sólo dentro del mundo de la vida cotidiana, en tanto realidad eminente, se hace posible la comunicación mediante signos y símbolos. En otras palabras, la comunicación sólo puede tener lugar dentro de la realidad del mundo externo, y ésta es una de las principales razones por las cuales este mundo tiene el carácter de realidad eminente (Schütz, 2003e [1962]: 287; 1989: 241 y ss.; Dreher, 2003). Estas reflexiones se basan en la filosofía de la cultura de Ernst Cassirer quien define al ser humano como *animal symbolicum*, al considerar la capacidad simbólica como un rasgo básico de la existencia humana (Cassirer, 1972: 23 y ss.; Srubar, 1988).

La teoría del mundo de la vida le asigna a los signos y a los símbolos una “función de sujeción significativa” particular (“*meaning clip function*”) (Srubar, 1988: 247). Con ayuda de los signos como elementos del lenguaje, por ejemplo, es posible superar los límites o “trascendencias” que existen entre los individuos; las “trascendencias” del mundo de los otros pueden ser superadas mediante el uso de signos. Por otro lado, los símbolos hacen posible la comunicación de las experiencias extracotidianas, proveyendo una comprensión común de

la experiencia religiosa, científica, estética o política y de las ideas y conceptos que trascienden la vida cotidiana en los contextos intersubjetivos. En este sentido, los símbolos aseguran que los límites del mundo de la vida cotidiana puedan ser sobrepasados y que nosotros, en tanto individuos, podamos compartir con otras personas las esferas de la realidad simbólicamente representadas. Los signos y los símbolos son elementos del mundo de la vida heredados y compartidos intersubjetivamente que aseguran la cohesión y la significatividad del mundo de la vida individual como un todo.

Los sistemas simbólicos presentacionales estructuran el mundo trascendente de la realidad humana conectando sus diferentes niveles entre sí y estableciendo una relación con el mundo de la vida cotidiana del individuo actuante. Esos sistemas presentacionales son los portadores de la reciprocidad de perspectivas y de la comunicación que transforman la realidad de la vida cotidiana en una realidad eminente. Ellos proveen el vínculo entre la realidad de la vida cotidiana y las realidades que trascienden a ésta (Srubar, 1988: 247 y s.). En particular, ellos ayudan a superar los límites del mundo social que trascienden el mundo de la vida cotidiana de la experiencia subjetiva. Sin embargo, Schütz ampliará su teoría del símbolo señalando que algunas realidades del mundo de la vida cotidiana con su particular estilo cognitivo son socializables y, por lo tanto, pueden ser transferidas como conocimiento. A su vez, éstas pueden ser institucionalizadas y, en tanto instituciones situadas por fuera de la realidad de la vida cotidiana, pueden volverse parte del orden de la “sociedad” que trasciende lo cotidiano (*ibid.*: 246). Ejemplos de tales sistemas de referencias presentacionales son la filosofía, la religión, la ciencia, el arte y la política. Sin embargo, en este caso, la relación de simbolización es inversa: dentro de estos sistemas se presenta simbólicamente la realidad de la vida cotidiana.

De este modo, puede argumentarse que los signos y los símbolos son constitutivos de la relación dialéctica entre individuo y sociedad, tal como argumentan dos de los estudiantes de Alfred Schütz, Peter L. Berger y Thomas Luckmann (Berger y Luckmann, 1987 [1966]: 65 y ss.). El individuo, con su capacidad para utilizar signos y símbolos, es capaz de constituir la intersubjetividad y de objetivar, en este contexto, las entidades sociales. Las entidades colectivas, tales como las relaciones o los grupos sociales (Dreher, 2009), las comunidades o las sociedades, se desarrollan conjuntamente con la objetivación de los mundos simbólicos recibiendo, de este modo, su efectividad. El conocimiento simbólico es internalizado en el curso de la socialización del individuo, convirtiéndose así en un componente del conocimiento subjetivo del hombre o la mujer. Las ideas y conceptos que trascienden el ámbito finito de sentido de la vida cotidiana, los cuales son compartidos y legitimados como parte de los ámbitos simbólicos de la realidad, producen la constitución de entidades sociales en contextos de interacción específicos. La “nación” como idea proviene de una realidad política que trasciende lo cotidiano y puede ser simbólicamente representada dentro del mundo de la vida cotidiana. La cons-

tante objetivación del conocimiento simbólico acerca de la nación a través de sus representantes, por ejemplo, así como la referencia continua a los símbolos nacionales relevantes producen la existencia del colectivo “nación” y lo mantiene vivo. En particular, los símbolos colectivos poseen el potencial de superar y de unificar con frecuencia ideas contradictorias y las concepciones de los individuos en relación con el colectivo. Asimismo, con la ayuda del simbolismo colectivo es posible armonizar las diferentes afiliaciones culturales, religiosas o étnicas (Soeffner, 2000). Los símbolos colectivos poseen una función particularmente integradora en relación con la constitución y a la determinación colectiva de la estructura social, puesto que ellos producen el sentido de la comunidad en los individuos y, en última instancia, aseguran la cohesión del colectivo.

Las ciencias del mundo social

En el planteamiento de su trabajo, *Las estructuras del mundo de la vida*, Alfred Schütz intentó integrar conceptualmente un capítulo final sobre “Las ciencias y el mundo social”, el cual no fue incluido por quien concluyó esta publicación, Thomas Luckmann. El esquema schütziano bosquejado en *Las estructuras del mundo de la vida* (Schütz, 1989) demuestra su idea de utilizar la concepción de una teoría del mundo de la vida, ese mundo es pensado por Schütz como “el fundamento olvidado de todas las ciencias”. Schütz parte del supuesto de que todas las construcciones científicas están diseñadas para sustituir las construcciones del pensamiento de sentido común y, de acuerdo con esta reflexión, existe una diferencia fundamental entre las ciencias naturales y las ciencias sociales. Los hechos, datos y sucesos que debe abordar el especialista en ciencias naturales son hechos, datos y sucesos solamente dentro del ámbito de observación que le es propio, pero este ámbito no “significa” nada para las moléculas, átomos y electrones que hay en él (2003a [1962]: 37). En oposición a las ciencias naturales, las ciencias sociales se concentran en hechos, datos o sucesos que poseen una estructura totalmente distinta pues su campo de observación, el mundo social, no es esencialmente inestructurado.

Tiene un sentido particular y una estructura de significatividades para los seres humanos que viven, piensan y actúan dentro de él. Éstos han preseleccionado y preinterpretado este mundo mediante una serie de construcciones de sentido común acerca de la realidad cotidiana, y esos objetos de pensamiento determinan su conducta, definen el objetivo de su acción, los medios disponibles para alcanzarlo; en resumen, los ayudan a orientarse dentro de su medio natural y sociocultural, y a relacionarse con él (*id.*).

En este punto de su argumentación, Schütz plantea una distinción metodológica entre las construcciones de primer y segundo grados, la cual es de

importancia fundamental para las ciencias sociales. Schütz sostiene que los objetos de pensamiento contruidos por los expertos en ciencias sociales se refieren a los objetos de pensamiento contruidos por el pensamiento de sentido común del hombre que vive su vida cotidiana entre sus semejantes, y se basan en estos objetos. Es por este motivo que las construcciones desarrolladas y utilizadas por los científicos sociales son construcciones de segundo grado, “o sea, construcciones de las construcciones hechas por los actores en la sociedad misma, actores cuya conducta el investigador observa [...]” (*ibid.*: 6). Desde esta perspectiva, a fin de fundamentar su metodología, las ciencias sociales necesitan tomar en consideración las estructuras del mundo de la vida y especialmente el pensamiento de sentido común como parte del mundo de la vida cotidiana.

Como resultado de sus reflexiones metodológicas Schütz presenta un modelo científico del mundo social (1989: 234). Como primer paso propone construir pautas típicas de cursos de acción correspondientes a los sucesos observados. Como segundo paso, se concentra en la coordinación de esas pautas con un tipo personal, un modelo de actor a quien imagina dotado de conciencia. El tercer paso atribuye a esa conciencia ficticia un conjunto de motivos-para típicos, correspondientes a los fines de las pautas de cursos de acción observados y a los motivos-porque típicos sobre los que se fundan los motivos-para. El cuarto paso señala el hecho de que esos modelos de actores —también los denomina “títeres” u “homúnculos” (2003a [1962]: 65)— no son seres humanos que viven dentro de su situación biográfica en el mundo de la vida cotidiana. Éstos no tienen biografía ni historia y la situación en la que son colocados no está definida por ellos, sino por su creador, el especialista en ciencias sociales. El científico social les ha asignado un acervo de conocimiento particular y ha determinado su sistema de relevancias; lo importante aquí es que este sistema es el sistema de relevancias científicas del constructor y no el resultado de la vida de un actor en el mundo. Los “títeres” u “homúnculos” son construcciones del científico social. En el quinto paso, el modelo de actor, el “homúnculo”, es concebido en interacción con otros actores, es decir, con otros modelos similarmente contruidos. Tanto los motivos, los tipos de acción y las personas, así como la distribución social del conocimiento relacionado con esta situación social están determinados por el científico social y por su problemática científica.

Como resultado de esta metodología basada en el mundo social, Schütz desarrolla cuatro postulados para la construcción de modelos científicos acerca de ese mundo, los cuales sintetizan su concepción metodológica (Eberle, 1984: 304 y ss.). El “postulado de la coherencia lógica” requiere que el sistema de construcciones típicas, elaborado por los científicos, se establezca con el grado más alto de claridad y nitidez en lo que atañe al armazón conceptual implicado y sea totalmente compatible con los principios de la lógica formal. De acuerdo con el “postulado de la interpretación subjetiva” es necesario que el científico social construya un modelo de conciencia individual con el objeto

de explicar la acción humana. El cumplimiento de este postulado garantiza la posibilidad de referir todos los tipos de acción humana o su resultado al sentido subjetivo que tal acción o resultado de una acción tiene para el actor.

Además, el “postulado de la adecuación” demanda que cada término de un modelo científico de acción humana se construya de tal manera que un acto humano efectuado dentro del mundo por un actor individual de la manera indicada por la construcción típica, sea comprensible tanto para el actor mismo como para sus semejantes en términos de las interpretaciones de sentido común de la vida cotidiana. Por último, es relevante que los modelos de interacción racional y los tipos personales se construyan de modo tal que el actor en el mundo de la vida pueda realizar la acción tipificada como si tuviese un conocimiento perfectamente claro y distinguido de todos los elementos que el científico social asume como relevantes para esa acción (Schütz, 1989: 234 y s.). Al establecer este marco metodológico para las ciencias sociales, Schütz supone la unidad de la ciencia argumentando que no hay una lógica distintiva para las ciencias sociales y las ciencias naturales. Esto no significa que las ciencias sociales deban adoptar los procedimientos metodológicos de las ciencias naturales —de ahí que resulte injustificado presuponer que sólo los métodos de las ciencias naturales, especialmente los de la física, son científicos (*ibid.*: 240)—. La metodología schütziana del mundo de la vida, con el actor individual como punto de partida, resulta particularmente influyente para el desarrollo de los métodos de la ciencia social empírica cualitativa.

THOMAS LUCKMANN: SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO
CON ORIENTACIÓN FENOMENOLÓGICA⁵

El autor Thomas Luckmann adquirió reconocimiento internacional en los círculos de las ciencias sociales por la publicación en autoría conjunta con Peter L. Berger, en 1966, del trabajo *La construcción social de la realidad*⁶ (Berger y Luckmann, 1966), el cual inició un cambio decisivo en la teorización y la investigación sociológicas. La utilidad de Luckmann y Berger, en particular, consistió en eximir a la sociología del conocimiento vigente de sus determinaciones ideológicas y doctrinales, adaptando la teorización sociológica a las apreciaciones fenomenológicas y filosófico-antropológicas. Estos autores desarrollaron una posición contraria al estructural-funcionalismo de Talcott Parsons (1952, 1968a [1937], 1968), doctrina hegemónica en su tiempo, y se enfrentaron también a una investigación social empírico-matemática a partir de un nuevo paradigma. Por otra parte, la publicación casi simultánea

⁵ La presentación de las ideas fenomenológicas de Thomas Luckmann se fundamenta en la “Introducción” a la colección de escritos con el título “Mundo de la vida, identidad y sociedad” (Dreher, 2007b).

⁶ Este trabajo fue más allá de las fronteras de la disciplina y se convirtió en uno de los libros de ciencias sociales más importantes e internacionalmente más leídos (Knoblauch, 2005: 128).

de *La religión invisible* (Luckmann, 1966 [1967]), (alemán: *Die unsichtbare Religion*, ayudó a que Thomas Luckmann adquiriera el estatus de uno los teóricos de la religión más importantes del mundo. Luckmann fue también particularmente conocido por completar la obra inacabada de su maestro Alfred Schütz: la prevista *Las estructuras del mundo de la vida* (Schütz y Luckmann, 1994 [1975], 1994 [1984], 2003 [1975]).

En el contexto de una fundamentación filosófica, en este caso fenomenológica, de las ciencias sociales —como ya mencionamos— Schütz y Luckmann presentan una teoría del mundo de la vida en la que, a partir de la experiencia individual del sujeto, se describe la estratificación de su mundo de la vida con el foco puesto en la realidad cotidiana, dentro de la cual el mundo del trabajo adquiere una posición destacada, puesto que este último se encuentra dominado por la acción y la comunicación. Además, el mundo de la vida de los individuos se compone por el mundo social constituido intersubjetivamente, así como por diversas realidades extracotidianas, cada una de las cuales es determinada por el acervo de conocimiento y clasificada de acuerdo con la relevancia que la experiencia del sujeto le otorga. Particularmente, los campos destacados de investigación de Thomas Luckmann son la protosociología, la reconstrucción de sentido en las ciencias sociales, la teoría del tiempo y de la identidad, así como también la teoría de la comunicación.

*Hacia una “acción paralela” de la investigación
fenomenológica y sociológica*

El análisis de la protosociología, en la cual se busca el fundamento epistemológico de las ciencias sociales mediante una reflexión fenomenológica, es desarrollado por Luckmann especialmente en relación con Edmund Husserl y Alfred Schütz. Éste no toma el análisis fenomenológico explícitamente, sino que confronta las descripciones fenomenológicas, los llamados “análisis constitutivos”, con los análisis sociológicos empíricos e históricos mediante una “acción paralela” (Luckmann, 2007a [1973]: 97). Luckmann desarrolla esta posición a partir de las consideraciones de Schütz sobre los fundamentos epistemológicos de la sociología comprensiva de Max Weber (Schütz, 2004 [1932]), en las que se discute fenomenológicamente el problema de la reconstrucción del significado subjetivo de los actores. En primer lugar, en *Filosofía, ciencia social y vida cotidiana* (Luckmann, 1983b [1973]) toma la reflexión epistemológica que, con ayuda de la fenomenología, proporciona una explicación acerca de la manera en que el mundo social se entiende como parte del cosmos y, en este contexto, las ciencias sociales encuentran una validez cosmológica. En su análisis de los límites del mundo social, Luckmann analiza la constitución del mundo humano y social a partir de un estudio fenomenológico, por un lado; mientras que, por el otro, ajusta los límites empíricos del mundo social a partir de los resultados obtenidos de la antropología (Luckmann, 1983c [1973]).

En una investigación acerca de la comunicación lingüística (Luckmann, 2007a [1973]), infiere fenomenológicamente relaciones necesarias entre las actividades de la conciencia subjetiva y los sistemas de comunicación sociales mientras que, a tal efecto, contrasta la conexión funcional-causal de la estructura social en relación con los actores sociales y las acciones comunicativas. La estructura de la lengua está directamente determinada por la estructura de acciones comunicativas pasadas y, de este modo, por las estructuras sociales que conforman la base de dichas acciones comunicativas. Según su argumentación, la lengua es tanto el medio más importante de la construcción social de la realidad, como de la intersección de la realidad socialmente construida. De la lengua surge una condición subjetiva e intersubjetiva de orientación en el mundo y de construcción de identidad para los individuos.

Además, Luckmann desarrolla en sus consideraciones fenomenológicas sobre el ritual y el símbolo (Luckmann, 2007b [1999]) la tesis acerca de que los límites de la experiencia del mundo de la vida pueden ser “superados” con la ayuda de símbolos, y acerca de los ritos, los cuales representan una forma de comportamiento simbólico. Pero, ¿por qué entiende Luckmann a las investigaciones fenomenológica y sociológica como dos empresas totalmente diferentes, y hasta qué punto pueden ser ambas correlativas en una “acción paralela”?

La fenomenología como posición subjetiva-filosófica en la tradición de Immanuel Kant se refiere principalmente a los fundamentos del conocimiento. Según uno de los más importantes representantes de esta disciplina, Edmund Husserl, el método fenomenológico tiene por objeto explorar el ser subjetivo y la vida subjetiva universales. Su preocupación consiste en mostrar la manera en que puede ser descrita la “subjetividad trascendental” como el lugar originario de toda dación de sentido y afirmación de sí” (Husserl, 1992 [1930]: 139). La fenomenología se centra en la pregunta acerca del conocimiento último bajo las condiciones establecidas por la “subjetividad trascendental”. El objetivo es exponer los *a priori* que hacen posible la existencia de un espacio trascendental y de su estructura esencial. El idealismo fenomenológico no niega la existencia del mundo real o de la naturaleza, como acusan los críticos de Husserl con frecuencia; en virtud de esta perspectiva, sólo la subjetividad trascendental tiene el sentido ontológico del ser absoluto y por lo tanto “independiente” (*ibid.*: 153). El mundo real, sin embargo, es siempre relativo a la subjetividad trascendental, debido a que recibe su significado como una estructura intencional de sentido de la subjetividad trascendental. La intención de Husserl era darle a la filosofía el rango de ciencia rigurosa mediante la introducción de un método exacto. El factor crucial es que, la perspectiva de la fenomenología es “egológica” y no “cosmológica” y su método, la reducción fenomenológica, es “reflexivo” y no “inductivo” (Luckmann, 1979: 196).

Con la ayuda del método de la reducción fenomenológica que el método cartesiano de la duda había dejado entreabierto, se retrocede al principio de toda experiencia para poder alcanzar el ámbito de la conciencia trascendental.

Se trata de un “retorno” al ámbito de la “conciencia pura” (Husserl, 1949 [1913]: 67 y s.), al “ego fenomenológico”, el cual no representa ningún “fragmento del mundo existente”, por el contrario, se descubre el fundamento último y absoluto, el “ego puro en sí mismo”. La fenomenología persigue el objetivo de describir la experiencia de una forma metodológicamente rigurosa y controlada porque en ella se ponen de manifiesto sus propiedades intencionales y su naturaleza multifacética (Luckmann, 1979: 197). En este sentido, se intentará describirla fenomenológicamente como si se “constituyera” a sí misma en la conciencia subjetiva; el enfoque metodológico de la fenomenología, por lo tanto, se conoce como “análisis constitutivo”. La fenomenología es sistemática en su enfoque, así como cualquier otra ciencia empírica, pero su recorte es completamente diferente, es egológica y se centra en los procesos por los que el mundo se configura como específicamente humano.

Las ciencias empíricas, como así también las ciencias sociales, no pueden, en contraste con la fenomenología, ser ontológicamente neutrales; deben darle prioridad a lo que consideran que es el mundo real. Se concentran en los objetos del mundo humano construidos en la acción social. El objetivo del enfoque metodológico de las ciencias sociales es, por lo tanto, una reconstrucción sociológica de las construcciones humanas de la realidad históricamente determinadas. Según el pensamiento de Alfred Schütz, la ciencia cultural y social es fundamentalmente mundana y no se encuentra relacionada con el ego trascendental o el alter ego trascendental, sino con los fenómenos de la intersubjetividad mundana (Schütz, 2003b [1962]). Las ciencias empíricas no se centran, por lo tanto, en ningún fenómeno constitutivo de la esfera fenomenológica reducida, sino en el análisis de las construcciones, que se dan en la actitud natural. Los datos de las ciencias sociales no se definen *a priori* por el investigador, son pre-constituidos en la acción humana y además pre-interpretados por el actor.

Si bien Luckmann caracteriza las investigaciones fenomenológica y sociológica como dos empresas completamente diferentes, asume que los conocimientos establecidos en los diferentes niveles de ambas disciplinas se pueden obtener en una “acción paralela”. En su estudio clásico acerca de “Los límites del mundo social” (Luckmann, 1983c [1973]) argumenta que los límites de lo social no son, en lo sustancial, las estructuras generales del mundo de la vida. Los límites definidos, tales como la asimilación entre lo “social” y lo “humano”, no poseen un estatus analítico, como sí lo posee la articulación de la *durée*, o la estructura universal de una situación cara-a-cara. Luckmann critica al enfoque fenomenológico de Husserl, referente a que el ego trascendental, en cuya conciencia se constituye el mundo entero, incluyendo al alter ego, “mantiene oculta su cualidad humana” (*ibid.*: 66). Con la ayuda de las apreciaciones de la antropología y los estudios comparativos de los fenómenos religiosos como el animismo, el chamanismo y el totemismo, muestra que lo humano y lo social no se pueden equiparar bajo ninguna circunstancia; dejando en claro, que sólo el yo empírico y mundano puede alcanzar la humanidad.

En una reformulación de la argumentación de Husserl, Luckmann se basa en la hipótesis de que la significación “ser humano” (*menschliches Wesen*) representa una modificación de la significación originaria “cuerpo viviente” (*Leib*). El ego trascendental, según Luckmann, atribuiría a través de una transferencia aperceptiva de sentido, el significado de “cuerpo viviente” (*Leib*), de forma *a priori* de toda objetividad. “La distinción entre los cuerpos (*Körpern*) (como inanimados) y los organismos (*Leibern*) (como animados) no pertenece, como sostenía Husserl, fundamental e inamovible a la esfera primordial del yo trascendental” (*ibid.*: 67). En este sentido, Luckmann considera que la restricción a la transferencia de sentido de “cuerpo viviente” (*Leib*) a los miembros de la especie *homo sapiens* es algo que supone, por la reducción trascendental, entrar al ámbito del “conocimiento del modo en que se les aparece a los hombres”. Sólo el yo empírico y mundano podría, por lo tanto, obtener la humanidad, la cual se funda, en términos de su constitución, sobre la humanidad del alter ego. El significado de “humano” es pues, una modificación del significado de “cuerpo viviente” (*Leib*) (*ibid.*: 69). Estas consideraciones fenomenológicas del cuerpo muestran que la ecuación entre lo social y lo humano no puede ser considerada como universal. La separación de la naturaleza y la sociedad será “construida” de manera distinta en las diversas culturas dependiendo del contexto histórico; los principios generales para la constitución de los límites o fronteras entre la naturaleza y la sociedad no se pueden establecer a nivel de la conciencia trascendental en el sentido expuesto por Husserl.

Desde una perspectiva fenomenológica, Luckmann determina los conceptos epistemológicos básicos de los límites o las fronteras del mundo social que serán construidos en los mundos de la vida históricamente concretos. Luckmann remonta los límites de esos mundos a la “proyección universal”, a una transferencia aperceptiva de sentido (Luckmann, 1983c [1973]: 76 y ss.). Las propiedades específicas de los cuerpos, que se producen en el campo fenomenológico de cada mundo de la vida de los individuos de todas las culturas, son cruciales en virtud de la “proyección universal”, cuyos objetos son constituidos en la conciencia como “humanos”. La “proyección universal”, como una parte esencial de nuestra experiencia en el mundo, tiene una estructura fundamental en la constitución de los objetos del mundo de la vida. A esos objetos se les otorga el significado de “cuerpo viviente”; esto determina quién será clasificado como un “hombre” y, por lo tanto, hasta dónde se extienden los límites del mundo social o humano. Eso explica por qué, por ejemplo, los animales totémicos o incluso las raíces de patata pueden considerarse pertenecientes al mundo social de los seres humanos. Esta “acción paralela” entre la fenomenología y las ciencias sociales funciona en lo que respecta a la determinación de los límites o las fronteras del mundo social, donde cada uno de los conocimientos generados puede ser utilizado en una comparación en términos de una corrección mutua (véase Dreher, 2007a).

Luckmann entiende la tarea de la protosociología como una descripción fenomenológica de los fundamentos epistemológicos de la investigación so-

ciológica.⁷ Ésta se centra en el análisis de las estructuras del mundo de la vida como *mathesis universalis* (Luckmann, 2007b [1973]: 44 y ss.), la orientación universalmente humana del mundo, que puede ser utilizada como matriz de comparación. En sus propias palabras⁸ Luckmann describe de la siguiente manera la producción de la comparabilidad, utilizando la protosociología:

Si el análisis fenomenológico de las estructuras del mundo de la vida se maneja adecuadamente y si expone y describe las estructuras universales, las estructuras universales de la orientación humana en el mundo, antes que nada, pero no de forma independiente, sino como implícitas en cada orientación concreta que dirige tanto las acciones de los pigmeos como las acciones de los ejecutivos de Silicon Valley, y si el análisis es adecuado, recién entonces se hace posible la comparabilidad.⁹

En suma, la protosociología en el sentido utilizado por Thomas Luckmann, puede ser formulada como filosófica, precisamente puede ser entendida como la fundamentación fenomenológica de las ciencias sociales empíricas (véase Eberle, 1984: 421-437).

Posteriormente, Luckmann centró sus análisis teóricos y protosociológicos en el lenguaje y la comunicación y, en ese contexto, en los signos y los símbolos como componentes del acervo de conocimiento social. Para ello, se buscan los “principios de las relaciones entre la realidad socialmente construida, la comunicación y las realizaciones de la conciencia subjetiva” (Luckmann, 2007a [1973]: 96), comenzando —según Luckmann— por el “análisis de la constitución de los sistemas de signos en el mundo de la vida humano” (*id.*). El lenguaje es, en este contexto, el principal medio tanto para la construcción social de la realidad, como para la mediación de la realidad construida socialmente. En tanto forma de conocimiento, es particularmente el portador del acervo de conocimiento social, pero también es un sistema de acción y, por lo tanto, se actualizará en situaciones de interacción concretas y en procesos contingentes. La formación del lenguaje, en efecto, se basa en las estructuras de la conciencia subjetiva, su función social básica, sin embargo, se basa en la de-subjetivización que posibilita el lenguaje, como un sistema *cuasi-ideal* de signos que sirve para mediar la realidad.

Como formas especiales de signos, los símbolos tienen en común, junto con sus formas de acción en el ritual, el potencial de permitirle al individuo

⁷ Como origen del término *protosociología*, Luckmann nombra al cofundador del culturalismo metódico y filósofo de Marburgo, Peter Janich, quien utiliza el término *proto-física*, en el que quedaba abierto el de *protosociología* (véase Luckmann, 2007c [1999]: 299; Schnettler, 2006: 74).

⁸ Durante el periodo comprendido entre diciembre de 2005 y febrero de 2006 se llevaron a cabo varias entrevistas con Thomas Luckmann, que cito en diferentes lugares de esta esquematización de su obra fenomenológica.

⁹ Esta frase se encuentra en una entrevista realizada el 26 de enero de 2006, traducción de Mercedes Krause.

la “superación” de los límites de la experiencia del mundo de la vida. Así, a la experiencia del sujeto no sólo le son impuestas “pequeñas trascendencias” de tiempo y espacio, sino también las “trascendencias medias” del mundo de los otros, del mundo social, que pueden ser superadas mediante la comprensión y la comunicación. También esa experiencia es confrontada con la experiencia de las “grandes trascendencias”, de las realidades extracotidianas —el mundo de los sueños, del éxtasis, de la experiencia religiosa, etc. (Luckmann, 2007b [1999]: 114 y ss.; Dreher, 2003: 146 y ss.)—, las cuales se pueden abordar con la ayuda de símbolos y rituales (véase Soeffner, 2000). Los símbolos producen una conexión significativa entre los ámbitos de la realidad extraordinaria y la cotidianidad de los individuos. Los símbolos son aquellos portadores de significado que, como los elementos del mundo cotidiano, conectan los recuerdos a las experiencias de realidades extra-cotidianas y los devuelven al estado normal de la conciencia de la vida cotidiana. Aun bajo estas consideraciones teórico-simbólicas es evidente que la capacidad de los símbolos humanos se desarrolla a partir del retroceso hacia el nivel constitutivo de la conciencia subjetiva del sujeto de experiencia.

*La reconstrucción de sentido en las ciencias sociales:
hacia la crítica del concepto de tipo ideal*

Del mismo modo que en sus escritos teóricos fundamentales, Thomas Luckmann se mueve, a continuación, en el sentido de reflexionar en torno al objeto de las ciencias sociales y al enfoque metodológico apropiado para la reconstrucción del significado. Para esto, parte del campo de tensión entre la conciencia constitutiva de las acciones individuales y las construcciones de la realidad socialmente objetivadas; y reflexiona, en particular, en un análisis sobre la constitución individual y la construcción social de realidades (Luckmann, 2007a [1999]), investigando especialmente la relación fundamental entre construcción y constitución. Para comprender esta distinción conceptual es fundamental pensar, por un lado, en los mundos históricos como socialmente *construidos* en experiencias concretas y, por el otro, en la realidad *constituida* sobre la base de las estructuras generales de la experiencia consciente (*ibid.*: 128 y s.). Con respecto al nivel de las ciencias sociales, la investigación pone de relieve que los mundos históricos humanos son *construidos* por la acción social y que éstos deben ser reconstruidos; esto último se relaciona con el “análisis constitutivo” fenomenológico, es decir, con la única evidencia directa que cada actor individual siempre tendrá disponible, esto es, su propia conciencia, independientemente de cuál sea la posición científica sostenida.

Las consideraciones sobre la relación entre la “cultura” y la “estructura social” son principalmente recuperadas por Luckmann en relación con la constitución del sentido y del significado de la acción. Mientras que las culturas

son percibidas como un acervo de significados y conocimientos que son “tomados” de las formas organizadas de la acción colectiva, estas formas culturales suponen, a su vez, una producción y reproducción de los seres humanos de alguna forma regulada, es decir, una estructura social. A la inversa, la acción colectiva socioestructuralmente establecida se institucionaliza, como reglas y normas en sí, constitutivas del acervo de significado de una cultura. Las producciones reconstructivas de las ciencias humanas y sociales deben, en este contexto, concentrarse en la praxis humana, en las prácticas interpretativas de los actores y en el sentido de la acción humana. Entonces, no es de los datos objetivos de los cuales deben separarse, sino que él es un elemento constitutivo fundamental de los datos de las ciencias sociales, el cual se reconstruye en el análisis de la realidad social.

Para ello es crucial tener en cuenta que los significados verbales “objetivos” de un contexto estructural sociohistórico niegan la constitución subjetiva del sentido práctico (Luckmann, 2007 [2003]). La constitución de tipos, los cuales son reconstruidos por las ciencias sociales, se basa en la experiencia subjetiva pero, a juicio de Luckmann, está integrada a la vida natural y social, y determinada por la “naturaleza” y la “estructura social” (*ibid.*: 158). En general, la ciencia, tanto la natural como la social, se constituye en la experiencia humana y en la acción humana. Por lo tanto, se debe recordar constantemente, que las actividades humanas, las de la ciencia y las de la comprensión humana, no sólo son una condición de posibilidad de la ciencia, sino también su objeto. Los datos de las ciencias sociales son preinterpretados; ellos se basan en las construcciones de la realidad cotidiana, que las personas que viven, piensan y actúan en el mundo social, ya han clasificado e interpretado previamente, como sostiene Alfred Schütz (2003a [1962]: 37).

Cuando Luckmann trata, pues, la conceptualización en las ciencias sociales, se distancia de los dos pensadores, que tienen una influencia decisiva en su posición científica, es decir, Max Weber y Alfred Schütz.¹⁰ Para ello, se distingue, por un lado, de la noción de tipos ideales de Weber (1988 [1904]: 191 y ss.) y, por otro lado, de la noción de “homúnculo” de Schütz (2003a [1962]: 65), del títere sociológico, el cual se entiende como imagen de la realidad social. Los análisis de las estructuras universales del mundo de la vida —según Luckmann— ponen de relieve su posición epistemológica, ya que sólo ellas permiten la comparabilidad; son el marco para la comparación entre las culturas de Papúa, las civilizaciones de Babilonia y la sociedad moderna. Sobre la base de las estructuras del mundo de la vida, la investigación en ciencias sociales debe concentrarse en las formaciones cotidianas de tipos de las cuales, mediante el control y la abstracción, surgen las formaciones sociológicas de tipos. Estas últimas tendrán entonces un mayor nivel de abstracción, por ser

¹⁰ Los datos presentados en la siguiente crítica a Weber y Schütz se desarrollaron en las entrevistas realizadas a Thomas Luckmann los días 16 de diciembre de 2005 y 26 de enero de 2006 (traducción de Mercedes Krause).

más controlables intersubjetivamente y obtendrán entonces una mayor confiabilidad por estar relacionadas con las experiencias concretas de personas concretas. En este sentido, Luckmann se aleja del concepto weberiano de tipo ideal (y también del homúnculo schütziano), en el que las características y las manifestaciones de la realidad social se representan como “exageradas” con ciertos fines heurísticos. A la concepción de Weber se yuxtapone una visión “realista” respecto de la formación de tipos y categorías, la cual también es adecuada para un análisis sociológico explicativo.

El distanciamiento epistemológico de Luckmann en relación con la formación de tipos ideales de Weber puede ser explicado por su origen kantiano. De tal forma que la noción de tipo ideal se debe a la distinción realizada por Rickert y Windelband entre las ciencias ideográficas y nomotéticas (*cfr.* Rickert, 1926; Windelband, 1911 [1894]), la cual Luckmann considera errónea. Con esta distinción se considera que las ciencias históricas —y todas las ciencias sociales— como disciplinas ideográficas, tratan solamente con procedimientos singulares, únicos y especiales, mientras que las ciencias nomotéticas se refieren al establecimiento de leyes generales. Esta diferenciación es decididamente rechazada por Luckmann:

Las ciencias históricas son ciencias de formación de tipos [...] y las nomotéticas, en este sentido, las que implican leyes generales. [...] Y el interés puede, en realidad, estar en Federico el Grande. Pero la preocupación por Federico el Grande no es nomotética ni mucho menos ideográfica; el interés radica en un caso, en los estudios de caso que tenemos en las ciencias sociales, e incluso en la historia de la ciencia [...]; sin embargo, tanto las generalizaciones como las individualizaciones se encuentran implícitas en ambas.¹¹

En este sentido Luckmann ofrece la posibilidad metodológica de establecer tipos reales con base en las estructuras del mundo de la vida. Con este esquema de referencia, se hace posible la comparación de las cosas singulares y los actores individuales, y se guía la construcción de tipos reales con una cercanía en las realidades sociales correspondientes.

Reflexiones sobre tiempo e identidad

No es de extrañar que las consideraciones teóricas de Luckmann acerca del tiempo y la identidad estén estrechamente entrelazadas, de hecho, éste puede ser un eje fundamental de tensión entre el mundo de la vida y la sociedad. El mundo de la vida de la experiencia del sujeto, el cual se encuentra temporalmente estructurado en diferentes niveles, se “caracteriza por” o se “forma a partir de” nociones o categorías de tiempo socialmente establecidas. Asimismo,

¹¹ Esta declaración ha sido tomada de la entrevista del 26 de enero de 2006.

resulta fundamental que el desarrollo de la identidad personal, el cual también puede ser descrito mediante conceptos como “sí-mismo” y “yo”, se lleva a cabo en relación con los requisitos de la temporalidad socialmente establecida. De ahí se supone que el sí-mismo se constituye en el mundo, así como se constituye el mundo humano (Luckmann, 2007a [1986]).

Siguiendo a George Herbert Mead, Luckmann parte del supuesto, de que “el sí-mismo humano se forma a partir del tiempo material” (*ibid.*: 167). Con la palabra tiempo, no sólo se refiere al “tiempo interior” en el sentido de san Agustín, sino también al medio de la interacción social dentro del cual se forman las identidades personales y, además, las dimensiones de la evolución en las que las formas de organización social de una especie se convierten irreversiblemente en formaciones sociales históricas.

Para la definición del concepto de *identidad*, comprendido por Luckmann como “identidad personal”, son relevantes las consideraciones sociológicas acerca de la relación “dialéctica” entre individuo y sociedad, a partir de las cuales se asume que el sujeto produce o bien construye su “realidad”. Esto es, en primer lugar, sobre la base del conocimiento socialmente válido, internalizado en la socialización y que forma parte del mundo de la vida del individuo y, en segundo lugar, dependiendo de las condiciones concretas en materia sociohistórica. Los mundos subjetivos de sentido de los individuos se basan principalmente en su conocimiento cotidiano, donde ese “conocimiento” forma las estructuras de significado y de sentido, en virtud de las cuales los individuos perciben lo “real” (Berger y Luckmann, 2005 [1966]). A través de nuestra experiencia subjetiva directa e indirecta hemos adquirido una variedad de tipificaciones para nuestro acervo de conocimientos cotidiano, las cuales se aplican como socialmente válidas e intervienen como elementos integrales de nuestro mundo de la vida sociocultural e históricamente específico (Schütz, 2003g [1962]: 150). En la interacción con los “otros significantes”, el individuo se define a sí mismo continuamente a partir de estos otros (en un “proceso de espejamiento”, en el marco de un medio específico). Esto crea la formación de una identidad que está en permanente evolución (Mead, 1968). En las interacciones entre personas de diferentes culturas, las tipificaciones y significados construidos externamente reaccionan en el sí-mismo propio de cada uno de los que interactúan. El sí-mismo es, por lo tanto, “una estructura espejada-reflejante, pues refleja las actitudes que los Otros le han asignado” (Berger y Luckmann, 2005 [1966]). Resulta fundamental para estas consideraciones, que la identidad sea siempre pensada de forma relacional y no de forma sustancial, es decir, formada siempre en el encuentro —real o imaginario— con el otro.

El tiempo de la vida cotidiana debe ser entendido, entonces, como socializado e intersubjetivo; la interacción social se forma a través de categorías abstractas de tiempo, objetivadas. Éstas son pre-producidas desde la perspectiva del individuo, que nace y se socializa en una sociedad y en un tiempo determinados. La sincronización de los procesos de interacción intersubjetiva funciona, por lo tanto, según Luckmann “(dialécticamente), previendo la consti-

tución de las categorías de tiempo, que (empíricamente) juegan un rol en cada sincronización concreta de los actores sociales” (Luckmann, 2007a [1986]: 180). La base de la identidad está dada por el hecho de que las personas viven siempre, y en todas partes, según los ritmos del tiempo interno. Ellas crecen con otras personas y experimentan sus sí mismos en relación con otros. Estas experiencias requieren la sincronización del tiempo interno, el cual deriva de la reflexión mutua que se da en las interacciones.

En relación con la constitución temporal de la identidad personal se plantea la cuestión de la “¿Historicidad del mundo?” (Luckmann, 2007 [1991]), la cual está profundamente arraigada como un momento básico de la experiencia en las capas elementales de la temporalidad de la experiencia del mundo de la vida. Esta cuestión puede ser formulada de manera diferente: “¿Cuánto hay de universalmente humano en la temporalidad de la experiencia y de la acción?, ¿cuánto hay de sociohistóricamente construido?” (*ibid.*: 195). Como conclusión se deduce que, la localización de los individuos en el mundo de la vida es “histórica”, ya que es determinada por un *a priori* sociohistórico y que el hombre es consciente de ello de un modo natural y preteórico.

Se pueden encontrar extensas discusiones de Thomas Luckmann sobre la construcción de la identidad personal en dos escritos de diferentes periodos (2007 [1972]; 2007 [2004]). Ambos documentan la sensibilidad del autor por la cuestión y apuntan a la importancia de la problemática de la identidad en el contexto de su obra. En su primer escrito se refiere a la discrepancia entre las limitaciones y la autonomía personal o bien la libertad, las cuales son ponderadas de manera diferente de acuerdo con las respectivas posiciones iniciales: la ingenua creencia en el progreso, por un lado, y la crítica cultural romántico-conservadora, por el otro; esta tensión dio lugar a la confusión entre la reflexión filosófica y la teoría sociológica. De esta confusión trata de escapar Luckmann. Para ello distingue entre las condiciones generales de la existencia humana en la sociedad, las constantes antropológicas —se podrían añadir a las condiciones epistemológicas de la existencia humana— y las condiciones históricas específicas, en virtud de las cuales el individuo tiene que vivir en la sociedad industrial moderna. En su reciente ensayo sobre la identidad personal, Luckmann no se desvía de estos supuestos teóricos básicos y toma nota de que la estabilización de la identidad personal en las sociedades modernas ha demostrado ser problemática y ambivalente, ya que se convierte en una “empresa privada”. Las condiciones socioestructurales, como por ejemplo el aumento de los divorcios, de los matrimonios o de las familias monoparentales, no fomentan ningún nivel adecuado de coherencia a largo plazo en la reflexión intersubjetiva (Luckmann, 2007 [2004]: 252) y, por lo tanto, afectan a la socialización del individuo, a través de lo cual pueden surgir crisis de identidad. Fundamentalmente la estructura social favorece la adaptabilidad de la persona, cuando los numerosos actos y normas de identidad del curso de la vida se convierten en impersonales y se separan del núcleo de la identidad de la persona y de su carácter. Como en

El hombre sin atributos el tipo moderno de la personalidad es visto como autónomo; sin embargo, en ausencia de un núcleo resistente de una visión del mundo, es como una veleta (*ibid.*: 253).

*Hacia el análisis teórico fundamental y empírico
de la comunicación*

El estudio de la comunicación es, en muchos sentidos, un aspecto central de la investigación sociológica de Luckmann. Así, está interesado no sólo en las bases epistemológicas y antropológicas de la comunicación —en este caso, la comunicación moral— (Luckmann, 2007 [2002]), sino también en la determinación teórica de la constitución de los géneros de la comunicación (2007b [1986]) y en el análisis de la comunicación lingüística (2007c [1999]). La comunicación es entendida como una acción social, que utiliza signos de diferentes formas —como se pudo demostrar anteriormente— y se caracteriza por la reciprocidad. Las acciones y los comportamientos individuales, en tanto componentes de la comunicación, se encuentran sistemáticamente relacionados entre sí (Knoblauch, 2005: 139) y, por lo tanto, necesitan ser reconstruidos en referencia con esta relación. Las comunicaciones son procesos de producción y mediación de conocimiento en los cuales es crucial la producción y reproducción de las estructuras sociales (Knoblauch, 1995: 5). Luckmann se ocupa de los procesos de interacción comunicativos, particularmente relevantes para la organización de la vida humana colectiva, ya que son los responsables de la difusión de las tradiciones de una sociedad, especialmente de su orden moral (Luckmann, 2007 [2002]). Para él son de especial interés, en este contexto, las sociedades modernas y pluralistas, porque en ellas no hay homogeneidad moral; la idealización de la congruencia de los sistemas de significatividades, la cual es constitutiva de la tesis de la reciprocidad de perspectivas entre las personas, en estas sociedades está puesta al revés. Si bien ocurre en el fondo una moralización directa, en ellos gana un papel especial un estilo de moralización indirecta, donde es notable el hecho de que muchas de las nuevas comunidades moral-ideológicas usan fachadas científicas, médicas o terapéuticas para la estrategia indirecta.

Analizando las formas básicas de la mediación social del conocimiento y los géneros de la comunicación, se identifica la función básica de los géneros morales, los cuales consisten en la “solución” de problemas específicos de comunicación en el contexto general de la acción social (Luckmann, 2007b [1986]). Como materiales básicos se utilizan los diferentes sistemas de signos disponibles en el acervo social del conocimiento —los códigos de la comunicación— así como las expresiones no del todo simbólicas. Los géneros de la comunicación como los chistes, los proverbios, los chismes, etc., no son sólo un medio para coordinar acciones; son patrones y prefabricaciones de los procesos de comunicación, que se depositan como tales en el acervo de conocimiento

y resuelven el problema de la transferencia de conocimientos entre otros (Knoblauch, 2005: 140). Las investigaciones de Luckmann sobre la descripción e interpretación de las conversaciones tratan de encontrar una respuesta a la cuestión sobre cómo se puede tener éxito en las ciencias sociales en una “reconstrucción racional y precisa de los significados típicos de las acciones” (Luckmann, 2007c [1999]: 302), de las “unidades de significado” típicas, generadas por actores individuales en situaciones de interacción. Para la interpretación de estos datos Luckmann propone el método del “análisis de la secuencia”, que persigue la producción intersubjetiva de sentido en la interacción y en la conversación. Este engorroso procedimiento de reconstrucción paso-a-paso sigue el principio básico de la “adecuación subjetiva”, según el cual la perspectiva de los actores y sus sistemas de significatividades son decididamente involucrados en la interpretación.

En resumen, es preciso señalar que la posición socioteórica de Thomas Luckmann se ubica en la tensa relación entre el mundo de la vida individual subjetivamente fijado y la realidad social objetiva. Asimismo resulta central el hecho de que las personas que actúan y se comunican en la vida cotidiana, elaboran su identidad personal dentro de esta relación dialéctica, en los procesos de reflexión intersubjetiva, refiriéndose a los sistemas de signos y símbolos socialmente objetivados. Ante la diversidad de fenómenos y problemas sociales que se encuentran en la perspectiva de Luckmann, también es posible poner el énfasis en que, si el interés se dirige hacia la comunicación, la moral, los géneros de la comunicación, el tiempo, la identidad, el símbolo y el ritual, los límites del mundo de la vida, la reconstrucción del significado, etc., la investigación y la construcción de la teoría en ciencias sociales siempre se dirigen hacia las estructuras del mundo de la vida, que deben ser consideradas como *mathesis universalis* en el contexto de este pensamiento.

IMPACTO, INVESTIGACIÓN CUALITATIVA Y CRÍTICA

El mayor impacto para la teoría social resultante del paradigma de Alfred Schütz fue alcanzado a través de una integración sumamente productiva de la fenomenología en el campo de las ciencias sociales, especialmente en el campo de la sociología. En primer lugar, esto se logró con la elaboración de la sociología comprensiva de Max Weber mediante una fundamentación epistemológica del concepto weberiano de acción social, y de significado subjetivo con base en reflexiones fenomenológicas. Schütz estableció una sociología fundamentada fenomenológicamente, centrada en el actor individual, al establecer una teoría pragmática del mundo de la vida. La teoría schütziana influyó en específico el desarrollo de una “nueva” sociología del conocimiento —como mencionamos— la sociología de Peter L. Berger y Thomas Luckmann en *La construcción social de la realidad* (Berger y Luckmann, 2005 [1966]), la cual se transformó en uno de los textos clásicos de la disciplina sociológica. Con la

ayuda de la teoría schütziana del mundo de la vida y de la antropología filosófica, Berger y Luckmann presentan una sociología del conocimiento libre de implicaciones materialistas, que describe a la sociedad como una realidad tanto objetiva como subjetiva, con un énfasis específico en la relación dialéctica entre el individuo y la sociedad. Otra posición orientada hacia la filosofía y las ciencias sociales fue introducida por el discípulo de Schütz, Maurice Natanson, quien estableció una fenomenología existencial a partir de la concepción teórica schütziana (Natanson, 1964, 1986). En lo que se refiere al impacto de Schütz en la creación de los métodos y las metodologías cualitativas, deben mencionarse algunas orientaciones, entre otras sus reflexiones epistemológicas, que influyeron en esencia sobre la concepción de la interacción del análisis de marco (*Frame Analysis*) (Goffman, 1959, 1974, 2007 [1961]), sobre la etnometodología de Harold Garfinkel (Garfinkel, 2003 [1967]; Psathas, 2004), en la teoría fundada en los datos (*Grounded Theory*) (Glaser y Strauss, 1967; Strauss, 1987), sobre el análisis de género (Luckmann, 2002), en la hermenéutica social científica (Soeffner, 1982), etc. El desarrollo de una sólida disciplina de investigación empírica cualitativa, con una tendencia a establecer una orientación consistente, fue en gran medida alcanzado sobre la base de los escritos metodológicos de Alfred Schütz.

A causa de su énfasis en la subjetividad del actor individual, en el pensamiento de sentido común y en el mundo de la vida, el paradigma schütziano ha sido criticado por algunos pensadores con argumentaciones similares. Como señala Zygmunt Bauman, las tipificaciones de segundo orden, tales como el Estado, la economía o la clase poseen, de acuerdo con Schütz, una naturaleza meramente hipotética. Bauman critica el hecho de que “para todos los propósitos prácticos, conceptos tales como sociedad o clase ingresan en el mundo de la vida del individuo como mitos, sedimentados a partir de un largo y tortuoso proceso de abstracción, del cual el mismo miembro pierde el control en una etapa relativamente temprana” (Bauman, 1976: 63). Según Bauman, debido al hecho de que los fenómenos supraindividuales pueden sólo ser vistos como conceptos mentales, la sociología schütziana carece de potencial crítico. Basándose en las reflexiones durkheimianas, sostiene que la teoría de Schütz no ofrece la posibilidad de analizar los efectos de los factores objetivos socioestructurales. La crítica de Jürgen Habermas a la perspectiva schütziana se basa en “la síntesis culturalista del concepto de mundo de la vida” (Habermas, 1987: 135), ese concepto, a juicio del autor, necesita ser corregido puesto que las estructuras de personalidad y los órdenes normativos no están integrados en el mismo. A pesar de retomar el concepto de mundo de la vida de Alfred Schütz, Habermas renuncia a aquellos elementos decisivos de la concepción schütziana de mundo de la vida e ignora el hecho de que los órdenes normativos son representados en el mundo de la vida mediante la experiencia de las múltiples esferas de la realidad, las cuales están frecuentemente determinadas por instituciones y por el actor individual. Otra crítica al “subjetivismo” de Schütz fue presentado por Pierre Bourdieu, quien en-

cuentra en Schütz y en la etnometodología la “expresión más pura de la visión subjetivista” en oposición a la posición “objetivista” representada por Durkheim (Bourdieu, 1990: 127 y ss.). Con el objeto de superar la discrepancia entre subjetivismo y objetivismo, Bourdieu intenta demostrar que las representaciones subjetivas de los agentes constituyen las determinaciones estructurales y, al mismo tiempo, las condiciones estructurales determinan la socialización del individuo. Para superar la brecha entre esas dos perspectivas introduce el concepto teórico de *habitus*, “como un sistema de modelos de percepción y de comprensión” (*ibid.*: 131), el cual ha sido adquirido en la experiencia duradera de una posición social. Sin embargo, este concepto de *habitus* no refleja la “visión subjetivista” de Schütz, porque no puede describir o no permite reconstruir, por ejemplo, los sistemas de relevancias subjetivamente centrados como parte del mundo de la vida del actor individual, los cuales constituyen las precondiciones de la estructura social, y tampoco incluye las realizaciones y las decisiones en el marco de la biografía del actor. Con la ayuda del concepto schütziano de relevancia, fenómenos tales como el poder o la desigualdad (Schütz, 2003d [1964]; Nasu, 2003) pueden ser investigados tanto en sus expresiones objetivas como subjetivas, puesto que ese concepto ofrece un modelo para la reconstrucción de la realidad subjetiva.

Si bien la obra de Schütz permanece inconclusa e incompleta debido a su temprana muerte, ésta provee una amplia variedad de puntos de partida para posteriores investigaciones, tanto teóricas como empíricas, en ciencias sociales. Particularmente, la teoría schütziana del mundo de la vida posee un alto potencial para explorar el mundo social desde la perspectiva del individualismo metodológico y propone una concepción teórica que se ocupa de la relación entre el individuo y la colectividad social o la sociedad. Asimismo, establece un marco conceptual único y profundo para el análisis sociológico de la subjetividad del actor individual en el mundo social, lo cual es incomparable. Sin duda, el impacto de este paradigma caracterizará los desarrollos futuros en la ciencia social. Las reflexiones fenomenológicas de Thomas Luckmann continúan el proyecto de Schütz al establecer una protosociología cuya intención consiste en diferenciar las metodologías divergentes de la fenomenología y de la sociología, las cuales pueden conectarse como disciplinas en una acción paralela. La contribución decisiva de Luckmann en relación con el desarrollo de la teoría social consiste en la especificación de la dialéctica entre individuo y sociedad o colectividad, como resultado de la integración del pensamiento fenomenológico a las ciencias sociales.

BIBLIOGRAFÍA

Bauman, Zygmunt (1976), *Towards a Critical Sociology. An Essay on Commonsense and Emancipation*, Routledge & Kegan Paul, Londres-Boston.

- Barber, Michael D. (2004), *The Participating Citizen. A Biography of Alfred Schütz*, SUNY, Albany.
- Barber, Michael D. (2010), "Alfred Schütz", en Edward N. Zalta (ed.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford University Press, Stanford, disponible en: <http://plato.stanford.edu/entries/Schütz/>
- Berger, Peter L. (1993), *A Far Glory. The Quest for Faith in an Age of Credulity*, The Free Press, Nueva York.
- y Thomas Luckmann (2005 [1966]), *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Cassirer, Ernst (1972), *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Yale University Press, New Haven-Londres.
- Dreher, Jochen (2003), "The Symbol and the Theory of the Life-World. The Transcendences of the Life-World and Their Overcoming by Signs and Symbols", *Human Studies*, 26, 2, pp. 141-163.
- (2007a), "Konstitutionsprinzipien kultureller Differenz. Zur Analyse der Konstruktion kultureller Grenzbestimmungen in grundlagentheoretischer Absicht", en Jochen Dreher y Peter Stegmaier (eds.), *Zur Unüberwindbarkeit kultureller Differenz. Grundlagentheoretische Reflexionen*, Bielefeld, transcript, pp. 127-148.
- (2007b), "Lebenswelt, Identität und Gesellschaft – Soziathoretische Reflexionen zwischen Phänomenologie, Wissenssoziologie und empirischer Forschung", introducción de Thomas Luckmann, *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protozoziologie*, Jochen Dreher (ed.), UVK, Constanza, pp. 7-23.
- (2009), "Phenomenology of Friendship: Construction and Constitution of an Existential Social Relationship", *Human Studies*, 32, 4, pp. 401-417.
- (2010), "Alfred Schütz", en George Ritzer y Jeffrey Stepnisky (eds.), *New Blackwell Companion to Major Social Theorists*, Blackwell, Oxford (en prensa).
- Eberle, Thomas S. (1984), *Sinnkonstitution in Alltag und Wissenschaft. Der Beitrag der Phänomenologie an die Methodologie der Sozialwissenschaften*, Haupt, Bern, Stuttgart.
- Endreß, Martin (2006), *Alfred Schütz*, UVK, Constanza.
- Garfinkel, Harold (2003 [1967]), *Studies in Ethnomethodology*, Polity Press, Cambridge.
- Glaser, Barney G. y Anselm L. Strauss (1967), *The Discovery of Grounded Theory. Strategies of Qualitative Research*, Aldine Publishing Company, Nueva York.
- Goffman, Erving (1959), *The Presentation of Self in Everyday Life*, Doubleday, Garden City, Nueva York.
- (1974), *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*, Harper & Row, Nueva York.
- (2007 [1961]), *Asylums. Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, Aldine Transaction, New Brunswick, N. J.
- Habermas, Jürgen (1987), *The Theory of Communicative Action, vol. 2, Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, Beacon Press, Boston.
- Husserl, Edmund (1949 [1913]), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México.

- _____ (1959 [1928]), *Fenomenología de la conciencia del tiempo inmanente*, Nova, Buenos Aires.
- Husserl, Edmund (1962 [1929]), *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, Centro de Estudios Filosóficos-UNAM, México.
- _____ (1985 [1931]), *Meditaciones cartesianas*, FCE, México.
- _____ (1992 [1930]), Nachwort, en Edmund Husserl, *Idee zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Gesammelte Schriften, t. 5, Elisabeth Ströker (ed.), Meiner, Hamburgo, pp. 138-162.
- _____ (2009 [1936]), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Biblos, Buenos Aires.
- James, William (1950 [1890]), *The Principles of Psychology*, vols. I-II, Nueva York.
- Kersten, Fred (1997), "Alfred Schütz", en Lester E. Embree, Elizabeth A. Behnke y David Carr (eds.), *Encyclopedia of Phenomenology*, Kluwer, Dordrecht-Boston-Londres, pp. 636-640.
- Knoblauch, Hubert (1995), *Kommunikationskultur. Die kommunikative Konstruktion sozialer Kontexte*, De Gruyter, Berlín-Nueva York.
- _____ (2005), "Thomas Luckmann", en Dirk Kasler (ed.), *Aktuelle Theorien der Soziologie. Von Shmuel Eisenstadt bis zur Postmoderne*, Beck, Múnich, pp. 127-146.
- Luckmann, Thomas (1979), "Phänomenologie und Soziologie", en Richard Grathoff (ed.), *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*, Enke, Stuttgart, pp. 196-206.
- _____ (1983), "Eine phänomenologische Begründung der Sozialwissenschaften?", en Dieter Henrich (ed.), *Kant Oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie. Stuttgarter Hegel-Kongreß 1981*, Klett-Cotta, Stuttgart, pp. 506-518.
- _____ (1983a [1973]), "Elements of a Social Theory of Communication", *Life-World and Social Realities*, Heinemann, Londres, pp. 68-91.
- _____ (1983b [1973]), "Philosophy, Science, and Everyday Life", *Life-World and Social Realities*, Heinemann, Londres, pp. 3-39.
- _____ (1983c [1973]), "On the Boundaries of the Social World", *Life-World and Social Realities*, Heinemann, Londres, pp. 40-67.
- _____ (1996 [1967]), *Die unsichtbare Religion*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- _____ (2002), "Moral Communication in Modern Societies", *Human Studies*, 25, 1, pp. 19-32.
- _____ (2007), "Condiciones estructurales necesarias para la construcción de la identidad personal", en Jochen Dreher, Silvana K. Figueroa, Alejandra Navarro et al. (eds.), *Construcción de identidades en sociedades pluralistas*, Lumière, Buenos Aires, pp. 21-37.
- _____ (2007 [1972]), "Zwänge und Freiheiten im Wandel der Gesellschaftsstruktur", en Jochen Dreher (ed.), *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protozoziologie*, UVK, Constanza, pp. 206-230.
- _____ (2007a [1973]), "Aspekte einer Theorie der Sozialkommunikation", *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protozoziologie*, UVK, Constanza, pp. 91-111.

- _____ (2007b [1973]), "Philosophie, Sozialwissenschaft und Alltagsleben", *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protozoziologie*, UVK, Constanza, pp. 25-61.
- Luckmann, Thomas (2007a [1986]), "Zeit und Identität: innere, soziale und historische Zeit", *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protozoziologie*, UVK, Constanza, pp. 165-192.
- _____ (2007b [1986]), "Grundformen der gesellschaftlichen Vermittlung des Wissens: Kommunikative Gattungen", *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protozoziologie*, UVK, Constanza, pp. 272-293.
- _____ (2007 [1991]), "Geschichtlichkeit der Lebenswelt?", *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protozoziologie*, UVK, Constanza, pp. 193-205.
- _____ (2007a [1999]), "Wirklichkeiten: individuelle Konstitution und gesellschaftliche Konstruktion", en Jochen Dreher (ed.), *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protozoziologie*, UVK, Constanza, pp. 127-137.
- _____ (2007b [1999]), "Phänomenologische Überlegungen zu Ritual und Symbol", *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protozoziologie*, UVK, Constanza, pp. 112-126.
- _____ (2007c [1999]), "Anmerkungen zur Beschreibung und Interpretation von Gesprächen", *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protozoziologie*, UVK, Constanza, pp. 294-308.
- _____ (2007 [2002]), "Moralische Kommunikation in modernen Gesellschaften", *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protozoziologie*, UVK, Constanza, pp. 255-271.
- _____ (2007 [2003]), "Von der alltäglichen Erfahrung zum sozialwissenschaftlichen Datum", *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protozoziologie*, UVK, Constanza, pp. 151-163.
- _____ (2007 [2004]), "Zur Entwicklung und geschichtlichen Konstruktion persönlicher Identität", *Lebenswelt, Identität und Gesellschaft. Schriften zur Wissens- und Protozoziologie*, UVK, Constanza, pp. 231-253.
- Mead, George Herbert (1968), *Espíritu, persona y sociedad desde el punto de vista del conductismo social*, Paidós, Buenos Aires.
- Musil, Robert (1969), *El hombre sin atributos*, Seix Barral, Barcelona.
- Nasu, Hisashi (2003), "A Schützian Approach to the Problem of Equality-Inequality", en Chan-Fai Cheung, Ivan Chvatik, Ion Copoeru et al. (eds.), *Essays in Celebration of the Founding of the Organization of Phenomenological Organizations*, publicado en www.o-p-o.net
- _____ (2008), "A Continuing Dialogue With Alfred Schütz", *Human Studies*, 31, 2, pp. 87-105.
- Natanson, Maurice (1964), "The Lebenswelt", *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, iv, Spring, pp. 126-140.
- Parsons, Talcott (1952), *The Social System*, The Free Press, Nueva York.
- _____ (1968 [1937]), *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*, vols. I-II, The Free Press, Nueva York.

- Psthas, George (2004), "Alfred Schütz's influence on American Sociologists and Sociology", *Human Studies*, vol. 27, núm. 1, pp. 1-35.
- Rickert, Heinrich (1926), *Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft*, Mohr, Tübinga.
- Schütz, Alfred (1970a), *Collected Papers*, vol. III. *Studies in Phenomenological Philosophy*, Ilse Schütz (ed.), Nijhoff, La Haya.
- _____ (1970b), *On Phenomenology and Social Relations. Selected Writings*, Helmut R. Wagner (ed.), Chicago University Press, Chicago-Londres.
- _____ (1970c), *Reflections on the Problem of Relevance*, Yale University Press, New Haven.
- _____ (1970d), "Some Structures of the Life-World", en Ilse Schütz (ed.), *Collected Papers*, vol. III. *Studies in Phenomenological Philosophy*, Nijhoff, La Haya, pp. 116-132.
- _____ (1972 [1932]), *La construcción significativa del mundo social*, Paidós, Buenos Aires.
- _____ (1982), *Life Forms and Meaning Structure*, Routledge & Kegan Paul, Londres.
- _____ (1989), "Appendix: The Notebooks", en Alfred Schütz y Thomas Luckmann (eds.), *The Structures of the Life-World*, vol. 2, Northwestern University Press, Evanston, pp. 159-324.
- _____ (1996), *Collected Papers*, vol. IV, Helmut R. Wagner, George Psathas y Fred Kersten (eds.), Kluwer, Dordrecht-Boston-Londres.
- _____ (1997 [1932]), *The Phenomenology of the Social World*, Northwestern University Press, Evanston.
- _____ (2003a [1962]), "El sentido común y la interpretación científica de la acción humana", en Maurice Natanson (ed.), *El problema de la realidad social. Escritos I*, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 35-70.
- _____ (2003b [1962]), "La fenomenología y las ciencias sociales", en Maurice Natanson (ed.), *El problema de la realidad social. Escritos I*, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 126-150.
- _____ (2003c [1962]), "La teoría de la intersubjetividad de Scheler y la tesis general del 'alterego'", en Maurice Natanson (ed.), *El problema de la realidad social. Escritos I*, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 151-174.
- _____ (2003d [1962]), "Sobre las realidades múltiples", en Maurice Natanson (ed.), *El problema de la realidad social. Escritos I*, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 197-238.
- _____ (2003e [1962]), "Símbolo, realidad y sociedad", en Maurice Natanson (ed.), *El problema de la realidad social. Escritos I*, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 260-316.
- _____ (2003f [1962]), "La elección entre diversos proyectos de acción", en Maurice Natanson (ed.), *El problema de la realidad social. Escritos I*, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 86-108.
- _____ (2003g [1962]), "La importancia de Husserl para las ciencias sociales", en Maurice Natanson (ed.), *El problema de la realidad social. Escritos I*, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 143-150.
- _____ (2003a [1964]), "El forastero. Ensayo de psicología social", en Arvid Brodersen (ed.), *Estudios sobre teoría social. Escritos II*, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 95-107.

- _____ (2003b [1964]), "La vuelta al hogar", en Arvid Brodersen (ed.), *Estudios sobre teoría social. Escritos II*, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 108-119.
- Schütz, Alfred (2003c [1964]), "El ciudadano bien informado. Ensayo sobre la distribución social del conocimiento", en Arvid Brodersen (ed.), *Estudios sobre teoría social. Escritos II*, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 120-132.
- _____ (2003d [1964]), "La igualdad y la estructura de sentido del mundo social", en Arvid Brodersen (ed.), *Estudios sobre teoría social. Escritos II*, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 210-251.
- _____ (2003e [1964]), "Tiresias, o nuestro conocimiento de sucesos futuros", en Arvid Brodersen (ed.), *Estudios sobre teoría social. Escritos II*, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 255-269.
- _____ (2003f [1964]), "Las dimensiones del mundo social", en Arvid Brodersen (ed.), *Estudios sobre teoría social. Escritos II*, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 32-69.
- _____ (2004 [1932]), *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. Werkausgabe*, t. II, Martin Endreß, Joachim Renn (eds.), UVK, Constanza.
- _____ y Aron Gurwitsch (1989), *Philosophers in Exile. The Correspondence of Alfred Schütz and Aron Gurwitsch, 1939-1959*, Indiana University Press, Bloomington, Indianápolis.
- _____ y Thomas Luckmann (1989), *The Structures of the Life-World*, vol. 2, Northwestern University Press, Evanston.
- _____ (1994 [1975]), *Strukturen der Lebenswelt I*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- _____ (1994 [1984]), *Strukturen der Lebenswelt II*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- _____ (2003 [1973]), *Las estructuras del mundo de la vida*, vol. 1, Amorrortu, Buenos Aires.
- _____ (2003 [1975]), *Strukturen der Lebenswelt*, UVK, Constanza.
- Schnettler, Bernt (2006), *Thomas Luckmann*, UVK, Constanza.
- Soeffner, Hans-Georg (1982), "Statt einer Einleitung: Prämissen einer sozialwissenschaftlichen Hermeneutik", *Beiträge zu einer empirischen Sprachsoziologie*, Narr, Tübinga, pp. 9-48.
- _____ (2000), *Zur Soziologie des Symbols und des Rituals*, en ders., *Gesellschaft ohne Baldachin. Über die Labilität von Ordnungskonstruktionen*, Velbruck, Weilerswist, pp. 180-208.
- Srubar, Ilja (1988), *Kosmion. Die Genese der pragmatischen Lebenswelttheorie von Alfred Schütz und ihr anthropologischer Hintergrund*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Strauss, Anselm (1987), *Qualitative Analysis for Social Scientists*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Wagner, Helmut R. (1983), *Alfred Schütz: An Intellectual Biography*, Chicago-Londres.
- Weber, Max (1988 [1904]), "Die 'Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis", *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübinga, pp. 146-214.
- _____ (2002 [1921]), *Economía y sociedad*, FCE, México.

Windelband, Wilhelm (1911 [1894]), "Geschichte und Naturwissenschaft", en Wilhelm Windelband, *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*, Mohr, Tubinga, pp. 136-160.

* * *

LA RECEPCIÓN DEL PARADIGMA FENOMENOLÓGICO EN LAS CIENCIAS SOCIALES

Cuando se observa la recepción y continuación de la fenomenología y la sociología de Alfred Schütz, pueden identificarse desarrollos teóricos muy diferentes. Aquí deben mencionarse principalmente el constructivismo social y la nueva sociología del conocimiento de Peter L. Berger y Thomas Luckmann, y también la etnometodología de Harold Garfinkel. Más precisamente, son reconocibles dos perspectivas diferentes en lo que respecta a la continuación del paradigma schütziano: una prevalente en el contexto germanoparlante, la "protosociología", y otra en el estadounidense, la "sociología fenomenológica". 1) Como se mencionó, Luckmann parte de una división estricta entre fenomenología y sociología, y comprende la fenomenología como una "protosociología" que se ocupa de los fundamentos gnoseológicos del pensamiento sociológico. 2) Especialmente en el contexto estadounidense, en la década de 1970 se establece la "sociología fenomenológica" como una alternativa a la sociología positivista y "estructural-funcionalista" hasta ese entonces dominante (Heap y Roth, 1973; Psathas, 1973, 1989b). En línea con estas dos corrientes, se desarrollan respectivamente las concepciones del constructivismo social de Peter L. Berger y Thomas Luckmann, también llamada "nueva sociología del conocimiento", y la etnometodología de Harold Garfinkel. En lo que sigue, se mencionarán abordajes empíricos interpretativo-cualitativos que se corresponden con estas dos tendencias del paradigma fenomenológico en las ciencias sociales.

CONSTRUCTIVISMO SOCIAL O NUEVA SOCIOLOGÍA DEL CONOCIMIENTO

Berger y Luckmann, con su libro pionero *La construcción social de la realidad* (2003), se distancian de la sociología del conocimiento dominante inspirada en Karl Mannheim. Partiendo de la teoría del mundo de la vida de Alfred Schütz y de la antropología filosófica de Scheler, Gehlen y Plessner, los autores intentan separarse de la sociología del conocimiento materialista focalizada en las ideas y las ideologías, colocando el conocimiento humano cotidiano en un primer plano.

Además, establecen un puente entre la sociología estructuralista de Émile Durkheim y la sociología comprensiva de Max Weber, mostrando que es necesario considerar simultáneamente la facticidad objetiva (los hechos sociales

como cosas) y el sentido subjetivo de los contextos sociales. Según Berger y Luckmann, la tarea de la sociología consiste en analizar la construcción social de la realidad —o, mejor dicho, la construcción social del mundo— en el marco de la relación dialéctica entre la realidad objetiva y subjetiva. Al llevar a la sociología fenomenológicamente orientada más allá de lo que lo hizo Schütz, establecen una teoría sociológica que supera el hiato entre las posiciones contrarias del objetivismo y el subjetivismo (Dreher, 2016: 53 y s.). Se pone de manifiesto el carácter dual de la sociedad como “realidad *sui generis*”: la misma es comprendida como facticidad objetiva y sentido subjetivo.

Berger y Luckmann se interesan por la conformación de nuestra realidad y acción cotidianas a través de instituciones, productos, visiones del mundo, mentalidades colectivas, patrones de acción y formas de conocimiento que son modeladas en la acción humana, teniendo a su vez efectos en la misma (Soeffner, 2000a: 42). Existe una “relación dialéctica” entre el ser humano como productor y el mundo social como su producto. Es reconocible una tríada de “externalización” (enajenación [*Entäußerung*]), “objetivación” [*Objektivierung*] (objectificación [*Vergegenständlichung*]) e “internalización” (incorporación), en la cual el tercer elemento refiere a la apropiación en la conciencia del mundo objetificado durante la socialización. Estos tres componentes son características esenciales del mundo social. “La sociedad es un producto humano. La sociedad es una realidad objetiva. El ser humano es un producto social” (Berger y Luckmann, 2003: 82, traducción modificada).

ETNOMETODOLOGÍA

Una recepción completamente diferente del paradigma fenomenológico-sociológico de Alfred Schütz es reconocible en la etnometodología de Harold Garfinkel (2003). Éste interpreta el análisis fenomenológico del mundo de la vida no como una teoría protosociológica de los fundamentos de la sociología, sino como una perspectiva sociológica alternativa que explica el problema del orden social. En contraste con la tematización de la perspectiva egológica del mundo social brindada por la fenomenología, la etnometodología se concentra en la investigación empírica de procesos de interacción desde el punto de vista del observador (Eberle, 2021: 25). En este sentido, el foco está en cómo los actores producen una comunicación con determinado orden en un proceso compartido de *sense making*. Lo que ocurre en la conciencia subjetiva de los actores no es de interés.

Sólo lo que se expresa visiblemente en la situación comunicativa puede convertirse en objeto del análisis etnometodológico. Se investiga aquello que se constituye observablemente; por ejemplo, cómo las conversaciones son construidas con éxito, cómo surgen malentendidos o diferentes perspectivas, y se identifican las expectativas de trasfondo presupuestas recíprocamente en la interacción. Además, se pone el foco en la ruptura repentina de estas ex-

pectativas constitutivas a través de “experimentos de ruptura”. En los estudios etnometodológicos, se parte del siguiente supuesto fundamental: la vida cotidiana tiene un orden de sentido, y este orden es constantemente producido, presentado, mostrado y hecho comprensible por parte de los actores (Eberle, 2021: 28); para ello, los mismos aplican “etnométodos” o *accounting practices* que deben ser descritas.

Los estudios etnometodológicos no están guiados, pero se orientan principalmente a los datos empíricos, intentando dejar de lado los presupuestos teóricos. Garfinkel elimina todas las premisas antropológicas que se encuentran en la fenomenología mundana de Schütz: desde una perspectiva etnometodológica, los actores no son individuos o seres humanos concretos que proyectan acciones partiendo de intenciones, esto es, sujetos que disponen de una identidad personal o biografía y tienen planes dirigidos al futuro. Los actores son construcciones de sentido que deben ser producidas en cada contexto comunicativo (Eberle, 2021: 28). Para la etnometodología así entendida, no existen actores humanos, sino sólo acciones. En este sentido, las acciones no son producidas por los actores sino estos por aquellas. Los actores no son personas, sino identidades constituidas a través de acciones situadas (Garfinkel, 2006: 186). La recepción de Schütz característica de la etnometodología es muy diferente a la del constructivismo social de Berger y Luckmann.

ERVING GOFFMAN: ANÁLISIS DE MARCOS

Una perspectiva sociológica que también se inspira en Schütz es el *análisis de marcos* de Erving Goffman, el cual también adopta la perspectiva de la teoría de la (inter)acción (Goffman, 1989: 3). Lo decisivo para Goffman no es la organización de la sociedad, sino la organización de la experiencia en la conciencia de los actores individuales. Lo principal aquí no es la estructura de la vida social, sino la estructura experiencial de los seres humanos en cada momento de la vida social. El objetivo del análisis de marcos consiste en definir los marcos fundamentales que se encuentran a disposición para la comprensión de acontecimientos. Para Goffman, los “marcos” son principios de organización según los cuales producimos definiciones de situaciones, identificando acontecimientos sociales y estableciendo nuestra participación en ellos (Eberle, 2000a: 89). En este sentido, los marcos son patrones y esquemas interpretativos que vuelven significativos aspectos de una escena que, de lo contrario, carecerían de sentido. Goffman coincide con Schütz en que incluso la mera percepción constituye una prestación activa. Los sujetos ponen activamente sus sistemas de referencia e interpretación en el mundo circundante. Los marcos no sólo circunscriben un escenario de acontecimientos y acciones, sino que también les otorgan un sentido (Eberle, 2000a: 89).

Goffman se apropia críticamente de la teoría schütziana de las realidades múltiples y retoma la concepción de las provincias finitas de sentido que

sobrepasan la vida cotidiana (inspirada en William James); sin embargo, toma otro camino que Schütz y James: a diferencia de ellos, considera que existe una afinidad estructural entre la vida cotidiana y los diferentes “mundos” de la fantasía (Goffman, 1989: 5-6). Goffman critica a Schütz por no describir exhaustivamente las reglas constitutivas del mundo cotidiano; no puede entenderse la vida cotidiana como un plano único de sentido. Con Schütz no puede encontrarse una respuesta convincente a la pregunta “¿qué es lo que ocurre aquí?”. Desde esta perspectiva, Goffman estudia los principios de organización según los cuales las definiciones de situación son producidas (Eberle, 2000a: 102 y s.).

Sociología fenomenológica vs. protosociología

La “sociología fenomenológica” estadounidense es una variante sociológica inspirada en Schütz que toma distancia de la posición de Luckmann y sigue a Garfinkel (Tiryakian, 1965; Heap y Roth, 1973; Psathas, 1973, 1989b, 1989a). Desde la perspectiva de Luckmann, una sociología fenomenológica sería un oxímoron, algo que no puede existir, porque, como se mostró, estas dos disciplinas tienen orientaciones epistemológicas distintas (Eberle, 2000b; Dreher, 2012; Gros, 2021). En el análisis de los fenómenos sociales, debe tenerse en cuenta el mundo de la vida de los individuos. Frente a las posiciones del positivismo y el behaviorismo, se exige la suspensión de la actitud natural, el descubrimiento de los supuestos de trasfondo escondidos y una comprensión-de-las-cosas-tal-como-son en términos de Garfinkel (Dreher, 2021: 5).

La etiqueta “sociología fenomenológica” fue introducida en la sociología estadounidense por George Psathas, el discípulo de Garfinkel. En su descripción del mundo de la vida, tal como en la de Luckmann, la perspectiva egológica tiene una importancia central. Sin embargo, lo que se describe detalladamente no es la propia experiencia sino la de los otros. De lo que se trata es de analizar cómo otros individuos vivencian y estructuran el mundo social en el que viven (Psathas, 1973: 18). En esta perspectiva, el análisis fenomenológico del mundo de la vida es una empresa sociológica: debe estudiarse el mundo de la vida tal como es experimentado por los actores cotidianos (Eberle y Srubar, 2010: 40-41).

LA TEORÍA DEL SÍMBOLO DE HANS-GEORG SOEFFNER

La teoría del símbolo desarrollada por Soeffner constituye una continuación de las reflexiones schützianas sobre los signos y los símbolos. En ella, Soeffner retoma sobre todo la diferenciación triple entre: 1) “la trascendencia del mundo del Otro”, 2) la “trascendencia inmanente”, y 3) la trascendencia de las relaciones sociales y los colectivos, complementándola en referencia a la interacción

en el mundo social. Para Soeffner, los seres humanos son seres que utilizan e interpretan signos y símbolos en situaciones concretas junto con compañeros o compañeras de interacción. Soeffner parte de las “trascendencias medianas” identificadas por Schütz y Luckmann, y desarrolla el *modelo de tres esferas de acción y conocimiento social*. En este sentido, define: 1) La “relación cara-a-cara de la percepción, el manejo y el control recíproco” que posibilita la apropiación de capacidades y rutinas interpretativas en el proceso de socialización. En esta relación tiene lugar la interpretación tanto del lenguaje hablado como de contactos físicos, mímicas, movimientos, gestos, acciones y olores. 2) El mundo en “alcance potencial” es el sector de la acción social indirecta caracterizada por la acción social institucionalmente mediada; se trata de la acción social indirecta. 3) El “reino del conocimiento y la acción simbólicamente mediados, el cosmos de imágenes del mundo simbólicamente conformadas y de las tradiciones empujadas en ellas” describe el mundo simbólico que ha sido construido por las culturas, generaciones y sociedades particulares (Soeffner, 2000b: 187 y s.; Dreher, 2003: 161 y s.).

Yendo más allá de Schütz, la concepción del símbolo de Soeffner se centra en el aspecto decisivo de la funcionalidad de los símbolos: con ellos pueden enfatizarse y también superarse las paradojas y ambivalencias. Mediante los símbolos pueden conectarse diferentes significados, sentimientos, valores y tendencias aparentemente incompatibles en una unidad contradictoria de carácter imaginario. En este sentido, los símbolos conducen la vida humana conjunta en grupos, comunidades y sociedades. Más específicamente, los símbolos colectivos aseguran el sentimiento, la conciencia y la permanencia de la comunidad (Soeffner, 1995: 132 y s.).

CONSTRUCTIVISMO COMUNICATIVO

En línea con el paradigma fenomenológico de Alfred Schütz y Thomas Luckmann, y especialmente con el constructivismo social desarrollado por Berger y Luckmann, surge el “constructivismo comunicativo” de Hubert Knoblauch (2017). Esta perspectiva trata la comunicación como un proceso de configuración de sociedad y se concentra en la transformación de la realidad social. Dado que los seres humanos siempre participan en la configuración de la sociedad, deben tematizarse las acciones comunicativas, y puesto que estas acciones crean una realidad social, es preciso analizar la “construcción comunicativa de la realidad” (Knoblauch, 2017: VI). La tesis que se defiende aquí es que la sociedad se construye en acciones comunicativas. Uno se vuelve parte de la sociedad humana cuando actúa comunicativamente, y la sociedad se transforma cuando la acción comunicativa lo hace. La acción comunicativa es tematizada tanto en el sentido de una teoría social como en términos de una teoría de la sociedad general. Ella refiere no sólo a la acción local en presencia de otros actores, sino también a formas mediatizadas en las que la acción se vincula temporal, espacial,

material y significativamente con la sociedad como un todo. La “mediatización de la acción comunicativa convierte la sociedad en una sociedad comunicativa” (Knoblauch, 2017: VII).

BIBLIOGRAFÍA

- Berger, Peter L. y Thomas Luckmann (2003 [1966]), *La construcción social de la realidad*, Paidós, Buenos Aires.
- Dreher, Jochen (2003), “The Symbol and the Theory of the Life-World. “The Transcendences of the Life-World and their Overcoming by Signs and Symbols””, *Human Studies*, vol. 26, núm. 2, pp. 141-163.
- (ed.) (2012), *Angewandte Phänomenologie. Zum Spannungsverhältnis von Konstruktion und Konstitution*, VS-Verlag, Wiesbaden.
- (2016), “The Social Construction of Power: Reflections Beyond Berger/Luckmann and Bourdieu”, *Cultural Sociology*, vol. 10, núm. 1, pp. 53-68.
- (2021), “Einleitung - Strukturen der Lebenswelt als mathesis universalis der Sozialwissenschaften”, en J. Dreher (ed.), *Mathesis universalis - Die aktuelle Relevanz der “Strukturen der Lebenswelt”*, Springer VS, Wiesbaden, pp. 1-12.
- Eberle, Thomas S. (2000a), “Lebensweltanalyse und Rahmenanalyse”, en T. S. Eberle (ed.), *Lebensweltanalyse und Handlungstheorie. Beiträge zu einer Verstehenden Soziologie*, UVK, Konstanz, pp. 81-126.
- (2000b), “Schütz’ Lebensweltanalyse: Soziologie oder Protozoziologie?”, *Lebensweltanalyse und Handlungstheorie. Beiträge zu einer Verstehenden Soziologie*. Konstanz: UVK, pp. 55-79.
- (2021), “Spielarten phänomenologischer Soziologie”, en J. Dreher (ed.), *Mathesis universalis - Zur aktuellen Relevanz der “Strukturen der Lebenswelt”*, Wiesbaden: Springer VS, pp. 15-49.
- e Ilja Srubar (2010). “Einleitung”, en T. S. Eberle, J. Dreher y G. Sebald (eds.), *Alfred Schütz Werkausgabe, Bd. IV. Zur Methodologie der Sozialwissenschaften*, UVK, Konstanz, pp. 9-44.
- Garfinkel, Harold (2003 [1967]), *Studies in Ethnomethodology*, Polity Press, Cambridge.
- (2006 [1948]), *Seeing Sociologically. The Routine Grounds of Social Action*, Paradigm Publishers, Boulder/London.
- Goffman, Erving (1989 [1974]), *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, North Eastern University Press, Boston.
- Gros, Alexis (2021), “Thomas Luckmann on the Relation Between Phenomenology and Sociology: A Constructive Critical Assessment”, *Human Studies*, vol. 44, pp. 201-231.
- Heap, James L. y Philip A. Roth (1973), “On Phenomenological Sociology”, *American Sociological Review*, vol. 38, pp. 354-367.
- Knoblauch, Hubert (2017), *Die kommunikative Konstruktion der Wirklichkeit*, Springer vs, Wiesbaden.

- Psathas, George (ed.) (1973), *Phenomenological Sociology. Issues and Applications*, Wiley, Nueva York.
- (1989a), *Ethnomethodology as Phenomenological Approach in the Social Sciences*, in *Phenomenology and Sociology. Theory and Research*, University Press of America, Washington DC, pp. 79-98.
- (1989b), *Phenomenology and Sociology. Theory and Research*, University Press of America, Boston.
- Schütz, Alfred (2020), *Strukturen der Lebenswelt. Alfred Schütz Werkausgabe, Bd. IX*, M. Endreß, S. Klimasch y H. von Halem (eds.), Köln, Verlag.
- Soeffner, Hans-Georg (1995), "Der fliegenden Maulwurf (Der taubenzüchtende Bergmann im Ruhrgebiet) - Totemistische Verzauberung der Realität und technologische Entzauberung der Sehnsucht", *Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags 2*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., pp. 131-156.
- (2000a), "Peter L. Berger/Thomas Luckmann: The Social Construction of Reality", en D. Kaesler y L. Vogt (eds.), *Hauptwerke der Soziologie*, Alfred Kröner, Stuttgart, pp. 39-43.
- (2000b), "Zur Soziologie des Symbols und des Rituals", *Gesellschaft ohne Baldachin. Über die Labilität von Ordnungskonstruktionen*, Velbrück, Göttingen, pp. 180-208.
- Tiryakian, Edward (1965), "Existential Phenomenology and Sociology", *American Sociological Review*, vol. 30, pp. 674-688.

Propiedad UAM-Gedisa

PSICOANÁLISIS Y CIENCIAS SOCIALES. FRONTERAS, BARRERAS Y COOPERACIÓN

MAURO BASAURE

UNIVERSIDAD ANDRÉS BELLO, CHILE

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4111-2474>

INTRODUCCIÓN

La pregunta por la relación entre psicoanálisis y ciencias sociales es de tratamiento difícil. La razón de ello son las dificultades que genera la amplitud y complejidad de ambos términos. Es ya problemático, por ejemplo, decidir si esa relación se instaura *desde* el psicoanálisis *hacia* las ciencias sociales o al revés. En todo caso, esa pregunta sólo puede ser respondida mediante un trabajo acumulativo, colectivo y sostenido en el tiempo, materializado en libros monográficos, *readers*, *handbooks*, revistas especializadas, números especiales de revistas, seminarios, entre otros [I]. Frente a la imposibilidad objetiva de abordar dicha relación en los límites de un texto relativamente breve, se opta aquí por una estrategia reconstructiva que, con la ayuda de referencias y ejemplos clave, permite reducir la complejidad de la tarea. Ello significa pagar el precio de muchas reducciones como, por ejemplo, poner el acento más en la obra de Freud y sus secuelas, que en grandes figuras del psicoanálisis como Jacques Lacan o Melanie Klein. Esa estrategia consiste en reconstruir las fronteras y las barreras que dificultan las relaciones entre psicoanálisis y ciencias sociales, así como algunos esfuerzos por superarlas.

Obviamente, un punto inicial de cualquier abordaje de dicha pregunta son los esfuerzos del padre del psicoanálisis, Sigmund Freud, por establecer un puente con las ciencias sociales. Estos puentes suponen fronteras para salvaguardar la identidad y especificidad del psicoanálisis de cara a un diálogo con las ciencias sociales. Esos resguardos se han topado también con rechazos desde estas últimas, y sobre todo desde la academia [II]. Ahora bien, más allá de estas prácticas de resguardo fronterizo, existen barreras epistemológicas o conceptuales reales que hacen que la cooperación entre psicoanálisis y ciencias sociales esté siempre bajo cierta tensión. Como puede observarse en muchos ejemplos, cuando se trata de esa cooperación, dichas barreras refieren fundamentalmente

al lugar de lo psíquico, de una parte, y de lo social, de la otra, en la constitución del sujeto [III]. Frente a esas barreras, variantes de la teoría social, como la teoría crítica, el feminismo, y la sociología clínica, han formulado alternativas para superarlas. Estos esfuerzos, centrados en mediar entre lo psíquico y lo social, parecen hoy más relevantes que insistir en defender fronteras, o limitarse por las mencionadas barreras, al momento de tratar la relación entre psicoanálisis y ciencias sociales [IV]. En este esquema, la otra figura clave del psicoanálisis para una historia de las ciencias sociales, Jacques Lacan, ocupa un lugar distinto. Por un lado, su influencia fue, por lejos, mucho más fuerte en las humanidades, la teoría social y política, que en las ciencias sociales propiamente tales; por otro, esa influencia no fluye por la vía de la mediación entre lo psíquico y lo social, sino por el lugar de lo simbólico y la discusión sobre la identidad del sujeto [V].

EL TRABAJO SOBRE LA RELACIÓN ENTRE PSICOANÁLISIS Y CIENCIAS SOCIALES

Hay varias razones que tornan difícil de abordar la relación entre psicoanálisis y ciencias sociales. Sin pretensiones de exhaustividad, se pueden identificar fácilmente al menos cuatro. La primera es que esa relación no se establece entre términos homogéneos pues ambos se escriben en plural. Pese a tener un padre fundador indiscutido, el psicoanálisis ha llegado a constituir una tradición internamente diversa y compleja (Elliott, 2004; Roudinesco y Plon, 2006) —que va desde el psicoanálisis freudiano, kleiniano, bioniano, de las relaciones objetales, lacaniano y poslacaniano, feminista, así como tendencias posmodernas en el psicoanálisis (Elliott, 2016a)—. En el interior de esta larga y compleja tradición hay elementos —autores, momentos de las teorías de los autores, tradiciones, enfoques teóricos, epistemológicos y metodológicos— más proclives a entablar una relación positiva con las ciencias sociales, y otros que lo son menos. Esa diversidad y complejidad se multiplica varias veces si se considera a las ciencias sociales —un concepto que engloba varias disciplinas tan diversas como la sociología, la economía, las ciencias de la administración, la antropología, la arqueología, la geografía humana, la lingüística, la ciencia política y, dependiendo de las tradiciones nacionales, también la historia (Backhouse y Fontaine, 2014)—. Se suma a ello la diversidad sincrónica y diacrónica interna de cada una de estas disciplinas (el que tengan varias orientaciones teóricas, metodológicas, que además varían en el tiempo), así como las interacciones entre ellas. A esto hay que sumar el vínculo con las humanidades, en especial con la filosofía, que es muy fuerte y muchas veces supera y se entrecruza con el campo de las ciencias sociales (Marulanda, 2006). Ese vínculo se genera, por ejemplo, a través de la hermenéutica, la semiótica —y desde ahí aborda la interpretación de textualidades no sólo religiosas, como Ricoeur (Maturó, 2004), sino también literarias, fílmicas, entre muchas otras—. Quien más desarrolló el vínculo entre estructuralismo y psicoanálisis es sin duda Jacques Lacan, el que, pese a alejarse del modelo lingüístico, tomó cuestiones esenciales de

Ferdinand de Saussure, como la arbitrariedad del signo y su dualidad significado-significante. Con ello, el psicoanálisis ha aumentado su influencia en la lingüística y la semiótica, en general en las investigaciones sobre los sistemas de signos, del significado, la escritura, así como en el trabajo hermenéutico. Este autor en todo caso ha tenido una influencia mucho mayor en estas áreas, y sobre todo en la filosofía, que propiamente en las ciencias sociales.

Si todo lo anterior, por su gran complejidad, ya es motivo de desaliento para quien pretenda analizar de manera exhaustiva la relación entre psicoanálisis y ciencias sociales, hay que considerar además, y en segundo lugar, cuáles son en cada caso específico los elementos o aspectos de cada uno de los términos que entran en relación, ya que la mayoría de las veces no se trata del psicoanálisis como un todo, y ni siquiera de alguna de sus variantes internas, o no se trata de alguna de las disciplinas de las ciencias sociales o de alguna de sus tradiciones —como la Escuela de Frankfurt (Jay, 1996; Wiggershaus, 2001), por dar un ejemplo— sino de alguna de sus muchas teorías o hipótesis que entran en una relación puntual. A veces se trata del impacto biográfico del psicoanálisis en un autor relevante —como en Michel de Certeau (Dosse, 2003), o Paul Ricoeur (Maturó, 2004) para ejemplificar—, o incluso sólo de una etapa dentro de la obra de un autor —como es el caso de Jürgen Habermas (1973) de *Conocimiento e Interés*, para citar un caso bien documentado.

Más allá de las celebridades, existen trabajos empíricos sobre la influencia de las ciencias sociales en psicoanalistas, o del psicoanálisis en quienes cultivan las ciencias sociales. Un trabajo reconocido en este sentido es el de Michèle Bertrand y Bernard Doray (1989) para el caso francés, quienes realizaron numerosas entrevistas con la propia comunidad de investigadores de ciencias sociales y con psicoanalistas. Su obra da cuenta de cómo esos investigadores recurren a conceptos psicoanalíticos, de los debates teóricos relativos al vínculo entre el psicoanálisis y la vida social, así como el difícil rol de éste en el interior de las universidades y centros de investigación. Smelser (1999), por su parte, identifica una gama de teóricos a los que llama posmodernos, quienes recurren al psicoanálisis de manera muy selectiva e instrumental buscando apoyar sus teorías y deconstruir, desenmascarar, desacreditar otras visiones, afirmar el relativismo epistemológico o la teoría de la hegemonía y formas de poder y normatividad contrarias a las dominantes. En todo caso, como ocurre originalmente también con el feminismo, estos teóricos —señala Smelser (1999) con razón— rechazan la versión canónica del psicoanálisis freudiano y adoptan o desarrollan reformulaciones relativamente radicales de aspectos de la tradición psicoanalítica. En el plano de la teoría política, un caso destacado es el de Chantal Mouffe (2018a y 2018b) quien recurre al psicoanálisis para sustentar la idea de que las identificaciones políticas —la constitución entre un “ellos” y un “nosotros”, clave para la constitución de una democracia agonista, dice ella— se basan en afectos de tipo libidinal, y no en meros discursos racionales o deliberativos, como apuntan otras teorías.

Un tercer factor que hace que la relación entre psicoanálisis y ciencias sociales sea difícil de abordar es la direccionalidad de la relación entre estos términos. ¿Refiere esa relación a las discusiones o posibilidades de que el psicoanálisis se alimente de las ciencias sociales o más bien a las formas en que éstas se han apoyado en aquél? No es lo mismo, en este sentido, explorar la “relación entre psicoanálisis y ciencias sociales” que hacerlo “entre ciencias sociales y psicoanálisis”. Esta falta de conmutatividad se ve bien expresada en la literatura, pues ésta abunda mucho más cuando el psicoanálisis es el primer término. Como es claro en el caso de los lacanianos, han sido los esfuerzos provenientes del psicoanálisis, mucho más que los que han nacido desde los científicos sociales, los que han contribuido mayormente a dicha relación. De hecho, varias discusiones en el marco de la tradición psicoanalítica refieren al costo que trae consigo la búsqueda de esa cooperación. ¿Puede darse ésta sin que se desnaturalice el psicoanálisis y pierda su aporte singular? Frente a este temor, algunos llaman a enriquecer las propias preguntas de la práctica psicoanalítica con los hallazgos de las disciplinas sociales; es decir, a salirse de los límites estrictos del psicoanálisis (Viñar, 2009). ¿En esta cooperación un término debe supeditarse al otro, o cabe la posibilidad de un espacio intermedio en que ambos términos participen de modo equilibrado? La crítica de Foucault al psicoanálisis abre además la posibilidad de una relación negativa, según la cual el psicoanálisis es denunciado por sus efectos sociales de disciplinamiento (Basaure, 2009).

Michel Foucault tomó al psicoanálisis como objeto de estudio crítico, denunciándolo como uno de los mecanismos de poder de las sociedades modernas. Junto a Foucault, Deleuze y Guattari (2004), es inscrito por Mauro Basaure (2009) dentro de lo que él llama el “movimiento antiedípico”. Foucault, quien reconoce a la familia como una forma de poder soberano, distinta y relativamente autónoma del poder disciplinario, señala que el psicoanálisis tiene precisamente por función establecer una conexión de normalización y poder disciplinario sobre los individuos, sin ir respetar dicha autonomía familiar, sino más bien basándose en ella (Basaure, 2009).

Un cuarto y último factor que es necesario considerar cuando se habla de la relación entre psicoanálisis y ciencias sociales —o ¿hay que decir, de las ciencias sociales con el psicoanálisis?— es la dimensión geográfica y temporal. La difusión del psicoanálisis y con ello la relación con las ciencias sociales ha sido desigual en las diferentes latitudes, e incluso a nivel continental los países tienen mayor o menor tradición psicoanalítica; en Alemania, Inglaterra y en Francia, más que en otros países europeos, en Brasil, Argentina y México, más que en otros países de América del Sur. Un estudio muy importante para comprender el vínculo entre psicoanálisis y ciencias sociales, sobre todo en el contexto anglosajón, es el de Neil Smelser (1999). Él identifica, de una parte, los grandes problemas para establecer el vínculo entre la tradición psicoanalítica y la de las ciencias sociales, y de otra, el modo en que la primera, pese a ello, no sin dificultades y de manera sectorial, ha logrado abrirse paso en las segundas.

Estas diferencias geográficas tienen además una diferencia respecto del grado en que el psicoanálisis penetra en la sociedad y se masifica. Con la venia de Gino Germani, en Argentina el psicoanálisis llegó a presentarse en formato de “consultorio psicológico” de una revista femenina durante la década de 1950, lo que da cuenta de su penetración masiva en la sociedad hacia mediados del siglo xx (Germani, 2013). A esta dimensión espacial hay que agregarle una temporal, pues los procesos de difusión del psicoanálisis han tenido ritmos distintos. El tremendo éxito del psicoanálisis después de la Gran Guerra en Europa sólo se alcanzó de manera equivalente (o incluso mayor) en Estados Unidos después de la Segunda Guerra Mundial (Lamo, 2018; Seeley, 1967).

La mera consideración de estos cuatro elementos no sólo hace perder cualquier ingenuidad que pueda rondar en el intento de abordar la tarea mencionada. Concebidas como variantes, esos factores configuran un espacio multidimensional muy amplio, imposible de abarcar dentro de los límites de una o un par de publicaciones. Ese espacio sólo es abaricable de manera colectiva y plural, mediante una producción académica variada y sostenida en el tiempo. De hecho, una rápida mirada al índice de un *handbook* en esta área muestra las elecciones según lo dicho aquí: hay apartados sobre los diferentes autores, diferentes teorías, diferentes temas (como la intersubjetividad, la sexualidad), otros sobre determinadas tradiciones nacionales (la británica, por ejemplo), otros sobre las diferentes disciplinas, y, por último, sobre determinadas tradiciones de pensamiento, como el feminismo o la teoría crítica; todo ello sin lograr jamás ser exhaustivo.

Una revisión de la producción de artículos nos muestra que ellos tienen lugar desde los años treinta del siglo pasado, pero no de manera homogénea. En particular, ella aumenta desde el cambio de siglo, sobre todo en los países ya nombrados, en los que el psicoanálisis tiene mayor desarrollo y masividad. Existen además varios libros que tratan precisamente sobre la relación entre estos dos dominios (Assoun, 2003; Assoun y Zafirooulos, 2006; Bertrand y Doray, 1989; Elliott, 2004 y 2016b). Los hay especializados en la relación entre alguno de los padres del psicoanálisis y las ciencias sociales, como Freud, Klein o Lacan (Zafirooulos, 2001). Luego hay libros que abordan la relación del psicoanálisis con determinadas disciplinas de las ciencias sociales, como con la sociología (Arnaud y Fugier, 2015); con la psicología social (McDougall, 1936); la historia (Fanon, 1952; Marcuse 1955; Brown, 1959; Erikson 1958 y 1969; Gay, 1985; Scott, 1986); con la literatura (Kurzweil y Phillips, 1983; Pereira, 1997; Tambling, 2012); o con la filosofía (Johnston y Malabou, 2013; Lacan 1990; Constante y Flores, 2006; Badiou, 2013).

Existen revistas abiertas al diálogo entre psicoanálisis y ciencias sociales. Varias de ellas han dejado de existir, como la clásica *Imago*, pero muchas se mantienen hasta hoy: *American Imago*; *Psychoanalysis, Culture & Society*; *Free Associations*; *The International Journal of Applied Psychoanalytic Studies*; *The International Journal of Psychoanalysis*; *Organizational and Social Dynamics*;

Psyche. Zeitschrift für Psychoanalyse; Psychoanalysis and History; Revue psychoanalytická psychoterapie; Studies in Gender and Sexuality. La presencia de América Latina en este tipo de publicaciones es comparativamente menos importante, aunque destaca en Argentina la *Revista de Psicoanálisis*, fundada en 1943. Mayor presencia han tenido proyectos editoriales o colecciones —como, en América Latina, la colección Psicoanálisis y Ciencias Sociales—, así como seminarios permanentes, redes, grupos de investigación y simposios, entre los que se cuentan el Seminario Interdisciplinario de Estudios Andinos (SIDEA); la Red Interamericana de Investigación en Psicología y Política (REDIPPOL) y el grupo de investigación Psicoanálisis, Pensamiento Político y Ciencias Sociales: Conceptos Fundamentales desde la Teoría Psicoanalítica, todos ellos en América Latina, destacando la comunidad psicoanalítica y de científicos sociales de Argentina.

PSICOANÁLISIS Y CIENCIAS SOCIALES. PROBLEMAS DE FRONTERA

Hay poca duda sobre el esfuerzo de Freud por establecer un puente con las ciencias sociales (Elliott, 2004). A diferencia de él, Lacan, quien después de Freud ha tenido la mayor de las influencias en las ciencias sociales —aunque sobre todo en las humanidades— no se interesó en las ciencias sociales (Elliott y Prager, 2016). Pese a que ese puente se fortalece hacia el final de la obra de Freud, ya es evidente en sus escritos más tempranos. Una conocida e importante referencia es un artículo de inicios del siglo XX (Freud, 1907) en el que Freud identifica equivalencias entre las actividades compulsivas de pacientes y las prácticas religiosas. Otro texto temprano en que puede evidenciarse un gesto sociológico es “La moral sexual ‘cultural’ y la neurosis moderna” (Freud, 1908). En el mismo periodo, con su artículo “El interés en el psicoanálisis” (Freud, 1913), afirma que la dimensión que él descubre, el inconsciente, juega un rol clave en todos los asuntos relativos a la acción humana en general.

Coincidiendo, Paul-Laurent Assoun (2003), considera que, si bien Freud hizo una contribución específica a las ciencias sociales al introducir la perspectiva del inconsciente, esa contribución es tan esencial que puede rastrearse en todas las disciplinas que buscan comprender el fenómeno de lo colectivo, que van desde la sociología a la psicología social, pasando por la etnología, la ciencia jurídica, la criminología y la mitología. El inconsciente freudiano ha sido desplazado por nociones como el inconsciente lingüístico de Lacan, o de fantasía inconsciente en el psicoanálisis poskleiniano, lo que no quita que siga siendo una referencia crucial para todo desafío a la concepción puramente racionalista de sujeto (Ffytche, 2016). En ello pueden coincidir diferentes variaciones posfreudianas del psicoanálisis.

Freud no tuvo contacto ni personal ni intelectual con los clásicos de la sociología, Max Weber o Émile Durkheim, quienes en la misma época —es

decir, en torno al cambio del siglo XIX al XX— desarrollaron sendos paradigmas sociológicos. Para Stéphane Haber (Ffytche, 2016), quien considera a Freud también como un sociólogo, ello no es signo de que Freud no tuviese interés en lo social. La de Freud, dice Haber (2012), es una sociología especial, que, aunque de manera marginal, puede encontrarse de modo sistemático en toda la obra de Freud.

Además de los ya citados, existen los así llamados textos sociales de Freud, como *Tótem y tabú* (Freud, 1912), *Psicología de las masas y análisis del yo* (Freud, 1921), *El porvenir de una ilusión* (Freud, 1927), *El malestar en la cultura* (Freud, 1930) y *Moisés y la religión monoteísta* (Freud, 1939). En estos textos, Freud desarrolla un análisis de aquello que funda y modifica el lazo social, la empatía, la identificación, la sugestión, la civilización, así como el malestar con la vida en sociedad. Son textos fundamentales en el sentido de que tratan sobre las formas elementales de la vida social. Muchos llaman a estudiar más de cerca los textos de Freud para hacer más tenue la oposición entre la psicología individual y lo colectivo (Fugier, 2019). En sus trabajos, *Psicología de las masas y análisis del yo* (Freud, 1921), y *El malestar en la cultura* (Freud, 1930), Freud establece una equivalencia entre la dinámica instintiva de los grupos y aquella de los individuos, y ello a partir de la reducción de la primera a la segunda. Esto significó excluir fuerzas propiamente sociales.

La especificidad del psicoanálisis es el descubrimiento de la dimensión de lo inconsciente, del carácter relevante de la sexualidad infantil y la estructura edípica (Viñar, 2009). La teoría freudiana del complejo de Edipo ha sido ampliamente cuestionada, pero constituye una forma ineludible de abordar la vida social y que debía ser discutida, aunque fuese para refutarla. No hay que olvidar que varias de las tesis sobre la vida colectiva, desarrolladas por Freud, tienen a dicho complejo en su base. Así es con los tabúes de las sociedades totémicas y la hipótesis de la organización de la horda primitiva (Baudouin, 1950), expresada por Freud (1912) en *Tótem y Tabú*.

Lutzky (2021) señala que la idea del inconsciente no es incompatible con la comunicación; es decir, con la intersubjetividad o lo social. Para él, los textos de Freud —en particular los así llamados, y arriba citados, textos sociales— contienen en su núcleo la idea de un sujeto enlazado con los otros, conformando lo social y la sociedad, y la idea sobre lo inevitable de la presencia del otro en la vida anímica del individuo, como queda claramente expresado en su estudio sobre las masas y sobre la identificación en tanto que el lazo emotivo más primigenio (Freud, 1921). Su propuesta constituye una versión inédita sobre el origen del lazo social y la cultura, que contribuye de manera específica a las ciencias sociales (Assoun, 2008). Son precisamente las hipótesis sobre el lazo social lo que interesó a Hans Kelsen, quien rechazando la figura idealista del espíritu de un pueblo (*Volkgeist*), se preguntaba si había algo que uniese a los miembros de un Estado, más allá del frágil lazo estatal-ciudadano (Melossi, 1990). La influencia importante más reciente de la teoría de las masas de Freud

está en la obra de Ernesto Laclau sobre el tipo de lazo social que constituye la forma populismo (Laclau, 2018).

El psicoanálisis se aplica a fenómenos sociales y culturales en busca de las analogías, generando así un vínculo fuerte sobre todo con la antropología. En este marco, Freud identifica la coincidencia entre el Edipo individual y la prohibición totémica de no matar a los antepasados y la exigencia de la exogamia. Antropólogos, como Géza Róheim (1968), han mostrado la pertinencia de las hipótesis relativas al Edipo y el asesinato colectivo del padre, para la comprensión de mitos y leyendas en todo tiempo y lugar. En un registro distinto, Haber (2012) señala que el aporte de Freud no debe buscarse tanto en las grandes estructuras de las sociedades modernas, sino que en aquellas formas emergentes, (aún) no solidificadas, indecisas o inestables de lo social, en la heteronomía del mundo social y su compleja imbricación con la esfera de la psique individual; tiene que ver con aquello que se resiste o desafía el orden social. En este sentido, los temas freudianos refieren a cuestiones como la coacción, el sufrimiento y la violencia, todos temas por los que Haber (2012) dice que Freud debe ser revisitado revitalizando su aporte a las ciencias sociales.

Una visión distinta a la de Haber se obtiene de la recepción del “superyó” y su influencia en las ciencias sociales. Esta noción es clave para situar la relación entre el psicoanálisis freudiano y las ciencias sociales, pues se entiende como una introyección en el aparato psíquico de la coacción y el orden social (Baudouin, 1950). El modo en que Freud describe la operación del psiquismo deja ver claras alusiones al proceso jurídico, en especial cuando se trata de la culpabilidad y el funcionamiento del superyó (Schoenfeld, 1965), que asume a nivel psíquico la tarea del juicio de la conciencia moral, en equivalencia a la responsabilidad del juez. El superyó es aquel eslabón que le faltaba a Durkheim para entender cómo las fuerzas sociales actúan de manera coactiva sobre los individuos (Baudouin, 1950). Esta dimensión normativa en que lo social es introyectado a nivel psíquico, constituye la base de la relación que establece el joven Talcott Parsons entre su teoría de sistemas y el psicoanálisis (Hechl, 2021; Joas y Knöbl, 2004). La noción freudiana de superyó vista desde la perspectiva de su relación con el vínculo de culpa y repetición entre individuos, nacido del asesinato y el tabú primario, sirvió a Kelsen para sustentar su idea de norma fundamental (Melossi, 1990; Schoenfeld, 1965; Terquem, 2012).

Pero indiscutiblemente es la noción de inconsciente la más clave y de mayor impacto. La mayoría de las discusiones, problemáticas y potencialidades de la relación entre psicoanálisis y ciencias sociales refieren en último término a la transformación de la noción de sujeto que dicha noción trae consigo. Para los investigadores en ciencias sociales el psicoanálisis transforma la concepción de sujeto y las representaciones que el hombre hace de sí mismo (Assoun, 2003; Bertrand y Doray, 1989). Su comportamiento no puede reducirse ni comprenderse con base en lo que observamos, ni tampoco al sentido mentado de la acción según la perspectiva del propio sujeto, *à la* Max Weber (2002). La noción de inconsciente pone en cuestión al sujeto

consciente, cartesiano, conocedor de todo, potente y exclusivamente racional (Johnston, 2016). El sujeto del psicoanálisis es incompleto, se desconoce (Lutzky, 2021). Con ello, el psicoanálisis abre un continente desconocido tanto para quien objetiva la acción como para el propio actor; continente según el que dicha acción tiene su raíz en el deseo y la pulsión. John Seeley (1967) plantea esta novedad, en términos tan paradójales como indiscutibles, al decir que la noción de sujeto posterior a Freud es muy distinta a la anterior a él, de modo que la propia imagen freudiana del hombre no puede sino ser incompleta, pues no incorpora el efecto de reflexividad que nace con el propio psicoanálisis (Lamo, 2018).

Los esfuerzos del propio Freud por establecer puentes con lo social, así como los efectos de conceptos clave como inconsciente, superego, entre otros, constituyen un modo psicoanalítico de aproximarse a lo social o a lo colectivo; un modo ciertamente distinto a las aproximaciones de las ciencias sociales tradicionales. De ahí que los esfuerzos por integrarlas por parte de quienes cultivan el psicoanálisis supongan típicamente una enorme cautela para no perder su especificidad y mantener firmes las fronteras. Para algunos esa frontera supone la defensa de una pureza original del psicoanálisis y la denuncia de muchos de sus usos sociohistóricos, más allá de los estudios freudianos, como transgresión. Ello lleva muchas veces aparejado la reducción del psicoanálisis al tratamiento de pacientes y, en particular, a la psicopatología. Se ha documentado la hostilidad de asociaciones psicoanalíticas, defensoras de la ortodoxia, frente a los esfuerzos por cooperar con las ciencias sociales (Viñar, 2009). La consecuencia de ello es la reducción del impacto de los trabajos de quienes buscan dicha cooperación. Esto se ha documentado también en otros campos como la psiquiatría y su relación con el psicoanálisis y las ciencias sociales (Vezzetti, 2019). Conceptos como sociopsicoanálisis, socioanálisis, socioterapia, han sido utilizados, sobre todo por autores ingleses y franceses desde mediados del siglo XX, como veremos más abajo, y, sin embargo, hasta hoy no se encuentran plenamente aceptados por parte importante de la comunidad psicoanalítica. La crítica que se repite refiere a que el uso indiscriminado del psicoanálisis en el ámbito social ha terminado por transfigurar su verdadero aporte e incluso, en algunos casos (con o sin intención) en su transformación en instrumento de gestión.

En muchos, sin embargo, existe la convicción de que es posible mantener la especificidad irreductible del psicoanálisis, de una parte, y al mismo tiempo abrirse hacia el ámbito sociohistórico, y de que esta apertura es necesaria (Viñar, 2009). Uno de los caminos descritos en este sentido es alejarse de una perspectiva totalizadora para adoptar objetos de investigación bien circunscritos en los que pueda ponerse en práctica dicha convicción (Birman, 1998). En este punto la vía es doble, aquella adoptada desde el psicoanálisis y otra donde la iniciativa es tomada desde ciencias ajenas que recurren a él, como el derecho. Ejemplos destacados son la Cardozo School of Law (Caudill, 2016) y la escuela de Frankfurt del derecho penal con el fin de comprender las

bases psíquicas de la necesidad de la penalización del delito (Hassemer, 2003). En ambos casos, sea desde el psicoanálisis o desde ciencias externas a él, se mantiene, sin embargo, la mencionada tensión, los problemas de una “adecuada integración” de disciplinas y la exposición a la crítica.

Los problemas de articulación o cooperación entre el psicoanálisis y las ciencias sociales también tocan el ámbito institucional, pues, así como el psicoanálisis, por su parte, ha defendido un espacio fronterizo propio, asimismo no siempre es aceptado dentro del marco de las disciplinas universitarias y centros de investigación (Bertrand y Doray, 1989). Además de las cuestiones más puramente conceptuales —donde se identifica el modo en que el psicoanálisis ha influenciado las ciencias sociales pese a ciertas incompatibilidades de base—, Smelser (1999) aborda también la dimensión práctico-institucional. El diagnóstico global no ha cambiado según él: más allá de ciertas excepciones, el psicoanálisis no es relevante en la investigación social empírica que realizan investigadores sociales y del comportamiento. En psiquiatría, donde el psicoanálisis alguna vez tuvo algún espacio importante, ha sido casi completamente desplazado por visiones biológicas y, en concordancia, con soluciones farmacológicas.

La situación no es muy distinta en las universidades, en particular en los departamentos o escuelas de psicología. Salvo excepciones, en estas instituciones predomina un enfoque experimental, la teoría del aprendizaje y la psicología social, y una orientación psicoterapéutica inmediatista, quedando el psicoanálisis excluido como incompatible con el trabajo científico, precisamente por ser considerado no científico. Moreno Pestaña (2010) ha mostrado la exclusión del psicoanálisis de las facultades de psicología en las que se ha vuelto hegemónico un enfoque conductual, según el que la enfermedad psíquica es concebida como conducta aprendida, y modificable por terapias pedagógicas. En gran medida, ello responde a la vía empirista que carga sobre la noción de ciencia, y que involucra a la psicología. Lo que desde ciertas perspectivas intelectuales es visto como una riqueza del psicoanálisis, es denostado por otras más devotas de una lógica positivista, empirista o analítica. El psicoanálisis —no menos que la clarividencia, la adivinación, o la superstición—, se dice, transgrede la imagen del mundo construido por las ciencias empíricas (Méheust, Zafiropoulos y Rabeyron, 2004). Contra ello, el psicoanálisis reclama poder ir más allá de fenómenos y razones meramente superficiales y manifiestas (Caudill, 2016). En este sentido, el psicoanálisis —a contracorriente de pensadores racionalistas e ilustrados— ha permitido abordar y comprender cuestiones como la superstición, en vez de simplemente rechazarla como falsedad o enfermedad, como lo hicieron Descartes o Voltaire (Centini, 2013).

Otro eje de distancia entre psicoanálisis y academia refiere al hecho de que cuando el primero se vuelca a la clínica, pierde espacio en la segunda. Ésta, por su parte, se ha encerrado en torno al empirismo, o a un rechazo radical de éste articulándose en torno al análisis lacaniano, como ha ocurrido en

Inglaterra desde la década de 1980, y perdiendo sensibilidad respecto de la experiencia analítica (Polmear, 2016). En su relación con otras ciencias, el psicoanálisis rechaza y es rechazado. Pero también acepta y es aceptado. Incluso si no encuentra mucho espacio en la universidad, y más allá de la crítica desde las ciencias que se apegan al positivismo en la investigación empírica, en la dimensión más intelectual o teórica de las ciencias sociales (Basaure, 2013) el psicoanálisis encuentra gran aceptación partiendo por los grandes teóricos de las disciplinas sociales, como Talcott Parsons, Theodor Adorno y Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Jacques Derrida o Anthony Giddens, Luce Irigaray, Judith Butler y Slavoj Žižek, entre muchos otros. Precisamente se trata de autores críticos de una perspectiva puramente empírica y positivista de las ciencias sociales. Cornelius Castoriadis, Julia Kristeva, Jean Laplanche desarrollan desde el psicoanálisis conceptos de imaginación que complejizan o desarrollan la perspectiva lacaniana, y ponen un desafío de integración a las ciencias sociales (Elliott, 2016a). A este punto de conexión se suma que el psicoanálisis y las ciencias sociales rechazan el biologismo, la neurociencia y el conductismo como explicación de la conducta, en especial de las patologías mentales (Moreno, 2010).

En un contexto polarizado de este modo, muchas veces la tradición psicoanalítica se transforma más en una demanda de estudiantes por simposios, seminarios y coloquios, antes que en una parte integral de la docencia, investigación o extensión académica institucional. Si eso ocurre en las carreras de psicología, dice Smelser (1999), ello es mucho más acentuado en relación con la orientación empírica de las carreras de sociología y ciencia política y, más aún, en el caso de los economistas. En el caso de la antropología, la oferta del psicoanálisis para el estudio de la relación entre cultura y personalidad compite con varios otros paradigmas (Smelser, 1999).

MÁS ALLÁ DE LA DEFENSA DE FRONTERAS: BARRERAS CONCEPTUALES BÁSICAS

Smelser (1999) identifica los grandes problemas para establecer el vínculo entre la tradición psicoanalítica y la de las ciencias sociales. En primer lugar, los escritos clásicos de Freud, en especial aquellos relativos a la civilización, suponen un problemático dualismo y una relación antagónica entre la naturaleza humana y la cultura, ignorando con ello el lugar mediador o determinante de las instituciones y condiciones sociales y, por tanto, el papel del análisis social. Para muchos, el psicoanálisis presupone un determinismo universal (Lamo, 2018), que lo hace insensible a las diferencias culturales y su rol en la construcción subjetiva. Respecto de este punto, para muchos, la noción de familia occidental, momento clave en la hipótesis psicoanalítica, se presupone e impone a contextos en que ese modelo no es válido. Con ello se anima toda la discusión y crítica comunitarista que denuncia que lo particular es presentado, de contrabando, como universal. Lévi-Strauss tuvo mucha influencia del psicoanálisis (Rossi, 1973). Ello

abrió la posibilidad de conectar el complejo de Edipo con las ciencias sociales mediante el simbolismo y la estructura de relaciones en vez de entenderlo como un conjunto de actitudes psicológicas. Definido el inconsciente en términos de unidades significantes que derivan de relaciones recíprocas entre representaciones, puede pensarse que el psicoanálisis comparte con las ciencias sociales una lógica estructural. El Edipo se entiende a partir de un sistema de relaciones necesarias y universales que constituyen una escena en la que los individuos toman posición, pero que no definen. En vez de fijarse en la dimensión individual, en los personajes, en los términos, se trata de hacerlo sobre las relaciones. La base de este vínculo entre psicoanálisis y antropología es la lingüística estructural, parte también de las ciencias sociales.

Cuando un psicoanalista, como es el caso de Erikson, se interesa en la cooperación con las ciencias sociales, dice Smelser (1999) —y por ello incorpora aspectos históricos, sociológicos—, ello genera tensión e incomodidad disciplinaria. El concepto eriksoniano de “moratoria psicossocial” (Erikson, 1994), por ejemplo, es un concepto reconocido en ciencias sociales; cuya expresión es dependiente de contextos sociohistóricos específicos, como es la prolongación comparativa de la adolescencia producto de la masificación de la educación superior. La razón de esa tensión disciplinaria reside en la presión que constituye el reconocimiento de los universales postulados por el psicoanálisis. Smelser propone como ejemplo la teoría de los sueños de Freud, según la que cuestiones como el agua o las serpientes tienen significados universales, pero que se ve contrariada o relativizada en la medida en que uno se adentra en las particularidades y diferencias históricas y culturales (Smelser, 1999).

Bajo una lógica cartesiana, la medicina moderna occidental ha reducido el cuerpo a su dimensión biológica o natural, y la conciencia a lo racional y a la libertad, ganada con base en la moral. Con ello, la enfermedad biológica en tanto que falla del cuerpo tenía su contraparte en la enfermedad psíquica como “falla moral”. Hay quienes ven que este modelo de sujeto fue importado desde la filosofía al psicoanálisis y a las ciencias sociales (Stolkiner, 2021). El psicoanálisis supone un determinismo universal (Lamo, 2018) y con base en ello constituyó un discurso excluyente y patologizador, por ejemplo, de la diferencia sexual. Desde muy temprano la diferencia sexual fue constituida como anormal por la investigación científica, y no sólo en el sentido empírico de desviación de la norma sino además en los términos morales de la monstruosidad (Foucault, 1999). Freud no escapa a esta tradición y analiza la voluntad de cambio de género en términos de psicosis. Eso se proyectó en gran parte del siglo xx en psicoanalistas y psicólogos que concibieron ampliamente a la transexualidad en términos de un síndrome médico (Connell y Pearse, 2014).

En el contexto de la teoría crítica y otras perspectivas como la sociología clínica, el psicoanálisis es usado como una herramienta de develación de las formas psíquicas de funcionamiento del poder mediante la interiorización de determinados valores, normas y prohibiciones (Maldonado, 2020). Pero desde la

perspectiva de la crítica social existe también una denuncia al psicoanálisis. Hay una crítica bastante conocida que refiere a la relación paciente analista, descrita en términos de una relación de poder. Riesman (1968), por ejemplo, señala que, muchas veces, Freud llama “resistencia” a la oposición a realizar la transferencia y a la negación de la autoridad del analista. Resistencia, dice Riesman, viene a hacer cualquier oposición, cualquier interpretación alternativa a la del analista; y describe la situación de análisis en Freud como una situación de poder y presión sobre el paciente (Riesman, 1973). En un nivel más macro, acusa la lógica del tratamiento de los enfermos por parte de Freud y el psicoanálisis, pues esa lógica supone una minoría desviada de la norma. Freud a este nivel acepta como referencia al hombre normal de su época.

En segundo lugar, con foco en la lógica de las fuerzas intrapsíquicas, el psicoanálisis supone niveles y unidades de análisis incompatibles con el que usan las ciencias sociales (Smelser, 1999). Como se ha dicho, un modelo basado en la motivación inconsciente es difícil de conciliar con otros modelos en los que la motivación individual se basa, por ejemplo, en una elección racional, o en influencias de grupo o culturales. Por último, en tercer lugar, ambas tradiciones conciben las causas o fuentes de cambio de manera muy distinta (Smelser, 1999).

No cabe mucha duda de que el problema crucial que enfrenta la posibilidad de un diálogo entre el psicoanálisis freudiano y las ciencias sociales reside en el cuestionamiento a su teoría de los instintos, según la cual estos tienen una raíz biológica. De acuerdo con ello, para hacer dialogar fructíferamente al psicoanálisis y las ciencias sociales, hay que ir más allá de Freud. Charles Baudouin hizo un análisis muy agudo de este punto conflictivo entre Freud y las ciencias sociales. Directamente después del fin de la Segunda Guerra Mundial —es decir, con la mirada puesta en el horror de los campos de concentración— este autor señalaba que Freud aparece como un profeta, un adelantado a esos tiempos sombríos. En la teoría de Freud, dice Baudouin (1950), el hombre está atrapado entre dos alternativas, ambas poco promisorias: el desencadenamiento de la agresión destructiva hacia los otros y la vida social, de una parte, o la vuelta de esa agresividad contra sí mismo mediante su introyección en el superyó, de la otra. La ley internamente aceptada sólo puede nacer de una agresividad reprimida, instalada como sadismo del superyó o masoquismo del yo. Pero la alternativa a esta forma de agresión contra sí mismo, es la agresión liberada hacia el exterior expresada en la brutalidad de la horda, que es la que se manifiesta en épocas furiosamente violentas como las catástrofes del siglo xx (Baudouin, 1950). El pesimismo de Freud se basa en la convicción de que el orden de la vida social se monta sobre un equilibrio social que oscila entre estos dos extremos, el que puede dar paso a la agresión abierta en la medida en que se deshacen o pierden éxito las sublimaciones, y dejan abierto el paso a la expresión instintiva. Los campos de concentración serían expresión de un tal momento de desublimación. Si el estado normal de la sociedad es ya fuente de pesimismo, más lo es en esos momentos en que fracasan las formas de tratar con los instintos.

Un ejemplo clave al interior de la teoría social del carácter problemático de la teoría de los instintos de Freud —y de los modos en que ella sea rechazada o adaptada para establecer un diálogo fructífero con las ciencias sociales— es la crítica del así llamado “revisionismo” en el contexto de la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Como es sabido, esta tradición se nutre de una interpretación no ortodoxa del marxismo y de una peculiar forma de relación entre éste y otras teorías como la de Max Weber, Nietzsche, Schopenhauer; pero principalmente el psicoanálisis freudiano (Gordon, Hamner y Honneth, 2018; Jay, 1996; Wiggershaus, 2001). El vínculo entre el marxismo y el psicoanálisis tuvo su primer momento en el “freudomarxismo” de Wilhelm Reich, quien abordó el rol de la familia en las conductas autoritarias de las personas (Grønset, 1982), y el del capitalismo patriarcal en la supresión de lo instintivo; todos temas que marcarán fuertemente los trabajos posteriores de los investigadores de Frankfurt.

Cercano originalmente a Reich, en los orígenes del Instituto para la Investigación Social de Frankfurt, Erich Fromm tuvo un lugar clave en las investigaciones iniciales de este instituto inspiradas en el freudomarxismo (Jay, 1996), tanto de orden teórico, metodológico, referidas a los caracteres y la investigación empírica sobre autoridad y familia (Fromm, 2015; Jay, 1996; Wiggershaus, 2001). En intenso diálogo con Karen Horney, Fromm separa prontamente su perspectiva de la de Freud, lo que será acusado de “revisionismo” por sus colegas de la Escuela de Frankfurt. Estos encuentran una vía para rescatar la dimensión instintiva para una ciencia social crítica. Fromm, según ellos, realiza una desvalorización de la relevancia de la sexualidad y reemplaza la teoría instintiva de Freud por una basada en procesos de socialización y asimilación experimentados por el individuo. Con el tiempo se impondrá la desexualización en el sentido de que la cuestión de la sexualidad, columna vertebral del freudismo, tenderá a ser menos relevante (Dimen, 2016).

Su concepto de “carácter social” se basa en esta perspectiva, seguida por destacados discípulos como el sociólogo David Riesman (Riesman, Glazer y Denney, 2020), quien realizó un influyente estudio sobre las transformaciones del carácter de los americanos. Fromm rechaza con ello el universalismo contenido en el Edipo freudiano y en las teorías de las pulsiones. Él reconoce el ámbito del inconsciente como el aporte más importante de Freud, pero al mismo tiempo lo lee como alguien que revisa finalmente la representación del yo como el mero resultado pasivo del instinto (interno) y del control social (externo), con poca agencia subjetiva al respecto. Para corregir esto, se requeriría un enfoque conceptual e investigativo más dinámico y sociológico, en el que el individuo fuese dotado de más capacidad de agencia o libertad, cuestión que no habrían logrado ver o aceptar autores como Marcuse.

Este vínculo más fuerte, a favor de la sociologización de yo, explica el interés de los científicos sociales en la obra de Fromm. Los esfuerzos de integración del psicoanálisis con las ciencias sociales suponen en primer lugar una revisión del psicoanálisis clásico y ortodoxo y una apertura hacia la

interdisciplina. Ello implica además un esfuerzo institucional. En la Argentina de mitad del siglo XX, y teniendo como escenario la recepción de toda América Latina, Gino Germani realizó un esfuerzo de este tipo. Con la ayuda de la editorial Abril, apoyó la traducción de autores clave para sustentar dicha integración, como son Karen Horney, Erich Fromm, entre muchos otros, y contribuyó a su recepción y difusión (Germani, 2013), marcando por décadas el modo en que se tradujeron y entendieron en castellano conceptos básicos de las ciencias sociales de esa época. En función de estos autores, la discusión con sus colegas buscó revisar el freudismo ortodoxo con el fin de conectar el psicoanálisis a las ciencias sociales; todo ello para reforzar el poder de intervención político cultural de éstas sobre el mundo social; en especial, sobre los orígenes del peronismo, la crisis de las instituciones democráticas y la socialización política de la juventud fascista (Germani, 2013). En una misma dirección, orientada a abrir el psicoanálisis a las ciencias sociales, se encuentran los esfuerzos de Marie Langer y Enrique Pichon-Riviere y José Bleger en Argentina (Moreno, 2010).

Adorno, Horkheimer y Marcuse fueron críticos de la sociologización y “agencialización” operada por Fromm y sus colegas. Para estos autores, Fromm, un pensador originalmente radical, que avivó el freudomarxismo, adoptó más tarde posiciones conceptuales que lo condujeron a un moralismo idealista que —además de perder profundidad en el análisis y terminar siendo un autor superficial— reafirmaba sin querer el *statu quo*. La sociologización del individuo, presente en la noción de carácter social como caracteres integrados, es considerada como un error consistente en construir una totalidad unificada en la que la psicología quedaba supeditada a la sociología y lo mismo al revés. Con ello se depositaba todo el énfasis en los procesos de socialización, y luego en un voluntarismo optimista, ingenuo y afirmativo de conceptos morales, a la ética humanista del amor, la crítica superficial de la competencia en tanto que fuente de los conflictos.

Para los teóricos de la *Dialéctica de la Ilustración* (Horkheimer y Adorno, 1988) el negativismo pesimista, de una parte, y la idea de un sujeto no integrado y de la no identidad, de la otra, correspondía mucho mejor a la realidad de la sociedad capitalista occidental moderna, que ellos criticaban radicalmente en términos de una “sociedad completamente administrada”. El problema para ellos no estaba en las dimensiones instintiva y sexual, sino más bien en cómo comprender su interacción con las condiciones sociohistóricas, descritas, en este caso, desde una perspectiva marxista. Es precisamente en esas dimensiones donde residía para ellos el potencial radical del psicoanálisis, que es lo que Fromm había perdido (Marcuse, 1955). Desde esta perspectiva es un error mantener una concepción estática y mecánica de los instintos, que es la que habrían tenido los revisionistas. Correcto es entenderlos como flexibles y con muchas variaciones posibles, según la interacción con las circunstancias externas, con las experiencias típicas de contextos sociohistóricos y culturales particulares. Éstas son fundamentales en tanto experiencias infantiles, especialmente traumáticas, por ser

cruciales en la formación de las personalidades o caracteres. Esas circunstancias además ponen restricciones sobre los impulsos generando represión y sentimientos de culpa, búsqueda de castigo. La desexualización del análisis, operada por Fromm, significaba, por ejemplo, no comprender las bases sexuales del sadismo, que podía observarse con claridad, por ejemplo, en los nazis.

Al mismo tiempo, para estos teóricos, la libido consistiría un concepto indispensable en la medida que constituye una dimensión de la existencia humana irreductible, fuera del alcance de un control social total. Esto está en la base de la teoría de Marcuse (1955) sobre la relación entre eros y civilización. La referencia clave para Marcuse es el libro de Freud (1930), *El malestar en la cultura*. El original es *Das Unbehagen in der Kultur*, publicado en 1930. La traducción es ajustada siempre y cuando se entienda por ello un estado no tematizable directamente en términos reflexivos o conscientes. El concepto inglés es el mismo que en el francés: *malaise*. Pero en la traducción inglesa se usó *discontent*, en vez de *malaise*. El libro fue traducido como *Civilization and its Discontent*, y ello puso de manifiesto dos cuestiones problemáticas para el vínculo entre psicoanálisis y ciencias sociales (Basaure, 2013).

Bruno Bettelheim (1984) mostró bien el carácter doblemente problemático de dicha traducción: por una parte, porque por *discontent* se entiende más bien disgusto, insatisfacción o molestia; es decir, un estado negativo consciente producido por un quiebre de expectativas. En este sentido, el descontento se piensa como si fuese el producto de una reflexión intelectual cuando, justamente, Freud está pensando en una cosa que no tiene una forma estrictamente consciente, sino que más bien difusa y difícilmente tematizable. Por otra parte, Bettelheim ve muy bien que hay un despropósito en traducir *Kultur* por *civilization*, pues esto da la idea de que, saliendo de una civilización, por ejemplo, la occidental, podría terminar el malestar. Pero Freud estaba pensando más bien en el costo que se paga por vivir en un orden social, cualquiera sea él. *Kultur* refiere a un orden, a la sociedad, a las instituciones, a la vida en sociedad. Ahí donde hay orden social, ahí hay un costo de malestar en el individuo, básicamente producido por el alto nivel de renunciaciones a las que debe someterse. Siendo así, la visión freudiana refiere al malestar como a algo invariante, a una consecuencia necesaria de la vida en sociedad. La única alternativa sería el “estado de naturaleza”.

De este modo el concepto es bastante poco político y ciertamente caldo de cultivo para un pensamiento conservador, muy distinto al espíritu marcuseano. Marcuse (1955) responde a Freud diciendo que el malestar contemporáneo es producido por el orden capitalista; pues éste exige un exceso de renunciaciones, de represión, que son necesarias para el mantenimiento de su orden de dominación. Bajo otro orden social —aquél imaginado por Marcuse, bajo nociones como trabajo libidinal, juego, entre otros— tal malestar sería aplacado o, al menos, disminuido a lo estrictamente necesario. No se exigiría un exceso de represión. Aquí no hay negación de la dimensión libidinal, pero sí una reinterpretación de Freud de cara a una crítica de la sociedad capitalista.

Esa posibilidad se perdería con la desexualización de la teoría, pues ello elimina la diferencia entre apariencia y esencia en los conflictos, poniendo todo en el plano de la apariencia y la superficie, impidiendo ver la diferencia entre la verdadera y la pseudogratificación, siendo esta última la única posible en las sociedades capitalistas modernas.

Las siguientes generaciones de la Escuela de Frankfurt se separarán radicalmente en este punto de las posiciones de Adorno, Horkheimer y Marcuse, fundamentalmente porque se asume un concepto intersubjetivista de subjetividad, según el que en ésta no quedan restos no socializados a los que anclar una dimensión emancipadora. Ésta residirá más bien en los propios procesos intersubjetivos, ya sea mediante la comunicación o el reconocimiento (Basaure, 2011a).

MÁS ALLÁ DE LAS BARRERAS: LOS ESFUERZOS DE INTEGRACIÓN

Las barreras discutidas arriba se extienden en un debate —ya prefigurado en la teología— sobre si el origen de los males en el individuo reside en el mismo o en la corrupción de éste mediante la sociedad; entre Freud y Rousseau, si se quiere (Smelser 1999). Conocido a este respecto es el intercambio epistolar de Freud con Albert Einstein (Einstein y Freud, 2005) sobre los orígenes motivacionales de la guerra. Esta lógica dualista entre individuo y sociedad se reproduce, como se vio arriba, en la crítica de Marcuse (1955) a Freud al asumir que la destructividad de la civilización tiene origen en las patologías ocasionadas por el capitalismo y no el impulso psíquico agresivo. Smelser (1999) también recuerda a Alice Miller (2006), para quien el sufrimiento infantil refiere a las crueldades objetivas vividas por ellos y no a la dinámica del deseo y el conflicto intrapsíquico.

Frente a este tipo de debates dicotómicos, Smelser (1999) no sólo pone en cuestión su fertilidad, sino que además releva la importancia de aquellas perspectivas que buscan establecer puentes y formas de interacción entre ambas fuerzas, intrapsíquicas y sociales. Este tipo de deriva integrativa entre psicoanálisis y ciencias sociales ha ganado terreno hoy en día. Un ejemplo de ello es el análisis biográfico con orientación psicoanalítica. El psicoanálisis transforma los parámetros de la lógica causal (por qué alguien hace algo), cuestión que incide fuertemente en la narración biográfica. Junto con ello, el psicoanálisis pone el acento en el evento trauma, y con ello en el sufrimiento subjetivo y la afectación psíquica, y no en cualquier evento en general. El trauma es un fenómeno a la vez externo e interno, involucra “lo que” ocurre y “qué” ocurre en el individuo como cosas relacionadas pero independientes a la vez (Leclerc-Olive, 1997). El psicoanálisis puede tener la tendencia a privilegiar la dimensión interna, dejando de lado las realidades sociohistóricas, pero según Leclerc-Olive (1997) ello ha cambiado y se ha dado mayor importancia a estas realidades, sin que por ello se vuelva a una perspectiva prefreudiana de causalidad puramente exterior.

Se plantea aquí nuevamente la cuestión de las fronteras entre lo psíquico y lo social, entre el psicoanálisis y las ciencias sociales. Frente a ellas, los esfuerzos de integración parecen cada vez más relevantes que la insistencia en defenderlas, o de simplemente limitarse por las mencionadas barreras, al momento de tratar la relación entre psicoanálisis y ciencias sociales. Entre ellas se cuenta la ya mencionada teoría crítica, la sociología clínica, y el feminismo.

La tradición de la teoría crítica

La tradición de la teoría crítica de Frankfurt no ha dejado nunca de establecer un diálogo positivo con el psicoanálisis. Ello desde la propuesta de vínculo entre psicoanálisis y marxismo en los años treinta del siglo pasado, realizada por Erich Fromm (2015), hasta las bases de la teoría del reconocimiento de Axel Honneth (2010), en la teoría de las relaciones objetales de Donald Winnicott (1965), pasando por los trabajos de Theodor Adorno sobre la personalidad autoritaria (Adorno, 2019), la propaganda fascista y el antisemitismo (Horkheimer y Adorno, 1988) y, la idea del joven Habermas (1973) de establecer al psicoanálisis como ejemplo de autorreflexión y reconstrucción, y con ello, como modelo para la teoría crítica.

Además de establecer un inédito vínculo freudomarxista, la Escuela de Frankfurt se caracterizó originalmente por desarrollar y testear sus tesis teóricas mediante la investigación empírica, cuestión altamente innovadora dentro del marco teórico del neomarxismo (Jay, 1996). Esta orientación a la vez teórica y empírica, que estaba presente desde el mismo origen de dicha escuela en los treinta, se profundizó con la colaboración de colegas durante el exilio en Estados Unidos (Wiggershaus, 2001). Muchas de estas investigaciones tienen en común entender y descubrir los mecanismos psíquicos de dominación y poder que sostienen y fortalecen órdenes sociales patológicos, injustos e incluso criminales. El punto en este sentido es descubrir los mecanismos que conducen a la participación voluntaria y autónoma —es decir, sin coerción— en dichos órdenes, e impiden procesos de emancipación.

Ejemplos de esta orientación investigativa son los estudios sobre la personalidad autoritaria donde Adorno y sus colegas (Adorno, Frenkel-Brunswik, Levinson y Sanford, 2019) estudiaron los tipos de carácter que resultan más receptivos al discurso demagógico de agitadores fascistas (Jay, 1985). Concordante con este estudio psicosocial es la investigación *Prophets of Deceit* (Lowenthal y Guterman, 2021), prologado originalmente por Max Horkheimer y luego en una segunda edición por Herbert Marcuse, y hoy —dada su actualidad por lo ocurrido con el fenómeno Trump en Estados Unidos—, en una tercera edición, por Alberto Toscano. En el mismo sentido, Martin Jay (Stoll, 2021) ha relevado la pertinencia actual de la obra de Lowenthal. El libro pone al descubierto las técnicas y recursos psicosociales o inconscientes con fines

políticos utilizados por los agitadores profascistas y antisemitas, como el enemigo proyectado (fuerte y débil a la vez, perseguidor y presa), y que suscitaban su atractivo (Jay, 1985). El descontento en sociedades capitalistas es conducido y enfocado por agitadores, principalmente mediante la acusación de un enemigo, como los judíos, los migrantes, etc., contexto en el cual el agitador se ubica como único líder, capaz de solucionar la crisis. Esto coincide con el estudio de Erikson (1993) que mostraba que Hitler encarnaba la figura del hermano mayor o el padre autoritario que facilitaba el paradójico anhelo y rechazo de la autoridad que caracterizaban la rebeldía confusa de la personalidad fascista (Jay, 1996). La fuente principal de estos estudios —así como aquellos sobre la propaganda fascista (Adorno, 2005) y sobre la astrología en tanto que una ideología que respondía a las necesidades irracionales de personas que respondían al tipo autoritario de personalidad (Adorno *et al.*, 2019)— fue el psicoanálisis (Jay, 1996). En la misma medida que se criticaba los mecanismos inconscientes que operan en la producción de conductas, la perspectiva de los teóricos de Frankfurt y sus asociados no podía aceptar la idea del sobrino de Freud, Edward Bernays, de utilizar la psicología de masas para manipular la opinión pública y generar consensos para un buen gobierno; idea que, más allá de sus buenas intenciones, tiene un carácter totalitario y no por casualidad termina inspirando a personas como Goebbels y más tarde a grandes compañías comerciales (Horel, 2019).

La teoría crítica constituye una tradición tanto por rupturas como por continuidades teóricas (Basaure, 2011a). Respecto del psicoanálisis, Habermas, discípulo de Adorno, desplazó radicalmente la perspectiva. En su libro *Conocimiento e Interés*, Habermas (1973) concibió al psicoanálisis como ejemplo y modelo para la teoría crítica, cuestión que, en su teoría de la acción comunicativa (Habermas, 2011), perderá relevancia y no la recobrará más tarde. La mencionada idea de Habermas respecto del psicoanálisis se desarrolla en el marco de una distinción analítica entre tres tipos de interés humano, de conocimiento, modos de investigación y tipos de acción. El interés del conocimiento técnico, propio de las ciencias naturales, es instrumental y se basa en la explicación causal, se orienta al control técnico sobre la naturaleza. El interés de conocimiento práctico se orienta al entendimiento comunicativo y su fin es el mejoramiento de la comunicación y el entendimiento entre las personas. Por último, la humanidad también tiene un interés en la emancipación, en la crítica y la liberación de condiciones negativas, cuyo tipo de conocimiento es básicamente la reflexión, que se encarna en la investigación social de la teoría crítica y el psicoanálisis. A éste, así como a la filosofía, se le encarga la crítica de la ideología y la reflexión sobre la autoalienación (Apel, 2008). La idea central es que la historia del sujeto no sólo no es evidente ni transparente para él, o tiene una existencia inconsciente; se trata además de que, en el caso del paciente, ella se encuentra desfigurada o fracturada. Por esto, el análisis no trata sólo de una comprensión hermenéutica, sino que, junto a ello, de un interés emancipador.

Con su teoría de la acción comunicativa, Habermas asumirá una perspectiva decididamente intersubjetivista, lo que significa en su caso desechar cualquier idea de restos no socializados en el individuo. En este marco, el psicoanálisis dejará de tener un rol relevante en su obra. Axel Honneth, su discípulo, reforzará el intersubjetivismo, dará una nueva visión a la teoría crítica y sostendrá una nueva relación con el psicoanálisis. El vínculo entre la teoría del reconocimiento, de origen hegeliano, desarrollada por Honneth (2010), y el psicoanálisis está mediado por la obra del psicoanalista, Donald Winnicott (1965 y 1992). Si las relaciones, y con ello las experiencias de reconocimiento mutuo, son tan relevantes es porque su contrario, la falta de reconocimiento, afecta las relaciones prácticas del sujeto consigo mismo; esto es, la confianza en sí mismo, el respeto y la autoestima. Cada uno de este tipo de autorrelaciones requieren de la participación continua en relaciones de reconocimiento mutuo. La autoconfianza en particular, por ejemplo, se logra mediante experiencias de cuidado y amor desde el propio momento del nacimiento, y, por el contrario, ninguna identidad estable del sujeto es posible sin ellas. En todo caso, el acento de esta perspectiva psicoanalítica queda puesta en la experiencia social y la socialización (Basasure, Reemtsma, Willig, 2009), en las relaciones de apego, cuestión que será igualmente relevante en la recepción del psicoanálisis por parte de la teoría feminista; ello no sólo por adoptar ese enfoque y desarrollarlo, sino también por poner en cuestión que al tratar el apego primario haya énfasis en la figura materna (Fonagy y Campbell, 2016).

La sociología clínica

Cuando se piensa en la relación entre psicoanálisis y ciencias sociales se trata ya sea el nivel del individuo, su conducta y relaciones intersubjetivas, de grupos o ya sea el conjunto de la sociedad, o ámbitos globales de ella como la cultura, el Estado, entre otros. En este escenario se ha tendido a dejar de lado el nivel meso de las organizaciones. Jean-François Chanlat (1990) ha puesto de manifiesto que en el estudio de ellas ha primado una ortodoxia basada en un modelo conductista que se inspira en el positivismo y que deja nulo espacio a la realidad interior del ser humano. Como reacción a ello, sin embargo, señala que en la segunda mitad y sobre todo hacia fines del siglo xx han tenido lugar investigaciones que recurren al psicoanálisis para dar cuenta de la relevancia de la vida psíquica en la dinámica del trabajo y de las organizaciones (Chanlat, 1990). Esas investigaciones se han centrado principalmente en cuatro ámbitos: en la dinámica de los grupos donde destaca la perspectiva del socioanálisis, desarrollada desde mediados del siglo xx (Bain, 2013); en los estudios del liderazgo, donde el acento se pone, de una parte, en la relevancia que tiene la dimensión del imaginario y lo inconsciente en personas líderes y, de otra, en los efectos que ellas y sus estilos tienen para las organizaciones.

Abraham Zaleznik (1989) y Harry Levinson (1972) son algunos los autores destacados por Chanlat en este punto.

Un tercer ámbito de investigación está representado por una psicología crítica de las organizaciones, orientada a develar los conflictos inexpressados y los efectos de normalidad que los esconden (Amado, Faucheux y Laurent, 1991). Si esta perspectiva investigativa tiene una vocación claramente más crítica que las anteriores, la cuarta línea de investigación identificada por Chanlat (1990) lo es incluso más. De lo que se trata aquí es de develar cómo los modos de organización del trabajo y las formas del *management* afectan negativamente el aparato psíquico de sus miembros, y se expresan en formas de sufrimiento social. La figura inspiradora de esta línea de trabajo es el psicoanalista y psiquiatra francés Christophe Dejours (2015; Dejours y Gernet, 2016). Estas líneas de investigación no sólo coexisten teniendo cada una su especificidad, sino que además se cruzan y relacionan generando, de conjunto, un campo de encuentro entre psicoanálisis y las ciencias sociales.

Estos esfuerzos tienen base en investigaciones en el mundo anglosajón (Wilfred R. Bion, Elliott Jaques) y en Francia (Max Pagès, Gérard Mendel, Didier Anzieu, Eugène Enriquez, entre otros). Jaques fue quien primero usó el concepto “socioanálisis” hacia mediados del siglo xx. Estos son antecedentes clave para la sociología clínica, desarrollada a inicios de la década de 1980, principalmente en Francia, por Max Pagé y Vincent de Gaulejac entre otros (Bonetti, Gaulejac, Descendre y Pagès, 2009; Fugier, 2019). Se trata de un área de la sociología —reconocida oficialmente como tal en 1993, y cuyo ámbito de trabajo es no única pero principalmente el análisis de las organizaciones y las instituciones de la sociedad capitalista tardomoderna (Gaulejac, 2009; Hanique y Gaulejac, 2015)— fuertemente interdisciplinaria que integra desde el freudomarxismo de la Escuela de Frankfurt, hasta aspectos de la obra de Georges Bataille, Michel Foucault, Pierre Bourdieu, Robert Castel y Luc Boltanski, y varios otros autores críticos.

Desde la perspectiva de la sociología clínica, la comprensión de los conflictos en el sujeto requiere articular la dimensión psíquica con las condicionantes sociales de clase, de dominación, de violencia simbólica, etc. Es clara la revisión del psicoanálisis ortodoxo ahí donde los conflictos de Edipo ya no son sólo aquellos relativos al deseo sexual inconsciente, sino que involucran, según esta lectura, una dimensión social (Gaulejac, 2018). Con ello se dibujan tres ámbitos, el del individuo y su historia, el de la familia y la historia familiar y el del contexto o la historia social macro. Visto ahora desde las ciencias sociales, se trata de adoptar perspectivas como la de Bourdieu, pero sin perder de vista la dimensión psíquica inconsciente del individuo, olvidada por los científicos sociales. Estos ajustes por ambas partes buscan constituir un espacio común, social y psíquico, al mismo tiempo, que produce conceptos, como, por ejemplo, el de “neurosis de clase”, o “contradicción existencial-contradicción social” (Gaulejac, 2018).

Metodológicamente son relevantes las historias de vida. En el mismo sentido de la noción de memoria (Halbwachs, 1950), el individuo no cuenta lo que pasó objetivamente, sino que modifica lo que ocurrió en función de su propia experiencia, su presente y su situación en el mundo social. Daniel Feierstein (2012) ha visto esta relación entre la noción de memoria de Halbwachs y el psicoanálisis, según la que la memoria es reconstrucción creativa y, por lo mismo, proceso social. Recordar no es revivir, sino reconstruir el pasado desde los marcos sociales del presente. Esto marca una diferencia epistemológica fundamental con la historia, en el sentido que la entienden los historiadores. Mientras que en ella resulta clave la verificabilidad de los hechos realmente ocurridos, en la memoria lo relevante es cómo son reconstruidos y transformados por las personas en el presente (Le Beuf, Perron y Pragier, 1998).

En este punto, la investigación de la sociología clínica conecta con la doble noción de sujeto —presente en la ambivalencia propia a la noción (“estar sujeto a” y “ser sujeto de”), y que ha dado muchos frutos en la literatura marxista, y también la nacida de la obra de Foucault—, según la cual estos se entienden como producto u objeto de una historia familiar y social que no manejan y también como sujetos que hacen su propia historia, toman decisiones, han hecho elecciones que los han conducido en determinadas direcciones (Le Beuf, Perron y Pragier, 1998). Por lo mismo, la narración de las experiencias con base en árboles genealógicos de al menos tres generaciones, son dispositivos de investigación en que aparecen las formas de problematizar historia personal, el peso de la historia familiar y las condiciones sociales, así como el de las propias trayectorias socioprofesionales. En este contexto se identifican los procesos de movilidad social, proyectos, frustraciones, costos, inversiones y sufrimientos asociados a ellos.

En los relatos importan no sólo las formas de racionalización y expresiones verbales sino también, y con mayor peso, las emociones y sentimientos. Estos se conciben como el modo en que las relaciones sociales afectan a los sujetos (Fugier, 2019). Cuestiones de orden estructural como condiciones laborales son asociadas a tipos de experiencia y a formas típicas de respuesta emocional, como la culpa, la vergüenza o, de manera opuesta, el orgullo (Gaulejac, 1996), que pueden ser a su vez analizados, como expresiones intrapsíquicas, con la ayuda del psicoanálisis. En el contexto de una ideología de la realización personal, la excelencia y la responsabilidad individual, la pobreza, por ejemplo, es concebida como responsabilidad privada e introyectada psíquicamente como vergüenza; es decir, como imagen negativa de sí mismo, que tiene efectos destructivos sobre la subjetividad y las capacidades del individuo (Gaulejac, 1996; Gaulejac y Taboada-Leonetti, 2007). Estos sentimientos se dejarían rastrear como respuestas subjetivas estables frente a un mismo fenómeno social, de violencia simbólica (Basaure, 2011b; Fugier, 2019).

Concebidas esas respuestas no como efectos pasivos sobre el sujeto, sino también como mecanismos de defensa y liberación, y objeto de reflexión, aparece en la sociología clínica una dimensión clínica, terapéutica o transformadora.

Por ello, la investigación se codifica ahora doblemente, en investigación y en clínica. Los efectos terapéuticos de la historia de vida aparecen como una cuestión no intencional, pero incorporada como un efecto anticipado de la investigación. Por este motivo, esta perspectiva se expone a la crítica: la utilización de dichos efectos en consultorías de análisis en organizaciones de empresas en crisis (Schlemenson, 2013) ha sido criticada como una funcionalización del psicoanálisis (Viñar, 2009). Por lo mismo, hay una discusión entre quienes cultivan esta sociología sobre si esta dimensión debe ser un objetivo declarado, y perseguido o no, y sobre cómo cabe conceptualizarla (Fugier, 2019).

El feminismo intersubjetivo

Otro ejemplo de la intervención del psicoanálisis en cuestiones de teoría social tiene lugar dentro del pensamiento feminista en sus diferentes olas (Kroløkke y Scott, 2006). Por un lado, el psicoanálisis no puede ser pasado por alto en las discusiones importantes sobre sexualidad y género; por otro, el monismo fálico afirmado por Freud y posteriormente dialectizado por Lacan constituye para muchas feministas un problema, en principio irresoluble, para establecer la relación entre psicoanálisis y feminismo (Mercader, 2005). Efectivamente, hasta la década de 1970 predominaba el consenso de que los escritos de Freud y muchos de los psicoanalistas eran difícilmente rescatables para esta tradición crítica. En la misma lógica de lo dicho arriba, en esos escritos se acusaba una preponderancia de la determinación anatómica de la mujer por sobre la dimensión social; esto es, la socialización, la injusticia y violencia que ella imprimió en la vida de las mujeres (Smelser, 1999).

Pero hacia finales de la década de 1970, y sobre todo en la de 1980, esa visión cambia con los trabajos de Nancy Chodorow (1978) y Jessica Benjamin (1988), entre otras teóricas feministas. En ambos casos, el diálogo entre psicoanálisis y feminismo supone la medicación social de la construcción de la psicología individual y la subjetividad (Smelser, 1999). Chodorow (1978) busca mostrar que el hecho social de que las madres sean la figura principal y muchas veces exclusiva del cuidado es perjudicial para el desarrollo psíquico de los hijos e hijas, especialmente para los primeros, de modo que el sistema familiar tradicional se paga con un costo social importante. Benjamin (1988), por su parte, leyendo a Freud en clave de una teoría de la intersubjetividad, defiende la enorme relevancia de las relaciones intersubjetivas de reconocimiento para el desarrollo logrado de la subjetividad, y contrapone al reconocimiento las relaciones de dominación de género que afectan negativamente las relaciones con los otros, nuestra vida familiar y las propias instituciones. En estas perspectivas, la relevancia original de la teoría de la sexualidad es reemplazada por la teoría de género (Dimen, 2016).

BREVE NOTA SOBRE LA INFLUENCIA DE LACAN

Uno de los campos en que se evidencia con claridad la influencia de la obra de Lacan en las ciencias sociales es precisamente el de la discusión feminista. A diferencia de la vertiente recién mencionada, cuya base es una reinterpretación de Freud, existe una vertiente lacaniana en las figuras de Luce Irigaray, Julia Kristeva y Juliet Mitchell (Elliott y Prager, 2016). Ello ocurre en medio de una suerte de intrascendencia de Lacan en las ciencias sociales. A diferencia de Freud, él mostró poco interés en generar un diálogo con estas ciencias (Elliott y Prager, 2016). En los hechos, poco o nada hay de influencia lacaniana en historia o sociología. Por el contrario, mucho puede encontrarse en estética, teoría del cine, literatura, filosofía y teoría social. Así lo muestran los estudiosos en estos campos (Elliott, 2008, 2016a y 2020; Homer, 2016; Macey, 1995; Sprengnether, 2016; Stavrakakis, 1999). En el marco de la teoría social y política está el mayor de los aportes del psicoanálisis lacaniano. En esta breve nota final me concentro en la relevancia de Lacan para pensar la identidad y sus repercusiones en la teoría feminista y política.

Lacan reelabora el psicoanálisis freudiano a la luz de la teoría moderna del lenguaje, argumentando que el inconsciente se estructura como un lenguaje. Con base en ello señala que el yo no es autotransparente sino que se sitúa en un sistema de significación, como el lenguaje en la tradición de Saussure, y es a partir de ahí que se configura su identidad (Elliott y Prager, 2016). Dese esta perspectiva, no existe identidad anterior a su constitución discursiva y esa constitución resulta de la posición diferencial en un sistema de relaciones (Sayers, 2016). Es en este sentido discursivo y basado en la diferencia que la dimensión intersubjetiva (el discurso del otro) está presente en la concepción lacaniana del yo, de sus distorsiones o perturbaciones; no en el sentido de las experiencias intersubjetivas como las descritas en las relaciones objetales, por ejemplo, de género. Esta distinción está en el centro de las dos versiones de la influencia del psicoanálisis en el feminismo.

El ensayo más influyente de Lacan para las ciencias sociales y las humanidades es "El estadio del espejo como formador de la función del yo" (Lacan, 1949). El espejo devuelve una falsa imagen unificada, identitaria, que genera una identificación, y que, como imagen, organiza el yo en torno a una ilusión superpuesta a la fragmentación y la división. Ese tipo de ilusión identitaria y de organización interna estaría a la base de las patologías del yo en la cultura contemporánea (Elliott y Prager, 2016; Sayers, 2016). Esta perspectiva lacaniana es clave para la noción de reconocimiento erróneo del marxismo de Althusser (1970), para quien la ideología, más que un sistema de ideas o creencias, es una sistema de representación, de imágenes, conceptos, a partir del cual se forma la identidad. Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, con su seminal libro de 1985, *Hegemonía y estrategia socialista* (Laclau y Mouffe, 2001), también generaron un vínculo entre Lacan y el marxismo. En ese libro reafirman, ahora en el terreno de lo político, una noción antiesencialista de identidad, según la cual su

constitución supone siempre una relación diferencial y, por tanto, la inestabilidad, la carencia y será una tarea siempre incompleta. De ahí que el intento de constituirla plenamente y fijarla es imposible (Homer, 2016). El filósofo y psicoanalista Slavoj Žižek (2009) avanza con estas nociones en una concepción de la ideología según la que la función de ésta es enmascarar no la realidad, sino el que la propia sociedad esté constituida por esta carencia inherente. La ideología es una realidad social basada en el desconocimiento por parte de los sujetos de que ella carece de un sustento estable y natural, y de que su verdadera esencia es la barbarie, el conflicto y el antagonismo. La ideología ofrece una realidad social que oculta lo real (Homer, 2016; Žizek, 2009).

A lo anterior pueden anclarse dos sentidos de la teoría feminista heredera, aunque también crítica de Lacan. El primero refiere a la investigación de las formas de expresión de la fantasía adulta, principalmente en la escritura femenina, de la indeterminación y falta de límites firmes del yo, anterior a su estabilización y organización que aparece con la ley paterna (fase preedípica) (Elliott, 2016a). El segundo reafirma la concepción del fracaso necesario de una identidad estabilizada, ya sea en la anatomía o mediante la internalización de las normas sociales. A partir de ello se niega que sea la diferencia sexual o de género la explicación adecuada del lugar subordinado de la mujer en la sociedad, pues ello supone una esencia fija e inmutable de la identidad femenina, y masculina (Homer, 2016). Con ello se diluye la diferencia esencial entre hombres y mujeres sobre la que se funda originalmente el movimiento feminista, y se instaura una política antiesencialista que se juega en la deconstrucción de la mujer como categoría. Frente a ello se ha levantado la pregunta crítica, al interior del feminismo, acerca de las bases que deja esta perspectiva antiesencialista para levantar una política feminista efectiva (Homer, 2016).

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor (2005), *Ensayos sobre la propaganda fascista*, Paradiso, Buenos Aires.
- (2019), *Bemerkungen zu "The Authoritarian Personality": Und weitere Texte*, Suhrkamp Verlag.
- , Else Frenkel-Brunswik, Daniel J. Levinson y R. Nevitt Sanford (2019), *The Authoritarian Personality*, Verso, Londres/Nueva York.
- Althusser, Louis (1970), "Idéologie et appareils idéologiques d'État (Notes pour une recherche)", *La Pensée*, vol. 151.
- Amado, Gilles, Claude Faucheux y André Laurent (1991), "Organizational Change and Cultural Realities: Franco-American Contrasts", *International Studies of Management & Organization*, vol. 21, núm. 3, pp. 62-95.
- Apel, Karl-Otto (2008), "German philosophy (Heidegger, Gadamer, Apel)", en D. Moran (ed.), *The Routledge Companion to Twentieth Century Philosophy*, Routledge, pp. 736-783.

- Arnaud, Gilles y Pascal Fugier (2015), *Sociologie et psychanalyse: Quelle praxis, quelle clinique?*, núm. 21, París.
- Assoun, Paul-Laurent (2003), *Freud y las ciencias sociales. Psicoanálisis y teoría de la cultura*, Ediciones del Serbal, Barcelona.
- _____ (2008), *Freud et les sciences sociales - Psychanalyse et théorie de la culture*, Armand Colin.
- _____ y Markos Zafiroopoulos (2006), *Psychanalyse et sciences sociales - Universalité et historicité*, Coédition Economica/Antrophos, París.
- Backhouse, Roger E. y Philippe Fontaine (eds.) (2014), *A Historiography of the Modern Social Sciences*, Cambridge University Press, Nueva York.
- Bain, Alastair (2013), "Wonder and socioanalysis", en S. Long (ed.), *Socioanalytic Methods*, Routledge.
- Badiou, Alain (2013), *Filosofía y psicoanálisis*, La marca, Buenos Aires.
- Basaure, Mauro (2009), "Foucault and the 'Anti-Oedipus Movement': Psychoanalysis as Disciplinary Power", *History of Psychiatry*, vol. 20, pp. 340-359.
- _____ (2011a), "Continuity through rupture with the Frankfurt school: Axel Honneth's theory of recognition", en G. Delanty y S. P. Turner (eds.), *Routledge International Handbook of Contemporary Social and Political Theory*, Routledge, Nueva York, pp. 99-109.
- _____ (2011b), "In the epicenter of politics: Axel Honneth's theory of the struggles for recognition and Luc Boltanski and Laurent Thévenot's moral and political sociology", *European Journal of Social Theory*, vol. 14, núm. 3, pp. 263-281.
- _____ (2013), "Malestar, (re)conocimiento social y política. Entrevista a Mauro Basaure por Manuel Ugalde Duarte", *Némesis*, núm. 10, pp. 165-181.
- _____, Jan Reemtsma, Rasmus Willig y Nora Sieverding (eds.) (2009), *Erneuerung der Kritik: Axel Honneth im Gespräch*, 1a. ed., Campus Verlag, Frankfurt/Main.
- Baudouin, Charles (1950), *De l'instinct à l'esprit: Précis de psychologie analytique*, Desclée De Brouwer, París.
- Benjamin, Jessica (1988), *The Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination*, Pantheon, Nueva York.
- Bertrand, Michèle y Bernard Doray (1989), *Psychanalyse et sciences sociales: Pratiques, théories, institutions*, La Découverte, París.
- Bettelheim, Bruno (1984), *Freud and Man's Soul*, Vintage Books.
- Birman, Joël (1998), *De la pulsion à la culture: Psychanalyse, science et culture*, Éditions L'Harmattan, París.
- Bonetti, Michel, Vincent de Gaulejac, Daniel Descendre y Max Pagès (2009), *L'emprise de l'organisation*, Desclée De Bruwer, París.
- Brown, Norman (1959), *Life against death: The psychoanalytical meaning of history*, Wesleyan University Press, Estados Unidos de América.
- Caudill, David (2016), "Law and psychoanalysis", en A. Elliott y J. Prager (eds.), *The Routledge Handbook of Psychoanalysis in the Social Sciences and Humanities*, Routledge.
- Centini, Massimo (2013), *El libro de las supersticiones*, De Vecchi Ediciones/Parkstone International.

- Chanlat, Jean-François (1990), *L'Individu dans l'organisation: Les dimensions oubliées*, Presses Université Laval.
- Chodorow, Nancy (1978), *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, University of California Press.
- Connell, Raewyn y Rebecca Pearse (2014), *Gender: In World Perspective*, Polity Press, Cambridge.
- Constante, Alberto y Leticia Flores (eds.) (2006), *Filosofía Y Psicoanálisis*, UNAM, México.
- Dejours, Christophe (2015), *Travail, usure mentale*, Montrouge, París.
- _____ e Isabelle Gernet (2016), *Psychopathologie du travail*, Issy-les-Moulineaux.
- Deleuze, Gilles y Félix Guattari (2004), *Anti-Oedipus*, A & C Black.
- Dimen, Muriel (2016), "Psychoanalysis and sexuality", en A. Elliott y J. Prager (eds.), *The Routledge Handbook of Psychoanalysis in the Social Sciences and Humanities*, Routledge.
- Dosse, François (2003), *Michel de Certeau: El caminante herido*, Universidad Iberoamericana, México.
- Einstein, Albert y Sigmund Freud (2005), *Warum Krieg?: Ein Briefwechsel*, 22a. ed., Diogenes, Zürich.
- Elliott, Anthony (2004), *Social Theory Since Freud: Traversing Social Imaginaries*, Routledge.
- _____ (2008), *Contemporary Social Theory: An introduction*, 1a. ed., Routledge, Londres/Nueva York.
- _____ (2016a), "Contemporary European Psychoanalysis", en A. Elliott y J. Prager (eds.), *The Routledge Handbook of Psychoanalysis in the Social Sciences and Humanities*, Routledge.
- _____ (2016b), *The routledge handbook of psychoanalysis in the social sciences and humanities* (p. 478), Routledge.
- _____ (2020), *Critical Visions: New Directions in Social Theory*. S.l.
- _____ y Jeffrey Prager (2016), "Introduction", en A. Elliott y J. Prager (eds.), *The Routledge Handbook of Psychoanalysis in the Social Sciences and Humanities*, Routledge.
- Erikson, Erick (1958). *Young man Luther. A Study in Psychoanalysis and History*, Norton, Nueva York.
- _____ (1969). *Gandhi's truth on the origins of militant nonviolence*. Norton, Nueva York.
- _____ (1993), *Childhood and Society*, W. W. Norton & Company.
- _____ (1994), *Identity: Youth and Crisis*, W. W. Norton & Company.
- Fanon, Frantz (1952), *Black skin white masks*, Grove Press.
- Feierstein, Daniel (2012), *Memorias y representaciones: Sobre la elaboración del genocidio*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Ffytche, Matt (2016), "Sigmund Freud: Psychoanalysis and the Unconscious", en A. Elliott y J. Prager (eds.), *The Routledge Handbook of Psychoanalysis in the Social Sciences and Humanities*, Routledge.

- Fonagy, Peter y Chleo Campbell (2016), "Attachment theory and mentalization", en A. Elliott y J. Prager (eds.), *The Routledge Handbook of Psychoanalysis in the Social Sciences and Humanities*, Routledge.
- Foucault, Michel (1999), *Les Anormaux. Cours au Collège de France, 1974-1975*, Ehes/Gallimard/Seuil, París.
- Freud, Sigmund (1907), "Zwangshandlungen und Religionsübungen", *Gesammelte Werke*, t. 7, Fischer, Frankfurt am Main, pp. 129-139.
- _____ (1908), "Die 'kulturelle' Sexualmoral und die moderne Nervosität", *Gesammelte Werke*, t. 7, Fischer, Frankfurt am Main, pp. 141-167.
- _____ (1912), *Totem und Tabu. Gesammelte Werke, Band IX*, Fischer, Frankfurt am Main.
- _____ (1913), "Das Interesse an der Psychoanalyse", *Gesammelte Werke*, t. 8, Fischer, Frankfurt am Main, pp. 389-420.
- _____ (1921), "Massenpsychologie und Ich-Analyse", *Gesammelte Werke*, t. 13, Fischer, Frankfurt am Main, pp. 73-164.
- _____ (1927), "Die Zukunft Einer Illusion", *Gesammelte Werke*, t. 14, Fischer, Frankfurt am Main.
- _____ (1930), *Das Unbehagen in der Kultur*, Internationaler Psychoanalytischer Verlag.
- _____ (1939), *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, Fischer, Frankfurt am Main.
- Fromm, Erich (2015), *Die Entwicklung des Christusdogmas. Eine psychoanalytische Studie zur sozialpsychologischen Funktion der Religion*, Open Publishing Rights GmbH.
- Fugier, Pascal (2019), "La boîte à outils du sociologue clinicien pour mettre au travail le sujet avec et face à ses émotions", en M. Antigone (ed.), *Emotions (en) vie sociale*, Le Manuscrit, París, pp. 47-66.
- _____ y Gilles Arnaud (2015), *Sociologie et psychanalyse: De l'échange de vues à la transformation du regard N° 20*, L'Hermattan, París.
- Gaulejac, Vincent de (1996), *Les sources de la honte*, Desclée de Brouwer, París.
- _____ (2009), *La Société malade de la gestion. Idéologie gestionnaire, pouvoir managérial et harcèlement social*, Seuil, París.
- _____ (2018), "Sufrimiento y emancipación social en el contexto neoliberal. Entrevista con Vincent de Gaulejac por Patricia Guerrero, Rachel Théodore y Mauro Basaure", en M. Basaure y D. Montero (eds.), *Investigación y teoría crítica para la sociedad actual*, Anthropos, Barcelona/Santiago de Chile, pp. 260-280.
- _____ y Isabel Taboada-Leonetti (2007), *La lutte des places: Insertion et désinsertion*, Desclée de Brouwer, París.
- Gay, Peter (1985), *Freud for historians*, Oxford University Press, Nueva York.
- Germani, Ana (2013), *Gino Germani. Del antifascismo a la sociología*, Penguin Random House/Grupo Editorial Argentina.
- Gordon, Peter, Espen Hammer y Axel Honneth (eds.) (2018), *The Routledge Companion to the Frankfurt School*, Routledge, Nueva York.

- Grønseth, Erik (1982), "The Significance of Wilhelm Reich's Work for the Study of the Child and the Family", *Journal of Comparative Family Studies*, vol. 13, núm. 2, pp. 143-153.
- Haber, Stéphane (2012), *Freud Sociologue*, Bord de l'eau, Lormont.
- Habermas, Jürgen (1973), *Erkenntnis und Interesse*, 16a. ed., Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- (2011), *Theorie des kommunikativen Handelns* (8), Suhrkamp Verlag, Frankfurt/Main.
- Halbwachs, Maurice (1950), *La mémoire collective*, Presses universitaires de France, París.
- Hanique, Fabienne y Vincent de Gaulejac (2015), *Le capitalisme paradoxant. Un système qui rend fou*, Seuil, París.
- Hassemer, Winfried (2003), "Presentación", en L. A. Arroyo, U. Neumann y A. N. Martín (coords.), *Crítica y justificación del derecho penal en el cambio de siglo: El análisis crítico de la Escuela de Frankfurt*, Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 11-12.
- Hechl, Katharina (2021), "The Sociological Reception of Psychoanalysis in Parsons's 'The Superego and the Theory of Social Systems'", en A. J. Treviño y H. Staubmann (eds.), *The Routledge International Handbook of Talcott Parsons Studies*, Routledge.
- Homer, Sean (2016), "Jacques Lacan: Freud's French interpreter", en A. Elliott y J. Prager (eds.), *The Routledge Handbook of Psychoanalysis in the Social Sciences and Humanities*, Routledge.
- Honneth, Axel (2010), *Kampf um Anerkennung: Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte* (6), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main.
- Horel, Stéphane (2019), *Lobbytómia: Cómo los grupos de presión envenenan nuestras vidas y la democracia*, Ediciones Morata, Madrid.
- Horkheimer, Max y Theodor Adorno (1988), *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente*, Fischer, Frankfurt am Main.
- Jay, Martin (1985), *Permanent Exiles*, Columbia University Press, Nueva York.
- (1996), *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*, University of California Press.
- Joas, Hans y Wolfgang Knöbl (2004), *Sozialtheorie: Zwanzig einführende Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Johnston, Adrian (2016), "Philosophy and psychoanalysis", en A. Elliott y J. Prager (eds.), *The Routledge Handbook of Psychoanalysis in the Social Sciences and Humanities*, Routledge.
- Johnston, Adrian y Catherine Malabou (2013). *Self and emotional life: Philosophy, psychoanalysis, and neuroscience*, Columbia University Press, Nueva York.
- Kroløkke, Charlotte y Anne Scott (2006), *Gender Communication Theories & Analyses: From Silence to Performance*, Sage Publications, disponible en <https://doi.org/10.4135/9781452233086>
- Kurzweil, Edith y William Phillips (1983), *Literature and Psychoanalysis*, Columbia University Press: West Sussex.

- Lacan, Jacques (1949), "Le stade du miroir comme formateur de la fonction du je, telle qu'elle nous est révélée, dans l'expérience psychanalytique", *Revue Française de Psychanalyse*, vol. 13, núm. 4, pp. 449-455
- _____ (1990), "Responses to students of philosophy concerning the object of psychoanalysis", en J. Copjec (ed.), *Television: A Challenge to the Psychoanalytic*, Norton, Nueva York.
- Laclau, Ernesto (2018), *On Populist Reason*, Verso, Londres/Nueva York.
- _____ y Chantal Mouffe (2001), *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, Verso, Londres/Nueva York.
- Lamo, Emilio (2018), *De nuevo sobre la sociedad reflexiva. Escritos de teoría y estructura sociales*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.
- Le Beuf, Diane, Roger Perron y Georges Pragier (1998), "Présentation", en D. Le Beuf, R. Perron y G. Pragier (eds.), *Construire l'histoire*, Presses universitaires de France, París, pp. 7-10.
- Leclerc-Olive, Michèle (1997), *Le Dire de l'événement: (Biographique)*, Presses Univ. Septentrion.
- Levinson, Harry (1972), *Organizational Diagnosis*, Harvard University Press, Cambridge MA.
- Lowenthal, Leo y Norbert Guterman (2021), *Prophets of Deceit: A Study of the Techniques of the American Agitator*, Verso Books.
- Lutzky, Daniel (2021), "El sujeto de la comunicación", en D. Lutzky y G. A. Serain (comps.), *El sujeto de la comunicación*, Eudeba, Buenos Aires.
- Macey, David (1995), "On the subject of Lacan", en A. Elliott y S. Frosh (eds.), *Psychoanalysis in Context*, Routledge.
- Maldonado, Ignacio (2020), "Introducción a la vida y obra de Marie Langer", en N. Lisman-Pieczanski y A. Pieczanski (eds.), *Los pioneros del psicoanálisis en Sudamérica*, Routledge, pp. 157-162.
- Marcuse, Herbert (1955), *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry Into Freud*, Beacon Press, Boston MA.
- Marulanda, Álvaro (2006), *La memoria visual de la narrativa colombiana en el cine*, Universidad de Antioquia, Medellín.
- Maturo, Graciela (2004), *La razón ardiente: Aportes a una teoría literaria latinoamericana*, Editorial Biblos, Buenos Aires.
- McDougall, William (1936), *Psycho-analysis and social psychology*, Methuen.
- Méheust, Bertrand, Markos Zafiroopoulos y Paul-Louis Rabeyron (2004), *Le mythe: pratiques, récits, théories. Volume 3: Voyance et divination: approches croisées*, Economica.
- Melossi, Dario (1990), *The State of Social Control: A Sociological Study of Concepts of State and Social Control in the Making of Democracy*, Palgrave Macmillan, Nueva York.
- Mercader, Patricia (2005), *Le sexe, le genre et la psychologie*, L'Harmattan.
- Miller, Alice (2006), *The Body Never Lies: The Lingering Effects of Hurtful Parenting*, trad. A. Jenkins, W. W. Norton and Compony, Nueva York.
- Moreno, José (2010), *Moral corporal, trastornos alimentarios y clase social*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.

- Mouffe, Chantal (2018a), "Democracia agonista y democracia radical, hoy. Entrevista a Chantal Mouffe", en M. Basaure y D. Montero (eds.), *Investigación y teoría crítica para la sociedad actual*, Anthropos Editorial, Barcelona, pp. 115-131.
- (2018b), *For a Left Populism*, Verso, Londres.
- Pereira, Frederico (1997), *Literature and psychoanalysis*, Instituto Superior de Psicologia Aplicada, Lisboa.
- Polmear, Caroline (2016), "British psychoanalysis in the 20th century", en A. Elliott y J. Prager (eds.), *The Routledge Handbook of Psychoanalysis in the Social Sciences and Humanities*, Routledge.
- Riesman, David (1968), *Freud und die Psychoanalyse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- (1973), "Freud y el psicoanálisis", en D. Riesman (ed.), *Psicoanálisis y ciencias sociales*, Paidós, Buenos Aires.
- , Nathan Glazer y Reuel Denney (2020), *The Lonely Crowd: A Study of the Changing American Character*, Yale University Press, New Haven Ct.
- Róheim, Géza (1968), *Psychoanalysis and Anthropology: Culture, Personality and the Unconscious*, International Universities Press.
- Rossi, Ino (1973), "The Unconscious in the Anthropology of Claude Lévi-Strauss", *American Anthropologist*, vol. 75, núm. 1, pp. 20-48.
- Roudinesco, Elisabeth y Michel Plon (2006), *Dictionnaire de la psychanalyse: 3e édition*, Fayard, París.
- Sayers, Janet (2016), "Feminism, gender and psychoanalysis", en A. Elliott y J. Prager (eds.), *The Routledge Handbook of Psychoanalysis in the Social Sciences and Humanities*, Routledge.
- Schlemenson, Aldo (2013), *Análisis organizacional en pymes y empresas de familia*. Ediciones Granica, México.
- Schoenfeld, C. G. (1965), "The Superego's Influence on the Law", *DePaul Law Review*, vol. 14, núm. 2, pp. 299-319.
- Scott, Joan (1986), "Gender: A useful category of historical analysis", *Feminism and History*, vol. 91, núm. 5, pp. 1053-1075.
- Seeley, John (1967), *The Americanization of the Unconscious*, International Science Press.
- Smelser, Neil (1999), *The Social Edges of Psychoanalysis*, University of California Press, Berkeley CA.
- Sprengnether, Madelon (2016), "Literature and psychoanalysis", en A. Elliott y J. Prager (eds.), *The Routledge Handbook of Psychoanalysis in the Social Sciences and Humanities*, Routledge.
- Stavrakakis, Yannis (1999), *Lacan and the Political*, Routledge, Londres.
- Stolkiner, Alicia (2021), *Prácticas en salud mental*, Noveduc, Buenos Aires.
- Stoll, Katrin (2021), "Leo Lowenthal's Legacy: The Relevance and Response of Critical Theory to Authoritarianism, Austerity and Antisemitism Today. An Interview with Martin Jay", *Studia Litteraria et Historica*, núm. 10, disponible en <https://doi.org/10.11649/slh.2551>
- Tambling, Jeremy (2012), *Literature and psychoanalysis*, Manchester University Press, Mancheste.

- Terquem, Sarah (2012), "The Super-Ego, a Legislator?: Rousseau, Kelsen, and Freud", *Enfances Psy*, vol. 57, núm. 4, pp. 116-128.
- Vezzetti, Hugo (2019), *Psiquiatría, psicoanálisis y cultura comunista: Batallas ideológicas en la Guerra Fría*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- Viñar, Marcelo (2009), *Mundos adolescentes*, Trilce Ediciones, México.
- Weber, Max (2002), *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*, 5, revidierte auflage, Mohr Siebeck, Tübingen.
- Wiggershaus, Rolf (2001), *Die Frankfurter Schule: Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München.
- Winnicott, Donald (1965), *The Family and Individual Development*, Psychology Press.
- _____ (1992), *The Child, the Family and the Outside World*, Perseus Publishing, Nueva York.
- Zafiroopoulos, Markos (2001), *Lacan et les sciences sociales - Le déclin du pere 1938-1953*, Presses universitaires de France, París.
- Zaleznik, Abraham (1989), *The Managerial Mystique: Restoring Leadership in Business*, Harper & Row, Cambridge MA.
- Žižek, Slavoj (2009), *The Sublime Object of Ideology*, Verso, Londres/Nueva York.

Propiedad UAM-Geodisa

LA HERMENÉUTICA CLÁSICA Y SU IMPACTO EN LA EPISTEMOLOGÍA Y LA TEORÍA SOCIAL ACTUAL* **

GUSTAVO LEYVA

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-IZTAPALAPA, MÉXICO

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0693-478X>

INTRODUCCIÓN

El origen etimológico de la expresión “hermenéutica” remite a una reflexión sobre el *enunciar*, el *interpretar* y el *traducir*. En los tres casos la hermenéutica se vincula desde siempre a distintos modos de la *comprensión* que, en último análisis, parece concentrarse e identificarse con la interpretación: sea la interpretación de un estado de cosas a través de palabras en el marco de un enunciado, sea la interpretación de lo dicho o de un lenguaje extraño mediante un proceso de traducción.¹ No obstante, es necesario decir que el sentido más preciso de este término —y, con él, el de la propia hermenéutica— en su sentido actual se delineó en el umbral de la época moderna. Así, el concepto se encuentra por vez primera en el título de un libro de Johann Conrad Dannhauer, *Hermeneutica sacra sive methodus exponendarum sacrarum litterarum* (1654) vinculado a la interpretación de textos religiosos —esto es, una *hermeneutica sacra*— a la que se vinculará poco a poco una *hermeneutica profana* asociada a la interpretación de textos literarios de la antigüedad clásica.² Es en la edad moderna que la hermenéutica será comprendida como la teoría o el arte de la interpretación, particularmente de la interpretación de textos escritos. Ya algunos como Hans-Georg Gadamer han recordado en este sentido que

* Una primera versión de este artículo apareció en: Enrique de la Garza Toledo / Gustavo Leyva (coords.): *Tratado de Metodología de las Ciencias Sociales. Perspectivas Actuales*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

** Las traducciones de obras y pasajes de autores en otros idiomas (alemán, inglés, francés) que aparecen referidas a lo largo de este trabajo han sido realizadas por el autor de este ensayo: GL.

¹ Es así que aparece considerada, por ejemplo, la labor de comprensión y mediación entre el lenguaje de los dioses y el de los hombres en Platón (*Symposio*, 202e). En la obra de apologetas como Arístides de Atenas o de Justinus se caracteriza la actividad de Hermes, el mensajero de los dioses, como hermenéutica (*épmhneúein*) (Aristides, *Apología*, 10, 3; Justinus, *Apología*, 1, 21, 2), atribuyéndose a él la invención de todo aquello que contribuye al entendimiento, especialmente el lenguaje y la escritura.

² Cfr. *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Dritte Auflage, Tübinga, 1959.

la expresión alemana usual en el siglo XVIII, para lo que hoy llamamos *hermenéutica*, la expresión *Kunstlehre*, colocaba a aquélla, por efecto de una herencia griega incuestionada, al lado de otras artes como la gramática, la retórica o la dialéctica. Aquellos textos que portaban el título *Hermenéutica* poseían la mayoría de las veces un carácter meramente pragmático, dictado siempre por un problema específico planteado por la comprensión de textos que ofrecían dificultades peculiares al lector, al intérprete, que requería siempre de un auxilio en pasajes especialmente complicados. Fue por ello precisamente, en aquellos ámbitos del saber en los que textos especialmente difíciles debían ser continuamente interpretados en donde habría de desarrollarse inicialmente la reflexión acerca de la actividad interpretativa misma, donde surgiría, pues, algo así como una *hermenéutica* en el sentido que tiene actualmente. Eso habría de ocurrir principalmente en tres campos:

a) La *teología*. Las primeras reflexiones más o menos sistemáticas sobre la interpretación —y, de este modo, sobre la hermenéutica— se desarrollaron en el ámbito de la teología asociadas a autores como Filón de Alejandría (15-10 a. C./40 d. C.). Siguiendo la distinción entre el sentido literal y el sentido oculto, alegórico, de un texto —distinción ya presente en los intérpretes de Homero y Hesíodo, y desarrollada durante el helenismo, especialmente por la escuela estoica—, Filón procederá a analizar el Antiguo Testamento desde la perspectiva de una lectura alegórica cuyo propósito principal era poner al descubierto un sentido oculto, profundo y presentado sólo en imágenes a través de un sentido literal superficial.³ De acuerdo con esta lectura los aparentes absurdos, las aporías, las contradicciones y las fracturas en el sentido de un texto debían ser interpretados como signos colocados en forma consciente por el autor del mismo — en el caso de la Biblia, un autor divino—, de esta manera llevarían al lector a la convicción de que los pasajes en los que aparecieran tales problemas no debían ni podían ser entendidos en sentido literal sino, más bien, alegórico. La diferencia entre sentido literal y alegórico se plantea en analogía con la distinción —proveniente de una metafísica y una antropología de corte dualista— entre el cuerpo, por un lado, y el alma, por el otro. Así, el sentido literal de un texto es su cuerpo, que se relaciona con el sentido alegórico como su alma. Lo que contará en el texto —y, de la misma manera, en la antropología y la metafísica señaladas— es, pues, el espíritu y no la letra. La interpretación alegórica de Filón se concentraba en los escritos sagrados del judaísmo —la Tora— y se dirigía en primer lugar en contra de la interpretación literal de la ley de la tradición rabínica. Con el surgimiento del cristianismo se transformará radicalmente esta constelación de modo que la interpretación alegórica será usada en lo sucesivo por los teólogos cristianos con el propósito de convertir a la Tora en el Antiguo Testamento, cuya clave de interpretación debe ser buscada en el Nuevo Testamento. Es en este sentido que puede ser comprendida la reflexión de “Orígenes de Alejandría” en *Peri ἁρχῶν (De Principiis)*. En él, a la tricotomía ontológica que divide

³ Pienso, por ejemplo, en *De Abrahamo*, al igual que en *Quaestiones et Solutiones in Genesim*.

al hombre en un cuerpo, un alma y un espíritu, corresponde un triple sentido de las Escrituras: el somático (literal, histórico-gramatical), el psíquico (moral) y el neumático (alegórico mítico) —y justamente el permanecer atado sólo al sentido somático-literal (por ejemplo, a los enunciados antropomórficos sobre Dios) constituye la base de la herejía—. Es aquí que se delinea una bifurcación al interior de la teología cristiana entre quienes, siguiendo a Orígenes y a través de él al platonismo, privilegiarán una interpretación alegórica, por un lado, y aquellos que, vinculados a la tradición aristotélica y a la escuela filológica alejandrina, favorecerán una exégesis histórico-gramatical rechazando una interpretación alegórica, por el otro (por ejemplo, la escuela de Antioquía: Diodoro de Tarso y Teodoro de Mopsuestia con su dura crítica al alegorismo de la Escuela de Alejandría). Es, sin embargo, en Tertuliano donde podrá encontrarse una preocupación por exponer una serie de normas que permitan una adecuada interpretación de los textos: partir del sentido de las palabras, atender al contexto intelectual, histórico y discursivo del texto en cuestión, comprender los pasajes particulares a partir de la totalidad del escrito y las partes oscuras a partir de las claras, etc. Acaso un presupuesto inequívoco de esta reflexión sea el de que la escritura es, tomada por sí misma, oscura y se requiere por ello de la posesión de la *regula fidei* como guía de la interpretación (*gubernaculum interpretationis*).

Será después san Agustín quien enlazará diversas corrientes provenientes de la antigüedad tardía, por un lado, y de la Iglesia, por el otro, en una reflexión más sistemática en la que se asociarán elementos tanto de la Escuela de Alejandría y su insistencia en la interpretación alegórica, como de la Escuela de Antioquía y su insistencia en la exégesis histórico-gramatical que concurren en forma lograda en *De doctrina cristiana*. En ella, sobre el trasfondo de una vasta reflexión sobre las relaciones entre el signo y la cosa (*signum y res*) se plantea la posibilidad tanto de la adecuada atención hacia el sentido literal, gramatical de la palabra, como hacia una interpretación de ésta que la trasponga desde el orden sensible hacia el inteligible. De acuerdo con esto, las palabras pueden ser signos de un modo doble: como palabras propias (*propria*) y como palabras trasladadas, traducidas (*translata*), y los problemas de comprensión en uno y otra caso se explican a partir del hecho de que la palabra en cuestión puede ser desconocida (*ignota*) o ambivalente (*ambigua*). En el primer caso, se requeriría de las artes liberales (por ejemplo, de la retórica) para intentar resolver los problemas de comprensión de la palabra en cuestión; en el segundo, de un criterio para poder decidir qué debía entenderse en sentido literal y qué en sentido alegórico. Así, san Agustín intentaría precisar su posición con respecto al Antiguo Testamento, analizando el modo en que ciertos pasajes —por ejemplo aquellos en los que se asumía la poligamia de los patriarcas— contradecían efectivamente algunos postulados básicos de la ética cristiana, pasajes que, por lo demás, según él no podían ser salvados a través de una interpretación alegórica como las practicadas en aquel entonces.

Posteriormente, un momento culminante en el desarrollo de la hermenéutica en el campo de la teología se dio con el advenimiento de la Reforma, momen-

to aún más decisivo en el que el conjunto de las Sagradas Escrituras sería objeto de una singular reflexión orientada a superar radicalmente el método alegorizante propio a la interpretación dogmática dominante en la teología romana. Se trataba ahora de insistir en que la comprensión de la “escritura” tendría que ser a partir de ella misma (*sola scriptura*) —acaso el principio teológico fundamental de la reforma—, sin invocar el principio de la tradición y la autoridad de la Iglesia al que se atenían las interpretaciones corrientes en aquel entonces (*solam scripturam regnare*, señalará Lutero en su *Freiheitserklärung* de 1520).⁴

b) *El derecho*. En efecto, uno de los problemas centrales del derecho es que las normas jurídicas son siempre abstractas y requieren una concretización y aplicación a situaciones y casos particulares. Así, la interpretación de dichas normas es siempre parte de una aplicación que no puede ser entendida en forma sólo deductiva. El papel del juez es, en este sentido, central al lado del legislador. En este ámbito surgiría con singular insistencia el problema hermenéutico tan pronto se intentara resolver aquellas cuestiones jurídicas de carácter práctico que resultaban de la interpretación de los textos legales y de su aplicación a los casos concretos en litigio. Uno de los problemas básicos que serían planteados por ello a la naciente conciencia hermenéutica sería el de la vinculación entre la generalidad de la ley y la materia concreta del caso sometido ante los tribunales de justicia, vinculación que, como se sabe, constituye un momento integral en el arte del derecho y, en general, en la ciencia jurídica en su conjunto.⁵ Piénsese a este respecto en los esfuerzos de Friedrich Carl von Savigny para desarrollar y exponer los cuatro cánones de la interpretación: el *gramatical* (que indica atenerse al sentido literal de la norma) donde el uso lingüístico ordinario no es siempre la mejor guía), el *histórico* (que toma en cuenta las líneas de desarrollo histórico que ha tenido la norma en cuestión, buscando incluso esclarecer las condiciones que determinaron la génesis de la norma), el *sistemático* (que toma como hilo conductor la idea de que el orden jurídico considerado en su conjunto no puede tener contradicciones internas y por ello una norma determinada debe ser interpretada de modo que no se contradiga con las restantes en el interior de un orden jurídico) y el *teleológico* (interpretar la norma de acuerdo al sentido o al fin que con ella se persigue).⁶ La relación entre la generalidad de la norma y la particularidad del caso concreto habría de plantear problemas especialmente difíciles cuando los textos legales fueran el resultado de una herencia histórica que remitiera a una realidad histórico-social por entero, distinta de aquella otra del asunto concreto al que intentarían ser aplicados. Un problema de esta clase habría de plantearse, por ejemplo, con la recepción del derecho romano en la Europa moderna —por ejemplo, la recepción del *Corpus juris civilis* de Justiniano en el Código Napoleónico.

⁴ Véase Ebeling, 1966.

⁵ Cfr. Perelman, 1976.

⁶ Como se sabe, esta idea fue desarrollada en forma acabada en la obra tardía de Savigny, *System des heutigen römischen Rechts*, 8 vols., 1840-1849. Cfr. especialmente vol. I, cap. 4, pp. 206 y ss. Véase Kaufmann y Hassemmer, 1994, pp. 134 y ss.

c) *La filología*. También en este ámbito habría de iniciarse una reflexión hermenéutica en el momento en que, con la irrupción del humanismo, debían ser asimilados los grandes clásicos griegos y latinos, convertidos en paradigma de la cultura superior. La vuelta al latín clásico —y ya no al escolástico, de empleo todavía común en la época— y, sobre todo, al griego, exigiría una afilada conciencia hermenéutica para la comprensión de la gramática y el vocabulario originales de estas lenguas. Piénsese a este respecto, por ejemplo, cómo en el centro de la atención de los filólogos del inicio de la época moderna se encontraba la reconstrucción y comprensión de textos a partir de diversas fuentes y testimonios, y de la comparación entre ellos. El propósito parecía ser aquí el del mejoramiento de un texto que había sido deformado por la historia y la tradición con el propósito de reconstruir su estado original.⁷ A ello se aunó el comentario de textos que no se restringía sólo a explicaciones de palabras sino que apuntaba hacia una discusión y diálogo con el texto en su conjunto, que podía conducir incluso a una nueva versión del mismo. Los textos paradigmáticos considerados por estos filólogos del inicio de la época moderna eran básicamente textos de la antigüedad, en los que los textos bíblicos desempeñaban un papel relevante. No obstante, en virtud de su orientación hacia el análisis y explicación de las palabras y del contexto de surgimiento y transmisión de un texto, la filología comenzó a asumir gradualmente una función que poco a poco adquiriría una importancia central en el estudio y tratamiento de los textos en general, a saber: la de la comprensión e interpretación de los textos enmarcada en el horizonte de la tradición de la retórica. De esta manera, la filología y la crítica textual se convierten en la primera etapa de comprensión e interpretación adecuadas del texto: crítica textual y comprensión e interpretación textuales comienzan así una relación indisoluble de copertenencia recíproca.⁸

Es necesario advertir entonces —y ello será de especial importancia en lo que sigue a continuación— que en los tres ámbitos antes señalados se expresa en forma inequívoca que la hermenéutica será considerada siempre como algo más que una mera teoría del arte o un simple método de interpretación.

ANTECEDENTES DE LA HERMENÉUTICA MODERNA

Entre los precursores de la hermenéutica moderna deben ser mencionados ante todo Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, Wilhelm Dilthey y Martin Heidegger. Estos tres pensadores han contribuido en forma decisiva a acuñar la comprensión de lo que ha de entenderse hoy en día bajo la denominación de “hermenéutica”. Es a cada uno de ellos que habré de dedicarme en este apartado.

⁷ Cfr. Häfner, 2001.

⁸ Esto queda claro, por ejemplo en el texto publicado en 1742 por Martin Chladenius, *Einleitung zur richtigen Auslegung vernünftiger Reden und Schriften*. Cfr. a este respecto, Bremer y Wirth, 2010. Véanse también los textos de la “Primera parte” de Gadamer y Boehm, 1976.

a) Las reflexiones de Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher (1768-1834) en la primera mitad del siglo XIX, en torno a la comprensión y a la interpretación han ejercido un poderoso influjo sobre la hermenéutica moderna. Algunos estudiosos han insistido en situar la hermenéutica de Schleiermacher en el marco de la recepción y radicalización de la filosofía de Kant, que lleva a cabo un desplazamiento en la reflexión filosófica desde el conocimiento de los hechos y estados de las cosas hacia el análisis de las condiciones de posibilidad del propio conocimiento.⁹ A este desplazamiento de la reflexión hacia el ámbito del conocimiento habría de enlazarse otro, operado ahora en el estético, en virtud de la llamada *Transzendentalpoesie* que, de acuerdo con las palabras de Friedrich Schlegel, “en cada una de sus representaciones se representa a sí misma”, delineando en la obra poética el espejo que refleja y devuelve los movimientos del autor en su actividad pura.¹⁰ Novalis señalaría este movimiento reflexivo en el ámbito de la teoría del signo de la siguiente manera: “Lo que primero designa (*das erste Bezeichnende*) tendrá que haber pintado en forma inadvertida ante el espejo de la reflexión su propia imagen y tampoco será olvidado el rasgo de que la imagen está pintada en la posición, que ella se pinta a sí misma”.¹¹

Este desplazamiento de la reflexión trascendental habrá de extenderse gradualmente hacia el ámbito del sentido y a los plexos de sentido. De acuerdo con esto, ya no solamente el conocimiento ni tampoco la expresión poética, sino toda expresión, toda actividad habrá de ser interrogada en torno a sus condiciones de posibilidad. Esta extensión del giro trascendental abarcará también al ámbito de la significación y del sentido. Ello se expresa en la obra de Schleiermacher, específicamente en la reflexión que éste desarrollará entre los años 1805 y 1809. En efecto, es en el año de 1805 que Schleiermacher ofrece por vez primera una “Lección sobre hermenéutica” en Halle.¹² En estas lecciones, Schleiermacher abordaba la hermenéutica tanto para un público compuesto

⁹ Es en este sentido que el propio Kant concibe la filosofía trascendental, a saber: “Llamo trascendental a todo conocimiento que se ocupa en general no tanto de los objetos, sino de nuestro modo de conocimiento de objetos en la medida en que éste debe ser a priori” (*Kritik der reinen Vernunft*, A12/B25).

¹⁰ Cfr. Friedrich Schlegel, *Kritische Ausgabe seiner Schriften*, Ernst Behler Mitwirkung, Jean-Jacques Anstett y Hans Eichner (eds.), Múnich-Paderborn-Viena, 1958 y ss., t. II, 204, Nr. 238.

¹¹ Novalis, *Schriften*, Paul Kluckhohn y Richard Samuel (eds.), año 2, Stuttgart, 1960, t. 2110, núm. 11, x. 20.24.

¹² Schleiermacher impartirá “Lecciones sobre hermenéutica” en las ciudades de Halle —adonde Schleiermacher había llegado como profesor de teología y filosofía durante el semestre del invierno de 1804-1805— y en Berlín nueve veces a lo largo de su vida: 1805, 1809-1810, 1810-1811, 1814, 1819, 1822, 1826-1827, 1828-1829 y 1832-1833. Debe señalarse que, a pesar de varios intentos en esa dirección, Schleiermacher no pudo integrar sus reflexiones sobre hermenéutica en una obra unitaria publicada durante su vida. La intensa recepción y publicación de la obra de Schleiermacher en torno a la hermenéutica se debió en buena medida al creciente interés que ella despertó en Dilthey y, posteriormente, en Heidegger y Gadamer. Véase a este respecto la cuidada edición de los escritos de Schleiermacher preparada por Andreas Arndt, en Friedrich Schleiermacher, *Schriften*, Herausgegeben von Andreas Arndt, Deutscher Klassiker Verlag, Fráncfort del Meno, 1996.

por estudiosos de la teología, como para interesados provenientes de la filosofía.¹³ Precisamente en las notas preparatorias para estas lecciones y en contra de la *Institutio interpretis novi Testamenti* de Johann August Ernesti (Leipzig, 1792), Schleiermacher señala la necesidad de separar el arte de la explicación (*subtilitas explicandi*) del arte de la aplicación (*subtilitas applicandi*), considerando como objeto de la hermenéutica sólo al arte de la comprensión (*Verstehen*), es decir, al *subtilitas intelligendi*.¹⁴ Además, la hermenéutica cesa de concentrarse en la reflexión sobre la interpretación de pasajes de textos —mediante principios rectores de la interpretación como, por ejemplo, el de que se comprende todo en un texto hasta no encontrar una contradicción o un sinsentido en el mismo— para ampliarse y ocuparse de la no comprensión del discurso o de la escritura que cesan de ser entendidos como casos excepcionales para pasar ahora a ser considerados como casos normales y punto de partida del proceso de interpretación en su totalidad que se concibe ahora como una tarea infinita. Ello queda claro en el primer bosquejo redactado por Schleiermacher para su lección sobre hermenéutica:

Explicación de la hermenéutica. La hermenéutica habitual enlaza lo que no se encuentra relacionado y abarca por eso demasiado [...] Por el contrario, ella dice poco cuando remite a un lenguaje extraño o a pasajes que requieren una traducción al lenguaje propio (Schleiermacher, citado en Schleiermacher, *Schriften*: 1272).

La limitación así expresada de la hermenéutica tradicional y la necesidad de ampliación de su espectro temático en la hermenéutica moderna, incorporando ésta en un lugar fundamental el problema de la interpretación de los textos y discursos extraños —que, como ya se señalaba, aparecen ahora como el caso normal de la interpretación de textos— explican para Schleiermacher la “necesidad de una hermenéutica universal (*allgemeine Hermeneutik*) a diferencia de las distintas hermenéuticas “especiales” —incluyendo aquí, por supuesto, la versión teológica, la “*hermeneutica sacra*”— con la que Schleiermacher se proponía sólo comenzar su reflexión sobre la interpretación. Schleiermacher dedicó una reflexión a esta “hermenéutica universal” sólo una vez —en el periodo de 1809-1810— y siempre en el marco de otras preocupaciones, limitándose más bien a los requerimientos planteados por los estudios teológicos que consumían la mayor parte de su reflexión.¹⁵

¹³ Cfr. Andreas Arndt, “Comentario a: *Schleiermacher Schriften*”, en Schleiermacher, 1996, pp. 1269 y ss.

¹⁴ Cfr. el cuaderno de notas *Zur Hermeneutik* que aparece en la edición de los textos en la compilación preparada por Heinz Kimmerle, *Hermeneutik, Nach den Handschriften*, nueva edición de Von Heinz Kimmerle, Heidelberg, 1959 (2a. ed., mejorada, 1974), pp. 31-50.

¹⁵ Arndt hace notar a este respecto que quizá haya sido por esto que Schleiermacher se consideró a sí mismo no sólo como un renovador de la hermenéutica, sino como quien la había elevado al rango de ciencia, un papel que está en la base de los estudios que Dilthey dedicó a la vida y obra de este autor (por ejemplo en *Leben Schleiermachers*, 2 vols., 1870, en Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vols. 13 y 14) lo mismo que en *Die Entstehung der Hermeneutik* (1900, Wilhelm Dilthey,

El propio Schleiermacher señalaría los motivos de esta reflexión en un apunte autobiográfico que apareció originalmente al inicio de su discurso a la Academia *Über den Begriff der Hermeneutik, mit Bezug auf F. A. Wolfs Andeutungen und Asts Lehrbuch* (1829):

Cuando hace ya 25 años en Halle comencé a impartir lecciones exegéticas sobre los escritos del Nuevo Testamento, encontré que era imprescindible dar cuenta a mí mismo, en la forma más exacta posible, de los principios del procedimiento (*Principien des Verfahrens*) ([Nota al margen:] incluso para marchar en forma más segura en la interpretación (*Auslegung*) y para establecer y aclarar mi juicio sobre otros intérpretes). No faltaban desde luego indicaciones (*Anweisungen*) para la interpretación [...] y muchas reglas que ahí se exponían se mostraban también como muy útiles; no obstante, les faltaba a ellas mismas la fundamentación correcta (*rechte Begründung*) porque los principios universales (*allgemeine Principien*) no estaban expuestos en ninguna parte y por ello tuve que tomar mi propio camino [...] así pronto surgieron a partir de estas investigaciones lecciones sobre la Hermenéutica universal (*allgemeine Hermeneutik*).¹⁶

Esta “hermenéutica universal” se concentrará ante todo en una reflexión sobre la comprensión e interpretación del discurso (*Rede*). Éste aparece en ella considerado en una doble relación: por un lado, con la totalidad del lenguaje; por el otro, con la totalidad del pensamiento del autor del discurso (Schleiermacher, 1819: 946). De esta forma todo discurso presupone, en primer lugar, un lenguaje dado y, con él, una totalidad y una comunidad de lenguaje sobre cuyo trasfondo se delinean el enunciado y el texto particulares; en segundo lugar, cada discurso supone una cierta articulación particular que remite a un autor específico. De este modo, tanto la comprensión como la interpretación del discurso se realizan en una articulación entre ambos momentos. Con ello se delinea el sentido de las dos partes que componen la hermenéutica de Schleiermacher, a saber: la referida a la interpretación *gramatical* —que constituye la primera parte de esta hermenéutica— y la vinculada a la interpretación *técnica o psicológica* que conforma la segunda parte de la misma

Gesammelte Schriften, vol. 5, pp. 317-331). Estudios más recientes sobre la hermenéutica de Schleiermacher han mostrado, sin embargo, como lo señala Arndt, que ella debe ser comprendida no tanto como una propuesta radicalmente nueva, sino como una suerte de prolongación y culminación de la hermenéutica de la Ilustración, avanzada por autores como Georg Friedrich Meier en su *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* (1757) donde ya se planteaban los límites de la antigua hermenéutica protestante y se delineaban los contornos de una *allgemeine Hermeneutik* (cfr. a este respecto H. Birus, *Zwischen den Zeiten. Friedrich Schleiermacher als Klassiker der neuzeitlichen Hermeneutik y Hermeneutische Wende? Anmerkungen zur Schleiermacher-Interpretation*; W. Hübener, *Schleiermacher und die hermeneutische Tradition*; O. R. Scholz, *Der Niederschlag der allgemeinen Hermeneutik in Nachschlagewerken des 17. und 18. Jahrhunderts* y el ya citado *Kommentar de Arndt* a la edición de los escritos de Schleiermacher).

¹⁶ F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik*, Nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet v. H. Kimmerle, Heidelberg, 1959, p. 123, nota 4.

(*cf.* Schleiermacher, 1819: 947 y ss.). Así, la “hermenéutica universal” se dedicará, por un lado, al análisis de los nexos lingüísticos objetivos que se dan en la articulación y las relaciones que mantienen los signos lingüísticos entre sí; a la relación del discurso con el lenguaje dado. Por otro lado, se ocupará también de la reconstrucción de las intenciones individuales y de los procedimientos de configuración del autor de los signos lingüísticos que se expresan en textos y discursos, es decir, de reconstruir la “unidad de la obra y los rasgos fundamentales de la composición” como un “hecho” del autor. Tenemos tanto una parte *gramatical objetiva* como una *psicológica subjetiva*. La primera hace uso de un procedimiento *comparativo* que toma como punto de partida lo ya conocido y, desde éste, a través de la comparación, busca esclarecer lo no-comprendido; la segunda utiliza un proceso *adivinatorio* apoyado en la intuición subjetiva de quien comprende y busca anticipar a partir de ello plexos de comprensión.

Debe destacarse, además, la insistencia de Schleiermacher por enlazar la “hermenéutica universal” con el *discurso* y, en tal sentido, con el *diálogo*. De esta manera, la hermenéutica se enlaza, por un lado, con la *retórica* y, por el otro, con la *dialéctica*:¹⁷

El discurso es la mediación para la comunidad del pensamiento [*das Reden ist die Vermittlung für die Gemeinschaftlichkeit des Denkens*], y de aquí se explica la co-pertenencia de retórica y hermenéutica y su relación común con la dialéctica (*Hermeneutik* (1819). *Einleitung*, § 4. En Schleiermacher: *Schriften*: 946).

El *discurso* [*Rede*] del que se ocupa la *retórica*, la *comprensión* [*Verstehen*] por la que se afana la *hermenéutica* y el *diálogo* [*Gespräch*] y que constituye el centro de la *dialéctica* aparecen así en una relación indisoluble de referencias recíprocas. El discurso no puede articularse sino en el interior de una estructura de comprensión que se despliega en el diálogo, el cual, a su vez, sólo puede constituirse en una relación continua entre discurso y comprensión. Aún más, y en ello parecen culminar las reflexiones sobre la hermenéutica desarrolladas por Schleiermacher, la comprensión puede ser analizada en último análisis sólo en el marco de una teoría del diálogo —y, por ello, la hermenéutica comprendida en el marco de la dialéctica que se transforma así en una suerte de disciplina fundamental que reflexiona sobre el diálogo como una suerte de estructura fundamental del discurso y de su sentido, de la lectura, de la escritura e, incluso, del propio pensamiento y de la razón misma—.

Al incluir la conversación como parte del fenómeno más general de la comprensión y, por lo tanto, hacerla objeto de la reflexión hermenéutica se mostrarán algunas peculiaridades que caracterizan el planteamiento de Schleiermacher. En efecto, al igual que el intérprete colocado frente al texto, el interlocutor

¹⁷ Véase Schleiermacher, *Hermeneutik* (1819). *Einleitung*, § 4, en Schleiermacher, *Schriften*, p. 946.

en una conversación no se orienta hacia la comprensión de las palabras en su literalidad y en su sentido objetivo sino, sobre todo, en la individualidad de aquel que las formula, en la singularidad de aquel que las materializa en textos escritos. La interpretación *gramatical* característica de la hermenéutica teológica, heredera del movimiento reformador se vería así desplazada por una interpretación *psicológica* orientada a revelar, como condición de posibilidad de la comprensión misma, la individualidad del hablante, del autor, susceptible de alcanzar ésta tan sólo si el interlocutor o el intérprete son capaces de retroceder a la génesis misma de las ideas del otro, del texto. Delineada en sus aspectos fundamentales en los discursos leídos ante la Academia en 1829, sería esta versión tardía de la hermenéutica de Schleiermacher¹⁸ la que habría de desempeñar una influencia decisiva en la conformación de la reflexión hermenéutica del siglo XIX en su conjunto, particularmente en la obra de historiadores como L. von Ranke o J. G. Droysen, al igual que en filósofos como Wilhelm Dilthey.

b) La reflexión de Wilhelm Dilthey (1833-1911) posee gran relevancia en el desarrollo de la hermenéutica. Biógrafo de Schleiermacher y alumno de Ranke estuvo vinculado al horizonte del idealismo alemán y se preocupó de modo permanente por una reflexión en torno a los orígenes y la esencia de la hermenéutica romántica, Dilthey convertirá en problema fundamental de su filosofía, la concepción y elaboración de una fundamentación metodológica y epistemológica de las llamadas “ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*)”,¹⁹ una tarea que él mismo interpreta, en analogía con la de Kant, al modo de una “crítica de la razón histórica”. En ésta no se trata tan sólo de complementar la “crítica de la razón pura” con una crítica referida a un nuevo ámbito —el de la historia— no considerado por Kant; se trata más bien —como lo han señalado, entre otros, Lessing— de una tentativa de superación del propio proyecto kantiano y de la filosofía de la conciencia a él asociado en dirección de una consideración de la totalidad de los fenómenos humanos vistos ahora en su determinación tanto histórica como social (*cf.* Lessing, 1983: 9). La vía de entrada a un proyecto semejante se expresa en la *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Introducción a las ciencias del espíritu) (1883) cuya primera parte lleva el título programático *Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte* [Tentativa de una fundamentación para el estudio de la sociedad y la historia] (1883).²⁰ Es preciso señalar al respecto que la reflexión de Dilthey se despliega en el marco de una discusión tanto

¹⁸ Véase la referencia de la nota 3 con respecto a las obras de Schleiermacher.

¹⁹ Véase Hans-Ulrich Lessing, *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft. Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch-logisch-methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Friburgo-Múnich, 1984; al igual que la edición de Wilhelm Dilthey, *Texte zur Kritik der historischen Vernunft*, Hans-Ulrich Lessing (ed.), Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga, 1983.

²⁰ Esta obra aparece ahora en el vol. I de Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vols. I a XXVI. A partir del vol. XV al cuidado de Karlfried Gründer; a partir del vol. XVIII junto con Frithjof Rodi, Vandenhoeck y Ruprecht, Gotinga, 2006.

con el positivismo francés como con el empirismo inglés, y de la tentativa que podía encontrarse en ambos por adecuar los métodos de las “ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*)” a los de las “ciencias de la naturaleza (*Naturwissenschaften*)”. En el centro de esta discusión se encuentra tanto la obra de John Stuart Mill —particularmente *A System of Logic, Ratiocinative and Inductive* (1843)— como la obra del historiador H. Th. Buckley, *History of Civilisation in England* (1857-1861), inspirada en la tradición científica de corte empirista y a quien Dilthey destinará una crítica debido a su programa científico de carácter empirista y a su pretensión por seguir en forma acrítica el método de las ciencias de la naturaleza en la investigación histórica.²¹ Es justamente hacia 1861, y en el marco de estas discusiones, que Dilthey comenzó a bosquejar una serie de planes más precisos en dirección a una fundamentación filosófica de las *Geisteswissenschaften* que, sin embargo, no logra desarrollar en forma sistemática en ese momento. Así, en el semestre del invierno de 1864-1865, en el marco de su primera lección como *Privatdozent* en la Universidad de Berlín titulada *Logik, mit besonderer Berücksichtigung der Geschichte und Methode der einzelnen Wissenschaften* [Lógica, con especial consideración de la historia y método de las ciencias particulares], Dilthey publicó un texto de apoyo a dicha lección con el título *Grundriß der Logik und des Systems der philosophischen Wissenschaften* [Trazo fundamental de la lógica y del sistema de las ciencias filosóficas] (1865) en el que se delineó el contorno del programa para una “crítica de la razón histórica”. En ésta, como ya se apuntaba, se trató de ir más allá de Kant para desarrollar una teoría del conocimiento de las *Geisteswissenschaften* que, fundado en la realidad dada en la experiencia interna, podría explicar la pretensión de objetividad del conocimiento suministrado por dichas ciencias y fundamentar a la vez la especificidad de su método, a diferencia del de las ciencias naturales. En los años siguientes, Dilthey trabajó intensamente en los problemas mencionados anteriormente y sus reflexiones encuentran una primera cristalización en el trabajo *Über das Studium der Geschichte der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft und dem Staat* [Sobre el estudio de la historia de las ciencias del hombre, de la sociedad y del Estado] (1875)²² en el que Dilthey se proponía realizar una serie de análisis históricos sobre la teoría de las ciencias del espíritu, en particular sobre el derecho natural. Posteriormente, hacia el año 1877 —año de su encuentro con el conde Paul Yorck von Wartenburg, uno de sus más importantes interlocutores en asuntos filosóficos— Dilthey interrumpirá estas reflexiones para avanzar en una gran obra en la cual intenta integrar y reflexionar sistemáticamente todos los problemas y preguntas sobre las ciencias del espíritu en torno a los que hasta entonces no había cesado de reflexio-

²¹ Dilthey se referirá a H. Th. Buckley en dos reseñas, *Englische Geschichte (Gesammelte Schriften)*, vol. xvi, pp. 51-56) y *Geschichte und Wissenschaft (Gesammelte Schriften)*, vol. xvi, pp. 100-106).

²² Este ensayo aparece en Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. v, pp. 31-73 y los trabajos previos que a él condujeron en el vol. xviii de esta misma obra.

nar. La obra lleva por título programático *Kritik der historischen Vernunft* [Crítica de la razón histórica].

La “crítica de la razón histórica” se plantea como una crítica de la “facultad del hombre de conocerse a sí mismo y a la sociedad y a la historia por él creadas” (Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. I: 116) cuya tarea central pasa por una fundamentación filosófica de las ciencias del espíritu. En el centro de este proyecto se encuentra una crítica tanto a los programas de corte empirista, como a las vertientes de extracción idealista que impiden el conocimiento del mundo histórico-social. Así, en el *Vorrede* de 1883 a la *Einleitung in die Geisteswissenschaften* criticará duramente al intelectualismo que, según él, caracteriza a la teoría del conocimiento predominante hasta ese momento por el que busca explicarse “la experiencia y el conocimiento a partir de un estado de cosas que pertenece al mero representar. Por las venas del sujeto de conocimiento que construyeron Locke, Hume y Kant no corre sangre real sino el jugo diluido de la razón como mera actividad del pensamiento [*als bloßer Denktätigkeit*]” (Dilthey, 1883: xviii).²³ A ello opondrá Dilthey la necesidad de analizar la totalidad de la experiencia humana, asumiendo la influencia tanto del romanticismo alemán como de la escuela histórica:

Coloco a cada componente del pensamiento abstracto, científico presente ante la naturaleza total del hombre —tal y como la experiencia, el estudio del lenguaje y de la historia la muestran— y busco su nexo [...] No la suposición de un *a priori* fijo de nuestra facultad de conocer, sino sólo la historia del desarrollo que parte de la totalidad de nuestro ser [*Nicht die Annahme eines starren a priori unseres Erkenntnisvermögen, sondern allein Einwicklungsgeschichte, welche von der Totalität unseres Wesens ausgeht*] puede responder las preguntas que todos nosotros tenemos que dirigir a la filosofía (*id.*).

En contra del intelectualismo y su idea de un sujeto de conocimiento puro, abstracto y ahistórico, la “crítica de la razón histórica” se afanará —en un doble frente dirigido tanto en contra del empirismo como de la especulación de corte idealista— por una suerte de historización de la conciencia, del conocimiento y de la razón que muestren a éstos anclados en la totalidad de la experiencia humana, en la sociedad y en la historia: “El *a priori* de Kant” señalaba Dilthey en sus trabajos en torno a la *Grundlegung der Wissenschaft vom Menschen, der Gesellschaft und vom Staat*, “es rígido y muerto [*starr und tot*]; pero las condiciones reales de la conciencia y sus presuposiciones, como yo las comprendo, son un proceso histórico vivo [*lebendiger geschichtlicher Prozeß*], son desarrollo [*Entwicklung*], tienen su historia [...] La vida de la historia aprehende también las condiciones aparentemente rígidas y muertas bajo las cuales pensamos [*das Leben der Geschichte ergreift auch die scheinbar starren und*

²³ Esta *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, aparece en el t. I de los *Gesammelte Schriften* de Dilthey.

toten Bedingungen, unter welchen wir denken” (Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. XIX: 44).

Los estudiosos de la obra de Dilthey han señalado, sin embargo, el modo en que la reflexión de este pensador experimentó un desplazamiento significativo en la última década de su vida (1900-1911).²⁴ En efecto, es en ese periodo que Dilthey se propuso desarrollar una concepción de la formación de las teorías en las ciencias del espíritu en donde los procesos de comprensión propios a estas ciencias no aparecen más centrados en la descripción psicológica de estados mentales de la conciencia, sino que se dirige más bien a significados articulados simbólicamente. Parece claro que en este desplazamiento, Dilthey estuvo profundamente influido tanto por la aparición de las *Logische Untersuchungen* [Investigaciones lógicas] de Edmund Husserl (1900-1901) como por su lectura de los escritos de juventud de Hegel. El influjo de Husserl se advierte en forma clara en los *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften* [Estudios sobre la fundamentación de las ciencias del espíritu] (1905 y ss.) y tiene que ver especialmente con la crítica radical que el fundador de la fenomenología hizo al psicologismo, subrayando la necesidad de distinguir entre el acto psíquico de la conciencia y el contenido, entre la apercepción psíquica y el significado lingüístico para, de ese modo, separar cuidadosamente la fenomenología de la psicología —en el caso de Husserl— y la comprensión hermenéutica de la psicología —en el de Dilthey— y destacar la irreductibilidad de las unas —i. e. fenomenología y hermenéutica, respectivamente— a la otra —es decir, a la psicología—. La idea a la que se aproximará Dilthey por este medio es que los estados mentales, los fenómenos de la conciencia, la interioridad psíquica del individuo es accesible a la comprensión sólo a través de nexos de sentido intersubjetivamente compartidos y articulados simbólicamente, esto es en forma lingüística que, por así decirlo, están dados siempre ya de manera previa a los sujetos como un orden social, cultural y lingüístico estructurado. En el caso de Hegel, como se sabe, la reflexión de Dilthey se delinea precisamente en el horizonte de la quiebra del sistema hegeliano propiciado por las críticas que provenían lo mismo de los hegelianos de izquierda que de la vertiente abierta por Nietzsche, o por Kierkegaard. Todas ellas habían cuestionado radicalmente la pretensión de un saber absoluto en el que presuntamente se habrían suprimido la finitud y la propia subjetividad individual. No obstante, en los llamados *Jugendchriften* [Escritos de juventud] de Hegel, publicados precisamente por iniciativa del propio Dilthey, éste encontrará, ante todo en la interpretación de los fenómenos religiosos desarrollada por Hegel, la idea de que los procesos históricos y los órdenes sociales no pueden ser analizados a partir de categorías y conceptos de corte psicológico.²⁵ En ellos, en las acciones, rituales, costumbres, interacciones sentimientos y con-

²⁴ Así, por ejemplo, Matthias Jung, 1996, pp. 139 y ss.

²⁵ Véase especialmente *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Hermann Nohl (ed.), en el vol. 4 de los *Gesammelte Schriften*.

vicciones —tanto individuales como sociales— se entrelazan interpretaciones y plexos de sentido intersubjetivamente compartidos. Es precisamente aquí donde Dilthey localizará el sentido originario de la expresión “*objektiver Geist* [espíritu objetivo]” aunque liberado ahora de sus premisas idealistas, especialmente de su remisión a una suerte de “espíritu absoluto”. Con él Dilthey busca expresar y dar cuenta de la realidad social como un orden de sentido estructurado y compartido intersubjetivamente desplegado en el horizonte de la historia sin el recurso a ninguna entidad de carácter trascendente. Es en un texto programático *Die Entstehung der Hermeneutik* [El origen de la hermenéutica] (1900) donde se marca el desplazamiento de la atención de Dilthey anteriormente mencionado hacia la comprensión de las expresiones simbólicas que será, decíamos, decisivo para la obra tardía de Dilthey.²⁶ En esta obra, Dilthey procedió a realizar una autocrítica de su concepción previa que había asignado a la experiencia interna del individuo un papel central en las *Geisteswissenschaften*.²⁷ En lugar de la mirada dirigida hacia el interior del individuo, Dilthey planteó la perspectiva de la intersubjetividad:

La experiencia interna (*innere Erfahrung*) en la que soy consciente de mis propios estados jamás me [puede] traer por sí misma a la conciencia mi propia individualidad. Solamente en la comparación de mí mismo con otros tengo la experiencia de lo individual en mí (*erst in der Vergleichung meiner selbst mit anderen mache ich die Erfahrung des Individuellen in mir*).²⁸

La individualidad aparece así como una categoría intersubjetiva que se constituye ya no en la mirada dirigida hacia el interior del individuo mismo, en la conciencia de sus propios estados mentales, sino en el espacio social del encuentro con los otros. Este encuentro se realiza, sin embargo, no en forma inmediata, sino —y esto es lo importante— en el medio y a través de articulaciones simbólicas —específicamente de expresiones lingüísticas—. La interioridad individual y el individuo, pueden presentarse así solamente en el marco de estructuras intersubjetivas de sentido y el conocimiento de las *Geisteswissenschaften* se encuentra por ello remitido originariamente a la comprensión e interpretación de nexos intersubjetivos de sentido articulados lingüísticamente:

Denominamos al proceso en el que conocemos un interior (*ein Inneres*) a partir de signos que están dados desde el exterior en forma sensible (*Zeichen, die von*

²⁶ Wilhelm Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik*, en Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, t. 5: *Abhandlung zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, 7a. ed., G. Misch (ed.), Stuttgart-Gotinga, 1982.

²⁷ Las ideas más relevantes de Dilthey a este respecto se encuentran en W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910); en W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. VII, Stuttgart, 1957. Importante también sería la *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), en W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. I, Stuttgart, 1959.

²⁸ Wilhelm Dilthey, *Die Entstehung der Hermeneutik*, en Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. 5, *op. cit.*, p. 318.

außen sinnlich gegeben sind): comprensión (*Verstehen*) [...] esta comprensión abarca desde la comprensión del balbuceo infantil hasta la comprensión de Hamlet o de la crítica de la razón. A partir de piedras, mármol, tonos formados musicalmente, a partir de gestos, palabra y escritura, a partir de acciones, órdenes económicos y constituciones, nos habla el mismo espíritu humano y requiere de la interpretación (*Auslegung*).²⁹

Es precisamente aquí en donde se inscribe la pretensión de universalidad de la comprensión: todo lo que es expresión del espíritu humano puede ser comprendido como expresión de la vida, puede ser interpretado como signo y se encuentra por ello sometido al esfuerzo de la comprensión y de la interpretación: textos y acciones, gestos y palabras, obras de arte y ciudades, productos del trabajo y piezas musicales, lo mismo que instituciones y relaciones sociales, son susceptibles de comprensión e interpretación en la medida en que se articulan simbólica y lingüísticamente. La naturaleza, en la medida en que es apropiada a través de la actividad humana, y analizada y explicada en el marco de proposiciones y teorías, puede ser objeto también de comprensión e interpretación; los estados internos del sujeto, los fenómenos de la conciencia, pueden ser también comprendidos sólo mediante su articulación simbólica. Con esto se aparta Dilthey del modelo que la psicología anteriormente le ofreciera en sus esfuerzos por la fundamentación de las *Geisteswissenschaften*. Los objetos de los que la psicología se ocupa están dados en forma directa e inmediata —por ejemplo, los propios acontecimientos psíquicos—. No obstante, era evidente para Dilthey que el ámbito de los acontecimientos vividos en forma directa e inmediata es restringido. Bastaba recordar a este respecto que se tiene la experiencia de los otros sujetos en una forma distinta de como se tiene la experiencia de los propios estados psíquicos; de la misma manera, no es posible tener una experiencia directa e inmediata de configuraciones intersubjetivas más abstractas como el derecho o el Estado. La convicción rectora de Dilthey es ahora que la interioridad del otro individuo se abre a la intelección solamente en virtud de un signo, de una expresión (*Ausdruck*). Un conocimiento de esta clase en el que se comprende la interioridad de otra persona en virtud de un signo es para Dilthey lo característico de la comprensión (*Verstehen*) y ésta, a su vez, central para la hermenéutica que aparece en el centro de sus esfuerzos de fundamentación de las ciencias del espíritu.³⁰ Todo eso aparece expresado en forma más o menos clara en el trabajo publicado en 1910 con el título *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* [La construcción del mundo histórico en las ciencias del espíritu] al igual que en los diversos proyectos

²⁹ *Ibid.*, p. 319.

³⁰ Las ideas más relevantes de Dilthey a este respecto se encuentran en W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910) y en W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, t. VII, Stuttgart, 1957. Importante también sería la *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), en W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, t. I, Stuttgart, 1959.

para la continuación del mismo.³¹ En este texto se plantea la necesidad de fundar las ciencias del espíritu en el nexo indisoluble entre *Leben* [vida], *Ausdruck* [expresión] y *Verstehen* [comprensión]. De acuerdo con esto, los gestos, las palabras y las acciones de los hombres son exteriorizaciones de la vida [*Lebensäußerungen*], objetivaciones de la misma sólo a través de las cuales el hombre puede comprenderse a sí mismo. Es aquí donde la noción de Diltheyana de “objetivaciones de la vida” se enlaza y se comprende desde el concepto hegeliano de “espíritu objetivo”:

Sólo a través de la idea de la objetivación de la vida [*Objektivierung des Lebens*] adquirimos una mirada en la esencia de lo histórico [*Wesen des Geschichtlichen*]. Aquí todo ha surgido mediante un obrar espiritual [*durch ein geistiges Tun*] y lleva por lo tanto el carácter de la historicidad [*Charakter der Historizität*]. Está entretelado con el mundo de los sentidos mismo como producto de la historia [*In die Sinnenwelt selbst ist es verwoben als Produkt der Geschichte*]. Desde la alineación de los árboles en un parque, el ordenamiento de las casas en una calle, la herramienta orientada a un fin del artesano hasta el juicio penal en un juzgado, se encuentra alrededor de nosotros algo devenido históricamente [*geschichtlich Gewordenes*] (Dilthey, 1910: 147, en *Gesammelte Schriften*, VII: 147).

Las “objetivaciones de la vida”, el “espíritu objetivo” comprende así instituciones sociales, económicas, políticas, jurídicas y culturales lo mismo que acciones, relaciones, costumbres y normas sociales al igual que productos del trabajo humano, además de obras de arte, palabras y textos escritos:

He expuesto el significado del espíritu objetivo para la posibilidad del conocimiento de las ciencias del espíritu. Comprendo bajo él las diversas formas en las que se ha objetivado la comunidad existente entre los individuos en el mundo de los sentidos [*die mannigfachen Formen, in denen die zwischen den Individuen bestehende Gemeinsamkeit sich in der Sinnenwelt objektiviert hat*]. En este espíritu objetivo el pasado es un presente duradero existente para nosotros. Su ámbito abarca desde el estilo de la vida, las formas del trato, hasta el nexo de los fines que la sociedad se ha formado, hasta las costumbres, el derecho, el Estado, la religión, el arte, la ciencia y la filosofía. Pues también la obra del genio representa una comunidad de ideas, vidas de espíritu, ideal en un tiempo y un entorno. De este mundo del espíritu objetivo recibe nuestro yo [*Selbst*] su alimento desde la primera infancia. Él es también el medio [*das Medium*] en el que se realiza la comprensión de otras personas y sus exteriorizaciones de la vida. En efecto, todo en lo que se ha objetivado el espíritu contiene en sí algo común al yo y al tú [*alles, worin sich der Geist objektiviert hat, enthält ein dem Ich und*

³¹ Esta obra de 1910 fue publicada con una gran cantidad de complementos en el año de 1926 en el vol. VII de los *Gesammelte Schriften*. Una edición de la misma se le debe también a Manfred Riedel: Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1981.

dem Du Gemeinsames in sich]. Toda plaza en la que se han plantado árboles. Todo aposento en el que las sillas están ordenadas son, desde la más tierna infancia comprensibles [*verständlich*] para nosotros [...] El niño crece en un orden y unas costumbres de la familia que comparte con otros miembros y la disposición de la madre se asume por él en relación con él [con ese orden, GL]. Antes de que aprenda a hablar está él ya completamente sumergido en el medio de comunidades [*das Medium von Gemeinsamkeiten*]. Y los gestos y ademanes, movimientos y llamados, palabras y proposiciones aprende a comprenderlos sólo porque ellos expresan [*ausdrücken*] y significan [*bedeuten*] para él siempre lo mismo y con las mismas relaciones respecto a aquello, a lo que él responde. Es así que se orienta el individuo en el mundo del espíritu objetivo (Dilthey, *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*, VII: 208).³²

La comprensión de estas objetivaciones, de estos productos del “espíritu objetivo” no puede realizarse recurriendo a categorías psicológicas ni a estados mentales internos —ni de quien los produjo ni tampoco de quien trata de comprenderlos—. Ellos expresan, más bien, estructuras de sentido intersubjetivamente compartidas que aparecen justamente como eso, “expresiones [*Ausdrücke*]” de la “vida [*Leben*]” que se deben “comprender [*Verstehen*]” en el marco de una actividad de interpretación de sentido de dichas objetivaciones. Las nociones de comprensión e interpretación en la obra tardía de Dilthey aparecen, pues, en el marco de una constelación entre *Leben* [vida], *Ausdruck* [expresión] y *Verstehen* [comprensión] que se dirige en contra de toda idea de que la comprensión —incluida la comprensión que un sujeto pueda tener de sí mismo— podría tener lugar a través de una suerte de introspección por la que el sujeto dirigiera su conciencia hacia su propia interioridad, hacia sí misma. En oposición a dicha tesis, en la obra del último Dilthey se señala más bien que la comprensión —incluida la comprensión de sí mismo— se alcanza sólo a través de las exteriorizaciones del propio sujeto —de sus acciones, de sus palabras—, especialmente de aquellas que están articuladas como expresiones [*Ausdrücke*] simbólicas, lingüísticas y, más específicamente, de aquellas que han sido fijadas duraderamente por medio de la escritura. Así, Dilthey reconoce la existencia de diversos grados de articulación de la actividad de comprensión. Habría así que trazar una gradación desde las formas cotidianas más elementales hasta las conceptualmente más refinadas de la comprensión que se encuentran en la actividad científica. Esta gradación supone, según él, que las expresiones a ser comprendidas se presenten en forma cristalizada de modo que sea posible volver a ellas en todo momento:

³² Se trata del *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* editada inicialmente por B. Groethuysen y que aparece en la edición preparada por Manfred Riedel: Wilhelm Dilthey: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1981, pp. 232-363.

Semejante *comprensión de acuerdo con una técnica* (kunstmäßiges Verstehen) de expresiones de la vida fijadas en forma duradera la denominamos *interpretación* (Auslegung) o *interpretación* (Interpretation).³³

Ciertamente que la interpretación se puede orientar a esculturas o a pinturas; no obstante, tal parece ser la convicción de Dilthey, se encuentra remitida en forma permanente a expresiones lingüísticas. Así, dentro de todas las formas simbólicas de expresión es la del lenguaje —especialmente la del lenguaje escrito— la que tiene prevalencia:

Es ahí que reside la inmensa dignificación de la literatura para nuestra comprensión de la vida espiritual y de la historia, a saber: que la interioridad humana (*das menschliche Innere*) encuentra su expresión objetivamente comprensible, exhaustiva y completa solamente en el lenguaje. Es por ello que el arte de la comprensión tiene su punto medio en la interpretación (*Auslegung*) o *interpretación* (Interpretation) de las pervivencias de la existencia humana conservadas en la escritura (in der Schrift erhaltenen Reste menschliches Daseins).³⁴

De esta forma, Wilhelm Dilthey define la *hermenéutica* como el arte de hacer comprensible un plexo de sentido determinado, transmitido a través de la escritura:

Llamamos “hermenéutica” a la doctrina del arte de la comprensión de expresiones de la vida fijadas en la escritura (*Die Kunstlehre des Verstehens schriftlich fixierter Lebensäußerungen nennen wir Hermeneutik*).³⁵ Es por ello pues que la hermenéutica se concibe como la *doctrina del arte de la interpretación de monumentos escritos* (*Kunstlehre der Auslegung von Schriftdenkmalen*).³⁶

Entendida como “doctrina de la comprensión” en el sentido anteriormente expuesto, la hermenéutica de Dilthey distinguirá así entre formas “elementales” y formas “superiores” de la comprensión. Las primeras se vinculan a la comprensión enlazada con la vida práctica de los individuos —filósofos y no-filósofos, académicos y legos— que requieren una actividad continua de comprensión tanto de sí mismos, como de los otros, para poder coordinar su acción y, en general, su vida práctica en un mundo habitado en un espacio y un tiempo compartidos en común;³⁷ las formas “superiores”, en cambio, remiten tanto a una comprensión de expresiones articuladas en lenguaje escrito (textos) como también a aquellas que se localizan en el marco de una distancia

³³ *Ibid.*, p. 319.

³⁴ *Id.*

³⁵ Wilhelm Dilthey, *Gesammelte Schriften*, t. v, p. 332.

³⁶ *Ibid.*, p. 320.

³⁷ Cfr. Dilthey, *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, pp. 255 y ss.

—sea espacial o temporal— entre culturas o entre épocas históricas, entre quien o quienes comprenden y lo comprendido, y en donde puede delinarse la figura de “lo extraño”, a saber: una cultura ajena, un texto incomprensible, una acción inexplicable, un pasado que se ha vuelto extraño (que puede ser, por lo demás, el propio pasado), que requieren un esfuerzo por penetrar —en diversas tentativas— una y otra vez —cada vez más— en el nexo del espíritu objetivo en el que se localiza el objeto que en primera instancia desafía la posibilidad de su comprensión y que proyecta a ésta en el horizonte de una actividad siempre inacabada, pero no por ello destinada al fracaso. Quizá esto exprese en forma clara el modo en que la dimensión de la temporalidad tiene una función determinante, constitutiva, en el proceso de comprensión e interpretación del mundo histórico: tanto aquello que se comprende —esto es analizado por Dilthey en forma sugerente al referirse tanto a la autobiografía en autores como san Agustín, Rousseau y Goethe, donde se articula un nexo de vida al enlazar el pasado, el presente y el futuro en el medio de y por la escritura,³⁸ como en la música— como el propio proceso por el que se comprende e interpreta se articulan —sin llegar nunca a un fin último— en el horizonte del tiempo.³⁹

c) *Martin Heidegger* (1889-1976) ha recordado su interés temprano por la reflexión tanto de Schleiermacher como de Dilthey⁴⁰ y ha señalado el horizonte teológico en que se acercó por vez primera a la hermenéutica,⁴¹ y es con certeza el eco de Schleiermacher el que resuena en la caracterización que Heidegger ofrecerá de años más tarde en *Unterwegs zur Sprache* [De camino al lenguaje] (1959).⁴² Al mismo tiempo, como ya Jean Grondin entre otros lo ha subrayado, ya desde sus años como *Privatdozent* y asistente de Edmund Husserl, Heidegger mostró gran interés por los problemas relacionados con el conocimiento histórico tal y como éste aparece tratado en la obra de Wilhelm Dilthey.⁴³ Fue precisamente pocos años después de la muerte de Dilthey, en el marco de una *Vorlesung* en el semestre de verano de 1923, sostenida en la Universidad de Friburgo, que Heidegger habló de una “hermenéutica de la facticidad”⁴⁴

³⁸ Cfr. Dilthey, *Plan der Fortsetzung zum Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*, vol. VII, pp. 200 y ss.

³⁹ *Ibid.*, pp. 233 y ss.

⁴⁰ Cfr. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1959, p. 96. Sobre la influencia de Dilthey en Heidegger, véase Rodi, 1986-1987.

⁴¹ Fue como estudiante de teología que asistió a una lección sobre hermenéutica en el semestre de verano de 1910. Véase Sheehan, 1988, p. 92.

⁴² Cfr. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, *op. cit.*, p. 97.

⁴³ Véase Pöggeler, 1986-1987; Rodi, 1986-1987 y Grondin, 1991.

⁴⁴ Así, por ejemplo, en una nota al pie en la página 72 de *Sein und Zeit* Heidegger señala que él “ha tratado reiteradamente con la hermenéutica de la facticidad del *Dasein* en sus *Vorlesungen* desde el semestre de invierno de 1919-1920” (cfr. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927) en M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, t. 2, F.-W. von Hermann (ed.), Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1975 y ss. Véase Th. Kiesel, *Das Entstehen des Begriffsfeldes ‘Faktizität’ im Frühwerk Heideggers in Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften*, F. Rodi (ed.), t. 4, 1986-1987, pp. 91-120.

cuyos trazos fundamentales reaparecerían posteriormente, en un nuevo marco sistemático, en *Sein und Zeit* [Ser y tiempo] (1927). En la lección citada, el término “facticidad” remite a algo que está dado en forma inmediata como un *factum* que no puede ser deducido de algo más, sino que pertenece originariamente a la finitud de la existencia humana. En esta lección Heidegger plantea una comprensión de la hermenéutica que distingue a ésta de toda disciplina orientada al establecimiento de reglas necesarias para la interpretación de los textos.⁴⁵ Es en este sentido que él mismo señala expresamente que su comprensión de la hermenéutica no coincide con la ofrecida por Schleiermacher o Dilthey:

En el título de la investigación siguiente *no* se utiliza hermenéutica en el significado moderno y tampoco absolutamente como doctrina, aún no comprendida en forma lo suficientemente amplia, *de* la interpretación.⁴⁶

Es importante destacar en este pasaje que la hermenéutica no aparece comprendida por Heidegger como una disciplina orientada a establecer las condiciones de posibilidad y la estructura de la interpretación de los textos, ni tampoco se encuentra vinculada a los esfuerzos por fundamentar la comprensión de un determinado tipo de conocimiento o de una cierta clase de ciencias —a saber las llamadas “ciencias del espíritu” como en el caso de Dilthey— sino que aparece vinculada con el esclarecimiento de las condiciones de posibilidad y la estructura de la precomprensión y comprensión de la existencia humana a la que Heidegger denominará hacia estos años *Leben* [vida] y, más tarde, *Dasein* [ser-ahí]. Para Heidegger no se trata entonces de una hermenéutica del texto en sentido estricto; tampoco de un esclarecimiento de cuestiones metodológicas propias de un determinado tipo de conocimiento o de ciencias, sino más bien de una hermenéutica de la vida o, como ya se señalaba, del *Dasein* [ser-ahí], términos con los que se refiere a la existencia humana sin necesidad de remitir ésta a una noción de sujeto o de “yo”. Una hermenéutica de esta clase tiene así como tarea la de “hacer accesible y hacer saber el *Dasein* que en cada caso es el propio en su carácter de Ser a este *Dasein* y de seguir el autoextrañamiento que lo caracteriza (*das je eigene Dasein in seinem Sein-scharakter diesem Dasein selbst zugänglich zu machen, mitzuteilen, der Selbst-entfremdung, mit der das Dasein geschlagen ist, nachzugehen*)” (Heidegger, 1923: 15). Se trata aquí de varios momentos íntimamente relacionados: en primer lugar, hacer accesible el *Dasein* ante la mirada de quien lo interroga y pretende analizarlo. En segundo lugar, mostrar, además, que el *Dasein* es susceptible de comprensión e interpretación y que él mismo es, en último

⁴⁵ Cfr. M. Heidegger, *Ontologie (Die Hermeneutik der Faktizität). Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1923*, en M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, t. 63, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno, 1975 y ss., p. 9.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 14.

análisis, un ser que se comprende e interpreta a sí mismo, a los otros y al mundo como condición de su propio estar en el mundo, de su existencia. En tercer lugar, hacer saber a ese *Dasein* cuáles son las estructuras y la comprensión que lo caracterizan; y en cuarto lugar, elucida cuáles son las condiciones de su autoextrañamiento, cómo ha tenido lugar dicho autoextrañamiento, cómo es posible hacer frente a él y, en caso dado, cómo salir del mismo. Así, por ejemplo, se hace accesible el *Dasein* si éste se libera de la comprensión alienada que tiene de sí, lo que implica una destrucción de esa autocomprensión. Esta destrucción, asimismo, ha de hacer accesible al *Dasein* en su facticidad. Es aquí que se inscribe la hermenéutica como un hacer accesible al *Dasein* pues, de acuerdo con Heidegger, es inherente a la facticidad del propio *Dasein* que éste se interprete sin cesar y exista interpretándose constantemente a sí mismo. Él se encuentra situado en el interior de un círculo de interpretación y es precisamente este movimiento el que suministra la posibilidad de la hermenéutica: “En la hermenéutica se forma para el *Dasein* la posibilidad de, comprendiendo, ser y de llegar a ser para sí mismo (*für sich selbst verstehend und werden zu sein*)”.⁴⁷

El *Dasein* se presenta así, si nos estuviera permitido decirlo de esta manera, como un *ens hermeneuticum*, es decir, un ser que existe —y puede existir sólo— interpretándose a sí mismo, a aquellos otros con quienes vive y, en general, al mundo circundante en el que se desarrolla su existencia. Así entendido, este programa conducirá al planteamiento desarrollado en forma sistemática en *Sein und Zeit* [Ser y tiempo] (1927). En efecto, en los párrafos 31-33 de esta obra, Heidegger se dedicará al análisis de la comprensión [*Verstehen*] como un existencial [*Existenzial*]. Resulta importante subrayar a este respecto que Heidegger no se propone en modo alguno ofrecer un análisis de la comprensión, sino que ésta aparece más bien en el marco de un análisis de las estructuras de lo que él denomina *Dasein* [ser-ahí] y de las relaciones que éste mantiene tanto con el mundo circundante, como con los otros y consigo mismo. Esta reflexión sobre el *Dasein* se localiza, a su vez, en el horizonte de una tentativa de esclarecimiento de la pregunta por el sentido del ser en general, esto es, de una reflexión de carácter ontológico. No obstante, es claro que, incluso en el marco de reflexiones que no se refieren estrictamente a la comprensión ni a la interpretación, el análisis que Heidegger realiza en esta obra ofrece, sin embargo, una significativa contribución a la hermenéutica precisamente por sus cuidadosos análisis de las estructuras y procesos de comprensión e interpretación que caracterizan al *Dasein*. De esta manera, Heidegger concibe el proyecto que caracteriza a esta obra en la línea inaugurada por Husserl como una fenomenología del *Dasein*, que asume la forma de una “analítica existencial del *Dasein*” localizada en el marco de una tentativa de respuesta a la pregunta por el ser, esto es a la pregunta central de la “ontología

⁴⁷ *Ibid.*, p. 15.

fundamental”.⁴⁸ Es en el marco de esa “análítica existencial del *Dasein*” que Heidegger caracterizará a la hermenéutica “en el significado originario de la palabra según el cual ella designa el asunto de la interpretación [*Auslegung*]” (Heidegger, 1927: §7: 37). Podría decirse entonces que el “objeto” al que se dirige la interpretación, por la que se afana la hermenéutica tal como Heidegger la entiende no es otro que el modo de ser del *Dasein* existente y no puede existir sino interpretando(se) como un ser con diversas posibilidades, algunas de las cuales pueden ser asumidas y realizadas, otras más desechadas y algunas inclusive simplemente denegadas (*cf. ibid.*). Podríamos decir, de este modo, que la filosofía de Heidegger y, en estos términos, la filosofía en el modo en que el autor de *Sein und Zeit* la concibe, no es sino una interpretación sobre los procesos de interpretación que despliegan los hombres como condición necesaria de su estar-en-el-mundo.

A partir de este contexto puede entenderse en forma más clara el modo en que Heidegger concibe la comprensión [*Verstehen*] y, de ese modo, la interpretación. En efecto, en él la comprensión no remite, como ya ha sido señalado, a un proceso especial desarrollado por determinados saberes, conocimientos y disciplinas científicas particulares —por ejemplo, las llamadas “ciencias del espíritu”—, sino más bien a un componente central de la existencia humana, del *Dasein*: “*Dasein* —apunta Heidegger— es un ente que, comprendiendo en su ser, se relaciona con este ser” (Heidegger, 1927: §12, 53). Esta comprensión e interpretación sin la cual no puede concebirse la existencia humana, nuestro estar-en-el-mundo, muestra en primer lugar al *Dasein* no como un objeto entre otros, sino como un ente colocado en el horizonte de un mundo de posibilidades abiertas a la acción para quien el mundo se le abre en primera instancia como un mundo de posibilidades y diversos contextos de acción —es en este sentido que debe entenderse la insistencia de Heidegger en distinguir el orden de la *Vorhandenheit* [lo que se encuentra ante la mano] y de la *Zuhandenheit* [lo que está a la mano]—. La primera nos entrega un orden de objetos susceptibles de ser categorizados e integrados en la observación propia de las llamadas ciencias teórico-naturales; la segunda, en cambio, nos revela al mundo constituido por diversos objetos susceptibles de ser integrados en contextos prácticos de acción.⁴⁹ La hermenéutica del *Dasein* nos muestra a éste entonces localizado en el horizonte de un mundo pleno de contextos posibles de acción —es en este sentido que podría hablarse en Heidegger de un carácter pragmático de la comprensión e interpretación y, con él, de la hermenéutica del *Dasein* en su conjunto—. ⁵⁰

Quizá a partir de lo anterior sea claro el modo en que Heidegger realiza un análisis del carácter hermenéutico del *Dasein* en los párrafos 28 a 33

⁴⁸ Véase a este respecto Heidegger, 1927, pp. §§1-5. *Sein und Zeit* [Ser y tiempo] se cita siguiendo la edición alemana en su paginación original por medio de la siguiente clave: Heidegger, 1927, indicando a continuación el(los) párrafo(s) y, posteriormente, la(s) página(s) pertinentes.

⁴⁹ *Ibid.*, p. §15.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. §15, 68.

de *Sein und Zeit* que podríamos desarrollar en tres momentos. De acuerdo con esto, en un primer momento —y ésta es una idea que vuelve una y otra vez en el análisis de Heidegger— el ser del *Dasein* no puede ser reducido a lo que éste denomina *Vorhandensein* [ser que está ahí ante la mano], en particular a un sujeto entendido como una cosa, como un objeto entre otros en el mundo susceptible de ser aprehendido por medio de categorías o conceptos de objeto (cfr. Heidegger, 1927: § 28, 132). Es en este sentido que Heidegger habla de una aprehensión no categorial sino existencial [*existenzial*] del *Dasein* a través de dos modos constitutivos originarios íntimamente entrelazados: la disposición afectiva [*Befindlichkeit*], por un lado, y la comprensión [*Verstehen*], por el otro. La primera se analiza en los párrafos 29-30 y la segunda en los 31-33. Ambos modos se encuentran, de acuerdo con Heidegger, determinados por el discurso [*Rede*] (cfr. Heidegger, 1927: § 34). Nos referiremos a la disposición afectiva [*Befindlichkeit*] brevemente y sólo para destacar su relación con la comprensión [*Verstehen*].

En efecto, en un segundo momento, Heidegger señala que la disposición afectiva es un modo de apertura del mundo [*Welterschließung*]: de acuerdo con esto y en contra de toda comprensión teorícista que considerara exclusivamente el conocimiento y la ciencia como la vía única de acceso al mundo, Heidegger busca subrayar que a través de las diversas disposiciones afectivas —por ejemplo, estados de ánimo, emociones y sentimientos— el mundo se abre ante los hombres y éstos pueden tener así experiencia de él. Es aquí que puede localizarse la copertenencia entre disposición afectiva [*Befindlichkeit*] y comprensión [*Verstehen*] e interpretación [*Auslegung*] del mundo (cfr. Heidegger, 1927: § 31, 142-143). En virtud de la comprensión [*Verstehen*] se aprehende al *Dasein* no como una suerte de objeto inerte entre otros en el mundo, según se ha dicho ya, sino más bien como una posibilidad (cfr. Heidegger, 1927: § 31, 144). La comprensión [*Verstehen*] se muestra de este modo como un conocimiento inmediato que abre el mundo como posibilidad, como un poder-ser (Heidegger, 1927: § 31, 144-145). La comprensión [*Verstehen*] así entendida es una comprensión, podríamos decirlo, preteórica, prerreflexiva, de la que se derivan tanto la intuición como el pensamiento y la conceptualización teórica tal y como la que encontramos en las diversas ciencias particulares (cfr. Heidegger, 1927: §§ 31, 147). La interpretación [*Auslegung*], por su parte, se concibe como una suerte de mejoramiento, corrección y complemento de la comprensión [*Verstehen*] que permitirá precisamente una comprensión de algo como algo previo a la articulación de ese algo en un enunciado o proposición [*Aussage*] teóricos (cfr. Heidegger, 1927: § 32, 148-149). Esta suerte de apertura y experiencia originaria del mundo, por la que éste se va revelando en forma compartida con los otros, puede estar articulada en el orden del discurso en diversos modos: desde reportes periodísticos y relatos, hasta biografías y narraciones, delineando así una compleja articulación de niveles ninguno de los cuales puede reducirse sin más a los enunciados teóricos, a la comprensión propia de las ciencias (cfr. Heidegger, 1927: § 33).

En un tercer momento, el análisis heideggeriano del carácter hermenéutico del *Dasein* mostrará —y éste es un momento decisivo en la concepción que Heidegger tiene de la comprensión [*Verstehen*], de la interpretación [*Auslegung*] y de la hermenéutica, que es el tema de este trabajo— que tanto la disposición afectiva [*Befindlichkeit*] como la comprensión [*Verstehen*] están íntimamente enlazadas con el lenguaje [*Sprache*] el cual tiene, a su vez, su “fundamento ontológico-existencial” en el discurso [*Rede*]: “*Das existenzial-ontologische Fundament der Sprache ist die Rede [El fundamento ontológico-existencial del lenguaje es el discurso, cursivas en el original alemán GL]*” (cfr. Heidegger, 1927: §34, 160). De este modo, la comprensión está íntima y originariamente —en terminología heideggeriana “existencialmente [*existenzial*]”— enlazada con el lenguaje y el discurso (*ibid.*, §34, 161). El discurso, anota Heidegger es “articulación de la comprensibilidad [*Artikulation der Verständlichkeit*]” (*id.*) y de ese modo se encuentra por ello en la base de todo enunciado [*Aussage*] y de cualquier interpretación [*Auslegung*]. Y precisamente a aquello que se articula en la interpretación y, en forma por así decirlo “previa”, en el discurso, entendido éste en la forma anteriormente señalada, es a lo que Heidegger denominará “sentido [*Sinn*]” (*id.*). Es en la “articulación discursiva [*redende Artikulation*]” que se delinea una “totalidad de significado [*Bedeutungsganze*]” susceptible de comprensibilidad y de ser expresada en el orden de la palabra (*id.*). Es aquí que Heidegger introduce el papel del “lenguaje [*Sprache*]”. En efecto, el lenguaje no es otra cosa sino la expresión y articulación exterior del discurso (Heidegger lo señala en forma quizá más críptica: “La exteriorización del discurso es el lenguaje [*Die Hinausgesprochenheit der Rede ist die Sprache*]” (*ibid.*, §34, 161).

Podría decirse entonces que tanto la “comprensión” como la “interpretación” aparecen localizadas en el orden del discurso; es en éste que se articulan y hacen posibles tanto la una como la otra y en dónde ambas pueden expresarse en la exterioridad de la palabra, del lenguaje. Así comprendido, el discurso es constitutivo de la existencia del *Dasein* y de la comprensión e interpretación que éste realiza —y no puede sino realizar— constantemente de su mundo circundante, de los demás y de sí mismo. A ese discurso pertenecen no sólo el lenguaje, el “habla discursiva” [*redendes Sprechen*] sino también, a la vez, la escucha [*Hören*] —y, con ella, la posibilidad de una “comprensión acústica”— y el silencio [*Schweigen*] —y, de ese modo, una forma de (re)comprensión que se da en las cesuras, en las fracturas e interrupciones que se introducen en el discurso mediante el silencio que aparece así como una de las formas que puede asumir también la comprensión (cfr. Heidegger, 1927: §34, 163-164)—.

Con base en estos señalamientos parece claro que la comprensión es para Heidegger un componente esencial de lo que significa existir: estar-en-el-mundo. Ella no tiene por eso que estar articulada en forma explícita, teórica ni reflexiva. Podría decirse más bien que toda suerte de comprensión teórica —por ejemplo, la que aparece cristalizada en las ciencias, tanto las de

la naturaleza como las del espíritu— se encuentra remitida a esa suerte de comprensión previa, existencial, sin la cual no podría entenderse qué es exactamente existir y estar-en-el-mundo. Es aquí que Heidegger parece trazar una distinción entre comprensión [*Verstehen*] e interpretación [*Auslegung*]: esta última es una comprensión explícita del mismo modo en que la comprensión podría considerarse una suerte de interpretación implícita. Ello no significa, sin embargo, como quizá sea claro después de referirnos a la relación que tiene la comprensión con el discurso y el lenguaje, que la interpretación tenga siempre una articulación lingüística. Más bien, apunta Heidegger, la interpretación posee siempre un carácter antepredicativo: “No se puede concluir la falta de la interpretación a partir de la falta de las palabras [*Aus dem Fehlen der Worte darf nicht auf das Fehlen der Auslegung geschlossen werden*]” (Heidegger, 1927: §33, 157). Así, de acuerdo con Heidegger, en virtud de la interpretación se muestra el mundo *como* mundo, se abren y revelan a la experiencia los objetos en el mundo *como* de tal y cual manera y esta suerte de interpretación originaria subyace a toda interpretación lingüística: “Todo mirar antepredicativo de lo que está a la mano [*Zuhandene*] es en él mismo ya comprensivo-interpretante [*verstehend-auslegend*]” (Heidegger, 1927: §32, 149). Es posible hablar por ello de una preestructura de la comprensión e interpretación que nos permite precisamente comprender e interpretar al mundo incluso con anterioridad a la articulación lingüística de la una y la otra. Es desde este horizonte de comprensión e interpretación que se delinea nuestra experiencia del mundo como dotado de significatividad susceptible de ser articulado lingüísticamente y, en un segundo momento, de ser teorizado en el marco de diversas ciencias; es en ese horizonte que se delinea, en fin, nuestra posibilidad de orientarnos en el mundo, de relacionarnos con los otros y actuar en él, de poder tener incluso una experiencia de nosotros mismos.

HERMENÉUTICA CONTEMPORÁNEA: HANS-GEORG GADAMER

A partir de la vertiente abierta por Martin Heidegger es que quizá puedan trazarse los orígenes de las que se consideran las dos grandes líneas que siguió la hermenéutica en la segunda mitad del siglo xx, a saber:⁵¹ por un lado, la vía iniciada por Hans-Georg Gadamer; y, por el otro, el camino trazado por Paul Ricoeur. En Hans-Georg Gadamer (1900-2002), la hermenéutica asume la forma de una reflexión sobre la continuidad de la tradición y el modo en que ésta se articula en el orden del lenguaje; lenguaje que, a su vez, abarca tanto a lo interpretado como al propio intérprete, subrayando en todo momento la

⁵¹ Una tercera vertiente podría encontrarse, por supuesto, en la tradición italiana: Emilio Betti (1968) especialmente en obras como: *Teoria generale della interpretazione* (1955), *Die Hermeneutik als allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften* (1962) y *Attualità di una teoria generale dell'interpretazione* (1967). El caso de Gianni Vattimo, alumno él mismo de Gadamer, me parece que puede ser comprendido en el marco de la reflexión abierta por el filósofo alemán.

posibilidad del diálogo y el camino de la conversación como la vía para resolver las rupturas y los extrañamientos operados en el seno de la tradición, en el marco de un incesante proceso de fusión de horizontes (*Horizontverschmelzung*) en el que el pasado de la tradición y el presente de la interpretación pueden mediarse ininterrumpidamente.⁵² Heidegger y la tradición antigua, lo mismo que la remisión a la retórica y al humanismo renacentista constituyen para Gadamer, como se sabe, las figuras y líneas rectoras de su reflexión.

En el caso de Paul Ricœur (1913-2005), la hermenéutica se despliega inicialmente en el marco de una reflexión sobre la simbólica del mal que se inscribe, a su vez, en un proyecto de largo alcance sobre la “filosofía de la voluntad”.⁵³ En el marco de ese proyecto Ricœur intenta, siguiendo la vertiente iniciada por el primer Husserl, aplicar el análisis eidético no más al ámbito de la percepción y las representaciones teóricas de objeto, sino, más bien, al ámbito de la voluntad y los afectos. No obstante, el método eidético le presenta problemas para analizar fenómenos como los del mal y la culpabilidad, cuyo acceso requiere de una transformación en el propio método. Se trata ahora de acceder a la experiencia del mal en la medida en que ésta se articula lingüísticamente en forma indirecta a través de un lenguaje simbólico. Ricœur comprende así el símbolo como una estructura de sentido, en la que un sentido directo, literal, designa a la vez un sentido indirecto y oculto —justamente simbólico—.⁵⁴ Es precisamente esta estructura del símbolo en su duplicidad o multiplicidad de sentido la que exige la puesta en marcha de la actividad hermenéutica.⁵⁵ Así comprendida, la hermenéutica aparece en Ricœur como forma de un ejercicio de la sospecha que se propone develar la arquitectura de sentido que ha colocado bajo la superficie del discurso otra capa de significación que esconde, disimula y reprime un estrato profundo que, justamente, la actividad de interpretación debe extraer y exponer a la luz. Los exponentes más destacados de este modo de proceder son para Ricœur, como se recordará, Karl Marx, Friedrich Nietzsche y Sigmund Freud.⁵⁶

En los últimos años de su vida las investigaciones de Gadamer se orientaron en dirección de la ética, de la rehabilitación de la retórica, de la relación

⁵² Pienso sobre todo en la ya citada obra de Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960), en H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, t. 1, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, 1986. Hans-Georg Gadamer manifestó siempre su oposición a ser convertido en un clásico cuyas obras pudieran ser editadas posteriormente en forma indiscriminada. Es por ello que planeó con la editorial J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) de Tübinga la edición no de sus *Obras completas*, sino de *Obras reunidas*. En el año de 1995 apareció el décimo y último volumen de ellas con el título *Hermenéutica en retrospectiva*. En lo que a continuación sigue, cito las obras de Hans-Georg Gadamer según la edición alemana de las *Gesammelte Werke*. Las traducciones son mías y se apartan por ello, en ocasiones, de la versión ofrecida en la edición española.

⁵³ Cfr. Ricœur, 1950 y 1960.

⁵⁴ Cfr. Ricœur, 1965, pp. 18 y 26 y ss.

⁵⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 18.

⁵⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 40 y ss.

entre palabra y concepto, de la escucha y de la imagen. Las de Ricoeur, por su parte, se dirigieron hacia la metáfora y la narración, hacia los problemas de la identidad y el reconocimiento, de la memoria y el olvido.⁵⁷ Por razones ante todo de espacio, en lo que a continuación sigue habré de centrarme sólo en la reflexión de Hans-Georg Gadamer.

En el año 1923 Hans-Georg Gadamer participó por vez primera en un seminario de Heidegger en Friburgo. La hermenéutica, considerada en ese momento como una disciplina auxiliar —especialmente en el campo de la teología y del derecho—, comienza a adquirir gradualmente un papel central en su reflexión. Al igual que para Heidegger, para Gadamer tampoco se trataba de desarrollar una teoría de las ciencias del espíritu sino de comprender el modo en que en éstas —y en la ciencia en general— se mostraba una presencia como la que posee una obra de arte y a la que se dirigen también las preguntas de la metafísica y de la religión. Gadamer mismo señala que él procuró desarrollar el impulso fundamental que animaba a la reflexión de Heidegger sin seguirlo en la *vuelta* [Kehre] para colocar en el centro de su reflexión más bien el diálogo.

Puede decirse que la hermenéutica de Gadamer se delinea en torno a una pregunta rectora: *¿Cómo es posible la comprensión?*, pregunta que precede a todo esclarecimiento metodológico en el interior de las ciencias comprensivas, a las normas y a las reglas de éstas, pregunta previa, aún más, a todo comportamiento comprensivo del sujeto. En esta pregunta se expresa el hecho de que la comprensión no es uno de los modos del comportamiento del sujeto sino, ante todo, en forma similar a como ya lo había considerado Heidegger, el modo de estar, de ser en el mundo. La hermenéutica de Gadamer no se concibe entonces en el marco de los esfuerzos orientados a una suerte de esclarecimiento, disputa o aportación a problemas que podríamos denominar “metodológicos” de las ciencias modernas;⁵⁸ por el contrario, pertenece a ella como componente central de una interrogación en torno a la comprensión entendida como el modo de ser del hombre en el mundo —y la comprensión e interpretación de textos no constituye en este sentido más que un caso particular de la comprensión—:

...[la hermenéutica] designa el carácter fundamentalmente móvil del estar ahí, que constituye su finitud y su historicidad y que, por lo tanto, abarca el conjunto de su experiencia del mundo [*die Grundbewegtheit des Daseins, die seine Endlichkeit*]

⁵⁷ Cfr. Ricoeur, 1983-1985.

⁵⁸ Es en este sentido que Gadamer señalará que él se interroga cómo el espectacular desarrollo de la ciencia moderna, con su concepto de método y de objetividad, se relaciona con la realidad vivida del ser-en-el-mundo que aparece en la praxis social y es en este sentido que el propio Gadamer señala que su crítica a Dilthey es por no haber abandonado, a pesar de todos sus esfuerzos, el ideal de metodología de las ciencias naturales (cfr. Hans-Georg Gadamer, *Reply to Herta Nagl-Docekal* en Lewis Edwin Hahn, *ibid.*, p. 205; es en esta misma perspectiva que Gadamer subraya que *Wahrheit und Methode* se ocupa de la experiencia del arte —y no de la ciencia del arte con la historia— aunque no como objeto de la ciencia, sino como el modo en que nosotros estamos en la historia).

und Geschichtlichkeit ausmacht, und umfaßt daher das Ganze seiner Welterfahrung] (Gadamer, 1965: 440).

En forma similar a Heidegger, Gadamer se dirige en contra de la comprensión objetivista de las ciencias y de sus procedimientos y busca dirigir su reflexión a la relación fundamental del mundo dada en la naturaleza lingüística de nuestra experiencia de él:

“El fenómeno de la comprensión”, señalará Gadamer, no sólo atraviesa todas las referencias humanas al mundo [*alle menschlichen Weltbezüge*], sino que también tiene validez propia dentro de la ciencia, y se resiste a cualquier intento de transformarlo en un método científico [*widersetzt sich dem Versuch, sich in eine Methode der Wissenschaft umdeuten zu lassen*] (Gadamer, 1960: 1).

La intención que anima a la investigación realizada por Gadamer en torno a la hermenéutica no es entonces la de ofrecer una suerte de “teoría general de la interpretación” o una doctrina diferencial de los métodos de interpretación de textos sino, como anota el propio Gadamer, la de “rastrear y mostrar lo que es común a toda manera de comprender: que la comprensión no es nunca un comportamiento subjetivo respecto de un “objeto” dado, sino que pertenece [...] al ser de lo que se comprende”. Así, como Herta Nagl-Docekal lo ha señalado, la expresión “hermenéutica” se refiere tanto a: *i*) el método específico de las *Geisteswissenschaften* o de las “ciencias humanas”, como a *ii*) la experiencia extracientífica o precientífica del arte y la historia, lo mismo que a *iii*) la relación general del hombre con el mundo y, *iv*) a la reflexión filosófica sobre *i*), *ii*) y *iii*).⁵⁹ Una reflexión sobre la relevancia de la hermenéutica para las ciencias no debe olvidar, entonces, que Gadamer mismo está convencido de que la hermenéutica debe realizar una crítica a la autocomprensión objetivista de las ciencias —tanto de las ciencias naturales como de las *Geisteswissenschaften*— mostrando cómo ellas presuponen una experiencia y una comprensión del mundo que, al mismo tiempo, no reconocen.

A diferencia del postulado básico de la hermenéutica romántica de acuerdo con el cual la interpretación, la comprensión de un texto o una obra determinados supondría una suerte de reconstrucción de sus determinaciones originarias —fueran aquellas coordinadas espacio-temporales del mundo en que dicha obra surgió y al que ella inicialmente perteneciera, fueran las intenciones originales que el autor de la obra o texto en cuestión habría tenido en la mente en el momento mismo de su producción— que implicaría por principio una suerte de anulación de las propias expectativas de un intérprete por demás condenado a una suerte de asimilación congenial, simpatética, a la obra en cuestión. Gadamer insistirá en que todo aquel que desea comprender un texto

⁵⁹ Cfr. Herta Nagl-Docekal, “Towards a New Theory of the Historical Sciences: The Relevance of Truth and Method”, en Lewis Edwin Hahn (ed.) *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, Open Court, Chicago, 1997, pp. 193-204.

tiene que realizar siempre una suerte de proyección de sentido de ese mismo texto a partir de sus propias expectativas. De esta manera, tan pronto aparece en el texto un primer sentido el intérprete proyecta indefectiblemente y de modo inmediato un sentido del texto o de la obra en su conjunto. La inequívoca presencia de una proyección de sentido del texto como condición misma de la posibilidad de su comprensión se explica justamente porque el intérprete, el lector, lee el texto, se acerca y se enfrenta a él siempre desde determinadas expectativas que son inherentes a su condición de intérprete en tanto que histórica, social y culturalmente determinado. Desde esta perspectiva la comprensión tendría que ver entonces con la elaboración, ratificación, revisión y eventual reformulación de este proyecto anticipado con sentido por parte del intérprete, conforme se avanza en la penetración en la perspectiva misma del texto en su totalidad. Ello supone, desde luego, que en toda revisión del proyecto inicial de sentido está latente la posibilidad de anticipar uno nuevo; supone también, que diversos proyectos de sentido pueden rivalizar los unos con los otros.

No obstante, lo verdaderamente decisivo a este respecto es el hecho básico de que toda interpretación comienza siempre, sea o no el intérprete consciente de ello, con una serie de anticipaciones y presuposiciones previas que pueden por principio ser sustituidas por otras más adecuadas en el curso del proceso mismo de la interpretación. De forma tal que el proceso entero de la comprensión consistiría justamente, como ya Heidegger lo señalara, en ese constante e ininterrumpido proyectar que el intérprete no puede sino hacer continuamente. En esto radica o se localiza lo que Gadamer —siguiendo a Heidegger— denomina la preestructura de la comprensión (*Vorstruktur des Verstehens*).⁶⁰ De acuerdo con este planteamiento, cuando se interpreta un texto, cuando se enfrenta un espectador a una obra, lo mismo que cuando se escucha a un interlocutor en el seno de una conversación, el intérprete, el espectador, el “yo”, no pueden olvidar todo el conjunto de opiniones previas, de presuposiciones básicas que los caracterizan, como condición para realizar una comprensión de esa “otredad” que se abre ante ellos —el texto, la obra, el “tú”—. El intérprete no puede clausurar sus propias anticipaciones en aras de lograr, como proponía la hermenéutica romántica, una suerte de identificación, de asimilación absolutas al texto en una tentativa por alcanzar las determinaciones originarias de éste deformadas por el paso del tiempo; por el contrario, apuntará Gadamer, condición de posibilidad de la interpretación, de la comprensión, es el acercamiento al texto por parte del intérprete en un movimiento que no anula las propias expectativas de éste:

Lo que importa es hacerse cargo de las propias anticipaciones, con el fin de que el texto mismo pueda presentarse en su alteridad y obtenga así la posibilidad de confrontar su verdad objetiva con las propias opiniones previas (Gadamer, 1960: 274).

⁶⁰ Cfr. Gadamer, *Wahrheit und...*, op. cit., pp. 270 y ss.

Es por ello necesario restituir el carácter esencialmente prejuicioso de toda comprensión. La hermenéutica romántica había asumido críticamente, según Gadamer, una pesada herencia de la Ilustración: el prejuicio contra todo prejuicio. En efecto, fue a partir de la Ilustración que el término *prejuicio* adquirió la serie de connotaciones profundamente negativas que aún hoy posee. Contrariamente a la interpretación ilustrada del término *prejuicio*, Gadamer señalará que, en sí mismo considerado, “prejuicio” no expresa sino un juicio formado antes de una convalidación definitiva; ello parece claro en el procedimiento jurídico donde un prejuicio no es más que una predecisión jurídica previa al fallo de una sentencia definitiva. Desde esta perspectiva, “prejuicio” no significará en absoluto una suerte de juicio falso o equivocado, pese a que el significado de la voz alemana *Vorurteil* o de la francesa *préjuge* se hayan restringido desde la Ilustración y su crítica religiosa al significado estricto de juicio no fundamentado. Contrariamente a esta herencia ilustrada, Gadamer intentará rehabilitar los prejuicios reconociendo que si bien existen prejuicios ilegítimos, lo cierto es que, en términos generales, los prejuicios del propio intérprete son condición de posibilidad de su comprensión del texto.⁶¹

La incorporación de los prejuicios del propio intérprete en el sentido antes expuesto como condición de posibilidad de toda interpretación mostrará a aquél como inserto en determinadas condiciones históricas, sociales y culturales de las que no puede en absoluto desentenderse en el momento de comprender un texto o un plexo de sentido. El intérprete, subraya Gadamer, siempre está situado, pues en el interior de una tradición; aún más, anotará Gadamer, habría que decir que no es tanto la tradición la que pertenece al intérprete sino, mejor aún, que es el propio intérprete y, en general, el hombre en tanto que ser-en-el-mundo, el que pertenece a la tradición. Desde esta perspectiva —como se ha venido insistiendo— la razón no es una facultad o capacidad susceptible de liberarse totalmente y de modo absoluto de la tradición en que se halla inserta, del contexto histórico y de los horizontes en que se halla situada. La razón hermenéutica es siempre por ello una razón situada, histórica; ella se configura, se desenvuelve, opera y se desarrolla en el interior de una determinada tradición histórica; ello no expresa en absoluto una suerte de limitación o insuficiencia inherentes a ella sino, por el contrario, su condición misma de posibilidad, el rasgo definitorio de una razón que está por principio, pues, arraigada en la finitud humana. Desde esta perspectiva habrá de ser necesariamente replanteada la reflexión hermenéutica en su totalidad. En este sentido la reformulación gadameriana del llamado “círculo hermenéutico” ofrecerá un ejemplo destacado.⁶² En efecto, el “círculo hermenéutico” se había expresado en la reflexión hermenéutica precedente a través de una regla hermenéutica —derivada de la antigua retórica y trasladada por la hermenéutica moderna desde el arte de hablar hacia el arte del comprender— de acuerdo

⁶¹ Cfr. Gadamer, *Wahrheit und...*, op. cit., pp. 276 y ss.

⁶² *Ibid.*, pp. 270 y ss.

con la cual sería efectivamente posible la comprensión del todo a condición de haber comprendido primero las partes que la componen y, a la inversa, sería efectivamente posible la comprensión de las partes tan sólo a condición de haber comprendido primero el todo, del cual ellas son justamente partes. Se trata así de una relación circular en donde las partes se determinan desde el todo y, al mismo tiempo, determinan a su vez el todo. Schleiermacher señalaba así un doble aspecto de este círculo, por un lado, *objetivo* —a fin de alcanzar una comprensión adecuada de un determinado texto, el intérprete habría de considerar cada palabra que en él apareciera como formando parte del nexo de una frase, cada frase como parte de un texto, un texto como parte del conjunto de la obra de un autor determinado, a ésta como parte de un género literario específico y a éste, a su vez, como parte de la literatura entera y así sucesivamente— y, por el otro, *subjetivo* —a fin de alcanzar la comprensión adecuada de un determinado texto, el intérprete tendría que considerar también a éste como expresión de las intenciones y, en general, de la vida psíquica de un autor, para lo cual habría de empeñarse en alcanzar una suerte de identificación con-genial con él en un movimiento en virtud del cual el intérprete tendría que anular todas sus presuposiciones y anticipaciones previas, obstáculos que siempre amenazarían la posibilidad de una comprensión fiel y objetiva del texto en cuestión. Schleiermacher insistía de este modo en que la comprensión habría de llevarse a cabo desde esta doble perspectiva, integrando siempre tanto su dimensión objetiva como su dimensión subjetiva en el interior de un mismo y único movimiento.

Por el contrario, Gadamer subrayará, frente a Schleiermacher, que la anterior no es una manera adecuada de plantearse el movimiento siempre circular de la comprensión. Más cercano a Hegel en este punto e insistiendo en el carácter necesariamente localizado de la interpretación al interior de una tradición, en la dimensión esencialmente prejuiciosa que la caracteriza, Gadamer argumentará en contra del modelo de interpretación propuesto por la hermenéutica romántica, que la comprensión y el adecuado entendimiento de un texto no es en absoluto un desplazamiento del intérprete hacia la constitución psíquica del autor orientada a alcanzar una identificación con-genial con éste. La comprensión, la interpretación, no son por ello una suerte de misteriosa comunión entre dos almas —la del intérprete y la del autor— sino la participación en un sentido comunitario en el que tanto la posición del autor como la del intérprete se hallan indisolublemente vinculadas en un movimiento interpretativo en el que pasado y presente se hallan referidos el uno al otro. Retomando en este sentido un señalamiento que Heidegger realizara con anterioridad, Gadamer replanteará entonces el círculo hermenéutico como esa singular característica, esencial a toda interpretación, según la cual *la comprensión del texto se encuentra ya siempre determinada por el movimiento anticipatorio de la precomprensión del intérprete*. El llamado “círculo hermenéutico” no es, entonces, ni de naturaleza objetiva ni tampoco de naturaleza subjetiva; no es tampoco un mero círculo formal o estrictamente metodoló-

gico; por el contrario, describe, para decirlo con palabras de Gadamer, “un momento estructural ontológico de la comprensión”:⁶³ “entendemos los textos transmitidos sobre la base de expectativas de sentido que extraemos de nuestra propia relación precedente con el asunto” (Gadamer, 1960: 299).

De acuerdo con esta reformulación del círculo hermenéutico, la comprensión aparece entonces como la interpretación del movimiento de la tradición con el movimiento del intérprete, como una mediación constante del pasado con el presente. El sentido del texto, habremos de insistir nuevamente en ello, no se agota ni comprende, pues, en el acto de remitirlo a su relación peculiar con el autor y con su público originarios, como postulara la hermenéutica romántica. Por el contrario, el sentido y la comprensión del texto se hallan siempre determinados por la situación histórica del intérprete. Podría decirse a este respecto que el sentido de un texto determinado habrá de superar por ello a su autor, no tan sólo ocasionalmente sino siempre. La introducción de los prejuicios como condición de posibilidad de la experiencia hermenéutica al igual que la reformulación del “círculo hermenéutico” a ella asociada muestran así, en primer lugar, que la comprensión de un texto no es nunca sólo un comportamiento reproductivo como pensara Schleiermacher, sino que es también, a la vez, siempre productivo.

Es en este sentido que, de acuerdo con Gadamer, la primera exigencia básica que se plantea a todo esfuerzo hermenéutico radicará en la conciencia de la situación hermenéutica. En efecto, todo aquel que desea interpretar una obra o un texto determinados tiene que ser consciente de esa posición específica en la que se encuentra él mismo frente al texto, y que condiciona, favorable o desfavorablemente, su perspectiva interpretativa:

... la experiencia hermenéutica implica siempre que el texto que se trata de comprender habla a una situación que está determinada por opiniones previas. Esto no es un desenfoque lamentable que obstaculice la pureza de la comprensión, sino por el contrario la condición de su posibilidad y lo que hemos caracterizado como situación hermenéutica (Gadamer, 1960: 476).

Para Gadamer, entonces, el concepto de “situación hermenéutica” habría de encontrarse íntimamente relacionado con el concepto de horizonte, entendido éste como esa perspectiva social, cultural e históricamente condicionada que abre el texto frente al intérprete siempre desde un ángulo específico.⁶⁴ A este respecto, insistirá Gadamer, es posible hablar de un horizonte estrecho, de la probabilidad de ampliar horizontes o, incluso de la apertura de nuevos horizontes. La elaboración de la situación hermenéutica significará entonces la obtención del horizonte adecuado para el conjunto de cuestiones que se plantean a un intérprete, quien se halla por principio situado

⁶³ Cfr. Gadamer, *Wahrheit und...*, op. cit., pp. 298-299.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 307 y ss.

históricamente en el transcurso de la experiencia hermenéutica. Es justamente en este punto donde las limitaciones propias a la hermenéutica romántica se manifiestan con singular claridad. En efecto, de acuerdo con ella el intérprete se enfrentaría al texto, a la obra legada por el pasado, con una actitud orientada hacia la reconstrucción del horizonte propio de la obra o texto en cuestión, anulando por principio toda suerte de prejuicios, de anticipaciones, de precomprensiones, en una palabra, cancelando de antemano el horizonte histórico en que se halla situado él mismo en tanto que intérprete. La crítica de Gadamer es inequívoca: toda tentativa por reconstruir de modo fiel y “objetivo” el horizonte pasado en que la obra o texto en cuestión fueron originariamente producidos es como un peculiar diálogo que mantuviéramos con un interlocutor con el exclusivo propósito de llegar a conocerle, de hacernos una idea de su posición y de su horizonte. Pero esto no es en absoluto un verdadero diálogo en la medida en que no se busca, y ello es el objetivo fundamental de todo verdadero diálogo de acuerdo con Gadamer, esa suerte de mediación entre horizontes de cada uno de los interlocutores con el objetivo de establecer una comunidad, un acuerdo, un consenso —y es allí donde puede percibirse con singular claridad la dimensión ética que según él caracteriza a la experiencia hermenéutica en general y al diálogo como forma particular de ésta—. La conversación aparece en un “diálogo” de esta clase tan sólo como un medio para conocer y reconstruir adecuadamente el horizonte del otro en un acto en virtud del cual el intérprete se coloca por principio al margen de la situación, de la perspectiva, de un posible consenso. En este singular movimiento “el texto que se intenta comprender históricamente es privado de su pretensión de decir [algo para el intérprete]” (Gadamer, 1960: 308-309). Identificando así la comprensión con el desplazamiento en la situación histórica y con la reconstrucción de un horizonte histórico específico “de hecho se ha renunciado definitivamente a la pretensión de hallar en la tradición una verdad comprensible que pueda ser válida para uno mismo” (*id.*). De este modo la hermenéutica romántica postula la existencia de dos horizontes, el del autor original y el del intérprete, que parecen cerrados y vueltos sobre sí mismos. No obstante, continuará críticamente Gadamer, de la misma manera en que cada individuo no es nunca una mónada solitaria y cerrada sobre sí misma porque siempre está entendiéndose con otros, comprendiéndolos; de esa misma manera el horizonte cerrado de culturas, de tradiciones, de interlocutores no es más que una abstracción. En realidad, apuntará Gadamer, en el acto hermenéutico el horizonte del pasado aparece al intérprete en un incesante y continuo movimiento en virtud del cual dicho horizonte y el horizonte del presente aparecen constantemente mediados anulando esa relación de ajenidad con que se presentan en primera instancia ante la mirada ingenua. El intérprete no puede, pues, sino integrar su propio horizonte en el curso del proceso hermenéutico y como condición misma de la posibilidad de éste, situándolo en una peculiar relación con aquél —otro horizonte histórico de la obra, del texto— en una tentativa orien-

tada a alcanzar una mediación capaz de integrar en un mismo y único movimiento ambos horizontes. La interpretación, la comprensión, aparecerá siempre así como un proceso de fusión de horizontes (*Horizontverschmelzung*), fusión que tiene lugar constantemente en el dominio de la tradición donde “lo viejo” y “lo nuevo” aparecen siempre íntimamente relacionados, fusión que tiene lugar en toda verdadera interpretación al igual que en todo verdadero diálogo, fusión que, en fin, caracteriza a todo acto hermenéutico en general, a todo proceso de comprensión en la medida misma en que la comprensión no es sino el modo esencial de existir que corresponde digamos ontológicamente al hombre en tanto que ser-en-el-mundo. En su sentido gadameriano la fusión de horizontes expresaría puntualmente la imposibilidad de hablar de algo, así como un sentido original, primitivo y eventualmente oculto propio a una obra determinada y existente al margen de toda suerte de precomprensión, de toda anticipación por parte de intérprete (*cf.* Gadamer, 1960: 31 y ss. y 475-476). El objetivo último del proceso hermenéutico, considerado en general, no sería por ello la cancelación, la radical anulación de la tensión existente entre horizontes, entre el pasado y el presente, entre el autor y el intérprete, entre el “yo” y el “tú” sino, por el contrario, mejor aún, desarrollarla conscientemente para de ese modo acceder a una real fusión de horizontes. Es a la realización, podríamos decir, consciente de esta fusión a la que Gadamer denominará conciencia histórico-efectual [*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*];⁶⁵ ella remite siempre, pues, a otro concepto también esencial para una adecuada intelección de la experiencia hermenéutica: el concepto de aplicación.⁶⁶ En efecto, de acuerdo a Gadamer, la comprensión, la interpretación, de un texto habrá de suponer en todo momento una explicación del texto en cuestión a la situación actual del intérprete. Conviene recordar a este respecto que la tradición hermenéutica se había empeñado en realizar una distinción clara y precisa entre tres diversos componentes del acto hermenéutico: en primer lugar, la comprensión (*subtilitas intelligendi*), en segundo lugar la interpretación (*subtilitas explicandi*) y, finalmente, la aplicación (*subtilitas applicandi*). Contrariamente a ella, Gadamer insistirá en que no es en absoluto posible distinguir entre tres momentos distintos de la experiencia hermenéutica, pues en realidad cada uno de los momentos que la tradición hermenéutica ha presentado como distinto e irreductible a los otros dos se encuentra en realidad íntimamente relacionado con los demás. Todo acto de comprensión es en realidad ya un acto de interpretación y toda interpretación implica siempre una aplicación. Adviértase el modo en que Gadamer ha rebasado el marco categorial propio de la hermenéutica romántica. La congenialidad esgrimida por Schleiermacher no parece haber reparado en la aplicación como elemento esencial de la experiencia hermenéutica en su conjunto, no parece haber sido efectivamente consciente, pues, de que compren-

⁶⁵ *Cfr.* Gadamer, *Wahrheit und...*, *op. cit.*, pp. 305 y ss.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 312 y ss.

der es siempre interpretar y, a la vez, interpretar es también en todo momento aplicar: el texto es comprendido de un modo nuevo y distinto en un nuevo momento, es una situación histórica distinta:

... no existirá nunca un lector ante el que se encuentre simplemente desplegado el gran libro de la historia del mundo, tampoco hay ni habrá nunca un lector que, con un texto en sus ojos, lea simplemente lo que se pone en él. En toda lectura tiene lugar una aplicación, y el que lee un texto se encuentra también él dentro del mismo conforme al sentido que percibe. Él mismo pertenece también al texto que entiende, y siempre ocurrirá también que la línea de sentido que se demuestra a lo largo de la lectura de un texto acabe abruptamente en una indeterminación abierta. El lector puede y debe reconocer que las generaciones comprenderán lo que él ha leído en este texto de una manera diferente (Gadamer, 1960: 345-346).

En realidad todos estos conceptos —situación hermenéutica, horizonte, fusión de horizontes, conciencia histórica-efectual y aplicación— expresan ese elemento central y decisivo que caracteriza a la experiencia hermenéutica en su totalidad: no una re-construcción pasiva en donde el intérprete, en busca de alcanzar a través de un sentimiento de con-genialidad con el autor original el momento que le conduzca a una comprensión objetiva de la obra, parece anularse a sí mismo; sino que es el momento en que cancela sus presuposiciones, sus precomprensiones, sus prejuicios, no una re-construcción de esta clase, decíamos, sino mejor una continua mediación histórica entre el pasado y el presente, una continua mediación entre el horizonte original del autor y el horizonte, siempre distinto, de cada nuevo intérprete en un proceso en el que se busca establecer una fusión de horizontes capaz de expresar un verdadero diálogo entre pasado y presente, entre el autor y el intérprete, entre el “yo” y el “tú”, en un proceso en el que, por lo demás, la tradición histórica es incesantemente actualizada y renovada, manteniéndose siempre abierta hacia el futuro.

Acaso lo antes señalado sea suficiente para mostrar que en una conversación en particular, y en la experiencia hermenéutica considerada con su conjunto, en general, el lenguaje no es una suerte de instrumento en manos de los interlocutores sino, mejor, “el medio en el que se realiza el acuerdo de los interlocutores y el consenso sobre la cosa”, el ámbito en el que se realiza la comprensión, el medio, por lo tanto, en que el hombre existe como ser-en-el-mundo. En último análisis, y en ello la hermenéutica romántica sí que había avanzado un señalamiento verdaderamente decisivo, como Schleiermacher lo había apuntado con precisión, “todo lo que hay que presuponer en la hermenéutica es lenguaje” (Gadamer, 1960: 387). Es al lenguaje, pues, al que remite, en último análisis, la reflexión de Gadamer sobre la hermenéutica.

En efecto, Gadamer anota que la esencia de aquello que llama “tradición” se caracteriza justamente por su lingüisticidad:

Lo que llega a nosotros por el camino de la tradición lingüística no es lo que ha quedado, sino algo que se transmite, que se nos dice a nosotros, bien bajo la forma de relato directo, en la que tiene su vida el límite, la leyenda, los usos y costumbres, bien bajo la forma de la tradición escrita, cuyos signos están destinados inmediatamente para cualquier lector que esté en condiciones de leerlos (Gadamer, 1960: 393).

La tradición aparece desde esta perspectiva no sólo como un mero acontecer, sino como lenguaje; “habla” por sí misma en un modo distinto, pero en un sentido bastante similar a como lo hace un “tú”. Expresada ya en forma oral (mitos, leyendas, usos, costumbres, etc.), ya en forma escrita (textos accesibles a todo aquel que esté en condiciones de leerlos), la tradición no aparece como algo inmediatamente sensible sino, mejor aún, como lenguaje. Es en este sentido que debe entenderse el planteamiento de Gadamer según el cual lo que nos sale al encuentro de la tradición está articulado lingüísticamente. Al igual que la tradición, la actividad comprensiva desarrollada por el intérprete en el proceso hermenéutico también se desarrolla y configura por entero en el seno del lenguaje. El proceso hermenéutico en su conjunto se constituye, desarrolla y reproduce, pues, en el lenguaje y por el lenguaje.⁶⁷ Será precisamente en virtud de su carácter intrínsecamente lingüístico que toda interpretación contenga una posible referencia a otro u otros. A este respecto convendría recordar que originariamente el problema de la comprensión —que es, según se insistiera al inicio del presente escrito, el tema central de la reflexión hermenéutica gadameriana— pertenecía al ámbito de la gramática y de la retórica. La reflexión hermenéutica tiene que colocar, por eso, otra vez en el centro de su actividad ese vínculo originario entre comprensión y lenguaje para reconstituirse nuevamente a sí misma como tal, en una tentativa orientada a mostrar inequívocamente que la actividad hermenéutica es el punto de encuentro y perpetua mediación entre la palabra del intérprete y la palabra de la tradición, entre el horizonte de aquel que comprende el horizonte de la obra o del texto a ser comprendidos —horizontes ambos constituidos lingüísticamente— en el interior de un complejo proceso que es siempre de suyo también lingüístico.⁶⁸ La reflexión hermenéutica determina así la “constitución óptica” de lo comprendido como *lenguaje*. Ser lenguaje que enuncia un sentido tal es la condición básica que ha de satisfacer todo “ente” susceptible en llegar a ser comprendido en virtud de una labor hermenéutica. “*El ser que puede ser comprendido es lenguaje* [Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache]” (Gadamer, 1960: 479), resumirá Gadamer en una divisa que es fundamental en el conjunto de su reflexión. Aún más, la actividad entera de comprensión que caracteriza al hombre como ser-en-el-mundo es, en general, una actividad enteramente lingüística; la relación básica y originaria del hombre

⁶⁷ Cfr. Gadamer, *Wahrheit und...*, op. cit., pp. 387 y ss.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 447.

con el mundo está dada justamente en la constitución lingüística de nuestra experiencia del mundo: “La relación con el mundo es lingüística y por lo tanto comprensible en general y por principio [*Denn sprachlich und damit verständlich ist das menschliche Weltverhältnis schlechthin und von Grund aus*]” (Gadamer, 1960: 479).

El mundo en que vive el hombre es, pues, un mundo mediado lingüísticamente. El lenguaje no es una suerte de barrera que, interpuesta entre el sujeto y el objeto, obstaculizara el acceso a las cosas tal y como ellas serían en sí mismas sino, a la inversa, abarca y comprende por principio todo aquello hacia lo cual puede expandirse nuestra propia experiencia. No existe en este sentido algo así como un “mundo en sí” al margen de toda mediación lingüística, externo a toda “lingüisticidad”. No es por ello que la palabra se añadiría con posterioridad a la percepción “muda” de un ámbito de objetos que existiría independientemente de ella superponiéndose de ese modo a experiencias ya hechas, ya organizadas, ya conformadas, al margen de toda determinación lingüística. No es que la experiencia ocurra en principio al margen de toda palabra añadiéndose las determinaciones propias a ésta tan sólo de un modo exterior al objeto; por el contrario, apuntará Gadamer, es parte de la experiencia misma el buscar y encontrar las palabras que la expresen.⁶⁹ Es en virtud del lenguaje que es posible poner distancia frente a la inmediatez abrumadora de la experiencia para informarla, para organizarla, hacerla comunicable e integrarla en el orden de la tradición en el horizonte del tiempo.⁷⁰ Así considerado, el lenguaje no es un simple objeto o un simple hecho entre otros; por el contrario, abarca y comprende en principio todo aquello que de una forma u otra puede llegar a ser un objeto. Acudiendo así a la idea cristiana de la encarnación, en su opinión más adecuada que todas aquellas avanzadas por la reflexión griega en orden para hacer justicia al verdadero ser del lenguaje, Gadamer señalará que la palabra posee originariamente la cualidad de hacer presente lo demás:

...en el lenguaje se representa a sí mismo el mundo. La experiencia lingüística del mundo es “absoluta”. Va más allá de toda relatividad del poner el ser, porque abarca todo ser en sí, se muestre en las relaciones que se muestre. La lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo es previa respecto a todo lo que se tematice y conozca como existente [*... in der Sprache stellt sich die Welt dar. Die sprachliche Welterfahrung ist “absolut”. Sie übersteigt alle Relativitäten von Seinssetzung, weil sie alles Ansichsein umfaßt, in welchen Beziehungen (Relativitäten) immer es sich zeigt. Die Sprachlichkeit unserer Welterfahrung ist vorgängig gegenüber allem, das als seiend erkannt und angesprochen wird*] (cfr. Gadamer, 1960: 453-454).

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 421-422.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 456-457.

El mundo sólo es mundo en la medida misma en que accede al lenguaje; en este sentido

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 [... *die Sprache hat ihr eigentliches Dasein nur darin, daß sich in ihr die Welt darstellt. Die ursprünglichen Menschlichkeit der Sprache bedeutet also zugleich die ursprünglichen Sprachlichkeit des menschlichen In-der-Welt-Seins*] (Gadamer, 1960: 447).

Gadamer insiste así en que la lingüisticidad de nuestra experiencia del mundo precede, por lo tanto, a todo cuanto puede ser reconocido e interpretado como ente, como objeto. Como se ha subrayado antes, no es que el mundo sea una suerte de mundo “en sí” constituido por objetos totalmente exteriores al lenguaje el cual posteriormente vendrá a añadirse a ellos para representarlos más o menos fielmente; a la inversa, es que eso que llamamos “mundo” se halla por principio conformado, constituido, lingüísticamente. El lenguaje es desde esta perspectiva el punto de reunión entre sujeto y objeto, un “medio en el que se reúnen el yo y el mundo, o mejor, en el que ambos aparecen en su unidad originaria [... *eine Mitte ist, in der sich Ich und Welt zusammenschließen oder besser: in ihrer ursprünglichen Zusammengehörigkeit darstellen*]” (Gadamer, 1960: 478), tal es la idea central que guía la reflexión hermenéutica gadameriana. Es esta constitución lingüística de la experiencia humana del mundo, la piedra de toque de toda la actividad hermenéutica, desde la interpretación de textos hasta la comprensión como forma básica de existencia del hombre en tanto ser-en-el-mundo. “La constitución lingüística de nuestra experiencia del mundo está en condiciones de abarcar las relaciones vitales más diversas” (Gadamer, 1960: 452):

El lenguaje no es sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan mundo. 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. Pero esta existencia del mundo está constituida lingüísticamente [*Dies Dasein der Welt aber ist sprachlich verfaßt*] (cfr. Gadamer, 1960: 446-447).

El eco de Humboldt resuena con singular fuerza en los señalamientos anteriores. En efecto, apunta Gadamer, la importancia de Humboldt para la reflexión hermenéutica contemporánea radica en su peculiar insistencia en el señalamiento según el cual la lengua es en el último análisis una acepción del mundo. Así considerando, el lenguaje afirma frente al individuo perteneciente a una comunidad lingüística una suerte de existencia autónoma que introduciría al propio individuo capaz de desarrollarse en el interior de esa comunidad en una determinada relación con el mundo y con los demás hombres. En el len-

guaje se patentiza de este modo aquello que es real más allá de la limitada conciencia particular de un individuo singular aislado. Él remite directamente, por eso, ya no al plano de una conciencia solitaria y vuelta sobre sí misma, sino a esa peculiar estructura intersubjetiva en virtud de la cual el “yo” deviene en “nosotros”. Es por ello que el lenguaje manifestará plenamente su ser en la conversación como ejercicio hermenéutico de mutuo entendimiento en donde el enunciado y el juicio no expresan más que una forma especial dentro de una multiplicidad de comportamientos lingüísticos posibles en cuyo centro se encuentra el diálogo:

El mundo es el suelo común, no hollado por nadie y reconocido por todos, que une a todos los que hablan entre sí. Todas las formas de la comunidad de vida humana son formas de comunidad lingüística, más aún, hacen lenguaje. Pues el lenguaje es por esencia el lenguaje de la conversación. Sólo se forma a sí mismo su realidad en la ejecución del entendimiento [*Die Welt ist derart der gemeinsame, von keinem betretene und von allen anerkannte Boden, der alle verbindet, die miteinander sprechen. Alle Formen menschlicher Lebensgemeinschaft sind Formen von Sprachgemeinschaft, ja mehr noch: sie bilden Sprache. Denn die Sprache ist ihrem Wesen nach die Sprache des Gesprächs. Sie bildet selber durch den Vollzug der Verständigung erst ihre Wirklichkeit*] (Gadamer, 1960: 450).

Punto al que se refiere finalmente toda actividad interpretativa, ámbito en el que se realiza la comprensión como forma fundamental de existencia del hombre como ser-en-el mundo, lugar de constitución de la experiencia humana del mundo, marco en el que confluyen y se encuentran los individuos singulares para pasar a constituir una comunidad intersubjetiva que es la forma “natural” de existencia del hombre, lugar en el que la argumentación y la reflexión tienen originariamente su residencia y por ello mismo identificado absolutamente con la razón, el lenguaje tiene que ser considerado así como el punto al que remite en último análisis la reflexión hermenéutica en su totalidad, orientada siempre a esclarecer la actividad comprensiva característica de ese diálogo incesante que somos nosotros mismos. Con razón afirmará Gadamer que la experiencia hermenéutica habrá de llegar tan lejos como llegue el diálogo entre los seres racionales. De este modo, la hermenéutica adquiere una pretensión de validez universal y deja de ser considerada tan sólo como una base metódica de las llamadas “ciencias del espíritu”.⁷¹

⁷¹ Cfr. Gadamer, *Wahrheit und...*, op. cit., pp. 478-479.

LA RELEVANCIA DE LA HERMENÉUTICA
PARA LAS CIENCIAS SOCIALES

Sea en una u otra vertiente, el influjo que ha ejercido la hermenéutica en los últimos decenios ha sido decisivo no solamente sobre la filosofía en general, sino también, aun en contra de las pretensiones expresadas tanto por Heidegger como por Gadamer, sobre otras disciplinas y debates intelectuales. La encontramos así en los esfuerzos por redefinir y transformar nuestra comprensión de la ciencia —y en este punto la hermenéutica expresó siempre una crítica a la autocomprensión objetivista de la visión positivista del conocimiento que mantiene ciertos paralelos tanto con la teoría crítica como con la llamada filosofía “posempirista de la ciencia” en la línea abierta por Thomas S. Kuhn—. La influencia de la hermenéutica ha sido acaso aún más decisiva en el ámbito de la filosofía de las ciencias sociales. Baste pensar a este respecto en la obra de un sociólogo como Anthony Giddens, quien en sus *New Rules of Sociological Method* (1976) se proponía elaborar y replantear los problemas que presenta el carácter de las ciencias sociales, en tanto reflexiones que se ocupan de aquello que siempre han de presuponer: la actividad social humana, la intersubjetividad del sentido compartido y la actividad interpretativa que caracteriza no solamente a los teóricos sociales, sino también a los sujetos en tanto que agentes sociales. La teoría social debe comprender así la acción, de acuerdo con Giddens, como actividad interpretativa y ordenada por los agentes que se articula reflexivamente en el orden del lenguaje.⁷² En el ámbito de la teoría literaria tampoco puede ser pasada por alto la influencia de la hermenéutica sobre la denominada “estética de la recepción” de Hans Robert Jauß y Wolfgang Iser.⁷³ Esta propuesta surgió, como se sabe, a fines de los años sesenta [del siglo XX] en Alemania y en el ámbito anglosajón —el así denominado *reader-response-criticism*—, y en una reacción a las vertientes de corte formalista y estructuralista, se concentró en el rol del lector criticando la consideración del texto literario como un objeto autónomo susceptible de ser analizado ontológicamente. Así, Jauß insistió en comprender la experiencia estética como resultado de la participación de tres instancias distintas, a saber: el autor, la obra y el público, en una consideración en la que la producción y la recepción de la obra de arte se representan en su mediación a través del proceso de comunicación.⁷⁴

En la propuesta de Jauß se advierte especialmente una crítica tanto al objetivismo característico del positivismo como a la “estética de la negatividad” (Theodor W. Adorno) al igual que a la pretendida “metafísica de la *écriture*” (Roland Barthes, Jacques Derrida) que han dejado de lado la dimensión comunicativa de la experiencia estética para subrayar en cambio el carácter

⁷² Cfr. Giddens, 1976 y 1984.

⁷³ Cfr. Jauß, 1982 y 1994 al igual que Iser, 1976.

⁷⁴ Cfr. H. R. Jauß, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1991 [1977], pp. 17 y ss.

insular de la lectura olvidando el diálogo entre autor y lector.⁷⁵ Recientemente se ha delineado un campo nuevo y por demás fértil en el interior de la hermenéutica, a saber, el de las imágenes. Se trata aquí de atender a procesos de comprensión e interpretación que no están vinculados en primera instancia al lenguaje escrito —por ejemplo las imágenes— y que poseen, no obstante, una indudable pregnancia simbólica sin estar articuladas en el orden del discurso. Así, Gottfried Boehm ha avanzado en la elaboración de una hermenéutica de la imagen reconociendo en las imágenes un ámbito peculiar de sentido no reductible a la esfera lingüística.⁷⁶ En las imágenes tiene lugar así una “no-diferenciación estética [*ästhetische Nichtunterscheidung*]” (Gadamer) por la que —a diferencia de lo que ocurre en el lenguaje discursivo— el contenido y la forma de aparición fenoménica, el signo y el objeto designado, se encuentran indisolublemente entrelazados en una experiencia de sentido unitaria.

Enseguida me ocuparé de la relevancia de la hermenéutica particularmente para las ciencias sociales. Para ello procederé a revisar una serie de autores y disciplinas específicas. Me referiré así, en primer lugar, al modo en que algunas líneas de reflexión provenientes de la hermenéutica se inscriben en el marco de un debate en contra de las propuestas epistemológicas de corte “fiscalista” y “naturalista” que han ejercido un gran influjo en la filosofía a lo largo del siglo xx. En segundo lugar, señalaré —aunque en forma breve— cómo es que algunas propuestas vinculadas a la hermenéutica han encontrado resonancia en ciertas vertientes al interior de la antropología, al igual que en algunas discusiones en torno a la acción y a la narración en la teoría de la historia. En tercer lugar, me ocuparé de la reflexión de Jürgen Habermas —especialmente en obras relativamente tempranas como *Erkenntnis und Interesse* (1968) y *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1970)— donde se reúnen trabajos que ponderan el significado de la hermenéutica para las ciencias sociales y a la vez plantean un horizonte de crítica a ella;⁷⁷ finalmente, en cuarto lugar, hablaré de la propuesta desarrollada por Anthony Giddens, especialmente en *New Rules of Sociological Method. A Positive Critique of Interpretative Sociologies* (1976).⁷⁸

i) Bajo el poderoso influjo del impresionante desarrollo de las ciencias formales y, sobre todo, de las ciencias naturales —especialmente la física y, más recientemente, la neurobiología— a lo largo del siglo xx se ha desarrollado un conjunto de propuestas que bajo los nombres de “fiscalismo” o “naturalismo” han insistido, de diversos modos, en asumir el ejemplo de las ciencias formales y naturales para redefinir la comprensión tanto de la filosofía como,

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 80 y ss.

⁷⁶ *Cfr.* Boehm, 1978 y 1996.

⁷⁷ En el caso de esta última obra, me refiero especialmente a *Ein Literaturbericht* (1967): *Zur Logik der Sozialwissenschaften* y a *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik* (1970).

⁷⁸ A. Giddens, *New Rules of Sociological Method. A Positive Critique of Interpretative Sociologies* (1976) (tr. cast. A. Giddens, *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías interpretativas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1987).

para el caso que ahora nos interesa, de las ciencias sociales. De este modo, filósofos tan agudos e influyentes como Willard van Orman Quine han defendido un “naturalismo” que se entiende en primer lugar como una renuncia expresa a la pretensión de que podría haber una suerte de filosofía primera previa a las ciencias naturales,⁷⁹ de que la filosofía podría ser una suerte de propedéutica o suministrar una suerte de fundamento *a priori* a las ciencias —especialmente a las ciencias naturales—. ⁸⁰ Una propuesta así parece estar dirigida en contra de programas que, como los de Aristóteles o Descartes, se han preocupado por ofrecer desde la filosofía un fundamento a las ciencias naturales que fuera aún más sólido que estas últimas. El naturalismo, por el contrario, parte de la idea de que la realidad puede y debe ser identificada y descrita sólo en el interior de la ciencia —más específicamente: de las ciencias naturales— y no de una pretendida filosofía, por así decirlo, previa al conocimiento científico.⁸¹ De acuerdo con esto, la filosofía no es otra cosa que la ciencia natural ilustrada sobre sí misma y aquella debe no sólo atender sino seguir, sin más, y hacer uso irrestricto de los resultados ofrecidos por ésta. Las preguntas ontológicas y epistemológicas que tradicionalmente se ha planteado la filosofía como una de sus partes constitutivas y definitorias no son, pues, en último análisis, sino preguntas científicas y la filosofía debe ser comprendida así como parte de la ciencia natural. Aun cuando no ofrece un enlistado sistemático de las ciencias en las que está pensando, Quine remite una y otra vez en sus ensayos en primer lugar a la física (en su opinión la ciencia que explica la naturaleza esencial del mundo), a la lógica, a la matemática, a la biología evolucionista, a la lingüística y a la psicología. Esta última asume un papel especialmente importante en el marco de las reflexiones que hemos desarrollado a lo largo de este trabajo. En efecto, en su célebre artículo “Epistemology Naturalized” Quine sostendrá así la tesis de que la epistemología debe ser comprendida en el marco de una concepción de corte naturalista en el sentido anteriormente mencionado no como algo más que “a chapter of psychology and hence of natural science [un capítulo de psicología y por tanto de ciencia natural]” (Quine, 1969b: 82) que estudia al sujeto humano como una entidad física.

No obstante, es precisamente desde la perspectiva de la hermenéutica que podría desarrollarse una crítica a concepciones heredadas de un naturalismo duro. En efecto, algunos filósofos como el canadiense Charles Taylor han destacado, en oposición a toda suerte de tentativa naturalista, el rol constitutivo que le corresponde a la actividad de interpretación y autointerpretación en el modo de comprender la acción y la interacción humanas. Tomando como punto de referencia la concepción de la acción y la persona desarrollada por Harry Frankfurt a partir de la distinción entre deseos de primer y segundo

⁷⁹ Así se expresa Quine en su ensayo “Five Milestones of Empiricism” (1975), publicado en Quine, 1981, pp. 67-72.

⁸⁰ Cfr. Quine, 1969b.

⁸¹ Cfr. Quine, 1975.

orden —en donde éstos últimos se comprenden como una reflexión sobre los primeros, pudiendo, precisamente en virtud de la distancia reflexiva, asumirlos, retardarlos o rechazarlos, para ofrecer así en esta elaboración reflexiva de los deseos de primer orden la que sería la característica central de lo que significa ser un ser humano—,⁸² Taylor insiste en el modo en que la articulación reflexiva que ofrecen los deseos de segundo orden implica en realidad una interpretación de los deseos de primer orden que es inherente a la comprensión de la acción humana y a lo que significa ser una persona.⁸³ De este modo, la interpretación de los deseos los articula, los ordena y, a la vez, los transforma al interpretarlos. Estas interpretaciones se realizan en el horizonte o bien de evaluaciones “débiles” o bien de evaluaciones “fuertes” vinculadas a su vez a determinados proyectos de identidad individual y colectiva. De este modo, en oposición a la manera que tiene Quine de comprender a la psicología para convertirla a ésta en la clave de la llamada “epistemología naturalizada” en el sentido anteriormente expuesto, Taylor subrayará que la psicología misma tiene que ser comprendida más bien como parte de las *hermeneutical sciences* (Taylor, 1977: 43) de modo que, en lugar del discurso de “fuerzas psíquicas”, de “deseos” que se constituyen y se mueven al modo de magnitudes y fenómenos naturales susceptibles de ser analizados sólo empíricamente, en ella se atiende la dimensión interpretativa de la persona. Es precisamente en este sentido que definirá al ser humano como “un animal que se interpreta a sí mismo (*a self-interpreting animal*)”.⁸⁴ De este modo, los deseos, preferencias e intenciones subjetivos y su evaluación —esto es, los elementos de los que parte toda explicación de la acción humana formulada en el medio del lenguaje ordinario— pueden ser comprendidos, de acuerdo con Taylor, como diversas formas de la autocomprensión personal, como interpretaciones que los sujetos tienen de sí mismos. De este modo, el rasgo fundamental característico del modo de ser de los seres humanos, aquél que los distingue del resto de los seres vivos, residirá justamente en este modo de reflexión interpretativa que los sujetos realizan sobre sus deseos, preferencias y fines. Un segundo paso en esta concepción del ser humano se realiza tan pronto Taylor señala que este acto hermenéutico de autointerpretación de los individuos sólo puede ser realizado en el interior de una tradición cultural y sus valores e ideas rectoras que se encuentran articulados en el orden del lenguaje. Es a este horizonte de relaciones sociales, normativas y valorativas, articuladas lingüísticamente, que se encuentra anclado por principio el ser humano y en el interior del cual éste no cesa de interpretarse a sí mismo y a los otros, al que la propuesta de inspiración hermenéutica desarrollada por Taylor dedicará sus esfuerzos. Así, en el prefacio a su magna obra *Sources of the Self*, caracterizará su proyecto como la tentativa por escribir y articular la historia de la

⁸² Fráncfort, *Freedom...*, *op. cit.*, pp. 5-6.

⁸³ *Cfr.* Taylor, *What is Human...*, *op. cit.*, pp. 36 y ss.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 43.

identidad moderna (*history of the modern identity*)⁸⁵ —y con ello Taylor quiere decir la totalidad de la comprensión e interpretación, la mayoría de las veces inarticuladas, inexpressadas, de lo que es el agente humano—.

ii) Reflexiones localizadas en una línea cercana a la de Charles Taylor aparecen de nuevo en el caso de una disciplina como la antropología donde la reflexión hermenéutica ha tenido una significación indudable en obras como las del etnólogo estadounidense Clifford Geertz. Como se sabe, en el marco de sus investigaciones de campo en Java y Bali,⁸⁶ especialmente aquellas relacionadas con el ritual de las peleas de gallos, Geertz elaboró los contornos de lo que, inspirado por alguien completamente distanciado de la vertiente hermenéutica como Gilbert Ryle, denominó una “*thick description* [descripción densa]” orientada a establecer “una jerarquía estratificada de estructuras significativas atendiendo a las cuales se producen, se perciben y se interpretan los tics, los guiños, los guiños fingidos, las parodias, los ensayos de parodias y sin los cuales no existirían [...] independientemente de lo que alguien hiciera o no con sus párpados” (Geertz, 1973: 22). De esta manera, la cultura aparece entendida en el ensayo seminal de Geertz *Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture*, de una forma “semiótica” (Geertz) —hermenéutica, diríamos en el marco del presente trabajo y la pertinencia de esta denominación se aclara en el siguiente pasaje de la obra de Geertz— a partir del hecho básico de que “el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido [...] la cultura es esa urdimbre y [...] el análisis de la cultura ha de ser, por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en la superficie” (Geertz, 1973: 20). El análisis etnológico así comprendido no consiste en otra cosa que “en desentrañar las estructuras de significación, lo que Ryle llamó códigos establecidos” (*ibid.*: 24), en una forma análoga a la que caracteriza al proceder del crítico literario. La etnografía es, pues, una “descripción densa” (*id.*) que busca dar cuenta de “una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de las cuales están superpuestas o entrelazadas entre sí, estructuras que son al mismo tiempo extrañas, irregulares, no explícitas...” (*id.*). De esta manera, la cultura no puede ser considerada, continúa Geertz, ni como algo meramente subjetivo ni solamente ideal —aunque contenga ideas y de hecho estructure las ideas y los comportamientos de los sujetos— ni tampoco como algo exclusivamente físico, accesible sólo empíricamente —a pesar de poseer una dimensión material—. La cultura es más bien un tejido simbólico y, en razón de ello, público e intersubjetivamente compartido porque las significaciones, insiste Geertz, también lo son; la cultura se compone así de “estructuras de significación socialmente esta-

⁸⁵ Cfr. Taylor, *Sources...*, *op. cit.*, p. ix.

⁸⁶ Me refiero a “Deep Play: Notes on the Balinese Cockfight”, ensayo aparecido en Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (1973).

blecida” y compartidas (*ibid.*: 26). Por su parte, las teorías que los etnólogos elaboran para comprender e interpretar dichos entramados de significación intersubjetivamente compartidos son también “interpretaciones de interpretaciones de otras personas sobre lo que ellas y sus compatriotas piensan y sienten” (*ibid.*: 23); si se quiere, interpretaciones de segundo y tercer orden que se articulan a partir de y sobre las interpretaciones de primer orden elaboradas por los “nativos” de la propia cultura a ser interpretada (*cf. ibid.*: 28).⁸⁷ De este modo, la etnología se localiza por completo en, y no puede ser comprendida al margen de, las “ciencias hermenéuticas” dentro de las que Taylor, como se ha visto, colocaba también la psicología.

iii) La hermenéutica no ha cesado de influir en el ámbito de la teoría de la historia. En efecto, ya hemos llamado anteriormente la atención sobre el hecho de que la comprensión, sea de un texto, de una acción o de un acontecimiento, está enlazada por principio con el tiempo.

No se habla aquí tanto de la situación temporal, de la época, ni tampoco de una mera sucesión temporal. Gadamer se refería ya a esto señalando que toda comprensión está ligada a la *Wirkungsgeschichte*, a la historia efectual, que no se puede calcular cronológicamente, sino que expresa más bien la experiencia fundamental de comprender, de comprender-se, en el horizonte del tiempo. Es por ello que, como lo ha visto Reinhart Koselleck, la hermenéutica de Gadamer tiene que ver con lo que la ciencia histórica (*historische Wissenschaft*) exige para sí misma como teoría de la historia (*Historik*), “a saber, tematizar las condiciones de posibles historias, es decir, reflexionar sobre las aporías de la finitud del ser humano en su temporalidad” (Koselleck, 1985: 98). El hombre como ser que comprende, que interpreta, no puede sino transformar la experiencia de la historia en sentido, desplegarla hermenéuticamente para poder vivir. La hermenéutica por su parte comprende a la historia (*Historie*) como ciencia de la historia (*Wissenschaft von der Geschichte*) y como arte de su representación o narración. En ella se reflexiona sobre el modo en que los hombres se distinguen activamente entre sí hablando y actuando al tiempo en que se insertan en el mundo con los demás hombres en una suerte de segundo nacimiento posible gracias a la palabra y a la acción, creando y reproduciendo un mundo en común que a través de la palabra se narra, se integra en un plexo de sentido y se mantiene a través del tiempo.⁸⁸ Se trata entonces de reflexionar sobre el entramado, acaso intangible físicamente, de acciones y palabras, de hechos, de discursos y narraciones en el interior del cual los hombres se encuentran originariamente situados. Este entramado en el que se anudan y a la vez oponen incontables cursos de acción y palabras

⁸⁷ Es en este sentido que, siguiendo a Paul Ricœur, Geertz habla de la “inscripción” de los discursos sociales que el etnógrafo realiza al colocarlos en el orden de la escritura y, en ese mismo movimiento, desentrañarlos interpretativamente por medio de una “descripción densa”, *cf.*: Geertz, *The Interpretation of...*, *op. cit.*, pp. 31 y 37.

⁸⁸ En este sentido, como lo plantea Hannah Arendt, puede darse una respuesta a la pregunta “¿Quién eres tú?”. *Cfr.* Arendt, *The Human...*, *op. cit.*, pp. 178 y ss.

que han sido proferidas en el pasado, que se realizan en el presente y que se habrán de realizar en el futuro, constituye el horizonte en el que la acción encuentra un sentido que viene dado no por la realización de las intenciones, de los fines que la acción originalmente pretendía y acaso jamás alcanzó, sino más bien, como ya lo viera Arendt, por las diversas *historias* que se tejen en su interior, por:

... las historias no pretendidas, que resultan cuando [en la acción] se persiguen determinadas metas que se pueden representar para aquel que actúa como productos colaterales de su acción. Lo que finalmente queda de su acción en el mundo no son los impulsos que ponen inicialmente en marcha a la acción, sino las historias que él provocó; solamente estas historias pueden ser registradas al final en documentos y monumentos, pueden ser visibles en objetos de uso y en obras de arte, pueden ser narradas con posterioridad una y otra vez en la memoria de las generaciones y ser objetivadas en todos los materiales posibles (Arendt, 1958: 174).

En este sentido hay quienes como Habermas han señalado que un pensador como Arthur Danto ha ofrecido una confirmación del principio hermenéutico de la *Wirkungsgeschichte* mediante un análisis de la forma de los enunciados históricos.⁸⁹ En efecto, en la representación de hechos históricos se recurre a enunciados narrativos que representan acontecimientos como elementos de historias; estas historias tienen un comienzo y un fin, y despliegan un nexo a través de las acciones que las mantienen y reproducen. Estos acontecimientos históricos se reconstruyen en el marco de un sistema de relaciones más amplio en el que se integran con otros acontecimientos que los preceden o suceden en el orden del tiempo. Solamente en el horizonte de relaciones en el que se encuentran sujetos que actúan y evalúan acontecimientos del presente con respecto al futuro pueden comprenderse acontecimientos históricos a partir de la relación entre un presente situado en el pasado y un futuro localizado también en el pretérito —así, por ejemplo, al referirnos al inicio de la Revolución mexicana en 1910, comprendemos este acontecimiento desde la perspectiva que nos ofrecen acontecimientos posteriores en 1917 o en 1929, o en el año 2000—. Se abren aquí por lo menos dos perspectivas distintas, a saber: por un lado, la de quien o quienes actúan —o mejor dicho, colocados desde la perspectiva temporal del presente, de quien o quienes actuaron— en 1910 y la de quienes, también actuando, buscan comprender esos acontecimientos en un tiempo posterior y los describen desde el horizonte de experiencia de una historia que rebasa el horizonte de expectativas de quienes actuaron en 1910. La interpretación de quien actúa y observa en el presente

⁸⁹ Habermas ha señalado que Danto reafirma el principio gadameriano de la *Wirkungsgeschichte* a través de un análisis de la forma de enunciados históricos, de enunciados narrativos que representan los acontecimientos como elementos de historias (cfr: Habermas, 1970: 287).

es algo así como el último peldaño de una escalera de interpretaciones. El primer peldaño es el del actuante, el segundo, acaso el del cronista inmediato, el tercero el del historiador de una generación inmediatamente posterior a la del acontecimiento, y así sucesivamente. El nexo que enlaza e integra en una escalera todos estos peldaños es el nexo de la tradición que vincula al historiador con los acontecimientos que investiga. Este nexo se construye a partir de las proyecciones retrospectivas de los que han nacido después y que pueden reconstruir lo que ha acontecido desde la perspectiva de la acción posible. La actividad del historiador así comprendida no se reduce entonces a la de un mero cronista que observa los acontecimientos, sino que implica una actividad de comprensión e interpretación hermenéuticas.

El punto a destacar es que una determinada sucesión de acontecimientos adquiere la unidad de una historia solamente desde una perspectiva que no puede ser extraída de esos mismos acontecimientos. Los que actúan en estos acontecimientos están enredados en sus historias; incluso a quienes participen en forma inmediata en estos acontecimientos, al narrar sus propias historias, les adviene posteriormente el punto de vista desde el cual esos mismos acontecimientos adquieren el nexo de una historia. No obstante, mientras se actúe habrá nuevos puntos de vista y perspectivas desde las cuales los mismos acontecimientos se inserten en nuevas historias y adquieran otras significaciones —y podría haber una descripción última, definitiva y completa de un acontecimiento histórico solamente si pudiera garantizarse que no podrá haber nuevas perspectivas o puntos de vista desde los cuales poder integrarlos en una nueva historia, y para ello tendría que suponerse una filosofía de la historia que pretendiera orientar la perspectiva y la comprensión del historiador por así decirlo después del fin de la historia, algo por supuesto insostenible desde la perspectiva hermenéutica— y por ello la comprensión de los acontecimientos del pasado es una tarea inacabable o, como lo señala A. Danto: “nuestro conocimiento del pasado [...] está limitado por nuestro conocimiento (o ignorancia) del futuro” (Danto, 1965: 17 y ss.). En la medida en que el historiador actúa y se localiza en un plexo de sentido construido en el horizonte de la acción, de expectativas que se generan en el interior de la acción, se producen nuevos nexos de sentido que resignifican los acontecimientos del pasado y los integran en nuevas historias y por eso es imposible una interpretación última, definitiva de esos acontecimientos. Las expectativas hacia el futuro que se abren en el horizonte de la acción presente son así las que integran en una unidad de sentido los fragmentos de la tradición que proviene del pasado, son ellas las que delinean un horizonte de precomprensión desde el cual nos apropiamos de la tradición, del pasado. Aquí reaparece de nuevo el nexo entre precomprensión e interpretación, entre acción y comprensión, entre apropiación de la tradición desde el horizonte de la acción, de la fusión de horizontes; el vínculo entre descripción e interpretación, que son centrales en la propuesta desarrollada por la hermenéutica, como ya se ha visto al referirnos a Gadamer. Se trata aquí de la apropiación de la tradición

—de la historia— para articular a partir de ella una autocomprensión que oriente la acción en el presente —lo que supone un despliegue de la comprensión y de la interpretación tanto en el plano vertical de la propia tradición como en el plano horizontal de la mediación entre tradiciones de grupos y culturas distintas—.

iv) Jürgen Habermas ha destacado algunos puntos bajo los cuales la hermenéutica adquiere significación para las ciencias y para la interpretación de sus resultados.⁹⁰ En primer lugar, según él, la conciencia hermenéutica destruye la autocomprensión objetivista que caracteriza a ciertas reflexiones sobre las *Geisteswissenschaften*. En efecto, desde la perspectiva abierta por la hermenéutica, la objetividad (*Sachlichkeit*) de la comprensión no supone que el intérprete deba abstraer de sus opiniones previas, de su precomprensión del asunto que trata. La objetividad queda ahora asegurada más bien a través de una reflexión del nexo histórico-efectual que enlaza ya desde siempre al sujeto con el objeto. La comprensión objetivista en contra de la cual se dirige la hermenéutica oscurece esta conexión histórico-efectual en la que se encuentra localizada la propia conciencia histórica. En efecto, la historia efectual (*Wirkungsgeschichte*) es “solamente la cadena de las interpretaciones pasadas a lo largo de las cuales la precomprensión (*Vorverständnis*) del intérprete se media en forma objetiva con su objeto” (Habermas, 1967: 286). Los textos, las acciones y los acontecimientos históricos adquieren su sentido en el marco de textos, acciones, acontecimientos e interpretaciones que siguen a ellos. “El sentido es un agregado de significados acumulados (*abgelagerte Bedeutungen*) que surgen permanentemente a partir de nuevas retrospectivas” (Habermas, 1970: 286). Y esto significa admitir de entrada la inagotabilidad del horizonte de sentido y de la posibilidad de nuevas interpretaciones, pues el curso mismo de los acontecimientos presentes y futuros habrá de ofrecer nuevos aspectos del significado del objeto interpretado. En este punto Habermas cita a Danto cuando señala que “describir completamente un evento es localizarlo en todas las historias correctas y esto no podemos hacerlo. Y no podemos porque somos temporalmente limitados (*temporally provincial*) con respecto al futuro” (Danto, 1965: 142). Es así que, como lo señala Habermas, para Gadamer el principio de la historia efectual (*Wirkungsgeschichte*) diluye toda suerte de comprensión objetivista y adquiere así el rango de principio fundamental para la interpretación de los textos y, en general, de los plexos de sentido.

La conciencia hermenéutica plantea a las ciencias sociales, en segundo lugar, según Habermas, un conjunto de problemas que provienen de la estructuración simbólica del ámbito de los objetos de los que se ocupan estas ciencias. En efecto, el acceso al ámbito de objetos no está dado en el caso de las ciencias —ni en el de las ciencias sociales ni tampoco, como lo ha mostrado la llamada “filosofía pospositivista de la ciencia” desarrollada en la línea

⁹⁰ Véase, Habermas, *Der Universalitätsanspruch...*, op. cit., pp. 337 y ss.

del ya mencionado Thomas S. Kuhn, en el de las “ciencias duras”— mediante la observación controlada, sino que está mediado a través de procesos de comunicación en el marco del lenguaje ordinario. Justamente en razón de esto los conceptos teóricos no pueden ser operacionalizados en el marco del juego de lenguaje de la medición fiscalista. La reflexión hermenéutica subraya así la “constitución óntica” de lo comprendido como *lenguaje*. De esta manera, como mencionamos al referirnos a Gadamer, el lenguaje no se añade con posterioridad a la percepción “muda” de lo que es superponiéndose de ese modo a experiencias ya hechas, ya organizadas al margen de toda determinación lingüística. La conciencia hermenéutica atañe así, también, a la autocomprensión científicista de las ciencias naturales. La idea en este punto es que el lenguaje natural desempeña el papel de un metalenguaje “último” para todas las teorías desarrolladas en un lenguaje formal, por lo que adquiere un lugar epistemológico central en el proceso de investigación. Así, señala Habermas, la legitimación de las decisiones que determinan la elección de las estrategias de investigación, la construcción y los métodos de examen de las teorías —y, por ello, el progreso científico— depende de discusiones en el interior de una comunidad de investigadores. Las discusiones que tienen lugar en un plano metateórico están vinculadas básicamente al contexto de lenguajes naturales y a la forma de explicación de la comunicación en el lenguaje ordinario. Es así que ya en *Erkenntnis und Interesse* (1968) Habermas señala que, a diferencia de las llamadas “ciencias empírico-analíticas” integradas en la esfera funcional de la acción instrumental, las denominadas “ciencias hermenéuticas” se despliegan en las interacciones mediadas por el lenguaje ordinario y se orientan a asegurar la intersubjetividad de la comprensión en la comunicación lingüística ordinaria y en la acción bajo normas comunes. La comprensión hermenéutica se dirige así a garantizar una posible autocomprensión orientadora de la acción de individuos y grupos en el marco de tradiciones culturales y a mantener una comprensión recíproca entre individuos y grupos con tradiciones culturales distintas que es una condición de la praxis individual y social (Habermas, 1968: 182-183).

Esta crítica al objetivismo, el énfasis en el lenguaje, la intersubjetividad y el papel de la tradición constituyen elementos centrales de una propuesta que se despliega, en tercer lugar, como una crítica a toda variante de filosofía del sujeto. En efecto, Gadamer había insistido en que el lenguaje puede ser considerado como el punto de reunión entre sujeto y objeto, “centro en el que se reúnen el yo y el mundo, o mejor: en el que ambos aparecen en su copertenencia originaria [*die Sprache eine Mitte ist, in der sich Ich und Welt zusammenschließen oder besser: in ihrer ursprünglichen Zusammengehörigkeit darstellen*]” (Gadamer, 1960: 478). Así considerado, el lenguaje afirma frente al individuo perteneciente a una comunidad lingüística una suerte de existencia autónoma que lo introduce en una determinada relación con el mundo y con los demás hombres. El lenguaje remite no al plano de una conciencia solitaria y vuelta sobre sí misma, sino a estructuras intersubjetivas de acción y sentido.

Es por ello que el lenguaje se manifiesta en forma paradigmática en la conversación como ejercicio hermenéutico de mutuo entendimiento. Es en este mismo sentido que la llamada “conciencia histórico-efectual” [*wirkungsgeschichtliches Bewußtsein*] “era considerada por Gadamer de [...] un modo insuperable más ser [*Sein*] que conciencia” (Gadamer, 1967: 247).

Es en un sentido análogo que Habermas comprenderá más tarde su propia reflexión desarrollada en *Theorie des kommunikativen Handelns* al señalar que se localiza en el interior de un desplazamiento desde aquello que él ha llamado el paradigma de la “filosofía de la conciencia” —paradigma según el cual el sujeto se relaciona o bien *teóricamente* con los objetos a través de la(s) representación(es) que es capaz de hacerse de ellos, o bien *prácticamente* en su enfrentamiento con éstos a través de la *acción*, paradigma que, en opinión del propio Habermas, no ha cesado de caracterizar a la filosofía moderna desde Descartes— hacia aquello que él mismo denominará ocasionalmente el paradigma de la “filosofía del lenguaje” o de la “intersubjetividad” (*cf.* Habermas, 1981: I, 518 y ss.). Habermas insiste en señalar que en virtud del desplazamiento operado por este cambio de paradigma, habrá de perfilarse ante nosotros como una preocupación básica aquella orientada a explicar la *relación intersubjetiva* que entablan los sujetos capaces de lenguaje y de acción cuando se entienden entre sí sobre algo —sea en relación con el mundo *objetivo*, al mundo *social* o a su propio mundo *subjetivo*— es decir, la de explicar; dicho en otros términos: la *intersubjetividad* del entendimiento posible (*cf.* Habermas, 1981: I, 37 y ss.).

Por otra parte, en tanto que heredera no solamente de la tradición hermenéutica de Gadamer, sino también del interaccionismo simbólico de Mead, de la reflexión wittgensteiniana en torno a los juegos de lenguaje, la teoría de los actos de habla de Austin y Searle, el concepto de *acción comunicativa* que Habermas se propone delinear a partir de este cambio de paradigma buscará tomar en cuenta *todas* las funciones del lenguaje, no sólo la función “expositiva” de hechos y estados de cosas; en él, señalará nuestro autor, los hablantes integran en un sistema los tres conceptos de mundo —es decir, el mundo objetivo, el social y el subjetivo— y presuponen este sistema como un marco de interpretación dentro del cual pueden llegar a entenderse (*cf.* Habermas, 1981: I, 143 y ss. y 324 y ss.).

Finalmente, la hermenéutica se plantea, en cuarto lugar, el problema de la interpretación y traducción de las informaciones y los conocimientos suministrados por la ciencia al lenguaje del mundo de la vida social. Esto atañe a la reflexión sobre las funciones y el impacto del progreso científico-técnico en el mantenimiento de las sociedades industriales desarrolladas y la necesidad de vincular ese saber técnico y científico con la conciencia práctica del mundo de la vida. En último análisis, y ello es decisivo para una adecuada comprensión de la hermenéutica, no se trata tan sólo de delimitar a ésta frente a la moderna ciencia natural sino, más bien, de integrarla en el interior de una reflexión en torno a la autocomprensión general del hombre en la moder-

na era de la ciencia, al modo en que los resultados de ésta deben retraducirse en el espacio público y, de ese modo, vincularse a las necesidades e intereses de los ciudadanos.

No obstante, y es aquí donde Habermas señala a la vez los límites de la hermenéutica, lo que parece no considerar con suficiencia la hermenéutica son los momentos en que esta apropiación de la tradición se fractura y se paraliza o bien destruye el nexo de la tradición —con lo que se destruyen también las orientaciones para la acción en el presente, los nexos comunicativos en los que se articula la intersubjetividad y la propia identidad de los sujetos.

Esto tiene lugar, por ejemplo, en el encuentro con culturas o tradiciones extrañas que cuestionan radicalmente la nuestra o, a nivel personal, en experiencias de crisis —sean éstas sociales o individuales—. ¿Cómo se explica esta posibilidad? ¿Cómo se puede restablecer en este caso el nexo de la tradición, restituir la comprensión y los plexos intersubjetivos de lenguaje y acción y reestabilizar la identidad? Habermas en su obra temprana se refirió al modo en que la ruptura en los plexos de tradición, en los entramados de acción, en las historias de vida, en los plexos comunicativos, expresaba en realidad un límite (*Grenze*) de la comprensión hermenéutica del sentido y hablaba, como seguramente se recordará, de la “comunicación distorsionada (*verzerrte Kommunikation*)” que requería un esclarecimiento de las condiciones de surgimiento de patologías en la comunicación lingüística planteando así un límite a la comprensión hermenéutica del sentido que exigía el paso desde la hermenéutica hacia el psicoanálisis y la crítica de la ideología (*cfr.* Habermas, 1970: 342-343).⁹¹ Y era precisamente esta experiencia de la comunicación distorsionada y la interrogación por sus condiciones de emergencia la que ofrecía ya al joven Habermas una razón de consideración para cuestionar la “autocomprensión ontológica de la hermenéutica” y su pretensión de universalidad desarrollada en la línea abierta por Heidegger y continuada por Gadamer (*cfr.* Habermas, 1970: 359).

De esta forma, se advierte en la hermenéutica una comprensión un tanto ingenua de la tradición y del consenso intersubjetivo, pues ambos constituyen un nexo atravesado por relaciones de asimetría y de poder. Albrecht Wellmer ha señalado a este respecto que “el nexo de la tradición como lugar de posible verdad y de entendimiento fáctico, es al mismo tiempo el lugar de no-verdad fáctica y de violencia permanente” (Wellmer, 1969: 48 y ss.). En forma análoga, como lo veremos más adelante, Giddens advierte en las llamadas “sociologías comprensivas” —incluida la inspirada por la hermenéutica— su nulo tratamiento del poder como factor decisivo en los procesos de constitu-

⁹¹ Según Habermas, esta propuesta debía ser desarrollada al interior de una teoría de la “competencia comunicativa” que después sería posteriormente reelaborada en la forma de una teoría de la acción comunicativa, preocupada por fundamentar el principio regulativo de la comprensión de un diálogo y entendimiento intersubjetivo universal, mostrando cómo la anticipación de verdad posible o de vida adecuada es constitutiva de toda comprensión lingüística orientada al entendimiento (Habermas, 1970: 363).

ción de la acción social y en la producción misma del mundo social, pues éstos no pueden ser concebidos sino al interior de un juego de asimetrías y relaciones de poder. Esto tiene que ver también, seguramente, con algo que podría denominarse en teoría de la historia como la “disputa por la tradición”, pues las normas, las reglas sociales, el contenido de la tradición, la mayor o menor relevancia que posean los componentes de ésta, su interpretación diferencial, se encuentra sometida a diversas interpretaciones, a luchas y a conflictos que han constituido desde siempre el corazón mismo de la gramática de los conflictos sociales, especialmente de los culturales. Es en este sentido que el ya mencionado Wellmer ha subrayado de qué modo en una reflexión como la de Walter Benjamin podría encontrarse una posición opuesta a la de Gadamer. Wellmer piensa específicamente en la convicción de Benjamin en el sentido de que en cada época histórica debe intentarse rescatar a la tradición de toda tentativa de conformismo tendiente a dominarla, de que, en ese mismo sentido, “el diálogo que somos” (Gadamer) es un discurso atravesado por relaciones de poder e intereses en conflicto y, por ello mismo, el medio no sólo de una continuación de la tradición sino también, a la vez, de la amenaza de la corrupción y la deformación de los mejores potenciales de la propia tradición.⁹² Así, en la hermenéutica de Gadamer parecen delinear-se dos actitudes posibles ante la tradición y la propia cultura: por un lado, una legitimación sin más del poder y la autoridad incuestionados de una tradición cuya validez se asume sin más; por el otro, el establecimiento de una relación productiva y crítica con la tradición que permita una integración distanciada y reflexiva de ésta. Se trata de un dilema que ya había sido advertido por un pensador como Walter Benjamin, para quien en cada época debía intentarse, siempre de nuevo, rescatar a la tradición y a la propia historia del conformismo que a cada momento las acecha. El diálogo, la conversación que en cada caso somos nosotros mismos, según lo anota Gadamer, aparecen en realidad atravesados por relaciones de poder e intereses en conflicto que amenazan a la propia tradición, reprimiendo potenciales de reflexión, de crítica y de transformación de la propia tradición. Es en este sentido que podría entenderse, por ejemplo, la insistencia de Theodor W. Adorno, después de la catástrofe del nacionalsocialismo, en una “crítica salvadora (*rettende Kritik*)” que haga justicia al carácter heterogéneo, siempre en discusión y atravesado por intereses en conflicto y relaciones de poder, de la propia tradición. “La sustancialidad se diluye en la reflexión”, afirmará Habermas más tarde,

... porque ésta no solamente confirma, sino también rompe poderes dogmáticos (*dogmatische Gewalten*). Autoridad y conocimiento no convergen. Ciertamente que el conocimiento está enraizado en la tradición fáctica; permanece enlazado con condiciones contingentes. Sin embargo, la reflexión no trabaja en la facticidad de las normas transmitidas sin dejar huella (Habermas, 1967: 305).

⁹² Cfr. Wellmer, 2002.

Es preciso, por eso, avanzar en una comprensión más compleja y diferenciada de la noción de tradición, considerando a ésta como un espacio de tensión y lucha, de ruptura y continuidad, de poder y de consenso, como un plexo de asunción irreflexiva y, a la vez, de distanciamiento crítico, subrayando cómo la comprensión y el diálogo se orientan por un sentido o, quizá mejor, una dirección de sentido donde se relacionan, se anudan y se separan una y otra vez, en formas siempre nuevas e inéditas, el acuerdo y la crítica, la conservación y la transformación de la tradición y, con ella, la identidad y la diferencia que constituyen a los propios intérpretes de la tradición.⁹³

v) Anthony Giddens se propuso en su obra clásica *New Rules of Sociological Method* (1976) tres objetivos centrales: *i*) Desarrollar un enfoque crítico de la evolución de la teoría social en el siglo XIX y su incorporación durante el siglo XX a través de disciplinas institucionalizadas y profesionalizadas como la “sociología”, la “ciencia política”, etc.; *ii*) Exponer y criticar algunos de los principales temas del pensamiento social del siglo XIX y, finalmente, *iii*) Elaborar y replantear los problemas que presenta el carácter de las ciencias sociales que se ocupan como tema de aquéllo que siempre han de presuponer: la actividad social humana y la intersubjetividad (Giddens, 1976: 9). Para ello Giddens realiza una discusión de gran alcance con varias propuestas de reflexión en la teoría social distinguiendo en ocasiones en el interior de ésta dos grandes vertientes: la primera —en la que se encuentran tanto el funcionalismo (Parsons, Merton, Durkheim) como el estructuralismo (Saussure, Lévi-Strauss, Derrida, Lacan)—, enfatiza sobre todo el componente *objetivo* (la estructura, la función, el sistema) en detrimento del subjetivo; la segunda, por su parte, donde él localiza a la fenomenología (Husserl, Schütz, Gadamer, Winch, Garfinkel), a la filosofía del segundo Wittgenstein (Wittgenstein y Searle) y a la herme-

⁹³ Quizá haya sido un desasosiego análogo ante la hermenéutica el que ha llevado a otros como Jacques Derrida a extender su crítica a la metafísica de la presencia y a toda forma de fundamentación, de principio, de identidad o de centro, en los que se advierten otras tantas figuras del logocentrismo que ha caracterizado a la metafísica occidental, a la hermenéutica, buscando aproximar la filosofía a aquel juego de máscaras de experimentos y seducciones practicado por Nietzsche en el que, finalmente, acabaría ella misma por diluirse.

Aquí se trata de una suerte de radicalización del esfuerzo de la poesía de Paul Celan por expresar en el lenguaje fragmentos de un “análisis espectral” de las cosas que muestre a éstas en el interior de un juego no exento de tensiones con otras cosas que les son afines, otras más que les son opuestas y algunas otras que les son distantes, convencido en todo momento de la imposibilidad de mostrarlas desde una única perspectiva que las abarque desde todos los ángulos. Quizá en una discusión productiva con ambas vertientes críticas —a la que se tendría que agregar una más, proveniente de la filosofía analítica y del pragmatismo—. Pienso aquí específicamente tanto en la línea que se remonta al Wittgenstein de las *Philosophische Untersuchungen* —con la que el propio Gadamer ha intentado establecer un vínculo— como en aquella otra desarrollada por la reflexión de Donald Davidson en la que varios estudiosos han querido ver puntos de encuentro con la hermenéutica gadameriana (por ejemplo, en las fuertes similitudes existentes entre el principio de anticipación de la comprensión y el círculo hermenéutico de Gadamer y el *principle of charity* de Davidson).

néutica, destaca ante todo el elemento *subjetivo* (el actor, la acción significativa) en la comprensión de la acción y los sistemas sociales.

Más específicamente Giddens se propone una “crítica positiva” de las llamadas “sociologías interpretativas”⁹⁴ provenientes de la segunda de las vertientes anteriormente mencionadas, que deben subrayar —y es en este punto en donde aparece su recuperación de la hermenéutica— en su reflexión sobre la acción humana una comprensión de ésta como conducta ordenada reflexivamente por los agentes. En estas sociologías interpretativas encontramos, según Giddens, un amplio espectro en el que se plantean tensiones no resueltas entre una fenomenología que parte de la experiencia del ego y otra propuesta que toma como punto de arranque más bien la existencia de un mundo intersubjetivo como condición de la comprensión que el sujeto tiene de sí mismo —y es en el marco de esta tensión que Giddens interpreta, por ejemplo, la obra de Alfred Schütz—; en esas interpretaciones aparece también el reconocimiento de la imposibilidad de una descripción libre de interpretación, al margen de una precomprensión —y es en este sentido que se entiende la línea abierta por Garfinkel,⁹⁵ continuada por Alan Blum y McHugh—. ⁹⁶ De acuerdo con éstas, la comprensión no es posible sin una precomprensión, señala Giddens, intentando expresar con ello el “círculo hermenéutico” destacado por Gadamer y la crítica a la autocomprensión objetivista de las ciencias ya subrayada por Habermas:

No puede haber tipo alguno de investigación desde la conversación más casual hasta el aparato de las ciencias naturales, que se halle libre de presuposiciones, que expresan el marco de la tradición, sin el cual es imposible el pensamiento (Giddens, 1976: 56).

En este mismo sentido Giddens retoma la idea gadameriana de la fusión de horizontes como elemento central de la comprensión, señalando que en las llamadas *Geisteswissenschaften* la comprensión del texto, de la acción o de una cultura distinta es un proceso creativo en el que el teórico enlaza el conocimiento que tiene de sí mismo con el conocimiento que los otros sujetos tienen de sí mismos para, de este modo, a través del lenguaje, aprehender la “forma de vida” (Wittgenstein), la “tradición” (Gadamer) en la que la expresión a ser comprendida se localiza. Ello aparta a la comprensión —como ocurría en Habermas— de toda suerte de “individualismo cartesiano” (Giddens, 1976: 55-56) que había caracterizado por ejemplo a Dilthey y la conduce en dirección del “lenguaje como medio de la intersubjetividad y como expresión concreta de “formas de vida” o de lo que Gadamer llama “tradiciones” (Giddens, 1976: 56).

⁹⁴ En este punto Giddens señala que las “sociologías interpretativas” se ocupan de la “acción significativa” (Giddens, 1976: 10).

⁹⁵ Cfr. Garfinkel, *op. cit.*, 1967.

⁹⁶ Cfr. Blum, *op. cit.*, 1974 y McHugh, *op. cit.*, 1974.

A pesar del amplio espectro de las “sociologías interpretativas”, parece haber un acuerdo en torno a por lo menos dos puntos centrales para nuestra discusión: en primer lugar, en estas “sociologías interpretativas” la comprensión [*Verstehen*] no se entiende en el sentido de una técnica o un método específicos para el estudio de las ciencias sociales, sino que es un componente central de toda interacción social; en segundo lugar, en estas reflexiones se considera que la teorización sobre la sociedad emplea los mismos recursos que los agentes legos utilizan para realizar y comprender su acción, es decir, que la comprensión científica tiene que enlazarse necesariamente con la comprensión práctica que los agentes emplean como condición de su acción, una comprensión que, a su vez, no se expresa necesariamente en forma proposicional. En este punto Giddens manifiesta su convicción de que la hermenéutica de Gadamer —y, en forma análoga, las vertientes de reflexión iniciadas por George Herbert Mead o por Ludwig Wittgenstein— han subrayado desde siempre los problemas insostenibles que plantea una comprensión que remitía a la conciencia, subrayando más bien que la comprensión de lo que uno dice y hace es posible solamente a través de la comprensión de lo que dicen y hacen los otros. La *Verstehen* no es, entonces, un proceso psicológico de empatía, sino que remite a estructuras intersubjetivas de reflexividad que se desarrollan en el marco del lenguaje.

En el caso específico de la hermenéutica, Giddens subraya ante todo su comprensión del lenguaje y la significación de éste para la vida social y remite al señalamiento de Gadamer de que “La comprensión está enlazada con el lenguaje [*Verstehen ist sprachgebunden*]”.⁹⁷ Es en este punto donde Giddens señala el paralelismo entre las reflexiones desarrolladas por Wittgenstein en su último periodo —especialmente en las *Philosophische Untersuchungen*— y las de Gadamer: para uno y otro el lenguaje no es tanto un sistema de signos o representaciones de los objetos, como una expresión del modo humano de “ser-en-el-mundo” (Giddens, 1976: 57). Es justamente esta ausencia de reflexión en torno a la significación del lenguaje la que lastró, según Giddens, la propuesta proveniente de la fenomenología desarrollada por Alfred Schütz, encerrándola en el punto de vista del ego y en la idea de que no es posible alcanzar más que un conocimiento fragmentario e imperfecto del otro cuya conciencia habrá de permanecer eternamente clausurada para nosotros. La introducción del lenguaje en una línea como la de Gadamer o Wittgenstein habría mostrado a Schütz, según Giddens, que incluso el conocimiento que el ego tiene de sí mismo se alcanza solamente mediante categorías semánticas públicamente accesibles y, con ello, le habría llevado desde una perspectiva más prometedora al problema de la intersubjetividad y de la construcción significativa del mundo social, problemas en los que se centraron buena parte de los esfuerzos del pensador austriaco. Dicho en forma quizá aún más enfática: el lenguaje no

⁹⁷ Cfr. Gadamer, *Kleine Schriften*, Tubinga, 1967, citado en A. Giddens, *New Rules...*, op. cit., p. 54.

aparece solamente como un sistema de signos, sino ante todo como el medio en el que se constituye la actividad social práctica y se organiza la significatividad para la vida social —y la teoría social debe atender la significación del lenguaje como medio que hace posible la acción ordenada reflexivamente por los agentes (Giddens, 1976: 10)—.

La relevancia de estos señalamientos aparece en forma clara en una de las tesis centrales de la “sociología interpretativa” que Giddens se propone desarrollar y que alcanza una culminación en su magna obra *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration* (1984). A diferencia del mundo natural, el mundo social se concibe aquí como la realización de sujetos activos. En la comprensión de este proceso el científico social recurre exactamente a los conocimientos de aquellos cuya acción busca comprender: la comprensión de la acción social por parte del científico depende así de la tarea hermenéutica de penetrar en los marcos de significado a los que recurren los mismos actores en el proceso de constitución del mundo social —y es en este sentido que Giddens había hablado de una “doble hermenéutica” en las ciencias sociales—. Lo que le importa subrayar a Giddens es que, a diferencia de lo que acontece en la naturaleza, hay una *producción de la sociedad* que tiene lugar en virtud de la acción e interpretación de seres humanos y esta producción de la sociedad es posible porque cada miembro de la sociedad es una suerte de teórico social práctico: en toda interacción recurre en forma espontánea a su conocimiento y a sus teorías —y el uso de estos recursos prácticos (que Giddens llama “conocimiento mutuo”) es condición misma para la interacción social—. Se trata aquí de recursos que como tales no son corregibles a la luz de teorías científicas pero que son, sin embargo, utilizados necesariamente por estas teorías en el curso de cualquier investigación:

O sea que la captación de los recursos utilizados por los miembros de la sociedad para generar interacción social es una condición para que el científico comprenda su comportamiento exactamente en la misma forma que esos miembros [lo hacen] (Giddens, 1976: 17).

Con ello se delinearán las tareas de una “teoría de la estructuración” en la que Giddens trabajó en la segunda mitad de los años setenta y en la primera de los ochenta. Se trata, para ella en particular, de determinar cómo es que los agentes comprenden y orientan reflexivamente su acción, cómo ésta supone una comprensión práctica a la que la comprensión del teórico social se halla irremisiblemente vinculada, cómo en esa comprensión se entrelazan, por lo tanto, permanentemente la comprensión de sí mismo con la comprensión de los otros, cómo de esta manera se producen y crean significaciones en las que se entrelazan en forma indisoluble el lenguaje y la acción en el interior de las prácticas sociales, cómo se constituye y despliega la acción humana y el lenguaje a lo largo del tiempo y el espacio para dar lugar así a los marcos institucionales que, por un lado, se producen por la acción pero que, a la vez, por

otro, la acotan, problemas todos ellos centrales en las discusiones en torno a la teoría social en los últimos años.⁹⁸

CONSIDERACIONES FINALES

Al inicio del presente trabajo habíamos señalado que el surgimiento de la hermenéutica moderna podía localizarse al interior de la interpretación radicalizada de la reflexión crítico-trascendental inaugurada por Kant, que llevaba desde la crítica y el esclarecimiento de las condiciones de posibilidad del conocimiento y de la experiencia de objetos, hacia la crítica y la investigación sobre las condiciones de posibilidad del sentido y de la interpretación. En este desplazamiento, empero, el desarrollo mismo de la hermenéutica parece haber roto con algunos supuestos básicos de la propia reflexión trascendental a la manera kantiana. En particular, se advierte ya desde la obra de Heidegger una tentativa por desarrollar la hermenéutica como una reflexión sobre las condiciones del ser-en-el-mundo del *Dasein* y de su actividad constante de comprensión e interpretación. En Gadamer encontramos una prolongación de esta dirección que plantea la pregunta en torno a las condiciones de posibilidad de la comprensión de un modo que precede a todo esclarecimiento metodológico en el interior de las ciencias. En esta pregunta se expresa el hecho, decíamos, de que la comprensión es el modo de estar en el mundo. La hermenéutica no se propone, de acuerdo con él, abordar ni esclarecer orientaciones “metodológicas” para las ciencias modernas o para un tipo especial de ellas, a saber las *Geisteswissenschaften* o las “ciencias sociales”. A pesar de esto, señalábamos también que la hermenéutica ha tenido una singular relevancia para las ciencias sociales. Después de nuestro recorrido por las reflexiones que aparecen en la obra de Jürgen Habermas y Anthony Giddens, así como en ciertas discusiones en torno a la psicología, la antropología, la sociología y la teoría de la historia. Podemos decir, para finalizar, que el legado de la hermenéutica para las ciencias sociales es de un valor incuestionable. Ello se patentiza en forma quizá más clara —y en este punto creo que coincidirían con Gadamer y Habermas, Giddens y Taylor, Koselleck, Geertz y Danto— cuando se advierte que tanto los esfuerzos de la hermenéutica como los de las ciencias sociales no apuntan en último análisis sino a la comprensión e interpretación del hombre, de su acción e interacción con los otros en una tentativa por restituir la dimensión práctica en la reflexión sobre el hombre y la socie-

⁹⁸ Recuérdese en este punto la importante distinción planteada por Giddens entre “teoría social”, por un lado, y “sociología”, por el otro. En efecto, la teoría social se ocupa de cuestiones que conciernen a todas las ciencias sociales, por ejemplo, el carácter y la comprensión de la acción humana y del agente, la manera en que acción y lenguaje se vinculan en las prácticas sociales, el modo en que se entrelazan la acción y el plexo institucional, etcétera.

La teoría social se ocupa así de problemas tanto epistemológicos como ontológicos que atañen a todas las ciencias sociales. La sociología por su parte es aquella ciencia social que estudia a las sociedades “modernas” (cfr: Giddens, 1984: 18).

dad —sea filosófica o sea científica— para contribuir así al esclarecimiento y a la orientación, a la crítica y a la evaluación de la acción del hombre en las sociedades modernas en tanto que actor y ciudadano.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de consulta

- A Greek-English Lexicon* (1992), compilado por Henry George Liddell y Robert Scott, revisado por sir Henry Stuart Jones junto con la asistencia de Roderick McKenzie y la cooperación de varios estudiantes. With a Supplement (1968), reimpresión de la novena edición (1940), Oxford at the Clarendon Press, Oxford.
- Encyclopédie Philosophique Universelle* (1989), publicada bajo la dirección de André Jacob, Presses Universitaires de France, París.
- Galling, K. (ed.) (1957), *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 6 t. und Registerband, 3. völlig neu bearbeitete Auflage, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga.
- Grimm, J. y W. Grimm (1873), *Deutsches Wörterbuch*, Verlag von S. Hirzel, Leipzig.
- Kluge, F. (1989), *Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Sprache*, 22, Auflage unter Mithilfe von Max Bürgisser und Bernd Gregor völlig neu bearbeitet von Elmar Seebold, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York.
- Kohlschmidt, W. y W. Mohr (eds.) (1965 y ss.), *Reallexikon der Deutschen Literaturgeschichte*, Begründet von Paul Merker und Wolfgang Stammer. Zweite Auflage. Neu bearbeitet und unter redaktioneller Mitarbeit von Klaus Kanzog sowie Mitwirkung zahlreicher Fachgelehrter, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York.
- Liddell, Henry George y Robert Scott (1939), *Paulys Realencyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, *Neue Bearbeitung*, Begonnen von Georg Wissowa. Unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen. Herausgegeben von Wilhelm Kroll und Karl y Karl Mittelhaus, Alfred Druckenmüller Verlag, Stuttgart.
- Ortiz-Osés, Andrés y Patxi Lancersos (eds.) (2006), *Diccionario interdisciplinar de hermenéutica*, 5a. ed. rev. y ampliada, Universidad de Deusto, Bilbao.
- Pfeifer, Wolfgang (1993), *Etymologisches Wörterbuch des Deutschen*, Erarbeitet im Zentralinstitut für Sprachwissenschaft, Berlin, unter der Leitung von Wolfgang Pfeifer, Akademie Verlag, Berlín.
- Ritter, J. (ed.) (1971 y ss.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Schwabe, Basel-Stuttgart.

*Fuentes primarias**Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher:*

Sämtliche Werke, Berlin, 1834-1864 (Abteilung I: *Zur Theologie*, 11 Bände, 1835-1864, zwei geplante Bände sind nicht erschienen; Abteilung II: *Predigten*, 10 Bände, 1834-1856; Abteilung III: *Zur Philosophie*, 9 Bände, 1835-1862).

Kritische Gesamtausgabe, Verlag Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York, 1980 ff. (Abteilung I: *Schriften und Entwürfe*, 15 Bände in 18 Teilbänden, 1980-2005; Abteilung II: *Vorlesungen*, bisher 4 Bände in 5 Teilbänden, 1998 y ss.; Abteilung III: *Predigten, noch nicht eröffnet*; Abteilung IV: *Übersetzungen, noch nicht eröffnet*; Abteilung V: *Briefe und biographische Dokumente*, bisher 7 Bände, 1985 y ss.).

Dialektik (1811), Hrsg. v. Andreas Arndt, Meiner, Hamburgo, 1986.

Dialektik (1814-1815), Hrsg. v. Andreas Arndt, Meiner, Hamburgo, 1988.

Ethik (1812-1813), Hrsg. v. Hans-Joachim Birkner, Meiner, Hamburgo, 1990.

Hermeneutik und Kritik: mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers, Hrsg. v. Manfred Frank, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1977.

Friedrich Schleiermacher, *Schriften*, Herausgegeben von Andreas Arndt, Deutscher Klassiker Verlag, Fráncfort del Meno, 1996.

Heinz Kimmerle, *Hermeneutik, Nach den Handschriften*, nueva edición de Von Heinz Kimmerle, Heidelberg, 1959 (2a. ed. mejorada, 1974).

Wilhelm Dilthey:

Dilthey, Wilhelm (2006), *Gesammelte Schriften*, vols. I-XXVI. A partir del volumen XV al cuidado de Karlfried Gründer, a partir del volumen XVIII junto con Frithjof Rodi, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga.

1. Volumen: *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und Geschichte.*
2. Volumen: *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation.*
3. Volumen: *Studien zur Geschichte des deutschen Geistes. Leibniz und sein Zeitalter. Friedrich der Große und die deutsche Aufklärung. Das achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt.*
4. Volumen: *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des Deutschen Idealismus.*
5. Volumen: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte: Abhandlung zur Grundlegung der Geisteswissenschaften.*
6. Volumen: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Zweite Hälfte: Abhandlung zur Poetik, Ethik und Pädagogik.*
7. Volumen: *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften.*
8. Volumen: *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie.*
9. Volumen: *Pädagogik. Geschichte und Grundlinien des Systems.*

10. Volumen: *System der Ethik*.
 11. Volumen: *Vom Aufgang des geschichtlichen Bewußtseins*.
 12. Volumen: *Zur preussischen Geschichte. Schleiermachers politische Gesinnung und Wirksamkeit. Die Reorganisation des preussischen Staates. Das allgemeine Landrecht*.
 13. Volumen: *Leben Schleiermachers. Primer volumen*.
 14. Volumen: *Leben Schleiermachers. Segundo volumen*.
 15. Volumen: *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Portraits und biographische Skizzen. Quellenstudien und Literaturberichte zur Theologie und Philosophie im 19. Jahrhundert*.
 16. Volumen: *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Aufsätze und Rezensionen aus Zeitungen und Zeitschriften 1859-1874*.
 17. Volumen: *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts. Aus »Westermanns Monatsheften«: Literaturbriefe, Berichte zur Kunstgeschichte, Verstreute Rezensionen 1867-1884*.
 18. Volumen: *Die Wissenschaft vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Vorarbeiten zur Einleitung in die Geisteswissenschaften (1865-1880)*.
 19. Volumen: *Grundlegung der Wissenschaft vom Menschen, der Gesellschaft und der Geschichte. Ausarbeitungen und Entwürfe zum zweiten Volumen der Einleitung in die Geisteswissenschaften (ca. 1870-1895)*.
 20. Volumen: *Logik und System der philosophischen Wissenschaften. Vorlesungen zur erkenntnistheoretischen Logik und Methodologie (1864-1903)*.
- Dilthey, Wilhelm (1883), *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, en W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. I, Stuttgart, 1959.
- _____ (1910), *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. VII, Stuttgart, 1957.
- _____ (1983), *Texte zur Kritik der historischen Vernunft*, Herausgegeben und eingeleitet von Hans-Ulrich Lessing, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

Martin Heidegger:

Heidegger, Martin (1975), *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt del Meno.

1. *Abteilung (Veröffentlichte Schriften, 1910-1976)*.
 - GA 1: *Frühe Schriften*, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1978.
 - GA 2: *Sein Und Zeit*, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1977.
 - GA 9: *Wegmarken (1919-1961)*, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1976.
 - GA 12: *Unterwegs zur Sprache*, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, 1985.
2. *Abteilung (Vorlesungen 1919-1944)*.
 - GA 60: *Phänomenologie des religiösen Lebens. 1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion (Wintersemester 1920-1921)*, herausgegeben von Matthias Jung und Thomas Regehly. 2. *Augustinus und der Neuplatonismus (Sommersemester 1921)*

3. *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik (Ausarbeitung und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918-1919)*, herausgegeben von Claudius Strube, 1995.

GA 61: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung/Wintersemester 1921-1922*), herausgegeben von Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns, 1985 (2., durchgesehene Auflage, 1994).

GA 63: *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität) (Sommersemester 1923)*, herausgegeben von Käte Bröcker-Oltmanns, 1988 (2., durchgesehene Auflage, 1995).

Hans-Georg Gadamer:

Hans-Georg Gadamer, *Gesammelte Werke*, Mohr, Tübinga, 1985 ff.

Bd. 1: *Hermeneutik I (Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik)*, 1986. 2. Auflage, 1990 [5. und 6. Auflagen von Wahrheit und Methode].

Bd. 2: *Hermeneutik II (Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register)*, 1986. 2. Auflage, 1993.

Bd. 3: *Neuere Philosophie I (Hegel/Husserl/Heidegger)*, 1987.

Bd. 4: *Neuere Philosophie II (Probleme/Gestalten)*, 1987.

Bd. 5: *Griechische Philosophie I*, 1985.

Bd. 6: *Griechische Philosophie II*, 1985.

Bd. 7: *Griechische Philosophie III (Plato im Dialog)*, 1991.

Bd. 8: *Ästhetik und Poetik I (Kunst als Aussage)*, 1993.

Bd. 9: *Ästhetik und Poetik II (Hermeneutik im Vollzug)*, 1993.

Bd. 10: *Hermeneutik im Rückblick*, 1995.

Gadamer, Hans-Georg (1960), *Wahrheit und Methode Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, en H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, vol. 1, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, 1986.

_____ (1965), *Vorwort zur 2. Auflage*, en H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke, Hermeneutik II*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, 1986.

_____ (1967), *Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Metakritische Erörterungen zu Wahrheit und Methode*, en H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, vol. 2, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, 1986.

_____ (1968), *Klassische und philosophische Hermeneutik*, en H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, vol. 2, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, 1986.

_____ (1972a), *Nachwort zur 3. Auflage*, en H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke, Hermeneutik II*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübinga, 1987.

_____ (1972b), *Theorie, Technik und Praxis*, en H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke*, Ebd, vol. 4, 1987.

_____ (1974), *Was ist Praxis? Die Bedingungen Gesellschaftlicher Vernunft*, en H.-G. Gadamer, *Gesammelte Werke, ibid.*, vol. 4, 1987.

Fuentes Secundarias

- Albert, Hans (1994), *Kritik der reinen Hermeneutik*, Tübinga.
- Apel, Karl-Otto (1973), *Transformation der Philosophie*, 2 t., Fráncfort del Meno.
- Arendt, Hannah (1958), *The Human Condition*, Chicago University Press, Chicago.
- Arndt, Andreas (1996), "Comentario a: *Schleiermacher Schriften*", en Friedrich Schleiermacher, *Schriften*, Herausgegeben von Andreas Arndt, Deutscher Klassiker Verlag, Fráncfort del Meno.
- Betti, E. (1955), *Teoria generale della interpretazione*, Dott. A. Giuffrè Editore, Milán.
- Bianco, Franco (ed.) (1993), *Beiträge zu Hermeneutik aus Italien*, Alber, Friburgo-Múnich.
- Blum, Alan F. (1974), *Theorising*, Heinemann, Londres.
- Boehm, Gottfried (1978), "Zu einer Hermeneutik des Bildes", en Gadamer y Boehm. ——— (1996), "Zuwachs an Sein. Hermeneutische Reflexionen und bildende Kunst", en Hans-Georg Gadamer (ed.), *Die Moderne und die Grenze der Vergegenständlichung*, Galerie Klüsel, Múnich.
- Bollnow, Otto Friedrich (1967), *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie*, Köhler, Berlin.
- Bremer, Kai y Uwe Wirth (eds.) (2010), *Texte zur modernen Philologie*, Philipp Reclam, Stuttgart.
- Bruns, Gerald (1992), *Hermeneutics. Ancient and Modern*, Yale University Press, New Haven.
- Bubner, R. y K. Cramer (eds.) (1970), *Hermeneutik und Dialektik*, 2 t., Tübinga.
- Danto, Arthur (1965), *Analytical Philosophy of History*, Cambridge.
- Di Cesare, Donatella (2009), *Gadamer-Ein philosophisches Porträt*, Mohr Siebeck, Tübinga.
- Dostal, Robert J. (ed.) (2002), *The Cambridge Companion to Gadamer*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Dreyfus, Hubert y Paul Rabinow (1983), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2a. ed., University of Chicago Press, Chicago.
- Ebeling, Gerhard (1966), "Sola scriptura" und das Problem der Tradition, en Gerhard Ebeling, *Wort Gottes und Tradition. Studien zu einer Hermeneutik der Konfessionen*, Gotinga, 1966², pp. 91-143.
- Ferraris, Maurizio (2000), *Historia de la hermenéutica*, Akal, México.
- (2004), *La hermenéutica*, Cristiandad, Madrid.
- Figal, Günter (1996), *Der Sinn des Verstehens. Beiträge zur hermeneutischen Philosophie*, Reclam, Stuttgart.
- (ed.) (2002), *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik (IJH)*, Mohr Siebeck, Tübinga.
- (ed.) (2007), *Hans-Georg Gadamer: Wahrheit und Methode*, Akademie, Berlin.
- y Hans-Helmuth Gander (eds.) (2005), *Dimensionen des Hermeneutischen. Heidegger und Gadamer*, Klostermann, Fráncfort del Meno.
- Fischer, Hermann (2001), *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher*, C. H. Beck, Múnich.
- Frankfurt, Harry (1971), "Freedom of the Will and the Concept of a Person", en *Journal of Philosophy*, 67: 1, pp. 5-20 [reimpreso en Harry Frankfurt, *The Importance of What We Care About*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 11-25].

- Fruchon, P. (1994), *L'Herméneutique de Gadamer*, París.
- Gadamer, Hans-Georg y Gottfried Boehm (eds.) (1976), *Seminar: Philosophische Hermeneutik*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- (1978), *Die Hermeneutik und die Wissenschaften*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Garfinkel, Harold (1967), *Studies in Ethnomethodology*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N. J.
- Geertz, Clifford (1973), *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Basic Books, Nueva York [se cita según la edición castellana: *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1988].
- Geertz, Clifford (1973), "Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture", en *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Basic Books, Nueva York, pp. 3-30.
- Giddens, Anthony (1976), *New Rules of Sociological Method*, Londres [se cita según la edición española: *Nuevas reglas del método sociológico*, Buenos Aires, 1987].
- (1984), *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge [se cita según la edición española: *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, 1995].
- Grondin, Jean (1991), *Einführung in die philosophische Hermeneutik*, Darmstadt.
- (1999), *Hans-Georg Gadamer. Eine Biographie*, Mohr Siebeck, Tübinga.
- Habermas, Jürgen (1967), *Ein Literaturbericht Zur Logik der Sozialwissenschaften*, en J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1970.
- (1968), *Erkenntnis und Interesse*, Fráncfort del Meno [se cita según la edición española: *Conocimiento e interés*, Madrid].
- (1970), *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, en J. Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Fráncfort del Meno.
- (1970), *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Fráncfort del Meno [se cita según la 5a. ed. ampliada, Fráncfort del Meno, 1982].
- (1979), "Urbanisierung der Heideggerschen Provinz", en J. Habermas, *Philosophischpolitische Profile*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, pp. 392-401.
- (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, Fráncfort del Meno [se cita según la traducción española: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid].
- Häfner, Ralf (ed.) (2001), *Philologie und Erkenntnis. Beiträge zu Begriff und Problem frühneuzeitlicher "Philologie"*, Niemeyer, Tübinga.
- Hahn, Lewis E. (ed.) (1997), *The Philosophy of Hans-Georg Gadamer*, The Library of Living Philosophers, vol. xxiv, Open Court, Chicago.
- Hammermeister, Kai (1999), *Hans-Georg Gadamer*, C. H. Beck, Múnich.
- Hofer, Michael y Mirko Wischke (eds.) (2003), *Gadamer verstehen-understanding Gadamer*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Ineichen, H. (1991), *Philosophische Hermeneutik*, Karl Alber, Friburgo-Múnich.
- Iser, Wolfgang (1976), *Der Akt des Lesens*, Fink, Múnich.
- Jauß, Hans Robert (1982), *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

- _____ (1994), *Wege des Verstehens*, Fink, Múnich.
- Jung, Matthias (1996), *Dilthey*, Junius, Hamburgo.
- _____ (2001), *Hermeneutik*, Junius, Hamburgo.
- Kaufmann, A. y W. Hassemmer (1994⁶), *Einführung in Rechtsphilosophie und Rechts-theorie der Gegenwart*, C. F. Müller Juristischer Verlag, Heidelberg.
- Kisiel, Th. (1986-1987), *Das Entstehen des Begriffsfeldes 'Faktizität' im Früherk Heideggers*, en *Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geisteswissenschaften*, F. Rodi (ed.), t. 4, pp. 91-120.
- _____ (1993), *The Genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley.
- Koselleck, Reinhart (1985), *Historik und Hermeneutik. Vortrag zu Ehren Hans-Georg Gadamer's 85. Geburtstag, am 16.02.1985*, en Reinhart Koselleck, *Zeitschichten*, Fráncfort del Meno, 2000.
- Lessing, Hans-Ulrich (1984), *Die Idee einer Kritik der historischen Vernunft. Wilhelm Diltheys erkenntnistheoretisch-logisch-methodologische Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Alber, Friburgo-Múnich.
- _____ (2001), *Wilhelm Diltheys 'Einleitung in die Geisteswissenschaften'*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.
- Makkreel, Rudolf A. (2002), *Dilthey. Philosoph der Geisteswissenschaften*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Malpas, Jeff, Ulrich Arnswald y Jens Kertscher (eds.) (2002), *Gadamer's Century: Essays in Honor of Hans-Georg Gadamer*, The MIT Press, Cambridge.
- Manfred, Frank (1980), *Das Sagbare und das Unsagbare: Studien zur neuesten französischen Hermeneutik und Texttheorie*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- _____ (1985), *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturen und Textinterpretation nach Schleiermacher*, Fráncfort del Meno.
- McHugh, Peter et al. (1974), *On the Beginning of Social Enquiry*, Routledge and Kegan Paul, Londres-Boston.
- Nowak, Kurt (2001), *Schleiermacher Leben, Werk und Wirkung*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga.
- Ormiston, Gayle L. y Alan D. Schrift (eds.) (1990), *The Hermeneutic Tradition. From Ast to Ricœur*, State University of New York Press, Nueva York.
- Perelman, Chaïm (1958), *Traité de l'Argumentation*, PUF, París.
- _____ (1976), *Logique juridique*, Dalloz, París.
- _____ (1977), *L'empire rhétorique. Rhétorique et Argumentation*, Vrin, París.
- Pleger, Wolfgang H. (1988), *Schleiermachers Philosophie*, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York.
- Pöggeler, Otto (1983), *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Alber, Friburgo-Múnich.
- _____ (1986-1987), "Heideggers Begegnung mit Dilthey", en *Dilthey-Jahrbuch* 4, pp. 121-160.
- Quine, Willard v. Orman (1960), *Word and Object*, MIT Press, Cambridge.
- _____ (1969a), *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, Nueva York.

- _____ (1969b), "Epistemology Naturalized", en Quine, 1969a, pp. 69-90.
- _____ (1975), "Five Milestones of Empiricism", en Quine, 1981, pp. 67-72.
- _____ (1981), *Theories and Things*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge-Londres.
- Ricœur, Paul (1950), *Philosophie de la volonté*; t. I: *Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, París.
- _____ (1960), *Philosophie de la volonté*; t. II: *Finitude et culpabilité*, Aubier, 2 vols., París.
- _____ (1965), *De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud*, Seuil, París.
- _____ (1975), *La métaphore vive*, Seuil, París.
- Ricœur, Paul (1983-1985), *Temps et récit*; t. I: *L'intrigue et le récit historique*; t. II: *La configuration dans le récit de fiction*; t. III: *Le temps raconté*, Seuil, París.
- Rodi, Frithjof (1986-1987), *Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von >Sein und Zeit<. Zum Umfeld von heideggers Kasseler Vorträgen (1925)*, en *Dilthey-Jahrbuch* 4, pp. 161-177.
- _____ (2003), *Das strukturierte Ganze. Studien zum Werk von Wilhelm Dilthey*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist.
- _____ y Hans-Ulrich Lessing (eds.) (1984), *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys*, Fráncfort del Meno.
- _____ y Gudrun Kühne-Bertram (2008), *Dilthey und die hermeneutische Wende in der Philosophie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Gotinga.
- Rorty, Richard (1982), *Consequences of Pragmatism*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Sheehan, Th. (1988), *Heidegger's Lehrjahre*, en *The Collegium Phenomenologicum. The First Ten Years*, Dordrecht-Boston-Londres.
- Schleiermacher, F. D. E. (1831), *Allgemeine Einführung zur Dialektik*, en F. D. E. Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik. Mit einem Anhang sprachphilosophischer Texte Schleiermachers*, Hrsg. und eingeleitet von Manfred Frank, Fráncfort del Meno, 1977.
- _____ (1838), *Hermeneutik und Kritik*, en F. D. E. Schleiermacher, *ibid.*
- Scholz, Oliver Robert (2001), *Verstehen und Rationalität. Untersuchungen zu den Grundlagen von Hermeneutik und Sprachphilosophie*, Kolstermann, Fráncfort del Meno.
- Szondi, Peter (1975), *Einführung in die literarische Hermeneutik*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Taylor, Charles (1977), *What is Human Agency?*, en Charles Taylor, *Human Agency and Language. Philosophical Papers 1*, Cambridge University Press, Cambridge, 1985, pp. 15-44.
- _____ (1989), *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge.
- Tietz, Udo (2005), *Hans-Georg Gadamer*, Junius (dritte Auflage), Hamburgo.
- Vattimo, Gianni (1998), *La secularización de la filosofía: hermenéutica y posmodernidad*, Gedisa, Barcelona.
- Wachterhauser, Brice R. (ed.) (1986), *Hermeneutics and Modern Philosophy*, University of New York Press, Nueva York.

Weinsheimer, Joel C. (1985), *Gadamer's Hermeneutics*, Yale University Press, New Haven.
Wellmer, Albrecht (1969), *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

_____ (2002), *Hans-Georg Gadamer: Eine Hermeneutik im Zwiespalt von Traditionalismus und Aufklärung*, *Die Zeit*, (13).

Propiedad UAM-Gedisa

HERMENÉUTICA Y CIENCIAS SOCIALES*

AMBROSIO VELASCO GÓMEZ
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
(INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS), MÉXICO
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0465-7619>

INTRODUCCIÓN

Uno de los rasgos distintivos de la modernidad ha sido el surgimiento, desarrollo y consolidación de una idea de racionalidad teórica basada en cierto lenguaje privilegiado y en métodos algorítmicos y concluyentes que garantizan con certeza la verdad del conocimiento. Esta idea de racionalidad se manifiesta principalmente en el ámbito de las ciencias formales y naturales a partir del siglo XVII y paulatinamente se extienden a las ciencias sociales hasta llegar a convertirse en el siglo XIX en el modelo hegemónico de toda ciencia. Llamaremos a este modelo de racionalidad científica “monismo naturalista”, siguiendo el análisis que Bhaskar y Von Wright realizan sobre el tema.

El racionalismo moderno no sólo se convirtió en un modelo o paradigma de científicidad para todas las disciplinas, sino que también estableció el criterio de racionalidad para el ámbito práctico, especialmente en el de la política. El conocimiento racional y objetivo debería de constituirse en base y fundamento de los proyectos, programas y acciones políticas más allá de cualquier ideología. Si bien el racionalismo en política está presente desde la utopía de Bacon y la ciencia civil de Hobbes, su consolidación se da en la segunda mitad del siglo XIX en teorías tan diferentes como el materialismo histórico de Marx y los diversos positivismos. Todos ellos postulan la necesidad de una política científica, ya fuese para consolidar la sociedad capitalista o construir el socialismo y la utopía comunista. Así, el surgimiento y consolidación de las principales tradiciones de las ciencias sociales, más allá de las diferencias que pudieran existir entre ellas, asumen el presupuesto del racionalismo moderno bajo el modelo naturalista-científico.

La hegemonía del monismo naturalista se extendió durante el siglo XX paralelamente al fortalecimiento de una concepción alternativa de las ciencias sociales, que si bien asumió una idea de racionalidad metodológicamente fundada, considera al método y los fines epistémicos de las ciencias sociales —o de las

* Una primera versión de este artículo apareció en: Enrique de la Garza Toledo / Gustavo Leyva (coords.): *Tratado de Metodología de las Ciencias Sociales. Perspectivas Actuales*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

ciencias de la cultura— diferentes de los de las ciencias naturales. Esta propuesta surgida desde mediados del siglo XIX ha dado origen a un intenso debate en la filosofía de las ciencias sociales, mismo que se ha desarrollado desde principios del siglo XX hasta nuestros días, sin que éste se haya resuelto o se atizben posibilidades de acuerdos o consensos. En su libro *Understanding and explanation*,¹ que recuerda el título del ya clásico libro de Von Wright *Explicación y comprensión*,² Karl-Otto Apel ha evidenciado que esta polémica aún persiste. Dicho autor distingue tres etapas o fases de la disputa entre explicación y comprensión. La primera se refiere al surgimiento de la hermenéutica alemana en el campo de las ciencias del espíritu o de la cultura (*Geisteswissenschaften*) con Humboldt y Herder, pero articulada principalmente por Dilthey contra las concepciones positivistas de las ciencias sociales. La segunda etapa se constituye por las discusiones en el seno de la filosofía analítica de la ciencia, donde las figuras centrales son Hempel y Popper, quienes cuestionan desde diferentes ángulos las interpretaciones hermenéuticas de las ciencias sociales; aunque como veremos Popper es defensor de lo que denomina “hermenéutica objetiva”. En la tercera fase destacan las controversias entre hermenéutas neowittgenstenianos como Peter Winch, con defensores del monismo naturalista y presta especial atención a la mediación que hace Von Wright de la polémica. Desde luego el propio Apel se ubica en una fase más reciente de la polémica, en la que intervienen filósofos como Gadamer y Habermas. Más allá de los desacuerdos que puedan formularse con respecto a la periodización propuesta por Apel, lo interesante de su libro es que muestra la persistencia de los debates a lo largo del siglo XX.

La polémica se ha complicado porque al interior de cada una de las orientaciones naturalistas y hermenéuticas se han desarrollado también controversias internas tan profundas como las ocurridas entre el naturalismo y la hermenéutica. Así dentro de la orientación naturalista podemos observar grandes diferencias entre el positivismo lógico y Popper, o entre Popper y Kuhn, o entre Feyerabend y el empirismo lógico en general. Las diferencias y los debates son tan fuertes al interior de las orientaciones naturalistas que algunos de sus más destacados representantes llegan a negar rotundamente el carácter racional de la concepción de la ciencia que tienen sus oponentes. Así por ejemplo, Otto Neurath considera la concepción cartesiana de la ciencia o la popperiana como “seudorracionalista”; del mismo modo, Popper afirma que la concepción kuhniana, si bien puede encontrar sustento histórico, es filosóficamente “patológica”. Las polémicas al interior de la filosofía de las ciencias naturales han redundado en la integración de perspectivas y concepciones más incluyentes y esclarecedoras, especialmente en trabajos como los de Imre Lakatos y Larry Laudan, quienes han integrado perspectivas históricas y filo-

¹ Karl-Otto Apel, *Understanding and Explanation. A Transcendental-Pragmatic Perspective*, MIT Press, Cambridge, 1984.

² Georg Henrik von Wright, *Explicación y comprensión*, Alianza, Madrid, 1973.

sóficas para la comprensión del cambio racional de las ciencias y han adoptado, sorprendentemente, tesis propias de la tradición hermenéutica.

La intensidad de los debates que se da entre la filosofía de las ciencias naturales, también ocurre en el ámbito de la hermenéutica. Por ejemplo, Max Weber cuestiona a fondo la hermenéutica empática, refiriéndose sin mencionarlo a Dilthey; de manera análoga, Gadamer cuestiona profundamente las pretensiones de objetividad de la metodología de Dilthey; y Habermas censura a Gadamer por su olvido de la cuestión metodológica, su idealismo y conservadurismo.

Desde mi punto de vista, para contribuir al esclarecimiento de estos temas y al progreso del diálogo entre las diferentes posiciones hermenéuticas y naturalistas, resulta indispensable esclarecer los debates internos en cada una de estas tradiciones y mostrar la pluralidad de las posiciones en disputa, mismas que lejos de constituir una dicotomía, conforman más bien una polifonía que podría dar lugar a un espectro o escala de posiciones que corren desde la hermenéutica ontológica hasta los naturalismos metodológicos, pasando por diferentes tipos de hermenéuticas y naturalismos donde caben perfectamente los traslapes y convergencias entre las diferentes orientaciones.

Sin embargo, lo más relevante de los debates entre concepciones hermenéuticas y naturalistas es el descubrimiento de problemas de fondo con el concepto de racionalidad del conocimiento que subyace a las distintas posiciones en disputa. Lo que se pone en juego es ante todo la noción de racionalidad basada exclusivamente en un lenguaje y métodos privilegiados capaces de decidir, sin duda alguna, la verdad o falsedad de las proposiciones. Esta disputa surge originalmente en la tradición naturalista, concretamente en la vertiente del positivismo lógico desarrollada por Neurath; pero también se desenvuelve desde otros presupuestos en la hermenéutica filosófica, principalmente en las propuestas de Gadamer. El debate sobre la racionalidad del conocimiento en general y de las ciencias de la cultura en particular, evidencia la necesidad de integrar una dimensión práctica, en especial de carácter ético y político al interior del concepto mismo de racionalidad, junto con las tradicionales cuestiones semánticas, lógicas y metodológicas. Esta nueva propuesta de racionalidad ha dado origen a lo que denominamos “filosofía política de la ciencia”, dentro de la tradición analítica y la politización de la hermenéutica en el ámbito continental.³

Este trabajo tiene el propósito de exponer la diversidad de posiciones hermenéuticas que se han generado desde finales del siglo XIX hasta nuestros días, que ha vuelto todavía más complejo el debate con otras orientaciones, principalmente con versiones marxistas de las ciencias sociales. En segundo lugar, busca elucidar los presupuestos epistémicos de los debates entre algunos autores clásicos de la hermenéutica con destacados representantes de diferentes versiones del

³ En relación con la filosofía política de la ciencia, véase mi artículo “Towards a Political Philosophy of Science”, *Philosophy Today*, invierno, *Special Issue on Philosophy of Science*, 2004, pp. 116-122.

marxismo que asumen posiciones naturalistas. En especial, se analizarán las controversias entre Max Weber y Otto Neurath, Peter Wynch y MacIntyre y, finalmente, entre Gadamer y Habermas. En tales debates entre diferentes hermenéuticas y diferentes naturalismos marxistas, se pone en evidencia la urgente necesidad de redefinir el concepto de racionalidad de las ciencias sociales, de manera que se integren cuestiones éticas y políticas con las semánticas y metodológicas. No sólo se plantea la posibilidad de integración entre posiciones naturalistas y hermenéuticas, como es el caso de Ricoeur, sino que se formula también un concepto de racionalidad en las ciencias sociales en las que pueden convergir las diferentes posiciones hermenéuticas y naturalistas.

Acorde con los objetivos anteriores, en el primer apartado se hace un planteamiento general de las posiciones naturalistas y hermenéuticas en disputa como marco contextual de la evolución y diversificación de las concepciones hermenéuticas del siglo xx. En la segunda sección analizamos las hermenéuticas de orientación metodológica en las ciencias sociales, tanto las de inspiración analítica, como las de raigambre fenomenológica. En el tercer punto, nos centramos en el desarrollo de la hermenéutica ontológica o filosófica propuesta originalmente por Heidegger y desarrollada sustantivamente por Gadamer, quienes cuestionan radicalmente a las hermenéuticas metodológicas. En el cuarto inciso nos centramos en los debates entre los representantes de la hermenéutica y del marxismo a los que nos hemos referido. Finalmente en el último apartado presentamos las conclusiones más relevantes del trabajo.

GIRO LINGÜÍSTICO, NATURALISMO Y HERMENÉUTICA

La filosofía del siglo xx se ha caracterizado por un creciente interés en el lenguaje, a grado tal que esclarecer sus diferentes manifestaciones culturales se ha tornado en su tarea principal. A esto se le ha llamado *giro lingüístico*, dentro del cual se destacan dos grandes vertientes. Por un lado, la tradición analítica centrada en el estudio de la lógica, las matemáticas y las ciencias naturales; por otro, la fenomenológica interesada principalmente por las relaciones entre lenguaje, sociedad e historia.⁴ En cada una de ellas ha predominado cierta concepción del lenguaje. En la vertiente analítica, se le concibe como un sistema de representación que sirve para designar objetos y relaciones de diferente índole: formales, físicos, etc.; y, en general, se asume cierto dualismo metafísico: por un lado el lenguaje como sistema de representación y, por otro, la realidad o el mundo fenoménico. Bajo esta perspectiva se busca constituir un lenguaje universal, unívoco, eminentemente denotativo, preferentemente cuantitativo y formalizable. Charles Taylor le llama “designativa” a esta

⁴ “Lo que se denominará posteriormente *giro lingüístico* se consumó de dos formas distintas: una hermenéutica y otra analítica”, *cf.* Jürgen Habermas, “Filosofía hermenéutica y filosofía analítica. Dos formas complementarias del giro lingüístico”, *Validez y justificación*, Trotta, Madrid, 2002, p. 66.

concepción, que tiene su origen moderno en Descartes y ha sido impulsada en el siglo XX por G. Frege, B. Russell, L. Wittgenstein, los positivistas lógicos y los filósofos analíticos de la ciencia, en general.

En contraste, en la tradición fenomenológica se asume que el lenguaje tiene una función constitutiva de mundos, que vincula la existencia de fenómenos, cosas o acontecimientos que pueden connotarse y referirse con nuestro lenguaje y, a su vez, el lenguaje expresa las características del mundo histórico en que se vive. Así, se reconoce una diversidad de lenguajes, cada uno específico de una determinada sociedad, que varían conforme cambian los mundos en que se vive. Por eso resulta impropio aspirar a un lenguaje universal que soslaye las especificidades históricas y culturales de cada sociedad. A esta otra concepción del lenguaje Charles Taylor le denomina “expresiva”,⁵ pero considero que es más claro llamarle “constitutiva”. Esta concepción se desarrolla desde el siglo XIX con autores como Herder, Humboldt, Droysen, Dilthey, quienes buscaron impulsar un modelo específico para la historia y, en general, para las ciencias de la cultura o ciencias del espíritu, en oposición a las pretensiones hegemónicas de los positivistas que asumían como universalmente válido el modelo de las ciencias naturales, orientadas hacia la universalidad de conceptos y teorías (monismo epistemológico), modelo que ha sido predominante durante la modernidad. Frente al modelo naturalista de las ciencias, que aspiran al descubrimiento de leyes para explicar y predecir los eventos, ya sean naturales o sociales, estos historiadores alemanes proponen un modelo alternativo enfocado hacia la interpretación de los acontecimientos sociohistóricos, a través de la comprensión de sus significados. Así, las ciencias de la cultura no se proponen explicar y predecir los acontecimientos sociales con base en leyes o teorías universales, sino que buscan comprender su significado específico por medio de interpretaciones objetivas. Por eso se le llama a este modelo como comprensivo o “hermenéutico”.⁶ Como bien señalan Dilthey y posteriormente Ricoeur: con esta propuesta historiográfica, la hermenéutica se “desregionaliza”,⁷ pues deja de ser una práctica y una técnica de interpretación de textos clásicos y religiosos circunscrita al ámbito de la filología y la teología, para convertirse en un modelo epistemológico y metodológico de las ciencias sociohistóricas y de las humanidades en general.

A partir de las propuestas de la historiografía alemana del siglo XIX, se desarrolla en el ámbito de la sociología una influyente orientación hermenéutica, donde la figura principal es Max Weber. La sociología comprensiva por él propuesta provocó fuertes críticas, especialmente de los neopositivistas, como Otto Neurath, fundador junto con Carnap y Schlick del positivismo

⁵ Cfr. Charles Taylor, “Language and Human Nature”, *Human Agency and Language. Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 216-247.

⁶ Sobre las propuestas naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales véase Ambrosio Velasco Gómez, *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía las ciencias sociales*, UNAM, México, 1999.

⁷ Cfr. Wilhelm Dilthey, “The Rise of Hermeneutics”, *New Literary History*, 1973 [“Orígenes de la hermenéutica”, en W. Dilthey, *El mundo histórico*, FCE, México, 1994, pp. 321-342].

lógico, quienes defendían una concepción monista basada en las ciencias naturales. Desde entonces se han desarrollado debates epistemológicos y metodológicos en torno al modelo de cientificidad que han de seguir las ciencias sociales. En estas controversias han participado científicos y filósofos de la talla de Karl R. Popper, Carl Hempel, Peter Winch, Alasdair MacIntyre, Thomas S. Kuhn, Charles Taylor, Hans G. Gadamer, Jürgen Habermas y Paul Ricœur, entre otros. No obstante, en el ámbito institucional de las ciencias sociales predominó la orientación naturalista y es hasta años recientes que las concepciones hermenéuticas de las ciencias sociales han cobrado relevancia en las escuelas y facultades de ciencias sociales. Pero la hermenéutica no sólo se ha desarrollado recientemente como una concepción epistemológica y metodológica de las ciencias sociales, sino que también ha tenido una fuerte presencia en la filosofía del siglo xx, donde ciertamente su reconocimiento e influencia ha sido mayor.

La hermenéutica filosófica surge a partir de las contribuciones y propuestas hermenéuticas de las ciencias del espíritu, especialmente de Herder y Dilthey; pero, al mismo tiempo, cuestiona de raíz las pretensiones de objetividad y rigor de la hermenéutica metodológica. Más que considerar la comprensión como un modo alternativo de conocimiento científico en el campo de la sociedad y de la historia, la hermenéutica filosófica de raigambre fenomenológica, especialmente a partir de Heidegger, concibe la comprensión como el modo primordial de la existencia humana. Para este autor, la hermenéutica más que una epistemología o una metodología es una ontología. A partir de esta propuesta ontológica, Hans Georg Gadamer ha desarrollado una concepción hermenéutica más amplia, sobre todo en el ámbito de la estética, la ética y la filosofía de la historia, que da fundamento a una idea de las humanidades que enfatiza su historicidad esencial. Pero en relación con las ciencias sociales, la hermenéutica filosófica de Gadamer plantea un cuestionamiento a la excesiva preocupación por aspectos metodológicos. Desafortunadamente, esta visión crítica a las ciencias sociales no ha redundado en un diálogo fructífero entre hermenéutica filosófica y hermenéutica metodológica, sino por el contrario, ha habido alejamiento entre las dos orientaciones hermenéuticas y peor aún entre humanidades y ciencias sociales. Quizá una de las pocas excepciones que han procurado profundizar en el debate es Paul Ricœur. Por otro lado la hermenéutica filosófica ha sido cuestionada en sus presupuestos teóricos y consecuencias políticas desde la filosofía alemana, principalmente por Jürgen Habermas. Aquí la crítica ha sido más afortunada pues sí ha logrado un debate intenso, del cual ha emergido una nueva línea de investigación hermenéutica que pone énfasis en sus presupuestos y consecuencias políticas. También en este ámbito Paul Ricœur ha tenido un papel destacado al mediar y desarrollar los argumentos y tesis en debate.

De este modo, en el desarrollo de la hermenéutica en la segunda mitad del siglo xx podemos distinguir al menos tres grandes líneas o tendencias: la hermenéutica metodológica en el ámbito de las ciencias sociales y la historia;

la hermenéutica filosófica, de raigambre fenomenológica, cuyo exponente más destacado es H.-G. Gadamer —que se ubica ante todo en las humanidades— y, finalmente, la hermenéutica política, que surge de la teoría crítica, especialmente en la obra de Habermas. Las controversias continúan no sólo entre estas diferentes tradiciones sino también al interior de cada una de ellas. Pero como se verá a continuación, el pluralismo de tradiciones y enfoques en las ciencias sociales, además de ser inherentes e inevitables, lejos de convertirlas en disciplinas preparadigmáticas o subdesarrolladas, como lo llegaría a plantear Kuhn en su discusión con Taylor,⁸ constituyen una condición fundamental para la discusión constante y edificante que promueve la revisión continua de presupuestos teóricos, metodológicos y epistémicos al interior de cada tradición y buscan su desarrollo progresivo.⁹

HERMENÉUTICAS METODOLÓGICAS EN LAS CIENCIAS SOCIALES

Si bien Schleiermacher fue el primero en formular una teoría hermenéutica general, limitó ésta a la interpretación de textos. Según el mismo Dilthey, correspondió a Wilhelm Humboldt y a otros historiadores y filósofos alemanes ampliar el ámbito de la hermenéutica “de la producción literaria a la comprensión del mundo histórico”,¹⁰ para ofrecer una fundamentación hermenéutica de la historia y, en general, de las ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*). Para Dilthey la teoría hermenéutica constituye un “vínculo esencial entre la filosofía y las disciplinas históricas y, en general, un componente esencial de la fundamentación de las ciencias humanas mismas”, en cuanto que su propósito es “asegurar la validez general de la interpretación en contra de las intromisiones de los caprichos románticos y la subjetividad escéptica, y brindar justificación teórica de esa validez, sobre la cual toda certeza del conocimiento histórico está fundada”.¹¹ Dilthey considera así a la hermenéutica tanto como proceso metodológico que como teoría filosófica que da fundamento epistemológico a las ciencias sociales. Siguiendo a Schleiermacher y a los historiadores románticos alemanes (Humboldt, Droysen, Herder), Dilthey considera que la metodología propia de las ciencias humanas es la comprensión (*Verstehen*), entendida ésta como “el proceso a través del cual, a partir del signo dado a los sentidos, el intérprete tiene acceso a esa realidad

⁸ Cfr. Thomas S. Kuhn, “Las ciencias naturales y las ciencias humanas”, *Acta Sociológica*, núm. 19, enero-abril, UNAM, México, 1997, pp. 11-19.

⁹ Al respecto, Alexander señala que: “A causa de la existencia de un desacuerdo persistente y extendido, los supuestos de fondo más generales que quedan implícitos y relativamente invisibles en la ciencia natural, entran activamente en juego en la ciencia social. Las condiciones en que según Kuhn se producen las crisis de paradigmas en las ciencias naturales, son habituales en las ciencias sociales”, J. Alexander, “La centralidad de los clásicos”, en Anthony Giddens y Jonathan Turner *et al.*, *La teoría social hoy*, Conaculta/Tecnos, México, 1991, p. 33.

¹⁰ W. Dilthey, “The Rise of Hermeneutics”, *op. cit.*, p. 241.

¹¹ *Ibid.*, p. 244.

psíquica cuya expresión es el signo dado”.¹² Como puede observarse, Dilthey concibe la tarea de la historia y las disciplinas humanas de manera análoga a la interpretación de textos: a partir de ciertos signos se busca esclarecer el significado correspondiente. En este ámbito los signos son “expresiones” de las “experiencias de vida” del autor. Dilthey incluye entre las “expresiones de vida” no sólo los conceptos, juicios y en general los discursos que intentan significar algo de manera explícita, sino también aquellas expresiones, como las acciones “que hacen inteligible un contenido mental sin proponérselo”.¹³ Al considerar las acciones como expresiones de vida análogas a los discursos, Dilthey justifica el carácter hermenéutico de la historia y de las ciencias sociales, ya que tanto los textos como las acciones son expresiones con significado; por eso es que su estudio riguroso ha de buscar su interpretación a través de la comprensión (*verstehen*) de la experiencia vital (significado) contenida en las expresiones de vida del autor o agente (significante).

Dilthey considera que para recobrar “la experiencia de vida” contenida en una “expresión de vida” es necesario que el intérprete se “transporte” mentalmente al contexto y a las situaciones específicas donde se originó esa expresión y “reviva” la experiencia de vida de su autor. Así el proceso de comprensión sigue una dirección inversa al de la generación de la obra, pero la comprensión completa de ella involucra también que el intérprete re-experimente ese proceso de generación.¹⁴ El conjunto de inferencias a través del cual se desarrolla la comprensión, no llega jamás a alcanzar una interpretación final y totalmente verdadera. Más bien, este proceso constituye un “círculo hermenéutico” en el que las interpretaciones pueden progresar en la recuperación del significado original de las acciones y las obras humanas. La teoría de la comprensión de Dilthey ha sido así de una importancia determinante en las principales propuestas de fundamentación hermenéutica de las ciencias sociohistóricas en la época contemporánea. En especial, sus tesis sobre la naturaleza significativa de las acciones humanas (análogas a los textos), y por ende la idea de que su estudio debe proponerse interpretar su significado y no tanto explicar sus causas, se ha convertido en principio fundamental de las teorías hermenéuticas de las ciencias sociales del siglo xx. Sin embargo, los historiadores, sociólogos y filósofos que continuaron desarrollando una visión hermenéutica de las ciencias sociales cuestionaron otras de las premisas fundamentales de Dilthey.

Rickert puso en tela de juicio el fundamento ontológico que había establecido entre ciencias naturales y ciencias del espíritu. Según él, “para los fines

¹² W. Dilthey, *El mundo histórico*, op. cit., p. 232.

¹³ W. Dilthey, “The Understanding of other Persons and their Life-Expressions”, en K. Mueller-Vollmer (ed.), *The Hermeneutical Reader*, Continuum, Nueva York, 1988, p. 153.

¹⁴ “Sobre la base de esta empatía o transportación se eleva la forma más alta de comprensión en la que la totalidad de la vida mental se pone en actividad, a través de la recreación o revivencia. La comprensión como tal se mueve al revés del orden de los eventos. Pero la empatía completa depende de que la comprensión se mueva según el orden de los eventos, de manera tal que acompañe el curso de vida del autor.” *Ibid.*, p. 159.

de la clasificación de las ciencias particulares, no es posible encontrar dos grupos de objetos que se distingan uno del otro por su ser” y, por lo tanto, “no hay nada en la realidad inmediatamente accesible que pueda sustraerse en principio a una investigación de carácter formal que emplea la ciencia natural”.¹⁵ Rickert, consecuente con su visión neokantiana, considera que la distinción ha de hacerse desde el punto de vista del sujeto y no buscarla en la naturaleza del objeto. Así, el interés cognoscitivo determina el tipo de objeto (diferencia material) y por ende la metodología (diferencia formal): “La realidad se hace naturaleza cuando la consideramos con referencia a lo universal; se hace historia cuando la consideramos con referencia a lo particular e individual y en consonancia con ello quiero oponer al proceder generalizador de la ciencia natural, el proceder individualizador de la historia”.¹⁶ Siguiendo a Rickert, Max Weber considera que la definición del objeto de investigación social “estará determinada por las ideas de valor que dominen al investigador y su época”.¹⁷ Es a partir de estas ideas que el investigador le da significación cultural a cierta parte del acontecer empírico que en sí mismo carece de sentido. Por esta razón los objetos y problemas de estudio de las ciencias sociohistóricas no son fijos ni inmutables y, por ende, no es posible que exista una teoría universalmente válida que explique a partir de leyes invariables las acciones sociales y los acontecimientos históricos. Max Weber no veía como orientaciones incompatibles la búsqueda de leyes generales, propia de las ciencias naturales, y el interés por comprender la especificidad de las acciones sociales, propio de las ciencias culturales. Más bien, consideró que la primera orientación generalizadora es un medio heurístico en la búsqueda de interpretación del significado particular de las acciones.¹⁸ Gracias a este saber teórico y nomológico es posible imputar hipotéticamente significado a las acciones sociales, esto es, formular hipótesis con cierto grado de adecuación empírica acerca de los fines o motivos de dichas acciones, de acuerdo con reglas sociales. Se trata claramente de un sentido o significado intersubjetivo, en cuanto que es algo (valores, fines, intereses) que el agente busca realizar, bajo un esquema medio (acción)-fin (sentido), tomando en consideración las normas, costumbres y creencias compartidas por los miembros de una comunidad particular. Al dar prioridad a las reglas sociales intersubjetivas sobre los motivos o intenciones subjetivas del individuo, Weber le da un giro importante de sociologización de la hermenéutica, apartándose del enfoque más psicologista de Dilthey. Además,

¹⁵ H. Rickert, *Ciencia cultural y ciencia natural*, Espasa-Calpe, Madrid, 1965, p. 40.

¹⁶ *Ibid.*, p. 92.

¹⁷ M. Weber, “Objetividad en ciencia y política social”, *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires, 1973, p. 73.

¹⁸ “En cuanto se trata de la individualidad de un fenómeno la pregunta por la causa no inquiera por leyes, sino por conexiones causales concretas; no pregunta bajo qué fórmula ha de subsumirse el fenómeno como espécimen, sino cuál es la constelación individual a la que debe imputarse en cuanto resultado: es una cuestión de imputación. Siempre que entra en consideración la imputación causal de un fenómeno de la cultura, el conocimiento de leyes de causación no puede ser el fin de la investigación es sólo un medio.” *Ibid.*, p. 68.

su propuesta de tomar en cuenta las reglas intersubjetivas de una comunidad para interpretar el significado de las acciones¹⁹ constituye un antecedente muy importante de la concepción wittgensteiniana del significado de las expresiones en función de las reglas lingüísticas que norman el uso del lenguaje.

Weber insiste en que la imputación de sentido a las conductas sociales desde modelos teóricos (tipos ideales) tiene un carácter heurístico y no debe confundirse con las intenciones que de hecho el agente tuvo al realizar una acción particular. La comprensión teórica (típico-ideal) del sentido de las acciones “describe la manera en que un determinado tipo de acción humana se desenvolvería si el agente estuviese actuando de un modo completamente racional en la realización de sus propósitos, sin errores ni distorsiones de impulsos emocionales”.²⁰ Así por ejemplo bajo el tipo ideal de una economía capitalista, los agentes actuarán buscando maximizar sus beneficios económicos y esta motivación dota de sentido y racionalidad a sus acciones.

Weber observa que este tipo ideal de acciones no suceden tal cual en el mundo real. Confundir la reconstrucción típico-ideal de una acción y la comprensión hipotética de su significado con la acción real y su significado original, implica tratar de deducir la realidad a partir de la teoría, lo cual es el error básico del monismo naturalista. Por eso, para Weber “en las ciencias de la cultura el conocimiento de lo general nunca es valioso por sí mismo”,²¹ sino que tiene un valor heurístico sólo para la comprensión específica de las acciones sociales particulares. De esta forma, Weber reformula la distinción metodológica establecida por Rickert entre la construcción de conceptos, leyes y teorías generales, y la comprensión del significado singular de las acciones particulares. Para Weber estos dos tipos de metodologías se complementan recíprocamente en lo que podríamos considerar como círculo hermenéutico explicación-comprensión: el saber teórico contenido en los tipos ideales orienta la comprensión del sentido de las acciones que la investigación histórica busca establecer de manera específica. Como resultado de la investigación, las hipótesis comprensivas originales seguramente serán refutadas y revisadas en la medida en que se avance en la comprensión de la acción en el mundo real. A su vez, la investigación histórica permitirá no falsar, pero sí enriquecer y corregir los tipos ideales y, de esta manera aumentar su valor heurístico. Obsérvese que Max Weber, a diferencia de Dilthey, no concibe a la comprensión como un proceso empático de revivencia, sino más bien como un proceso de construcción teórica en el que no se reexperimentan los motivos del agente, sino que hipotéticamente el investigador imputa al agente ciertos motivos o intenciones que son teóricamente probables en un contexto típico-ideal. Con este giro Weber enfatiza su rechazo al psicologismo de Dilthey, que aún está presente

¹⁹ Al respecto, véase el artículo de Max Weber, “The Concept of Following a Rule”, en W. G. Runciman (ed.), *Weber Selection in Translation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1988, pp. 99-110.

²⁰ *Ibid.*, p. 12.

²¹ M. Weber, “Objetividad en ciencia y política social”, *op. cit.*, p. 69.

en Rickert. El giro hacia la dimensión social de la comprensión de las acciones será también retomado y desarrollado por la mayoría de lo hermeneutas en las ciencias sociales, tanto en la vertiente fenomenológica (Schütz, etnometodología) como en la vertiente analítica (Peter Winch, Karl R. Popper).

A partir de la concepción weberiana podemos distinguir dos grandes orientaciones hermenéuticas en las ciencias sociales. Por una parte, una vertiente que integra la fenomenología de Husserl con la sociología weberiana. Esta perspectiva fue desarrollada originalmente por Alfred Schütz y luego por Harold Garfinkel con su propuesta etnometodológica que aún tiene relevancia en nuestros días. Por otra parte, en la década de los sesenta, Peter Winch propuso una idea hermenéutica de las ciencias sociales a partir de la integración de la filosofía del lenguaje de Wittgenstein y la sociología weberiana. Si bien ambas vertientes hermenéuticas se oponen a las concepciones naturalistas de las ciencias sociales —al defender la comprensión del significado de las acciones frente a la mera explicación nomológica—, entre ellas hay importantes diferencias, tanto respecto a la concepción del significado de las acciones, como de los procedimientos metodológicos que proponen. En términos generales las diferencias se originan en las concepciones filosóficas que asumen. En el caso de Schütz y la etnometodología, la influencia fenomenológica orienta la investigación social hacia la relación entre el mundo de la vida en que se piensa y actúa, y la conciencia intencional de los actores. En el caso de Winch, las reglas intersubjetivas de los juegos lingüísticos, además de definir los significados específicos de las acciones, constituyen el recurso metodológico fundamental para su interpretación en cada contexto particular. Pero en ambas perspectivas resulta determinante el punto de vista de los propios actores que definen el sentido y la racionalidad misma de las acciones, sea por medio del sentido común (Schütz y Garfinkel), o por medio de las reglas y los criterios específicos de las formas de vida (Winch). En este sentido, como lo ha señalado Charles Taylor, las perspectivas hermenéuticas de las ciencias sociales son afines a la concepción multiculturalista de la sociedad, pues reconocen que la racionalidad de las creencias y acciones dependen de criterios específicos de cada sociedad.

*Hermenéutica metodológica fenomenológica:
Alfred Schütz y la etnometodología*

Alfred Schütz pertenece a una generación posterior a Husserl, de quien, sin ser su discípulo directo, retomó algunas ideas fenomenológicas para desarrollar y profundizar la metodología comprensiva de Max Weber. Aquí podemos ver claramente las fructíferas influencias cruzadas entre filosofía y ciencias sociales. Si bien originalmente el concepto diltheyano de espíritu objetivo tuvo una importante influencia en el concepto fenomenológico del mundo de la vida (*Lebenswelt*), el desarrollo husserliano de este concepto en relación con

la conciencia intencional es fundamental para la propuesta hermenéutica de Schütz y después de Garfinkel.

Schütz considera que la conciencia intencional de las personas constituye el significado de las acciones, que tienen siempre un sentido proyectivo (“con el fin de”). La acción es el proceso de formación de ese sentido proyectivo que se realiza en el acto. Pero ese proceso incluye conocimientos, razonamientos, valores que los individuos comparten con los miembros de su comunidad y que constituyen un sentido o conocimiento común. El sentido común se forma históricamente, es específico de cada sociedad y conforma el mundo de la vida que define el significado objetivo de las acciones. La finalidad de las ciencias sociales consiste precisamente en interpretar ese significado constituido desde el sentido común de la sociedad a la que pertenece el actor. Se trata pues de una hermenéutica de segundo grado que parte de las interpretaciones primarias de los propios actores en su mundo de vida. Esto marca una diferencia fundamental con las ciencias naturales:

...la realidad social tiene una estructura específica de significado y relevancia para los seres humanos que viven, actúan y piensan en su interior: Son éstos sus objetos de pensamiento, los que determinan su comportamiento al motivarlo. Para captar esta realidad social, los objetos del pensamiento construidos por el científico social deben fundarse en los objetos de pensamiento construidos por el sentido común de los hombres [...] así pues, las construcciones de las ciencias sociales son por decirlo así, construcciones de segundo grado.²²

Schütz considera, en tal sentido, que las interpretaciones de las ciencias sociales son objetivas en la medida en que se adecuan a la comprensión que los actores tienen de sus acciones en situaciones específicas.

Por otra parte, siguiendo a Max Weber, Schütz retoma la metodología de los tipos ideales para imputar significado a las acciones. En este punto considera que Weber se distancia de otras metodologías comprensivas que carecen de objetividad como la propuesta empática de Dilthey, basada en la re vivencia de la experiencia de vida del actor:

Nunca debemos dejar de reiterar que el método de la sociología de Weber es racional y que la posición de la sociología interpretativa de ninguna manera debería confundirse con la Dilthey [...] fue Weber el primero en elevar la sociología interpretativa a la categoría de ciencia.²³

Para Schütz, lo mismo que para Weber, los tipos ideales son construcciones teóricas con funciones eminentemente heurísticas que tienen que adecuarse

²² Alfred Schütz, citado por Richard Berstein, *La reconstrucción de la teoría social y política*, FCE, México, 1982, p. 181.

²³ Alfred Schütz, “Problemas de la sociología interpretativa”, en A. Ryan (ed.), *La filosofía de la explicación social*, FCE, México, 1976, p. 328.

empíricamente a los motivos y razonamientos que tuvo el actor en la situación original. A través de este método se busca exponer la racionalidad de la acción en función de los conocimientos, intenciones y valores del propio actor, y no en función de los criterios y conocimientos del intérprete. Esta será una idea básica que posteriormente desarrollara Garfinkel en su propuesta etnometodológica en contra de la concepción dominante en los años sesenta de Talcott Parsons, que se asocia con la tradición naturalista y que antepone el conocimiento y los criterios científicos de racionalidad al sentido común del actor. Este problema será también central en el debate que sostuvo Peter Winch con Alasdair MacIntyre en esos años.

En esta línea, Garfinkel sostiene que la comprensión racional de las acciones debe partir de la observación del razonamiento práctico de los agentes, en situaciones específicas, haciendo a un lado el juicio valorativo desde los criterios del científico sobre la racionalidad o eficacia de la acción. Esto implica una interpretación “naturalizada” de la racionalidad de los actores, que puede ser conocida gracias al carácter intersubjetivo y público de la racionalidad derivada del sentido común.

El sentido común proporciona a los actores normas (flexibles) para interpretar las situaciones y problemas que enfrenta, así como alternativas de cursos de acción para responder adecuada y racionalmente. Garfinkel señala que las acciones y situaciones se condicionan recíprocamente. En la etnometodología de Garfinkel, “la situación de la acción se considera un contexto de actividad esencialmente transformable, que se mantiene altera o se restaura en y mediante las acciones”.²⁴ Esta relación transformadora entre situación y acción constituye una premisa fundamental del método hermenéutico propuesto por Popper, que denomina “análisis situacional” o “lógica de la situación”. Pero ciertamente Popper no reconoce influencia fenomenológica alguna, ni se ubica dentro de la etnometodología. Pero si analizamos su propuesta se verán coincidencias con dicha vertiente.

*Hermenéuticas metodológicas analíticas:
Popper y Winch*

Considerar a Popper y a Winch como representantes de una orientación analítica en la hermenéutica requiere una aclaración acerca del sentido conferido al término “analítica”. No se trata de una idea del análisis lógico del lenguaje como una tarea previa y profiláctica de la investigación a fin de eliminar elementos metafísicos y asegurar claridad y precisión en los conceptos y enunciados básicos como lo propone Wittgenstein en el *Tractatus...*, o Carnap o Neurath. Más bien, nos referimos al análisis como despliegue o descomposición

²⁴ John C. Heritage, “La etnometodología”, en Anthony Giddens y J. Turner *et al.*, *La teoría social hoy*, op. cit., p. 318.

metodológica de los elementos constitutivos del significado de una acción social o evento histórico, con el propósito de esclarecer su racionalidad. En este sentido, la racionalidad de una acción está definida en ambos casos por la pertinencia de una acción para alcanzar un fin determinado, y tiene que ver con reglas o normas intersubjetivas y con la objetividad de las creencias del actor. Desde luego los criterios de pertinencia de las reglas medio-fin, y de la objetividad de las creencias varían radicalmente, pues mientras en Popper se tiene una pretensión de universalidad, en Winch por el contrario son siempre locales. En todo caso lo que tienen en común la hermenéutica de Popper y la de Winch es la articulación del significado de las acciones con la racionalidad medio-fin y la objetividad de las creencias que sustentan a la acción. Para captar esta conexión ambos consideran indispensable el recurso a una determinada metodología de análisis inspirada de diversas maneras en Max Weber. Así, por ejemplo, como veremos en el caso de Popper se propone un análisis de la situación en la que se ubica el actor, a fin de comprender el significado y la racionalidad de sus acciones; por eso llama a su método “análisis situacional”. Al respecto nos dice Popper: “Este método de análisis de la situación se puede considerar como una aplicación del principio de racionalidad”.²⁵

En el caso de Winch, que sigue de cerca a Weber y a Wittgenstein, se concibe la tarea de las ciencias sociales de manera análoga a la de la filosofía, que consiste principalmente en el esclarecimiento del significado y la racionalidad de las acciones según reglas intersubjetivamente reconocibles en contexto específicos, de manera análoga a como se interpretan las expresiones lingüísticas. En ambos casos la comprensión busca identificar la racionalidad de las acciones a través del análisis o el despliegue de los elementos constitutivos y normativos del significado de las acciones sociales, como si fueran actos lingüísticos.

Popper desarrolló su filosofía de las ciencias sociales varias décadas después de publicar *La lógica de la investigación científica*, a mediados de los años treinta. En contra de las concepciones positivistas, Popper acepta que la comprensión es la finalidad de las ciencias sociales y de las humanidades. Pero, a diferencia de las interpretaciones hermenéuticas de las ciencias sociohistóricas, como la de Dilthey y Collingwood, sostiene que la comprensión no es privativa de las ciencias sociales y las humanidades, sino que también es un objetivo de toda ciencia.²⁶ Popper critica a los positivistas, tachándolos de cientificistas al querer imponer un modelo erróneo de ciencia natural sobre toda disciplina, así como a los humanistas hermeneutas porque “aceptan acríticamente que el positivismo o cientificismo es la única filosofía adecuada de las ciencias naturales”.²⁷

²⁵ Karl R. Popper, *Conocimiento objetivo*, Tecnos, Madrid, 1974, p. 169.

²⁶ “Estoy totalmente dispuesto a aceptar la tesis de que el objeto de las humanidades es la comprensión. Pero no veo claro que se pueda negar que lo sea también de las ciencias naturales.” Karl R. Popper, “Sobre la teoría de la mente objetiva”, *Conocimiento objetivo*, Tecnos, Madrid, 1974, p. 173.

²⁷ *Ibid.*, p. 174.

La teoría popperiana se ubica en un contexto que distingue tres mundos.²⁸ En dicho contexto se considera que la comprensión de una obra o acción no es meramente un proceso psicológico que acontece en la mente del sujeto (segundo mundo). La comprensión como proceso subjetivo tiene como resultado un producto objetivo susceptible de crítica y análisis por diferentes personas: la interpretación.²⁹ Las interpretaciones son para Popper una especie de teorías que, como tales, pertenecen al tercer mundo y son independientes de los sujetos que las producen.³⁰ Como toda teoría, las interpretaciones pueden ser usadas por sujetos diferentes de sus productores originales, constituyendo así el punto de partida para nuevas interpretaciones de los acontecimientos. Esto ocurre de manera análoga a la forma en que sucede en las teorías de las ciencias naturales, que constituyen el punto de partida de todo conocimiento sobre el mundo natural (primer mundo), las interpretaciones son así el punto de partida de todo conocimiento, de toda comprensión del ámbito social y cultural, del mismo tercer mundo. De este modo, para Popper las interpretaciones no sólo son productos del tercer mundo, sino además, y a diferencia de las teorías naturales, versan sobre éste. Los méritos de las teorías interpretativas de las ciencias humanas residen en su capacidad no tanto para explicar o predecir, sino para mejorar la comprensión de algunas acciones u obras del tercer mundo. En este contexto, una nueva comprensión es satisfactoria si la interpretación que resulta arroja “nueva luz sobre nuevos problemas” involucrados en la comprensión de una acción.³¹ Esa forma de evaluar las teorías interpretativas enfatiza más el carácter heurístico de la interpretación que su contenido empíricamente confirmable y responde al criterio de verosimilitud que propone Popper tanto para las ciencias sociales como para las naturales.

Este proceso de desarrollo de las teorías interpretativas a través de la comprensión de problemas cada vez más complejos devela el mismo esquema de conjeturas y refutaciones (crítica racional) con el que Popper caracteriza el desarrollo de las ciencias naturales. Y además de reconocer este esquema común,³² propone una metodología comprensiva que da sustento a su visión del progreso de las interpretaciones. Esta metodología se denomina “análisis

²⁸ Popper distingue el mundo físico (primer mundo), el de lo mental o de los estados mentales (segundo mundo) y el de las ideas, teorías, tradiciones, argumentos y problemas en sí mismos (tercer mundo). Cfr. Karl R. Popper, *Conocimiento objetivo*, op. cit., p. 148.

²⁹ “Es evidente que los procesos o actividades abarcados por el concepto-sombrilla ‘comprensión’ son actividades subjetivas personales o psicológicas. Pero han de distinguirse del ‘resultado’ (más o menos fecundo) de estas actividades, de lo que de ellas se deriva: el resultado final (por el momento) de la comprensión, es la ‘interpretación’. Aunque esto pueda constituir un estado de comprensión subjetivo, también puede ser un objeto del tercer mundo, especialmente una teoría. La interpretación, en cuanto objeto del tercer mundo, será siempre una teoría”, *ibid.*, p. 155.

³⁰ “... se puede admitir que el tercer mundo es un producto humano a la vez que sobrehumano en un sentido muy claro: trasciende a su productor”, *ibid.*, p. 152.

³¹ Cfr. *Ibid.*, p. 157.

³² Cfr. *Loc. cit.*

situacional”,³³ y busca analizar el significado de una acción como respuesta o solución tentativa que enfrenta el autor a problemas específicos, de acuerdo con el conocimiento y trasfondo cultural propios del actor. Se trata de un método objetivo que no alude a revivencia de experiencias del actor sino, más bien, a la reconstrucción de la situación y el trasfondo del agente.

La propuesta hermenéutica de Popper ha tenido influencias importantes en autores como H. von Wright cuya obra *Explicación y comprensión* es más conocida que la del mismo Popper; pero ciertamente dentro de una perspectiva analítica Peter Winch ha sido el hermeneuta de mayor reconocimiento e influencia en las ciencias sociales.

A partir de Max Weber, Winch elabora la idea de que las ciencias sociales se proponen comprender en su especificidad la acción social significativa. Para ello, es necesario elucidar las concepciones que los actores sociales pudieron objetivamente tener acerca de su entorno social y los fines que probablemente pudieron proponerse al realizar la acción cuyo significado se quiere comprender. Sólo de esta manera es posible imputar racional y objetivamente el o los motivos que el actor tuvo al realizar la acción en cuestión. La comprensión de la acción en función de la imputación objetiva de motivos requiere reconstruir las reglas sociales existentes en el contexto específico del agente. Estas reglas no han de considerarse como algo externo al agente, sino como un patrón de conducta que el agente ha interiorizado como miembro de la comunidad específica a la que pertenece. Winch subraya la tesis central de Weber de que toda conducta significativa está regida por reglas; por eso considera que la comprensión de la acción es un trabajo de elucidación o esclarecimiento —semejante al que Wittgenstein asigna a la filosofía para elucidar y comprender el significado de las palabras en función del uso que una comunidad determinada hace de ellas—.³⁴ Al enfatizar la importancia de las reglas o normas sociales para comprender la acción social, Peter Winch se aleja de las orientaciones empáticas de la hermenéutica (Dilthey), al mismo tiempo que rechaza las pretensiones positivistas de explicación causal de la conducta. Retomando a Weber, Winch insiste en que una regla no es una mera creencia subjetiva,³⁵ ni tampoco una ley causal externa; ciertamente

³³ Para un análisis detallado de la metodología hermenéutica que propone Popper, véase James Farr, “Popper’s Hermeneutics”, *Philosophy of Social Science*, núm. 13, 1983, pp. 157-170. Ver en esta misma revista los comentarios de Karl O. Apel sobre el artículo de J. Farr, “Some Critical Remarks on Popper’s hermeneutics”, pp. 183-193. Véase también Ambrosio Velasco Gómez, “The Hermeneutic Conception of Scientific Traditions in Karl R. Popper”, en E. Suárez Íñiguez (ed.), *The Power of Argumentation*, Rodopi, Poznan Studies in the Philosophy of Science and Humanities, Ámsterdam, 2007, pp. 129-142.

³⁴ En este sentido, Peter Winch afirma que “el problema central de esta disciplina [la sociología...] pertenece en sí misma a la filosofía”. Peter Winch, *Ciencia social y filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires, 1972, p. 44.

³⁵ “El hecho de establecer una norma no es una actividad que se pueda adscribir a cualquier individuo completamente aislado de otros, ya que sólo el contacto con ellos posibilita el control de las propias acciones, control inseparable de una pauta establecida”, *ibid.*, p. 35.

seguir una regla implica una regularidad en términos de “actuar del mismo modo en la misma clase de situaciones”,³⁶ pero establece además una prescripción que permite evaluar las acciones. En este sentido, la violación a una regla social no representa una instancia de posible refutación, como si se tratase de una ley natural, sino que indica que se está actuando incorrectamente. Por eso afirma Winch que “la noción de seguir una regla es lógicamente inseparable de la noción de cometer un error”.³⁷ Esta diferencia fundamental entre regla y ley excluye, según él, la compatibilidad entre explicación con base en leyes causales y comprensión con base en normas que orientan la acción.

En su función evaluadora las reglas sociales permiten apreciar qué tan racional es una determinada acción en relación con la finalidad que se propone alcanzar. Aún más, las reglas determinan el tipo de fines que es posible proponerse en determinadas circunstancias.³⁸ Por esta razón, Winch también se aparta de reconstrucciones analíticas de la comprensión de la acción que toman al individuo y sus intenciones como los aspectos fundamentales de la comprensión (Anscombe, Dray y Von Wright).³⁹ En suma, la comprensión de la acción social, según Winch, implica relacionar una determinada acción con las reglas sociales pertinentes propias de la tradición y la cultura específicas de la comunidad a las que pertenece el agente, con el fin de interpretar los posibles motivos de la acción. Las reglas sociales como regularidades normativas e intersubjetivas constituyen el factor fundamental de la comprensión de la acción misma. Desde esta perspectiva hermenéutica, la comprensión de las acciones y la evaluación objetiva de cuán racional pueden ser dichas acciones se tienen que hacer desde el punto de vista interno de la comunidad de los agentes, y no desde una perspectiva externa.

Filósofos asociados al marxismo, como MacIntyre,⁴⁰ Habermas o Apel critican la perspectiva de Winch basada en Wittgenstein, como una perspectiva ahistórica que encierra a las comunidades en formas de vida autosuficientes, cuyas creencias, reglas y estándares resultan incontrastables con los de otras culturas. En esta línea, Apel señala:

Desde el presupuesto wittgensteiniano de que los juegos lingüísticos determinan los límites de la comprensión del mundo y de que una cuestión sólo puede

³⁶ *Ibid.*, p. 32. Esta noción de regla la toma Winch de Weber. Véase también el ensayo de Max Weber, “The Concept of Following a Rule”, en W. G. Runciman, *op. cit.*

³⁷ *Ibid.*, p. 35.

³⁸ “En general los fines buscados y los medios empleados en la vida humana, lejos de generar formas de actividad social, dependen para su misma existencia en esas formas”, *ibid.*, p. 54.

³⁹ Von Wright parte del silogismo práctico que Anscombe reconstruye formalmente como un argumento deductivo análogo a la explicación, con la variante de que no intervienen leyes como reflejo de normas prácticas que establecen la conexión entre cierta acción y el fin que se propone alcanzar el agente. Esta peculiaridad hace que la comprensión sea teleológica y no causal.

⁴⁰ Véase por ejemplo, A. MacIntyre, “La idea de una ciencia social”, en A. Ryan (ed.), *La filosofía de la explicación social*, FCE, México, 1976.

mantenerse con sentido dentro de un determinado juego lingüístico, llega Winch a establecer una suerte de monadología de los diferentes sistemas culturales como formas de comprensión (y un relativismo radical de la filosofía traducida como ciencia social).⁴¹

Como veremos más adelante, Winch ciertamente no niega la posibilidad de comunicación entre diferentes lenguajes, ni tampoco la dinámica de las reglas y formas de vida social.

HERMENÉUTICA FILOSÓFICA

Es importante señalar que pese a las diferencias entre Dilthey, por un lado, y Weber, Popper y Winch por otro, todos ellos están preocupados por desarrollar una metodología hermenéutica para garantizar la objetividad y promover el desarrollo racional de las ciencias sociales. Mas a diferencia de ellos Gadamer desarrolla una hermenéutica filosófica que pone más énfasis en los aspectos ontológicos y éticos que en los metodológicos. El giro de Gadamer hacia una hermenéutica ontológica se base en buena medida en Heidegger, cuyo libro *Ser y tiempo* (1927), contiene los fundamentos de una hermenéutica ontológica que tendrá una influencia significativa en Gadamer. La idea ontológica de la comprensión es desarrollada por Heidegger en la sección 31, denominada “Ser ahí como comprensión”, donde afirma que: “La comprensión es el Ser existencial de las propias potencialidades para Ser del *Dasein* y de esta manera devela en sí mismo de lo que es capaz el Ser”.⁴² El carácter ontológico de la comprensión implica que el intérprete pertenece ante todo a un momento del “ser ahí en el mundo” (*Dasein*): “auténtico”, si surge del ser de “uno mismo o inauténtica” si simplemente se repiten las interpretaciones públicamente dominantes (habladurías en la traducción de Gaos). Pero la dificultad que se encuentra para desarrollar interpretaciones auténticas es la condición de historicidad del intérprete mismo que siempre comprende desde una preinterpretación dada en el lenguaje de antemano. Esta situación constituye un círculo hermenéutico en el que el intérprete busca emanciparse de las preinterpretaciones impuestas públicamente para acceder a interpretaciones auténticas que develen nuevas potencialidades del Ser en el mundo:

El círculo de la comprensión no es una órbita en la que pueda desarrollarse cualquier tipo de conocimiento aleatorio. Es la expresión de una pre-estructura existencial del *Dasein* mismo. No puede ser reducido al nivel de un círculo vicioso, y ni siquiera a uno que pueda ser tolerado. En él yace escondida una posibilidad

⁴¹ K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985, t. II, p. 86.

⁴² M. Heidegger, *Being and Time*, Harper and Row, Nueva York, 1962, sec. 31, p. 184 (la traducción es mía).

positiva del más primordial tipo de conocimiento. Con seguridad, nosotros tomamos genuinamente esta posibilidad sólo cuando en nuestra interpretación hemos entendido que nuestra primera, última y constante tarea es no permitir que nuestro pre-haber, pre-ver y pre-concebir sea determinado por modas y concepciones populares, sino asegurar el tema científico a través del desarrollo de las pre-estructuras desde las cosas mismas.⁴³

En síntesis, el concepto heideggeriano de *Dasein*, al enfatizar la historicidad del intérprete, niega la posibilidad de reconstruir asépticamente el contexto de vida original donde se desarrolló el evento a interpretar, pues tanto por la carga de la pre-estructura de la comprensión como por el carácter proyectivo de la interpretación, la objetividad resulta inconcebible. En todo caso la verdad de la interpretación no se define en términos de adecuación, sino de develar y proyectar nuevas posibilidades del Ser en su devenir del carácter monadológico y fijo de las reglas lingüísticas.⁴⁴ La cita anterior sobre el círculo hermenéutico es el punto de partida de la propuesta hermenéutica gadamerina; en el capítulo nueve de *Verdad y método* la tesis de la dependencia de toda interpretación respecto de una pre-estructura de la comprensión definida por un determinado momento del devenir del *Dasein* la rescata Gadamer en sus conceptos de situación y horizonte hermenéuticos. Asimismo, la idea de la pre-interpretación encuentra su término análogo en Gadamer en el concepto de *prejuicio*. Además, el carácter dialógico y proyectivo de la hermenéutica heideggeriana es rescatado tanto por Gadamer como por Ricoeur en sus concepciones de la interpretación, como fusión de horizontes hermenéuticos, como mediación en el presente entre el pasado y el futuro (historicidad). La crítica básica que Gadamer dirige en contra de las concepciones metodológicas de la ciencia social radica en que todas estas concepciones han olvidado la historicidad del sujeto, esto es, han alienado al sujeto de su contexto histórico y han olvidado, también, que dicho contexto es producto de una tradición que ha legado al presente un conjunto de prejuicios que, lejos de ser obstáculos para conocer el pasado, constituyen el vínculo entre el presente y el pasado y, por ende, una condición de posibilidad para la interpretación histórica.⁴⁵ El contexto histórico específico al que pertenece todo intérprete es, según Gadamer, su *horizonte hermenéutico*. La relación entre el intérprete y su horizonte constituye su *situación hermenéutica*. El horizonte hermenéutico es producto del desarrollo histórico habido hasta entonces y actúa en el presente en la forma de prejuicio. Este vínculo activo entre el pasado y el presente

⁴³ *Ibid.*, sec. 32, p. 195.

⁴⁴ "... la comprensión siempre tiene en sí misma la estructura existencial que llamamos proyección", M. Heidegger, *Ser y tiempo*, op. cit., p. 185.

⁴⁵ "... los prejuicios no son necesariamente injustificados y erróneos, ni necesariamente distorsionan la verdad. De hecho, la historicidad de nuestra existencia implica que los prejuicios en el sentido literal, constituyen la direccionalidad inicial de nuestra capacidad para experimentar", H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 376.

constituye la *tradición*. El horizonte del presente (conformado en parte por los prejuicios legados por la tradición) está en constante transformación por medio de la puesta a prueba de esos juicios:

A través de la comprensión ponemos a prueba nuestros prejuicios: comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos supuestos horizontes existentes en sí mismos. En el trabajo de la tradición esas fusiones ocurren constantemente. Por ello, lo nuevo y lo viejo crecen juntos una y otra vez en los valores vivientes, sin que lo uno o lo otro puedan siempre ser explícitamente separados.⁴⁶

Como hace notar Habermas,⁴⁷ es un acierto de Gadamer considerar que el trabajo de la tradición (análogo al de la traducción) constituye una dialéctica en la que si bien los prejuicios del horizonte presente conducen la interpretación del pasado, al realizarse la interpretación se cuestionan y se desarrollan los prejuicios, dando origen a una nueva situación hermenéutica y a un nuevo proceso de interpretación. Esta constante mediación transformadora del presente y el pasado constituye lo que Gadamer llama la *historia efectiva*. En cuanto que cada vez que se comprende algo se cuestionan y cambian los prejuicios, y con ello la situación y el horizonte hermenéutico del intérprete, resulta que la nueva comprensión de alguna obra o acción del pasado devela nuevos significados. Así el significado no es algo fijo y dado, sino que cambia con las interpretaciones. El movimiento de los prejuicios, y por ende de la situación y horizonte hermenéuticos, a través de las interpretaciones, es lo que Gadamer denomina acontecer de la tradición. Así desde esta perspectiva el significado de las acciones y obras está definido por la direccionalidad del desarrollo de la tradición a la cual pertenece el intérprete.

Paul Ricœur ha retomado esta tesis sobre la racionalidad de los significados de las acciones en su propuesta metodológica. Para argumentarla señala analogías entre textos y acciones, y entre la exégesis o lectura de textos y la metodología interpretativa de las ciencias sociales. Así, Ricœur encuentra que al igual que en los textos, el significado de las acciones escapa a las intenciones del agente.⁴⁸ Asimismo, considera que la metodología interpretativa de las ciencias humanas desarrolla argumentos narrativos semejantes a los que se reconstruyen al leer textos literarios. Desde esta perspectiva el significado de una acción ha de interpretarse de acuerdo con la situación o contexto en que se desarrolla la acción (“dimensión configurativa”) y en función de su

⁴⁶ *Ibid.*, p. 377.

⁴⁷ Cfr. J. Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, Red Editorial Iberoamericana (REI), México, 1993.

⁴⁸ “De la misma manera que el texto se desprende de su autor, la acción se desprende de su agente y desarrolla consecuencias por sí misma. Esta autonomización de la acción constituye su dimensión social.” Paul Ricœur, “The Model of the Text. Meaningful Action as a Text”, en Paul Ricœur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, ed. y trad. de J. B. Thompson, Cambridge University Press, 1985, p. 206.

contribución a la creación de nuevos escenarios y al desarrollo de la trama del argumento (“dimensión episódica”).⁴⁹ Cada nuevo episodio o punto de desarrollo de la trama asigna nuevo significado a cada episodio previo y a cada acción. De este modo, de manera análoga a la visión de Gadamer, para Ricœur el significado de los textos, las acciones y en general de la historia está en continua transformación por efecto de las sucesivas interpretaciones. Para Ricœur, la interpretación de las obras humanas se desarrolla y progresa a través de un proceso cíclico (círculo hermenéutico) que parte de un determinado contexto para comprender el significado de las obras (textos, acciones, etc.); como resultado de esta comprensión se transforma el contexto del intérprete, dando lugar a una nueva y más completa interpretación. A través de la sucesión de estos ciclos del círculo hermenéutico, la comprensión de la historia humana se desarrolla en la forma de la trama de una narrativa. Si bien Ricœur recoge muchas propuestas gadamerianas en relación con la función constitutiva de los prejuicios y del carácter ontológico de la comprensión, a diferencia de Gadamer no soslaya la reflexión sobre aspectos metodológicos, en particular los provenientes de la teoría y la crítica literarias. En este sentido la propuesta narratológica de Ricœur tiende un puente entre la hermenéutica metodológica y la filosófica, que abre nuevas perspectivas al desarrollo de la hermenéutica en el siglo XXI:

Las consideraciones propiamente epistemológicas de la hermenéutica y sus esfuerzos por alcanzar un estatus científico, están subordinadas a las consideraciones ontológicas por lo que la comprensión cesa de ser un simple modo de conocer para convertirse en un modo de ser y de relacionarse con otros seres [...] ⁵⁰

El concepto ontológico fundamental que Ricœur recoge de la hermenéutica heideggeriana del *Dasein* es el de historicidad.⁵¹ Ricœur señala que la narración tiene una forma constitutiva análoga a la existencia del ser humano y por ello resulta una metodología pertinente para comprender las acciones sociales y los acontecimientos históricos. Ricœur distingue dos dimensiones de la narración: la *configuracional*, que se propone reconstruir el escenario donde se desarrolla la acción a fin de comprenderla sincrónicamente; y la *episódica*, que da cuenta del cambio de una dimensión a otra como consecuencia razonable, pero no previsible, de las acciones y reacciones de los actores en una determinada situación. Esta dimensión es diacrónica; y a través del manejo de las dos dimensiones se va tejiendo la trama o el argumento narrativo en el que se

⁴⁹ “Un evento para ser histórico debe ser más que una simple ocurrencia: debe ser definido en términos de su contribución al desarrollo de la trama de una narración ... seguir una narración es comprender las sucesivas acciones, pensamientos y sentimientos que apuntan hacia cierta dirección.” P. Ricœur, “The Narrative function”, en *Hermeneutics and the Human Sciences*, p. 277.

⁵⁰ Paul Ricœur, “The Task of Hermeneutics”, *Hermeneutics and the Human Sciences*, op. cit., p. 44.

⁵¹ Cfr. Paul Ricœur, *Tiempo y narración*, III, cap. 3.

comprenden las acciones y los acontecimientos en un devenir histórico conformado por la hilatura de escenarios discretos:

Toda narrativa combina en proporciones variables una dimensión cronológica y otra no cronológica. A la primera se le puede llamar episódica [...] Pero la actividad de narrar no consiste simplemente en adicionar episodios uno tras otro; también la constituyen totalidades significativas [...] Esta operación configuracional constituye la segunda dimensión de la actividad narrativa [...] ⁵²

La dimensión *configuracional* es el espacio de comprensión de la acción vía el análisis de la complejidad de circunstancias, acciones, actores y causas de diferente tipo. Esta reconstrucción busca la mayor objetividad y adecuación al contexto histórico original. La dimensión *episódica*, por el contrario, es diacrónica y la heurística y la creatividad narrativa son indispensables para entresacar acciones y consecuencias de cierto escenario configuracional como puente para cambiar de un escenario ya explicado a otro nuevo que requerirá una nueva totalidad configurativa. De esta manera Ricœur integra la hermenéutica metodológica, sobre todo la de Dilthey y Weber, pero también el análisis de Popper o el de Winch, con la hermenéutica filosófica gadameriana que enfatiza el devenir histórico y la proyección hacia el futuro. Así pues un mérito muy destacado de Ricœur es tramar e integrar la hermenéutica metodológica y la ontológica, subsanando así la falta de un diálogo edificante entre filósofos, humanistas y científicos sociales. Pero como veremos más adelante, la hermenéutica de Ricœur también integra propuestas opuestas en torno a la tradición y la crítica de la ideología que están presentes en las polémicas que analizaremos a continuación.

DEBATES EPISTÉMICOS Y POLÍTICOS EN LA HERMENÉUTICA

La dos grandes vertientes de la hermenéutica que hemos visto —la metodológica y la filosófica— han sido cuestionadas fuertemente en sus aspectos metodológicos, epistémicos y políticos desde diversas posiciones marxistas. Estas críticas han dado lugar a interesantes debates que ponen de manifiesto la relevancia de presupuestos y consecuencias políticas de las orientaciones hermenéuticas. Tal es el caso de la hermenéutica metodológica, en la que destaca la polémica entre Peter Winch y Alasdair MacIntyre; y en torno a la hermenéutica filosófica, la sostenida entre Gadamer y Habermas. En ambos casos el problema central gira en torno a la capacidad de la hermenéutica para criticar la ideología presente en las tradiciones o en las concepciones del mundo que la hermenéutica busca comprender reflexivamente. Veamos primero el debate en la hermenéutica metodológica.

⁵² Paul Ricœur, "The Narrative Function", *op. cit.*, p. 278.

La tesis de Winch sobre el carácter exclusivamente comprensivo de las ciencias sociales fue cuestionada por Alasdair MacIntyre en su artículo titulado como su libro “La idea de una ciencia social”, publicado a mediados de los años sesenta.⁵³ MacIntyre recurre a Malinowski y a Marx con el propósito de marcar una distinción fundamental entre las acciones que se realizan con base en ciertos motivos y reglas —de las cuales el agente puede ser consciente— y aquellas que están determinadas por causas diferentes a las creencias, motivos y reglas que el agente podría evocar. MacIntyre considera que esta distinción “nos da derecho a cuestionar con escepticismo la afirmación de Winch de que la comprensión en términos de seguimiento de una regla y de explicaciones causales son materiales que se excluyen mutuamente”.⁵⁴ Además, MacIntyre señala que recurrir a explicaciones causales, ahí donde la comprensión con base en motivos y reglas asumidas por el agente son inoperantes, permite dar cuenta y criticar los fenómenos ideológicos de falsa conciencia que en toda sociedad ocurren.⁵⁵ De otra manera, si se excluye la explicación causal, como lo pretende Winch, la mera comprensión social perdería su capacidad crítica y se limitaría a reproducir las creencias, reglas y formas de vida establecidas, que conllevan ideologías dominantes.

Así pues, al introducir de esta manera la noción de ideología como falsa conciencia, MacIntyre rompe con la tesis central de Winch de que la acción humana está siempre gobernada por reglas que han sido aprendidas por el agente. Además de las acciones gobernadas por reglas aprendidas —que eventualmente el mismo agente podría explicitarlas o ser consciente de ellas— existen otras acciones causadas por mecanismos, estructuras o leyes, de las que no es normalmente consciente el agente. Por eso, se requiere de un punto de vista externo que señale la relación causal entre esos mecanismos sociales y las creencias y el comportamiento del agente. En este sentido la explicación causal nomológica no sólo es complementaria a la comprensión, sino que también detenta una jerarquía superior en cuanto que descubre causas profundas en la interacción social y permite a los agentes cuestionar creencias falsas que afectan su compartimiento. Así, la explicación causal tiene un mayor potencial crítico que la comprensión en función de reglas aprendidas por el agente. Con base en estos argumentos MacIntyre concluye que la virtud fundamental del libro de Winch es, al mismo tiempo, su principal defecto; esto es, si bien Winch está en lo cierto en reconocer la relevancia de la descripción y la comprensión de la acción desde el punto de vista del sujeto, se equivoca al pensar

⁵³ Alasdair MacIntyre, “The Idea of a Social Science”, publicado por primera vez, como suplemento de *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. xli (1967). Las citas y referencias corresponden a la traducción al español: “La idea de una ciencia social”, publicado en A. Ryan (comp.), *La filosofía de la explicación social*, FCE, México, 1976.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 35.

⁵⁵ “El hacer esta diferenciación es esencial para las nociones de ideología y de falsa conciencia, que son sumamente importantes para algunos científicos sociales marxistas y no marxistas”, *ibid.*, p. 36.

que esto es suficiente; tan sólo es una etapa necesaria y preparatoria para la explicación.⁵⁶ En la segunda parte de su artículo "Understanding a primitive society"⁵⁷ Peter Winch responde a las críticas de MacIntyre, y en especial a la tesis de que el conocimiento de las acciones sociales no debe limitarse a la comprensión con base en reglas propias de la comunidad del agente, sino que debe también incluir una explicación causal de las acciones y una "crítica racional", a las creencias, reglas y criterios que rigen el comportamiento de las miembros de la comunidad bajo estudio.⁵⁸ Es precisamente el punto de la crítica externa sobre la racionalidad de los criterios, y acciones, lo que a juicio de Winch resulta inaceptable.⁵⁹ Para utilizar la expresión kuhniiana, se trata de criterios de racionalidad inconmensurables.

Así pues, Winch rechaza la tesis de MacIntyre en torno a que la ciencia social debe criticar, desde los conceptos del propio científico social, los estándares, normas y formas de vida de la comunidad bajo estudio.⁶⁰ Pero este rechazo a la evaluación y crítica externa no implica de manera alguna que una determinada comunidad no pueda evaluar, cuestionar y transformar sus propias normas y criterios de racionalidad desde su propio sentido común. Winch distingue dos mecanismos en los que puede ocurrir esto. Uno de ellos es a través de la adecuación y el cambio de las reglas a nuevas situaciones que enfrentan los miembros de la comunidad. Se trata de un cambio internamente propiciado, de manera análoga a lo que sucede con los cambios de reglas gramaticales que se transforman a través del uso del lenguaje que esas mismas reglas regulan.⁶¹ El otro mecanismo es más importante y se genera por el encuentro o contacto entre culturas con distintas normas y estándares:

Lo que podemos aprender al estudiar de otras culturas no son sólo posibilidades de maneras diferentes de hacer las cosas, sino también otras técnicas. Aún más importante es que podemos aprender diferentes posibilidades de hallar sentido a

⁵⁶ "El valor positivo del libro de Winch estriba, en parte, en ser un correctivo de la posición de Durkheim a la cual castiga con justicia. Pero es más que un correctivo, pues lo que Winch caracteriza como la tarea total de las ciencias sociales es, en realidad, el verdadero punto de partida de las mismas. A menos que comencemos por una caracterización de una sociedad en sus propios términos, no podemos identificar el objeto que requiere explicación. La atención a las intenciones, motivaciones y razones, debe preceder a la atención a las causas; y la descripción en términos de los conceptos y creencias del sujeto, debe preceder a la descripción según nuestros conceptos y creencias", *ibid.*, pp. 43-44.

⁵⁷ Se trata de un artículo publicado en inglés originalmente en 1964. Aquí se utiliza la traducción al español en la forma de libro, junto con otros ensayos, con el título: *Comprender una sociedad primitiva*, Paidós, Buenos Aires, 1994.

⁵⁸ Una tesis semejante sostenida por Habermas es rechazada por Gadamer, considerando que esta evaluación racional del experto o del científico involucra la figura del ingeniero social. Cfr. H.-G. Gadamer, "Réplica a la hermenéutica y crítica de la ideología", *Verdad y método*, II, Sígueme, Salamanca, 1994, p. 264.

⁵⁹ Cfr. Peter Winch, *Comprender una sociedad primitiva*, p. 59.

⁶⁰ "Si nuestro concepto de racionalidad difiere del de otro, entonces carece de sentido decir que a ese otro algo le resulta o no racional en nuestro sentido", *ibid.*, p. 62.

⁶¹ Cfr. Peter Winch, *Comprender una sociedad primitiva*, p. 61.

la vida humana, diferentes ideas acerca de la posible importancia que el llevar a cabo ciertas actividades pueda tener para un hombre que trata de contemplar el sentido de su vida como un todo.⁶²

Al comprender una cultura ajena en sus propios términos tenemos la posibilidad de confrontar presupuestos, creencias y estándares de nuestra propia cultura y, de esta manera, reflexionar crítica y racionalmente sobre ellos. De hecho esta confrontación implica ya un punto de vista “externo” al nuestro, esto es, un punto de vista desde aquello que hemos aprendido de las culturas ajenas. Pero el punto central de Winch es que esta confrontación entre culturas o tradiciones distintas no constituye una evaluación crítica de esas otras culturas, sino de nuestra propia cultura o tradición. Como resultado de esta confrontación evaluativa es posible que concluyamos que nuestros estándares son preferibles, más adecuados, más racionales que los ajenos que hemos comprendido; o bien por el contrario, que aquéllos son más adecuados y por ende, necesitamos reemplazar los propios. En todo caso: “Estudiar seriamente otro modo de vida es necesariamente buscar la ampliación del nuestro”.⁶³

En suma, MacIntyre otorga una prioridad epistémica, moral y política a las explicaciones con base en leyes causales que la teoría social (el materialismo histórico) puede realizar con conceptos, hipótesis, métodos externos y desconocidos a los agentes de la comunidad bajo estudio. La comprensión que los agentes hacen de sus propias acciones constituye una interpretación hipotética y preliminar que requiere la revisión crítica de la teoría social. Por el contrario, para Winch la autonomía epistémica, ética e ideológica es fundamental y la imposición de conceptos, leyes y criterios externos para juzgar y evaluar la calidad de las creencias, prácticas e instituciones de una comunidad diferente a la propuesta no se justifica de modo alguno. En realidad, tal pretensión de superioridad es etnocéntrica. La crítica de la forma de vida de un pueblo tiene que ser un proceso eminentemente dialógico y reflexivo, pues no hay prioridad crítica de la ciencia respecto al conocimiento tradicional de una comunidad. Es importante señalar que a partir de este debate, MacIntyre se convenció de esta tesis de crítica reflexiva de Winch y la postuló como un principio fundamental del desarrollo racional de las tradiciones intelectuales.⁶⁴

En relación con la hermenéutica filosófica, Habermas realiza una profunda crítica a Gadamer, en cuanto que éste absolutiza la dimensión lingüística de la comunicación y la acción social, y no considera otras dimensiones,

⁶² *Ibid.*, p. 77.

⁶³ *Ibid.*, p. 65.

⁶⁴ Años más tarde, por ejemplo, MacIntyre afirma: “Solamente aquellos cuya tradición posibilita que su hegemonía sea puesta en cuestionamiento, pueden tener garantías racionales para defender su propia hegemonía”. A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1988, p. 388.

como la producción económica y la dominación política que pueden generar mecanismos sistemáticos de la distorsión comunicativa. Estos mecanismos, lejos de permitir la evaluación crítica de los prejuicios, los ocultan. Por esta razón “la conciencia hermenéutica se revela insuficiente en los casos de comunicación sistemáticamente distorsionada”,⁶⁵ pues carece de criterios para distinguir los falsos prejuicios de los verdaderos. En contra de la pretensión de universalidad de la hermenéutica, Habermas considera que las acciones sociales sólo pueden ser comprendidas en un marco objetivo en el que se integran el lenguaje, el trabajo y la dominación. Desde este marco se puede desarrollar una “hermenéutica profunda”, capaz de esclarecer “la inteligibilidad específica de la comunicación sistemáticamente distorsionada”.⁶⁶ Para eso es necesario explicar causalmente el origen y el funcionamiento de tales mecanismos, con el fin de desarticular sus efectos distorsionantes. Ejemplos de teorías que desarrollan esta crítica hermenéutica profunda son para Habermas el psicoanálisis de Freud y el materialismo histórico de Marx, que tienen como interés cognoscitivo fundante la emancipación de los individuos y las clases sociales del poder que ejercen traumas neuróticos e ideologías dominantes sobre sus conciencias y acciones.

Si bien acepta Gadamer que no cuenta con criterios epistemológicos, metodológicos o teóricos para demarcar lo falso de lo verdadero, el conocimiento auténtico de la ideología dominante que está entrelazada en la tradición, sí argumenta que recurrir a supuestos criterios meta-tradicionales, externos a la comunidad, “implica forzosamente el rol del ingeniero social que actúa sin dejar opción. Esto otorgaría al ingeniero social, como proveedor de los recursos publicitarios y de la verdad por él pretendido, el poder de un monopolio de la opinión pública”.⁶⁷ Por eso Gadamer prefiere quedarse con la incertidumbre y la ambigüedad del diálogo y la reflexión hermenéutica en la que en principio todo puede ser discutido y revisado.

Las polémicas Winch-MacIntyre y Habermas-Gadamer parecen plantear un serio dilema a las ciencias sociales y a las humanidades de orientación hermenéutica entre crítica y comprensión objetiva de culturas. Si se da prioridad a la función crítica desde una teoría externa a las comunidades, puede ejercerse un cuestionamiento a la racionalidad de creencias y acciones de comunidades particulares, pero esta crítica implica una jerarquía epistémica y política que puede tornarse en etnocentrismo. Por otra parte si se da prioridad a la comprensión objetiva y al reconocimiento de las culturas ajenas se corre el riesgo de avalar o al menos guardar silencio sobre las relaciones de dominación que subsisten y se reproducen en esas culturas. Ante este dilema, autores como Richard Rorty se manifiestan abiertamente en contra

⁶⁵ J. Habermas, “La pretensión de universalidad de la hermenéutica”, *Lógica de las ciencias sociales*, REI, México, 1993, p. 287.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 297.

⁶⁷ H.-G. Gadamer, “Réplica a la hermenéutica y crítica de la ideología”, *Verdad y método*, II, Sígueme, Salamanca, 1994, p. 264.

de toda pretensión de superioridad epistémica y política de la ciencia y defienden el diálogo plural entre una diversidad de conocimientos y expresiones culturales (*wise conversation*). En este sentido, Rorty se inclina claramente hacia la posición hermenéutica de Gadamer o de Peter Winch. Para él, la hermenéutica es una expresión paradigmática de lo que denomina filosofía edificante en oposición a las filosofías fundamentalistas, propias de la modernidad, que encierran siempre un autoritarismo epistémico y político como lo ha denunciado Gadamer. Pero Rorty es un hermeneuta más radical que Gadamer, pues no aspira a la formación de un consenso universal a través del diálogo, sino más bien a una pervivencia y aun multiplicación de la diversidad cultural y epistémica a través del diálogo edificante.⁶⁸ Por otra parte y con un ánimo opuesto Paul Ricœur, además de rescatar la importancia de la metodología para la justificación epistémica de las interpretaciones, nos sugiere una alternativa para superar el dilema planteado, defendiendo la idea de que “las dos universalidades —la de la hermenéutica y la de la crítica a la ideología— son interpenetrantes”.⁶⁹ Con esta idea Ricœur sugiere que se trata de dos tradiciones que no se pueden reducir una a la otra, ni tampoco preferir una en detrimento de la otra. Cada una tiene un objetivo y un interés específico del mismo valor. La hermenéutica procura la recuperación de las voces y los contenidos culturales de las tradiciones; la crítica busca la emancipación de las ideologías dominantes, dentro de las cuales la más peligrosa es la ideología de la superioridad epistémica y política de la ciencia y la tecnología.⁷⁰ En la medida en que una tradición pretenda desplazar a la otra se convertirá en ideología y perderá su función edificante, sea la de recuperación de la historicidad y la formación de consenso, sea la del disenso y emancipación de la sociedad por venir. En otros términos esta relación se ha planteado como una dialéctica entre la hermenéutica de la recuperación y la de la sospecha.

La propuesta narratológica de Ricœur resulta pertinente para desarrollar esta tensión esencial entre hermenéutica y crítica de la ideología, entre recuperación y sospecha; y, al mismo tiempo, para promover el valor epistémico de la interpretación metodológica fundada ontológicamente y propiciar consecuencias prácticas deseables.

⁶⁸ Sobre el balance de Rorty respecto de la hermenéutica filosófica de Gadamer, véase R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton, 1979, cap. 7: “From Hermeneutics to Pragmatism”.

⁶⁹ Paul Ricœur, “Hermeneutics and the Critique of Ideology”, en Paul Ricœur, *Hermeneutics and the Human Sciences*, ed. y trad. por J. B. Thomson, Cambridge University Press, Nueva York, 1995, p. 95.

⁷⁰ Refiriéndose a las diferencias irreductibles de las dos tradiciones, la de la conciencia hermenéutica y la de la conciencia crítica, Ricœur señala: “la primera se orienta hacia el consenso que nos precede y en este sentido que existe; la segunda anticipa una futura libertad en la forma de una idea regulativa que no es real, sino ideal, el ideal de una comunicación irrestricta y sin constreñimientos”, *ibid.*, p. 99.

COMENTARIOS FINALES

Como se puede observar la hermenéutica en el ámbito de las humanidades y de las ciencias sociales se ha desarrollado y diversificado durante el siglo XX. Tal diversificación no es motivo de alarma, como pudiera parecerle a una interpretación como la de Kuhn, que privilegia la vigencia de un paradigma específico en cada disciplina para que se desarrolle normalmente. La diversidad de orientaciones hermenéuticas sólo puede ser virtuosa y edificante si participan todas ellas en un diálogo plural y crítico, superando el aislamiento, la indiferencia o las descalificaciones mutuas. En este sentido, es necesario extender la propuesta de Ricoeur a todas las orientaciones y vertientes de la hermenéutica: la analítica y la fenomenológica, la metodológica con la filosófica, la filosófica y la crítica. No se trata de integrarlas todas en una hermenéutica única y homogénea, sino más bien desarrollar y dirigir las tensiones entre esta diversidad para lograr una comprensión más objetiva, racional y crítica de la sociedad y de la cultura. Considero que las diferentes orientaciones hermenéuticas que hemos revisado pueden integrarse en tres vértices, cada uno con un motivo cognoscitivo específico, que de alguna manera recuerdan pero no se identifican con la tipología de ciencias que propuso Habermas en *Conocimiento e interés*:

- a) Por una parte, las hermenéuticas metodológicas, tanto las analíticas como las fenomenológicas, que se proponen ante todo el valor epistémico de la verosimilitud de las interpretaciones —que implica adecuación empírica (objetividad) y capacidad heurística (descubrimiento)—.
- b) Por otra, las concepciones filosóficas de la hermenéutica que buscan comprender los condicionantes y consecuencias históricas de las interpretaciones; se preocupan por propiciar la autenticidad del intérprete. Se trataría de motivos ontológicos y éticos.
- c) Finalmente, las orientaciones críticas de la hermenéutica que centran su atención en los presupuestos y consecuencias políticas de las interpretaciones, con el propósito de impulsar en los propios intérpretes una ilustración reflexiva y emancipadora, pero nunca un autoritarismo cientificista o una ilustración etnocéntrica o colonialista.

La integración de estos tres ejes o vértices hermenéuticos requiere una revisión a fondo del concepto de racionalidad en el campo de la hermenéutica, que recupere los aspectos éticos y políticos evidenciados en las polémicas estudiadas, junto con las cuestiones propiamente lógicas, metodológicas, lingüísticas y epistemológicas que se han analizado ampliamente en el ámbito de las humanidades y de las ciencias sociales. Este concepto amplio y pluri-dimensional de la racionalidad entronca bien con las propuestas revolucio-

narias que al principio del siglo xx impulsaron los fundadores de la filosofía de la ciencia contemporánea —como Pierre Duhem y Otto Neurath— y que se fueron soslayado durante la mayor parte de ese siglo, pero que de nuevo resurgen en nuestros días como una filosofía política de la ciencia. A este proyecto pretende contribuir el presente trabajo.

BIBLIOGRAFÍA

- Alexander, Jeffrey (1991), “La centralidad de los clásicos”, en Anthony Giddens y Jonathan Turner *et al.*, *La teoría social hoy*, Conaculta/Tecnos, México.
- Apel, K. O. (1984), *Understanding and Explanation. A Transcendental-Paragmatic Perspective*, MIT Press, Cambridge.
- (1985), *La transformación de la filosofía*, t. II, Taurus, Madrid.
- Bernstein, Richard (1982), *La reconstrucción de la teoría social y política*, FCE, México.
- Dilthey, Wilhelm (1973), “The Rise of Hermeneutics”, *New Literary History*.
- (1988), “The Understanding of Other Persons and Their Life-Expressions”, en K. Mueller-Vollmer (ed.), *The Hermeneutical Reader*, Continuum, Nueva York.
- (1994), *El mundo histórico*, FCE, México.
- Farr, J. (1983), “Popper’s Hermeneutics”, *Philosophy of Social Science*, núm. 13.
- Gadamer, Hans-Georg (1977), *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca.
- (1994), “Réplica a la hermenéutica y crítica de la ideología”, *Verdad y método*, II, Sígueme, Salamanca.
- Giddens, Anthony y Jonathan Turner *et al.* (1991), *La teoría social hoy*, Conaculta/ Alianza, México.
- Habermas, Jürgen (1993), *La lógica de las ciencias sociales*, REI, México.
- (2002), *Validez y justificación*, Trotta, Madrid.
- Heidegger, M. (1962), *Being and Time* [Ser y tiempo], Harper and Row, Nueva York.
- Kuhn, Thomas S. (1997), “Las ciencias naturales y las ciencias humanas”, *Acta Sociológica*, núm. 19, UNAM, México.
- Linge, D. (1977), *Philosophical Hermeneutics*, California University Press, Berkeley.
- MacIntyre, Alasdair (1988), *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame University Press, Notre Dame.
- Popper, Karl R. (1974), *Conocimiento objetivo*, Tecnos, Madrid.
- Rickert, H. (1965), *Ciencia cultural y ciencia natural*, Espasa-Calpe, Madrid.
- Ricœur, Paul (1995), *Hermeneutics and the Human Sciences*, ed. y trad. J. B. Thompson, Cambridge University Press, Nueva York.
- (2002), *Tiempo y narración*, vol. III, Siglo XXI, México.
- Rorty, R. (1979), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton.
- Ryan, A. (comp.) (1976), *La filosofía de la explicación social*, FCE, México.
- Schütz, A. (1976), “Problemas de la sociología interpretativa”, en A. Ryan (ed.), *La filosofía de la explicación social*, FCE, México.
- Taylor, Charles (1985), “Language and Human Nature”, *Human Agency and Language. Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Velasco Gómez, A. (1999), *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales*, UNAM, México.
- _____ (2004), "Towards a Political Philosophy of Science", *Philosophy Today*, invierno, *Special Issue on Philosophy of Science*.
- _____ (2007), "The Hermeneutic Conception of Scientific Traditions in Karl R. Popper", en Suárez Íñiguez (ed.), *The Power of Argumentation*, Poznan Studies in the Philosophy of Science and Humanities, Rodopi, Ámsterdam, pp. 129-142.
- Weber, Max (1973), *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrortu, Buenos Aires.
- _____ (1988), "The Concept of Following a Rule", en W. G. Runciman (ed.), *Weber Selection in Translation*, Cambridge University Press, Cambridge.
- _____ (1988), "The Nature of Social Action", en W. G. Runciman (ed.), *Weber, Selections in Translation*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Winch, Peter (1972), *Ciencia social y filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires.
- _____ (1994), *Comprender una sociedad primitiva*, Paidós, Buenos Aires.
- Wright, Georg Henrik von (1973), *Explicación y comprensión*, Alianza, Madrid.

Propiedad UAM-Gedisa

HISTORIA CONCEPTUAL

ELÍAS JOSÉ PALTÍ

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES/UNIVERSIDAD NACIONAL DE QUILMES

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3716-9219>

El término “historia conceptual”, tal como se utiliza hoy, contiene una ambigüedad; se le suele entender en dos sentidos distintos, uno más restringido y otro más amplio. El primero de ellos refiere a una metodología específica, la llamada *Begriffsgeschichte* (historia conceptual) desarrollada en Alemania, que se centra en el análisis de los conceptos individuales y en cómo su significado se fue transformando a lo largo de los siglos. En un sentido más amplio, en cambio, como aparece, por ejemplo, en Pierre Rosanvallon cuando habla de una “historia conceptual de lo político”, refiere a todos aquellos estudios que buscan enfocarse en la dimensión conceptual de los procesos políticos y sociales. En lo que sigue vamos a repasar los postulados fundamentales de las distintas teorías en el área de la historia conceptual, en un sentido amplio, buscando, en cada caso, destacar cuáles han sido sus aportes fundamentales a los estudios en este campo, y también los problemas de orden teórico frente a los cuales tales teorías se vieron confrontadas, sobre todo en el momento de explicar el cambio conceptual.

LA *BEGRIFFSGESCHICHTE*: SU ORIGEN

En el ámbito alemán, la *Begriffsgeschichte* surge en oposición a la *Ideengeschichte* o “historia de ideas”. El antecedente remoto de esta distinción entre “ideas” y “conceptos” remite a la llamada “lógica chica” de Hegel, que aparece originalmente en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1811) y que luego fue ampliada sucesivamente por sus discípulos (Hegel, 1985). Hegel identifica allí a las “ideas” con el modo de proceder propio de las “filosofías del entendimiento”, esto es, las filosofías de la Ilustración. Según afirma, el problema fundamental que éstas plantean es que, a medida en que las ideas ganan en generalidad, se van vaciando progresivamente de contenido. Por ejemplo, si tomamos la categoría de “fruta”, sólo podemos incluir en su definición aquellos atributos que poseen en común todos los miembros de su clase, dejando de lado a todos aquellos que particularizan a cada uno de estos últimos. Habría así un desfase entre lo que una idea *incluye* y aquello que le *pertenece* propiamente a su definición. Y a medida en que ganamos en generalidad, esta

brecha se iría ampliando hasta llegar al límite de la paradoja de identidad entre el todo y la nada. Esto es, para definir la idea de *totalidad*, no deberíamos ya poder decir nada, porque desde el momento en que intentáramos delimitar algún rasgo suyo, inevitablemente estaríamos dejando de lado algún otro.

Para Hegel, de lo que se trataba era de encontrar un tipo de procedimiento lógico por el cual el concepto, a diferencia de la idea, a medida que ganara en generalidad se enriqueciera en contenido, es decir, que incorporara en su definición una pluralidad de atributos. Éste creyó hallar el mismo en el *silogismo disyuntivo*, el cual comprende en el predicado los distintos atributos que se encontrarían contenidos en el sujeto (por ejemplo, “la fruta es de tal o de tal otro color, tiene tales propiedades o tales otras, etc., etc.”). De este modo se lograría cerrar esa brecha entre aquello que un concepto *contiene* y aquello que le *pertenece* propiamente, es decir, que todo aquello que se encuentra contenido en un concepto forme parte de su definición.

La *Begriffsgeschichte* que surge ya en el siglo XX se apartaría del rigorismo lógico de Hegel, pero mantendría el objetivo original suyo. Para los cultores de la misma, la diferencia fundamental entre una idea y un concepto radicaría en que este último incorporaría en sí una pluralidad de determinaciones diversas, articuladas históricamente. Lo que ya no aparece, en cambio, es el supuesto hegeliano de la dialéctica de la automostración o autodespliegue del concepto, esto es, que esa pluralidad de atributos no serían más que el desenvolvimiento de aquello que se encuentra ya contenido en el propio concepto. Para las filosofías neokantianas de la historia que surgen a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, el concepto se *construye* y no meramente se *revela* a lo largo de la historia. Los distintos atributos suyos no forman así una serie cerrada (que es lo que permite, para Hegel, la vuelta sobre sí del propio concepto) sino una siempre abierta a nuevas posibles determinaciones.

El proyecto original de una “historia conceptual” fue postulado por Wilhelm Dilthey, siendo algunos de sus discípulos quienes se propondrían llevarlo a cabo. Un hito importante en esta dirección lo marca la aparición del *Archiv für Begriffsgeschichte* (*Archivo para una historia conceptual*), iniciada en la década de 1950 por Eric Rothacker, bajo el auspicio de la Academia de Ciencias y Literatura de Maguncia, y a la que luego se unirían Karl Gründer y Hans-Georg Gadamer. Rothacker hacía entonces un llamado a la realización de un manual de conceptos fundamentales, desafío que sería retomado más tarde por Joachim Ritter, dando inicio a la elaboración del *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (1971-2007). Sin embargo, Rothacker y el núcleo diltheyano resultaba refractario a los diccionarios tradicionales, a los que consideraba una suerte de meros ficheros de citas inconexas (Rothacker, 1927).

La aparición de *Secularización. Historia de un concepto*, de Hans Lübbe (1965), tendrá una influencia decisiva en el proceso de reformulación del proyecto de una historia conceptual. En la Introducción, titulada “Sobre la teoría de la historia conceptual”, Lübbe insistía en la necesidad de retomar

las ideas del “segundo” Wittgenstein, quien pondría el énfasis sobre el *uso* de los conceptos, antes que en su significado. Esto se vincula, a su vez, con su visión de la filosofía como una “lucha espiritual” (*Geistes kämpfe*). Los conceptos serían una especie de campo de batalla en el que se reúnen fuerzas en pugna por su definición. En este sentido, los conceptos, para Lübbe, contienen una dimensión práctico-valorativa, además de descriptiva. El de secularización sirve, justamente, de ejemplo. El mismo no sólo refiere a una realidad histórica (inicialmente a la enajenación de bienes de la Iglesia y luego al fenómeno más general de “desencantamiento del mundo”), sino que constituyó, él mismo, un programa político.

Gadamer, por su parte, sería aún más radical en su definición del lugar de lo conceptual, o más precisamente, del lenguaje (en el cual se incluye también el ámbito de lo preconceptual) como articulador de los procesos históricos. Según señalaba en uno de los ensayos que integran *Verdad y método*, “La historia del concepto como filosofía” (1970), el lenguaje “es la primera interpretación global del mundo /.../ el mundo es siempre un mundo interpretado en el lenguaje” (Gadamer, 1992: II, 83). Esto significa que los conceptos no sólo tienen una función pragmática *a posteriori*, en tanto que instrumentos en la lucha política y cultural, como señalara Lübbe. Ellos (o, más precisamente, los preconceptos) constituyen también el *a priori* por el cual los sujetos van a comprender el sentido de aquello que se encontraría, en cada caso, en juego, así como su propio lugar dentro del campo de fuerzas dado. Cabría decir que nosotros *usamos* los conceptos, pero, al mismo tiempo, estos definen nuestra identidad, son los que permiten constituir ese “nosotros” que, eventualmente, hará uso de ellos. Gadamer produce así lo que se conoce como un “giro lingüístico” en el pensamiento alemán, quebrando de este modo aquel supuesto que se encontraba en la base de la tradición de *Ideengeschichte*, esto es, las “filosofías del sujeto” o las “filosofías de la conciencia”, que imaginan que lo conceptual es algo que circula exclusivamente en la mente de los sujetos, y no como una dimensión constitutiva de los propios sistemas de prácticas políticas y sociales (como decía Max Weber, toda acción social es, por definición, significativa) (Weber, 1984 [1922]), y en cuyo interior los sujetos pueden constituirse como tales.

LA BEGRIFFSGESCHICHTE: SUS POSTULADOS FUNDAMENTALES

En 1967 Reinhart Koselleck publica en el *Archivo para una historia conceptual*, un artículo titulado: “Líneas directrices para el léxico de conceptos político-sociales de la época moderna” (“Richtlinien für das Lexikon politisch-sozialer Begriffe der Neuzeit”) (Koselleck, 1967), una suerte de manifiesto metodológico para la confección del *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur Politische-zocialen Sprache in Deutschland* (*Conceptos básicos de historia. Un diccionario sobre los principios del lenguaje político-social en*

Alemania), el cual comenzará a publicarse cinco años más tarde, y que Koselleck coordinará junto con sus maestros Otto Brunner y Werner Conze (Brunner, Conze y Koselleck, 1972-1997).¹ Se trata de una obra verdaderamente monumental, cuya elaboración tomó veinticinco años, y cabe considerarla como la culminación de los desarrollos teóricos precedentes.

Como señalamos, la *Begriffsgeschichte* surge en oposición a la *Ideengeschichte*, más específicamente, como “una crítica de la historia de ideas, en tanto que éstas se mostraban como baremos constantes que sólo se articulaban en diferentes contextos sin modificarse esencialmente” (Koselleck, 1993: 113). La imposibilidad de pensar la radical historicidad de las formaciones discursivas tiene, en última instancia, fundamentos conceptuales. Para ésta, si bien las ideas cambian con los contextos de su enunciación, entre unas y otros hay un vínculo externo, esto es, la eventual aparición o desaparición de una idea en un determinado contexto marca sólo una circunstancia externa a ella, no forma parte integral de su sentido. Sólo cuando un término se carga de connotaciones particulares diversas se convierte en lo que Koselleck llama un *concepto* (“una palabra”, dice, “se convierte en un *concepto* si la totalidad de un contexto de experiencia y significado sociopolítico, en el que se usa y para el que se usa esa palabra, pasa a formar parte globalmente de esa única palabra”) (Koselleck, 1993: 117).

De este modo, el concepto se libera parcialmente de la palabra, de hecho, bien puede expresarse en términos o ideas diversas entre sí. Un concepto, en definitiva, en la medida en que condensa una experiencia histórica, articula redes semánticas, lo que le confiere un carácter inevitablemente plurívoco. Éste, en efecto, no remite a ningún objeto o referente que pueda identificarse. Tras la historia de un concepto no subyace tampoco ningún núcleo ideológico común que garantice su consistencia semántica. El mismo no designa, en realidad, más que su propia historia. De allí que no se pueda definir sino sólo reconstruir a lo largo de sus desplazamientos y bifurcaciones significativas. De este modo, sin embargo, en su misma trayectoria se va articulando un entramado semántico que conecta las diversas experiencias históricas. En todo concepto, dice, se encuentran sedimentadas, como en capas estratigráficas, las diversas significaciones que conforman un cierto tejido vivencial.

Un concepto vuelve así sincrónico lo diacrónico. De allí deriva, para Koselleck, la característica fundamental que lo distingue: su capacidad de trascender su contexto originario y proyectarse en el tiempo. “Los conceptos sociales y políticos”, asegura este autor, “contienen una concreta pretensión de generalidad”; “una vez acuñado, un concepto contiene en sí mismo la posibilidad puramente lingüística de ser usado en forma generalizadora” (Koselleck,

¹ A éste le seguiría luego el *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich, 1680-1820* (*Manual de conceptos político-sociales en Francia, 1680-1820*), el cual, junto con el antes mencionado, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, completan la trilogía de grandes diccionarios realizados en los marcos de esta escuela alemana de historia conceptual.

1993: 112-113). Y allí radica también su interés histórico. En efecto, si la historia conceptual se recorta de la historia social, adquiere un carácter propio, es porque sólo ella puede proveer claves para reconstruir procesos de largo plazo. Los conceptos, en definitiva, en la medida en que sirven para articular significativamente las diversas experiencias históricas, que forman redes discursivas que cruzan las épocas y trascienden las esferas de sociabilidad inmediata, sirven de índice de las variaciones estructurales.

Pero, por otro lado, si estos actúan, retrospectivamente, como *índices* efectivos de las mismas, es porque son, al mismo tiempo, *factores* para su constitución. Con cada concepto, dice, “se establecen determinados horizontes, pero también se establecen límites para la experiencia posible y para la teoría concebible” (Koselleck, 1993: 128). De hecho, los conceptos proveen a los actores sociales las herramientas para comprender el sentido de su accionar, elevan la experiencia cruda, la pura percepción de hechos y acontecimientos, a experiencia vivida (*Erlebnis*). De este modo, conectan también entre sí las diversas vivencias en unidades de sentido, actúan de soporte para sus conexiones estructurales. En última instancia, es el carácter significativo de los hechos lo que les permite articularse entre sí y constituir la *vida histórica*: un hecho puro, carente de sentido, no constituye aún un hecho *histórico*, propiamente dicho.

Ahora bien, así como la historia conceptual, para Koselleck, supera y trasciende a la historia social en cuanto articula redes significativas de largo plazo, es al mismo tiempo deficitaria respecto de ésta, puesto que nunca la agota. Los hechos sociales, la trama extralingüística, dice, rebasa al lenguaje en la medida en que la realización de una acción excede siempre su mera enunciación o representación simbólica. Ello explica porqué un concepto, en tanto cristalización de experiencias históricas, puede eventualmente alterarse, frustrar las expectativas vivenciales en él sedimentadas, ganando así nuevos significados. Cabría, pues, hablar de un doble exceso o rebasamiento en la relación entre la historia conceptual y la historia social, entre el nivel del lenguaje y el nivel extralingüístico; en fin, entre estructuras y acontecimientos. Esto nos lleva a lo que constituye el núcleo del proyecto del *Geschichtliche Grundbegriffe*.

Dicho diccionario, en realidad, no se limitaría a trazar la trayectoria de los conceptos individuales, como tradicionalmente hacen los diccionarios, sino que se propondría, a través de ellos, alumbrar las grandes transformaciones epocales producidas en la historia, como habría ocurrido durante el periodo que va de 1750 a 1850, y que Koselleck llama *Sattelzeit* (“periodo umbral”). Es entonces, dice, que se produce esa gran transformación conceptual general de la que nace nuestra era moderna. Ésta estará estrechamente asociada a una forma particular de concebir el decurso del tiempo como un flujo unitario e irreversible, lo que marca, afirma, un quiebre fundamental respecto a los modos premodernos de figuración histórica articuladas dentro de los marcos del modelo ciceroniano de la *historia magistra vitae*.

La idea ciceroniana de que el estudio del pasado habría de proveernos de lecciones sustantivas para el presente partía del supuesto de la iteratividad de la historia, esto es, que si bien los escenarios y los personajes cambian, las situaciones de base se repiten. Dado que, se suponía, la naturaleza humana es siempre la misma, las reacciones de los sujetos antes situaciones análogas será también la misma. En este contexto no podía existir el concepto de *Historia*, en singular. Lo que existía entonces eran “historias”, en plural, distintas situaciones que se repiten en los diversos contextos. El concepto moderno de Historia, entendido como un sustantivo colectivo singular (*Kolectivsingular*) que despliega una temporalidad de por sí, surge durante el periodo que llama *Sattelzeit*. Éste nace de la combinación de las ideas de progreso de la Ilustración con la de la constructibilidad de la misma determinada por el acontecimiento revolucionario en Francia, es decir, que son los hombres los que crean la historia.²

Esto hace que la historia nunca se repita, que adquiera una unidad de sentido que fluye de manera irreversible hacia adelante, lo que genera, a su vez, una nueva conciencia respecto de la relatividad histórica. Las nuevas experiencias, volcadas retrospectivamente, hacen que veamos la historia siempre de manera distinta. Dada la imposibilidad de extraer lecciones morales sustantivas del pasado que sean útiles para el presente, la comprensión histórica deberá entonces recluirse en las formas vacías, en las estructuras formales de la temporalidad. Es acá que aparecen las dos “metacategorías” históricas fundamentales: las de “espacio de experiencia” (*Erfahrungsraum*) y “horizonte de expectativas” (*Erwartungshorizont*), que son, según Koselleck, las que permiten comprender los diversos modos posibles de concebir la temporalidad, de articular pasado, presente y futuro. La modernidad marcaría una suerte de divorcio entre ambos: a partir de entonces, nuestra experiencia pasada ya no nos permitiría predecir lo que habría de ocurrir, lo único que podemos saber del futuro es que será distinto del presente.

La *Begriffsgechichte* participa ya de este horizonte moderno de pensamiento, se funda, como vimos, en una idea de la temporalidad asociada al supuesto de la existencia de rupturas históricas fundamentales, como fue la ocurrida durante el *Sattelzeit*. Sin embargo, la misma planteará algunos problemas en el momento de dar cuenta del cambio conceptual. La pregunta que surge aquí es cómo es posible que un concepto se revele contra sus mismas premisas. Según dice, ningún concepto “puede ser tan nuevo que no esté virtualmente constituido en la lengua dada y no tome su sentido de un contexto lingüístico heredado del pasado” (Koselleck, 1986: 102). La historia conceptual no podría, pues, más que reproducir su propio horizonte de sentido dado, y dentro del cual se inscriben los conceptos.

² La singularización del concepto de *Historia* participa, a su vez, de una mutación conceptual general: fue contemporánea a la singularización de otros conceptos histórico-políticos, como los de *Libertad* (que tomó el lugar de las *libertades*), *Justicia* (que reemplaza en el vocabulario de la época a los *derechos*), *Revolución* (que desplazó en el lenguaje político a la idea de *revoluciones*), etcétera.

La única posibilidad para explicar el cambio conceptual, en consecuencia, será invocar la existencia de una instancia externa a la historia conceptual que venga a introducir en ella aquellos sentidos nuevos que no formarían parte ya del espacio de experiencia presente y resultarían inconcebibles desde el interior del mismo. Es aquí que Koselleck apela a la idea de “historia social”, que es la que cumple esa función dentro de su teoría. Ahora bien, como señalan José Luis Villacañas y Faustino Oncina en su prólogo a la polémica entre Koselleck y Gadamer, aquel nunca define su concepto de “historia social” (Villacañas y Oncina, 1997: 20). Y ello es así simplemente porque no puede hacerlo; se trata de una categoría que su teoría demanda para poder articularse, pero que no resulta, sin embargo, concebible dentro de sus marcos.

En efecto, por un lado, Koselleck necesita postular la existencia de un ámbito de realidad histórica situado más allá de la historia conceptual, puesto que sólo ella le permitiría explicar porqué cambian los conceptos. Sin embargo, el postulado de la existencia de un ámbito de realidad histórica tal que no se encontraría siempre ya atravesado por tramas simbólicas resulta, al mismo tiempo, inconcebible dentro de su teoría. Como vimos, toda ella se sostiene sobre la premisa de que la historia no es un mero suceder de acontecimientos, sino un entramado de experiencias. Y que son los conceptos, precisamente, los que producen este enlace, los que hacen de un mero hecho un hecho propiamente histórico. Como él sostiene, “no hay experiencia sin conceptos”. Es eso mismo lo que afirma, en fin, cuando sostiene que los conceptos son *factores* y no solamente *índices* históricos (y que sólo porque son factores es que pueden también ser índices). La idea de una “historia social” distinta de la “historia conceptual”, de un ámbito de realidad crudamente empírica (y, por ende, del cual los conceptos ya no son factores suyos y, en consecuencia, tampoco podrían ser índices), representa así, dentro de su propia teoría, una suerte de oxímoron, una contradicción en los términos. Si fuera posible tal cosa, entonces toda su teoría histórico-conceptual se derrumbaría. No obstante, aun así resulta indispensable para Koselleck apelar a la misma ya que, como vimos, sólo ella podría explicar el cambio conceptual, que es el supuesto sobre el que se funda toda su teoría histórico-conceptual.

Lo cierto es que la problemática del cambio conceptual excede el ámbito estricto de la *Begriffsgeschichte* alemana. Como veremos, representa el núcleo en torno al cual se debatirán todas las distintas teorías existentes hoy en este campo, sin alcanzar nunca a resolverlo.

EL GIRO PRAGMÁTICO Y LA RELACIÓN TEXTO-CONTEXTO

Más allá de los problemas teóricos irresueltos relativos a la cuestión del cambio conceptual, la *Begriffsgeschichte* contribuyó de manera fundamental a producir el gran giro que tuvo lugar en los últimos años en la historia intelectual,

el cual se puede resumir como un desplazamiento desde el plano de los contenidos referenciales de los discursos (qué se dice en los textos) al de sus condiciones de posibilidad (cómo fue posible para un autor dado decir lo que dijo). La otra de las corrientes que ha contribuido a la quiebra de los marcos propios de la vieja “historia de ideas”, la llamada Escuela de Cambridge, cuyos principales representantes son John Pocock y Quentin Skinner, si bien resulta crítica de la historia conceptual, en su sentido estrecho, esto es, como una mera reconstrucción histórica de los cambios producidos en los conceptos individuales, converge con su contraparte alemana en el intento de producir el giro hacia las condiciones de posibilidad de los discursos.

En uno y otro caso, de lo que se trata, a fin de evitar los anacronismos conceptuales, es observar qué categorías tenía disponibles un autor para decir lo que dijo, reconstruir el lenguaje de base del que partieron. En este punto resulta necesario distinguir entre anacronismos y errores de interpretación. Por ejemplo, si yo afirmo que Hobbes dijo tal cosa, alguien puede demostrarme que no es así, que Hobbes nunca dijo eso, pero esto no necesariamente representa un anacronismo conceptual. Para poder afirmar esto último, es necesario demostrar no sólo que Hobbes no dijo eso sino *que nunca podría haberlo dicho*. Demostrar lo primero es algo relativamente sencillo, basta con estudiar la propia obra de ese autor y observar si lo dijo o no. Pero para demostrar que nunca podría haberlo dicho esto no basta. Para ello es necesario abrir los textos hacia aquello que yace más allá de los mismos, pero que se encuentra inscrito en ellos como su propia condición de posibilidad. El punto es que sólo entonces el análisis de los textos del pasado deja de ser una mera tarea formal, una mera paráfrasis de lo que el propio texto afirma, para convertirse en una verdadera empresa hermenéutica.

En el caso de la Escuela de Cambridge, este giro hacia las condiciones de posibilidad de los discursos pasará por la introducción de una dimensión de lenguaje ignorada por la historia de ideas (y que, como vimos, aparece ya, aunque sólo esbozada, en Lübbe): la performativa o pragmática. Como señala Pocock (1989: 10):

El punto aquí más bien es que, bajo la presión de la dicotomía idealismo/materialismo, hemos concentrado toda nuestra atención en el pensamiento como condicionado por los hechos sociales fuera del mismo, y no hemos prestado ninguna al pensamiento como denotando, refiriendo, asumiendo, aludiendo, implicando, y realizando una variedad de funciones de las cuales la de contener y proveer información es la más simple de todas.

El texto clave que sienta las bases teóricas de esta escuela es “Meaning and Understanding in the History of Ideas”, de Quentin Skinner, aparecido originalmente en 1969 en la revista *History and Theory* (Skinner, 1969). Apelando a la tradición anglosajona de filosofía del lenguaje, Skinner define los textos ya no como meros conjuntos de enunciados, sino como *actos de habla*. Desde

esta perspectiva, para comprender históricamente un texto en tanto que *acto de habla* no bastaría con entender su contenido proposicional, sino que resulta necesario situar su enunciado en el sistema de relaciones comunicativas precisas en que éste se produjo, es decir, recobrar, más allá de lo que dijo tal autor, qué estaba *haciendo* al decir lo que dijo.

Aquí cabe distinguir el *significado* de un texto de su *sentido*. El primero, su contenido proposicional, que fuera el objeto exclusivo de la historia de ideas, puede establecerse independientemente del contexto de su enunciación: uno puede entender el significado de una proposición sin importar quién la realizó, en qué circunstancias, etc. No ocurre así, en cambio, con su *sentido*. Éste nos remite necesariamente al contexto comunicativo particular en que tal enunciado se produjo; el mismo es siempre relativo a quien lo dijo, cómo lo dijo, a quién, en qué circunstancias, etc. (no es lo mismo que yo diga: "Irán es el imperio del mal", a que lo diga el presidente de Estados Unidos en una Asamblea de las Naciones Unidas; el significado de tal enunciado es el mismo, pero su sentido es ya muy distinto). La comprensión del *sentido* supone un entendimiento del *significado*; sin embargo, ambos son de naturaleza muy distinta. Éste pertenece al orden de la *lengua*, describe hechos o situaciones; aquel, en cambio, pertenece al orden del *habla*, implica la realización de una acción.

Así, a dicha escuela se le identificará como abogando por un contextualismo radical. Esto dará lugar, sin embargo, a un cierto equívoco. El "contexto" a que aquí se refiere no es una instancia externa al "texto". Más que *situar* los textos en su contexto de enunciación, lo que supone a ambos, como en una relación de mutua exterioridad, lo que los pensadores de esta escuela buscan trascender es la oposición entre texto y contexto, ampliando nuestra visión tanto del orden de lo material como de lo simbólico.

Se observan aquí más claramente las derivaciones del desplazamiento ya observado con motivo de la perspectiva de Koselleck y que lleva a desestabilizar la dicotomía, propia de la historia de ideas, entre "ideas" y "realidades". Desde el momento en que concebimos los textos como *actos de habla*, como hechos alineados junto con otros hechos, dicha antinomia pierde sentido. Esto supone, en fin, un doble movimiento. Por un lado, aun cuando es cierto que la realidad histórico-social no se agota en lo discursivo, no remitiría ya a un ámbito de orden puramente empírico, extraño e independiente por completo a los modos en que fuera investido significativamente. Pero, inversamente, por otro lado, tampoco el universo de lo simbólico conformaría una esfera de ideas puras, meras representaciones de la realidad separadas de ella. Los discursos son siempre reales en tanto que tales, más allá de que contengan proposiciones falsas o descripciones inadecuadas de la realidad.

Vemos así cómo ambos términos, lo discursivo y lo material, pierden su anterior extrañeza, se constituyen mutuamente. Así como lo simbólico penetra el orden de lo empírico para pasar a ser una instancia constitutiva suya, del mismo modo el "contexto histórico" penetra el plano discursivo constitu-

yendo una dimensión inherente, que determina la lógica de su articulación desde dentro (y también, eventualmente, la disloca). De lo que se trata, justamente, para esta escuela, es de situarse en los puntos de intersección entre texto y contexto, entre discursos y acciones, en fin, desarrollar las herramientas conceptuales que permitan identificar los modos por los que el contexto se introduce en el interior de los discursos y pasa a formar parte integral de su *sentido*.

Tal esfuerzo por hallar en los propios discursos las huellas lingüísticas de su contexto de enunciación conduciría naturalmente a los miembros de esta escuela a orientar su mirada hacia la tradición retórica clásica. La retórica fue, de hecho, la disciplina que, por más de dos milenios, hizo de los discursos su objeto propio de estudio. Según la definición de Aristóteles, ésta consiste en la "habilidad de percibir, en cada caso, los medios disponibles de persuasión" (Aristóteles, 1999). Y esta definición señala ya aquel aspecto que caracterizaba a la retórica como práctica: su *posicionalidad*.

La persuasión es, en efecto, necesariamente relativa a un determinado contexto de enunciación. Lo que determina la plausibilidad de una afirmación es la situación en que la misma se produce (es decir, depende del tipo de audiencia, asunto en disputa, etc.). En definitiva, la cuestión de la verosimilitud remite al sistema de los supuestos compartidos que sostienen todo intercambio comunicativo que resulta efectivo. Y son esta serie de supuestos los que historizan los lenguajes, e impiden su proyección, tanto prospectiva como retrospectivamente, más allá del horizonte en que estos supuestos resultan efectivos.

En suma, el incorporar la dimensión pragmática del lenguaje para el estudio de la historia intelectual le permite a esta escuela incorporar un principio de historicidad inherente a los discursos. Los "lenguajes", a diferencia de las "ideas", que pueden repetirse en diversos contextos conceptuales, serán entidades plenamente históricas, localizables en el tiempo y en el espacio. Estos se fundan en una serie de supuestos de orden epocal, de los que los conceptos toman, en cada caso, su sentido concreto. Si se les desprende de ellos, de la red discursiva de la que forman parte, se ven reducidos a un conjunto de afirmaciones más o menos banales que podrán, en efecto, encontrarse en cualquier momento y lugar.

Sin embargo, llegado a este punto, vuelve a plantearse el problema de cómo es posible el cambio conceptual. Y es aquí también que los desarrollos teóricos de esta escuela encuentran su límite. Los lenguajes, en última instancia, delimitan el rango de lo decible y lo pensable en cada contexto particular, en cada situación de habla. Sin embargo, estos sólo pueden reproducir su propio régimen de discurso, su propia lógica de articulación inherente. La pregunta que surge aquí es cómo un acto de habla puede rebelarse contra aquello que constituye sus mismas condiciones de posibilidad, cómo un uso del lenguaje puede quebrar aquellas reglas para la producción de enunciados que le son propias al mismo.

Nuevamente, esto supondrá la apelación a una instancia externa al ámbito de lo conceptual que pueda dar lugar a aquello que resulta inconcebible en los marcos de los lenguajes dados. En este caso, Skinner apelará a la idea del “autor”. Éste, en tanto que “innovador de ideología”, según lo llama, a diferencia del mero “reproductor de ideología”, es, para Skinner, aquel que logra apartarse de los constreñimientos lingüísticos de su tiempo e imaginar nuevos sentidos para las categorías existentes. En definitiva, como vemos, mientras que ambas escuelas, la de Cambridge y la *Begriffsgeschichte*, buscan quebrar las antinomias propias de la historia de ideas entre texto y contexto, ideas y realidad, discursos y prácticas, etc., llegado el momento de explicar el cambio conceptual recaen en esas mismas dicotomías, aunque por vías distintas. Mientras que la escuela alemana de historia conceptual lo hace por el lado “materialista” (reintroduce el supuesto de la existencia de un ámbito de realidad social crudamente empírica, que no se encuentra siempre ya atravesada por tramas conceptuales, como lo sería la “historia social”), la escuela de Cambridge, en una vena típicamente *whig*, lo hace por el lado “idealista” de la antinomia; esto es, apelando a la conciencia incondicionada de ciertos individuos superiores (los “autores”) que lograrían colocarse por fuera de su tiempo.

Esta es, precisamente, la premisa sobre la que se funda el proyecto de Skinner de su obra histórica fundamental, *Los fundamentos del pensamiento político moderno* (Skinner, 1988 [1978]). Allí busca trazar cómo se fue articulando un nuevo lenguaje político a partir de la acumulación de una larga serie de desviaciones de sentido, serie a la cual habrá de reconstruir en un recorrido que atraviesa la obra de una amplia gama de autores y que se prolonga a lo largo de cinco siglos. El punto es que la introducción de la idea del “autor” resulta necesaria para articular su teoría, como para Koselleck la de la “historia social”, puesto que sólo así puede explicar el cambio conceptual, y al mismo tiempo destructiva de la misma. De hecho, es aquí, en el momento de explicar el cambio conceptual, que su teoría “contextualista discursiva” encuentra su límite. Respecto del punto crucial, esto es, de cómo cambian los lenguajes, ésta ya no tendría nada que decirnos (el surgimiento de lo nuevo escaparía a todo contexto, resultaría inexplicable desde el mismo).

En última instancia, como le ha sido ya señalado, y el propio Skinner eventualmente admitiría (Skinner, 2006), su narrativa en *Foundations* resulta muy tradicional, no se aparta de los cánones propios de la vieja historia de ideas. Ello es así porque, de hecho, Skinner sigue aún concibiendo los lenguajes como conjuntos de ideas. Y, en efecto, detectar los cambios de ideas es algo relativamente sencillo: si alguien dijo algo y luego otra cosa distinta, está claro que ha cambiado de ideas. Por el contrario, descubrir un cambio en el plano de los lenguajes, y, sobre todo, entender cómo esto se produjo, es algo mucho más complejo. Esto es lo que nos revela la tercera de las escuelas que dominan hoy el campo de la historia intelectual, la escuela francesa.

LA "ESCUELA FRANCESA" Y LA TEMPORALIDAD DE LOS SISTEMAS CONCEPTUALES

La llamada nueva historia político-conceptual francesa, aunque se trata de una corriente algo más vaga y menos claramente delimitada que las anteriores, participa igualmente de esta tendencia más general a traspasar el plano referencial de los textos para remitir los mismos a sus condiciones discursivas de posibilidad. Dicha empresa se desplegará, sin embargo, en un plano distinto; se desprenderá a partir de la incorporación de la consideración de una tercera dimensión de lenguaje, distinta tanto de la semántica como de la pragmática: la estructural, la gramática de los discursos. Siguiendo la definición saussureana de que un lenguaje no es *substancia* sino *forma* (Saussure, 1985), allí se tenderá a comprender los lenguajes políticos ya no simplemente como conjuntos de enunciados o proposiciones relativas al estado del mundo sino, básicamente, como *dispositivos* para producir enunciados.

Esta redefinición permite explicar mejor las dificultades halladas por los historiadores para fijar el contenido semántico de los lenguajes políticos sin violentar su desarrollo histórico efectivo, esto es porque, como señalara Koselleck respecto de los conceptos políticos, resultan indefinibles, no admiten una definición unívoca. Sin embargo, ello no se debería al hecho de que los mismos se alteran históricamente, como señala Koselleck, sino, más sencillamente, por el motivo de que estos no consisten ni dejan reducirse a ningún conjunto de máximas, ideas o principios que puedan listarse. Así como uno no puede definir el idioma español señalando todo aquello que puede decirse en él, tampoco los lenguajes políticos pueden definirse así. De hecho, todo lenguaje político es *indeterminado semánticamente*, es decir, admite diversidad de articulaciones posibles en el nivel de los enunciados o contenidos de discurso, en ellos se puede siempre afirmar algo y también todo lo contrario.

En definitiva, los lenguajes nos trasladan a un plano de realidad simbólica de segundo orden, a los modos de producción de enunciados; para decirlo en los términos elaborados por Jesús Mosterín (1984), un lenguaje político está compuesto de *conceptores* (conceptos de conceptos). De allí la necesidad de distinguir entre *lenguajes* e *ideas*: postulados o ideas muy diversas, y aun contradictorios entre sí, pueden, no obstante, proceder de una misma matriz conceptual; e, inversamente, los mismos postulados o ideas pueden, sin embargo, corresponder a lenguajes políticos muy diversos. En consecuencia, la constatación de cambios semánticos bien puede llevar a perder de vista la persistencia de los dispositivos formales a partir de los cuales fueron producidos, y viceversa, las continuidades observables en el plano de la superficie de ideas pueden eventualmente ocultar recomposiciones fundamentales ocurridas en el nivel de los lenguajes políticos subyacentes.

Se percibe aquí mejor la raíz de los problemas hallados por la escuela de Cambridge en el momento de tratar de explicar el cambio conceptual. Ésta, de hecho, confunde todo desplazamiento semántico con un trastocamiento de

los lenguajes políticos. En definitiva, la incorporación de la consideración de la dimensión pragmática no logrará aún quebrar, y vendrá así a encastrarse dentro de las visiones enunciativas del lenguaje. El foco en las *formas* de los discursos, por el contrario, obligará a complejizar las perspectivas respecto del cambio conceptual, así como la relación entre *lengua y habla*. Está claro que ninguna nueva definición alcanza a cuestionar aquello que constituye sus propias condiciones de posibilidad o puede por sí dislocar el dispositivo discursivo dentro del cual dicha definición cobra sentido. Un cambio en el uso de un lenguaje es, en principio, sólo eso, un cambio en su uso, no un cambio del lenguaje mismo. La pregunta que surge aquí podría formularse del siguiente modo: cómo puedo decir algo en perfecto español, cuya validez de las reglas para la construcción de enunciados, por lo tanto, presupone, me lleve, sin embargo, a revisar esas reglas sobre cuyas bases fue construido ese enunciado, esto es, afirmar algo que resulte ajeno al universo de discursos posibles a que el lenguaje dado puede dar lugar y que reconfigure la lógica misma de articulación que preside a ese lenguaje.

No es otra, en última instancia, la problemática hacia la cual convergen todos los desarrollos teóricos de las escuelas analizadas anteriormente, sin alcanzar, sin embargo, a resolverla. Para ello resulta necesario antes problematizar aquel supuesto que se encuentra todavía en la base del planteo de ambas: la de la existencia de un sujeto trascendente que pueda introducir desde fuera de todo lenguaje una novedad en los vocabularios disponibles (la cual es la más sencilla de las soluciones pero que, en el fondo no resuelve nada y tras la que subyace, en última instancia, un supuesto de matriz metafísica). Para Skinner, sin embargo, allí se juegan razones que escapan al plano estrictamente epistemológico. Para él, en la posibilidad de los sujetos de apartarse de los constreñimientos del vocabulario es que se afianza la libertad humana y, en última instancia, la existencia misma de la historia. Pero también para Koselleck la fuente última del cambio reside en la acción intencional subjetiva. Según asegura, “en la historia sucede siempre más o menos de lo que está contenido en los datos previos. Sobre este más o este menos se encuentran los hombres” (Koselleck, 1993: 265-266). En última instancia, ambos remiten la fuente de la historicidad de los sistemas conceptuales a la acción de un agente trascendente, colocado por fuera de todo contexto y estructura histórica, un ente situado en algún limbo desde el cual imaginar sentidos que no se encuentren siempre ya atravesados por la materialidad de las redes de un lenguaje dado (lo que llevaría, a su vez, a la pregunta de cómo surgió este otro lenguaje desde el cual esos nuevos sentidos pudieron ser concebibles).

Este supuesto nos da como resultado, en realidad, una versión aún “débil” de la historicidad de las formaciones conceptuales, que es, en última instancia, la premisa compartida con la vieja tradición de historia de ideas (como vimos, tampoco ésta ignoraba el hecho de que las ideas cambian su sentido a lo largo del tiempo). En efecto, esta perspectiva tiene implícita, como contrapartida, el supuesto de que si a nadie se le ocurriera cuestionar

el sentido de las categorías políticas establecidas, éste podría sostenerse indefinidamente. El tiempo aparece aquí, pues, como algo contingente, que bien podría no ocurrir (aun cuando, en la práctica, siempre lo haga). No hay nada *inherente* a los propios lenguajes que nos permita entender por qué eventualmente se desestabilizan y, llegado el momento, se desarticulan dando lugar a nuevas constelaciones intelectuales.

Lo cierto es que esta versión débil de la temporalidad de los discursos no puede aún explicar cómo ciertos sujetos pueden apartarse de los estreñimientos de sus marcos conceptuales e introducir nuevos sentidos a las categorías disponibles dentro de los mismos sin destruir o trivializar el propio concepto de lenguaje, es decir, volviéndolo indistinguible de un sistema o conjunto de ideas, del cual los sujetos pueden disponer a voluntad. En última instancia, lo que la noción de *forma* lleva a poner en evidencia es el hecho de que los fenómenos de ruptura en la historia conceptual son sumamente intrincados y complejos de explicar, que la visión de que los mismos se producen sencillamente porque en determinado momento llega un autor y dice algo novedoso, algo que escapa al habla de una época, es decididamente simplista. Abordar los fenómenos de ruptura conceptual, evitando tal tipo de simplificaciones, supondría, en fin, el desarrollo de un concepto más “fuerte” de la temporalidad de las formaciones discursivas, la concepción de la historicidad, la contingencia, como algo inherente a la propia historia intelectual, y no algo que le viene a ella desde fuera.

LA CONTINGENCIA COMO UNA DIMENSIÓN INMANENTE A LA HISTORIA CONCEPTUAL

Una nueva perspectiva de los lenguajes políticos, que los distinguirá claramente de todo “sistema o conjunto de ideas, surgirá, como señalamos, de despojarse del recurso a la acción de un agente trascendente”, y pensar la temporalidad, la contingencia, como una dimensión inmanente a las formaciones conceptuales. Esto se resume en dos principios, que son, en última instancia, aquellos que definen la radical historicidad de los lenguajes.

En primer lugar, como ya vimos, un lenguaje, a diferencia de las ideas, es una entidad plenamente histórica en el sentido de que se sostiene en una serie de supuestos contingentemente articulados (que incluyen determinadas ideas de la temporalidad, visiones de la naturaleza, etc.), por lo que no puede proyectarse más allá del horizonte en que dichos supuestos mantienen su eficacia (lo que vuelve absurdo, por ejemplo, hablar de un lenguaje “republicano clásico” para el siglo XIX, como suele hacerse hoy).

Pero, en segundo lugar, esto puede entenderse también en otro sentido. Que un discurso sea una entidad plenamente histórica, habrá de entenderse en el sentido de que ninguna forma de discursividad postradicional, esto es, carente ya de toda garantía trascendente, podrá realizar su vocación de constituirse como un *sistema*, racional y lógicamente integrado. Toda forma

de discursividad contendrá siempre puntos ciegos que le son inherentes. En definitiva, los diversos lenguajes políticos modernos no serían sino diversos intentos por tratar de llenar el vacío dejado por la quiebra de las cosmologías antiguas, sin nunca lograrlo completamente. Comprender un lenguaje político no supone, pues, comprender el significado de sus categorías nucleares (el cual es, como los historiadores descubren una y otra vez, siempre escurridizo, sujeto a permanentes redefiniciones y desplazamientos) sino qué es lo que le impide al mismo alcanzar su completa objetividad, estabilizar su contenido semántico; en fin, penetrar aquel sustrato aporético que se encuentra en su base.

Esto último es, en breve síntesis, lo que Pierre Rosanvallon llama “una historia conceptual de lo político”. Como señala dicho autor, la indeterminación esencial de la idea democrática deriva del hecho de que la misma “se inserta en un sistema complejo de equívocos y de tensiones desde su origen a la modernidad política”. En su lección inaugural dictada en el Collège de France, y luego ampliada y publicada bajo el título *Por una historia conceptual de lo político* (Rosanvallon, 2003), destaca aquellas aporías fundamentales en torno a las cuales giraría toda la política moderna.

En este punto cabe distinguir una “contradicción” de una “aporía”. Uno de los ejemplos que ofrece Rosanvallon al respecto remite a la incertidumbre acerca de los *fundamentos* de la soberanía, que es lo que explica el doble nacimiento de la política moderna (el ordenamiento institucional se va a fundar, por un lado, sobre la voluntad de los sujetos; pero simultáneamente deberá inscribir la misma dentro de un horizonte racional). En el antiguo régimen, la idea de que una comunidad política fundase su legitimidad en la pura voluntad de los sujetos era considerado absurdo: había ciertos principios de justicia que eran eternos e independientes de la voluntad de los sujetos, ya que se encontraban inscritos por Dios en el plan mismo de la Creación. El principio fundante del antiguo régimen no era el de la *voluntad* o el de la *libertad*, sino el de la *justicia* (dar a cada uno lo que le corresponde según el lugar que ocupa dentro del orden natural).

Como sabemos, esto se quiebra con la modernidad desde el momento en que son los propios sujetos los que deberán ahora dictar las normas en función de las cuales habrán de regular su convivencia colectiva. Pero, la modernidad nunca va a poder desprenderse completamente de la problemática tradicional de la justicia; es decir, del supuesto de la existencia de valores que proveen un fundamento objetivo al orden normativo, situados más allá de las opiniones personales. Nosotros estamos acostumbrados a decir que nuestros sistemas políticos se fundan en la voluntad popular, pero, si lo pensamos, veremos que ninguno de nosotros es realmente consecuente con ese principio. Por ejemplo, ninguno de nosotros aceptaría que una ley que discrimina a un sector de la sociedad sea legítima aun cuando la aprobase la mayoría de la población. Pensamos que hay ciertos derechos humanos que no se pueden violar incluso si una mayoría está a favor de hacerlo.

Es necesario, pues, apelar a la idea de los derechos humanos, porque, de hecho, la idea misma de la soberanía popular se funda en el supuesto de que se trata de un derecho humano natural, inalienable. Éste es el principio fundante de nuestros sistemas políticos. Ahora, desde el momento en que postulamos la existencia de tales derechos naturales, estamos, al mismo tiempo, destruyendo la idea de soberanía popular; le estamos imponiendo un límite que ésta no puede traspasar, por lo que dejaría de ser tal. Esas normas y valores (los derechos humanos) sobre los que se funda el derecho soberano del ciudadano se situarían, por lo tanto, más allá de su propia voluntad, dado que se tratan de principios objetivos que deben eventualmente imponérsele al pueblo aun en contra de su voluntad. Encontramos aquí la paradoja (tan mal comprendida) señalada por Rousseau: el hecho de que haya eventualmente que obligar a los sujetos a ser libres. El punto es que, por un lado, si imponemos un límite a la voluntad soberana del ciudadano, ésta deja de ser tal, pero, por otro lado, sin principios tales, también cae la idea de la soberanía popular; puesto que pierde lo que constituye su mismo fundamento (como vimos, dicho principio se sostiene sobre la base del supuesto de que él mismo constituye un derecho natural).

Ahora, el problema fundamental que plantea esto es el siguiente. Una vez que se ha borrado todo vestigio de trascendencia, ya no habría nadie que pudiese arrogarse para sí la autoridad para determinar cuáles son aquellos derechos que deberán imponerse aun en contra de la voluntad de la mayoría, lo que nos devuelve al ámbito de la soberanía de la voluntad: aquella, la soberanía de la razón, sólo podría manifestarse a través de ésta, la soberanía de la voluntad. Sólo ésta podría determinar esto. Vemos aquí por qué el enfrentamiento entre ambos principios no se trata simplemente de una cuestión de opiniones opuestas, no resulta del hecho de que unos piensen una cosa y otros lo opuesto. Ambos principios contradictorios resultan, al mismo tiempo, inescindibles, dado que ambos se reenvían mutuamente y no puede caer uno sin que se quiebre también el otro.

Es esto, en fin, lo que distingue una aporía de una mera contradicción; lo que en la retórica clásica se llamaba la “autofagia”, esto es, un principio que al realizarse se devora a sí mismo.³ Lo que esto nos revela es que es el propio campo de *lo político* el que es constitutivamente inconsistente y genera, a su vez, esas contradicciones al nivel de la práctica *política* dando lugar al surgimiento de ideologías opuestas. Lo que busca una historia conceptual de *lo político* es, precisamente, traspasar el plano de las disputas ideológicas para acceder a ese núcleo traumático que les subyace y les da origen.

Es este *impasse*, en fin, que genera la simultánea necesidad e imposibilidad de definir los conceptos políticos, el que hendirá una fisura en la historia intelectual por la que habrá de irrumpir la temporalidad y dislocará el ámbito

³ En mi libro *Una arqueología de lo político* analizo esto con más detalle a partir de ciertos conceptos fundamentales como los de soberanía, comunidad, etc. (Palti, 2018).

reglado de los sistemas conceptuales abriendo el horizonte a su dimensión política negada. La historia de *lo político* son, pues, los diversos modos de confrontar estas aporías constitutivas de la política moderna; pero también la de tratar de fijarlas simbólicamente, de minarlas en su irreductible singularidad, sin nunca lograrlo completamente, dando así lugar a siempre precarias e inestables constelaciones intelectuales.

“El objetivo”, concluye Rosanvallon, “no es ya solamente de oponer banalmente el universo de las prácticas con el de las normas. De lo que se trata es de partir de las antinomias constitutivas de lo político, antinomias cuyo carácter se revela únicamente en el transcurso de la historia” (Rosanvallon, 2003: 43). Analizar todas las consecuencias que se derivan de este conjunto de reformulaciones que venimos viendo escapa al alcance de este trabajo.⁴ Simplemente, trataremos de sintetizar cuál es el sentido de aquello que Pocock llama la “revolución historiográfica” ocurrida en este campo (Pocock, 1989).

LA “REVOLUCIÓN HISTORIOGRÁFICA”

En primer lugar, como vimos, los lenguajes políticos no son meros conjuntos de ideas. De allí la comprobación repetida de los historiadores de que los mismos resistan obstinadamente toda definición, que su contenido no pueda establecerse de un modo inequívoco. Ello es así simplemente porque un lenguaje político no consiste de ninguna serie de enunciados (contenidos de discurso), que puedan ser listados, sino de un modo característico de producirlos.

Los lenguajes políticos son, como señalamos, *indeterminados semánticamente*. En definitiva, estos remiten a un plano de realidad simbólica de segundo orden, a los modos de producción de los conceptos. Para hacer una historia de los lenguajes políticos, a diferencia de una historia de ideas, es necesario, pues, traspasar el plano textual, los contenidos semánticos de los discursos (el nivel de las “ideas”) y penetrar el dispositivo argumentativo que les subyace e identifica, los modos o principios formales particulares de su articulación.

En segundo lugar, los lenguajes políticos, a diferencia de las *ideas*, no son atributos subjetivos, son entendidas objetivas; articulan aquellas redes discursivas que hacen posible la mutua confrontación de ideas. Y ello conlleva, a su vez, tipos de abordaje muy distintos. Los historiadores de ideas tradicionalmente buscan establecer los conceptos fundamentales que definen a cada corriente de pensamiento y trazar horizontalmente su evolución a lo largo del periodo considerado (como si las ideas se trataran de entidades generadas de forma independiente entre sí y sólo *a posteriori* yuxtapuestas). Los lenguajes políticos, en cambio, no pueden reconstruirse analizando la obra de ningún autor o corriente de pensamiento particular. Para ello es necesario atravesar verticalmente las

⁴ Para un estudio más minucioso de las distintas teorías en el campo de la historia intelectual, véase Palti (2024).

distintas ideologías. Éstas se vuelven relevantes únicamente en la medida en que nos revelan, en su interacción, el conjunto de premisas compartidas sobre las cuales pivota el discurso público de una determinada comunidad política, y cómo estas premisas eventualmente se irán alterando.

En tercer lugar, la reconstrucción de los *contextos de debate* no implica, sin embargo, salirse del plano de los discursos. Los lenguajes políticos, de hecho, trascienden la oposición entre texto y contexto en que la historia de ideas se encontraba inevitablemente atrapada. Un lenguaje político se convierte en tal, sólo en la medida en que contiene dentro de sí sus propias condiciones de enunciación.

Esto nos conduce, nuevamente, más allá del plano semántico del lenguaje, que es el único objeto concebible para la historia de ideas; nos lleva, esta vez, a penetrar en la dimensión *pragmática* de los discursos (quién habla, a quién le habla, cómo lo hace, en qué contexto social —relaciones de poder—, etc.), es decir, nos plantea la necesidad de analizar cómo las condiciones de enunciación se inscriben en el interior del ámbito de los discursos y pasan a formar una dimensión constitutiva de los mismos, que había sido, como señalamos, el objeto particular de la tradición retórica clásica.

Básicamente, los tres puntos señalados se orientan a superar las limitaciones de la historia de ideas, revelándolas como resultantes de una visión cruda del lenguaje, que reduce el mismo a su instancia meramente semántica. La nueva historia intelectual buscaría, en cambio, abordar simultáneamente las tres dimensiones inherentes a todo uso público del lenguaje: la semántica, la sintáctica y la pragmática. Este nuevo punto de vista de la historia intelectual (el giro de las ideas a los lenguajes) surge de las elaboraciones convergentes de las tres grandes corrientes que actualmente dominan al campo, cada una de las cuales enfatizaría y renovarían nuestras perspectivas respecto de cada una de estas dimensiones (la escuela alemana de *Begriffsgechichte*, para la semántica; la escuela de Cambridge, para la pragmática; y la nueva escuela francesa de historia conceptual de la política, para la sintáctica). En la medida en que combinamos sus respectivos aportes, obtenemos, a su vez, el aspecto crucial que distingue los lenguajes políticos de los sistemas de ideas: los primeros, a diferencia de los segundos, son entidades plenamente históricas, formaciones conceptuales estrictamente contingentes. Y ello debe interpretarse en un doble sentido.

En primer lugar, los lenguajes políticos, a diferencia de las ideas, contienen un principio de irreversibilidad temporal que les es intrínseco, el cual se despliega simultáneamente en una doble dirección, es decir, tanto prospectiva como retrospectivamente. Estos se sostienen en presupuestos contingentemente articulados (que incluyen visiones de la naturaleza, ideas de la temporalidad, etc.), por lo que no pueden proyectarse más allá del horizonte dentro del cual dichos supuestos mantienen su eficacia. A lo que Skinner (1969) bautizó como “mitología de la prolepsis” (la búsqueda de la significación retrospectiva de una obra, lo que presupone la presencia de un cierto *telos* significativo

implícito en ella y que sólo en un futuro se revela) debemos adicionar una forma de mitología inversa, que podemos denominar “mitología de la retrolepsis”, esto es, pensar sin más que se puedan traer al presente lenguajes del pasado una vez que la serie de premisas y supuestos en que se fundaban se hubo quebrado definitivamente.

Finalmente, el segundo aspecto que hace de los lenguajes políticos formaciones históricas contingentes, y los distingue así radicalmente de los “sistemas de ideas”, remite a lo que podemos llamar el principio de incompletitud constitutiva de los lenguajes políticos modernos. Los mismos, a diferencia de los “tipos ideales” de dicha tradición, no son nunca entidades lógicamente integradas y autoconsistentes. Desde esta perspectiva, si, como señalara Koselleck, los conceptos no pueden definirse, no es porque cambien históricamente, sino al contrario: si ellos cambian históricamente es porque nunca pueden fijar su contenido semántico. El hecho es que ningún cambio semántico, ninguna nueva definición pone en crisis una determinada forma de discursividad política sino sólo en la medida en que manifiesta sus puntos ciegos inherentes.

En suma, para hacer la historia de los lenguajes no sólo debemos traspasar el plano semántico de los discursos, a fin de acceder al dispositivo formal que les subyace, tratando de reconstruir contextos de debate, rastreando en los propios discursos las huellas lingüísticas de sus condiciones de enunciación; no basta incluso con indagar los umbrales que determinan su historicidad y confiere a los mismos un principio de irreversibilidad temporal inmanente. Es necesario —y éste es el punto crucial— comprender cómo es que la temporalidad irrumpe eventualmente en el pensamiento político, cómo, llegado el caso, circunstancias históricas precisas hacen manifiestas aquellas aporías inherentes a una forma de discursividad dada, dislocándola. No es otro, en fin, el sentido último, el núcleo conceptual que subyace a la “revolución historiográfica” señalada por Pocock.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (1999), *Retórica*, Altaya, Madrid.
- Brunner, Otto, Werner Conze y Reinhart Koselleck (1972-1997), *Geschichtliche Grundbegriffe: historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Klett/Cotta, Stuttgart.
- Gadamer, Hans-Georg (1992), *Verdad y método*, Sígueme, Barcelona.
- Koselleck, Reinhart (1967), “Richtlinien für das Lexikon politisch-sozialer Begriffe der Neuzeit”, *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. 11, pp. 87-90.
- (1986), “Sozialgeschichte und Begriffsgeschichte”, en W. Schieder y V. Sellin (comps.), *Sozialgeschichte in Deutschland*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- (1993), *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona.

- Lübbe, Hermann (1965), *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Karl Alber, Friburgo y Munich.
- Mosterín, Jesús (1984), *Conceptos y teorías en las ciencias*, Alianza, Madrid.
- Palti, Elías José (2018), *Una arqueología de lo político. Regímenes de poder desde el siglo XVII*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- (2024). *The New Intellectual History and the Temporality of Concepts*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Pocock, John G. A. (1989), *Politics, Language and Time. Essays on Political Thought and History*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Rosanvallon, Pierre (2003), *Por una historia conceptual de lo político*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Rothacker, Erich (1927), "Hilfsmittel des philosophischen Studiums. Bericht", *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, v, pp. 766-791.
- Saussure, Ferdinand de (1985), *Curso de lingüística general*, Planeta, Barcelona.
- Skinner, Quentin (1969), Meaning and Understanding in the History of Ideas. *History and Theory*, vol. VIII, núm. 1, pp. 3-53.
- (1988 [1978]), *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (2006), "Surveying *The Foundations*: a retrospect and a reassessment", en A. Brett y J. Tully (eds.), *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*, 236-261, Cambridge University Press, Cambridge.
- Villacañas, José Luis y Faustino Oncina (1997), "Introducción", en R. Koselleck y H.-G. Gadamer, *Historia y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, pp. 9-62.
- Weber, Max (1984 [1922]), *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, México.

ANNALES: UNA “PEQUEÑA REVOLUCIÓN INTELECTUAL”. BALANCE DE UN SIGLO (1929-2022)

CARLOS ALBERTO RÍOS GORDILLO
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-AZCAPOTZALCO, MÉXICO
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0036-9188>

Hacer una *Revue Historique* mejorada no nos habría dado muchos problemas a ninguno de los dos. En lo que hemos emprendido hay, en el fondo, una especie de pequeña revolución intelectual [...] Y una revista, como la nuestra, es forzosamente una creación continua.

CARTA DE MARC BLOCH A LUCIEN FEBVRE,
20 DE SEPTIEMBRE DE 1929.

PRESENTACIÓN

Quien hojee estas páginas, o simplemente recorra sus temas, observará la diversidad de objetivos que se han acumulado: editoriales, autores, obras, métodos, debates y desafíos de la relación entre la historia y las ciencias sociales francesas durante un siglo. Aunque estos asoman con frecuencia, por debajo de esa diversidad impera una unidad de análisis: la revista *Annales*. Desde su fundación hasta nuestros días, la experiencia de la revista ha sido de tal importancia, ha despertado tal atención y ha generado tantas obras, que desde hace medio siglo se le ha seguido de cerca, convirtiéndose, ella misma, en un sujeto de análisis, al cual se ha llamado: “paradigma”, “historia en migajas”, “método histórico francés”, “construcción francesa del pasado”, o “escuela”. En este sentido, al ser la experiencia de un recorrido secular, *Annales* es también un experimento continuamente renovado. En ocasiones, el cambio se emprendió en la senda de la tradición; en otras, la modernización del programa se situó en los márgenes de la herejía.

Aquí no se cuenta su historia, sólo se presenta una clave de acceso a ella, a través de un recorrido ritmado por tres niveles: la revista, sus protagonistas, sus contribuciones científicas. La ambición de estas páginas es presentar los diferentes cambios de ritmo, los juegos del intercambio recíproco, el movimiento conjunto, a través de los temas aquí reunidos, cuyo entrelazamiento en una narración de tres ritmos, asemeja la bitácora de una travesía.

1. *Annales*, de acuerdo con la entrada homónima en el *Diccionario de Ciencias Históricas*, designa, en primer lugar, a una revista fundada en 1929 bajo el pie de imprenta de la editorial Armand Colin por dos historiadores de la Universidad de Estrasburgo: Marc Bloch (1886-1944) y Lucien Febvre (1878-1956). Enseguida, refiere a una amplia red de colaboradores y simpatizantes que giran en torno suyo, que en los años posteriores al fin de la Segunda Guerra Mundial se transformó en una institución universitaria, cuando Lucien Febvre, junto a Ernest Labrousse y Charles Morazé, creó la VI Sección de la *École Pratique des Hautes Études* (EPHE), que después sería la *École des Hautes Études en Sciences Sociales* (EHESS). Finalmente, hace referencia a una dimensión mucho mayor a sus características editoriales e institucionales, cuya influencia en los estudios históricos ha sido trascendental: una nueva concepción de la ciencia histórica, sus exigencias metodológicas y sus relaciones con las demás ciencias sociales (Burguière, 1991: 34). Se trata, por tanto, del espíritu de los *Annales: l'esprit des Annales*.

2. *A nuestros lectores*. Así titulada, es la primera editorial de la revista *Annales d'Histoire Économique et Sociale*, publicada el 15 de enero de 1929, mientras sus directores se encontraban en Estrasburgo, orgullo francés y contraofensiva cultural francesa ante los alemanes (Febvre, 1992: 391-407). En ella, los directores presentaron "un espíritu que le es propio" a la revista, marcando a la editorial con un sello imborrable: la historia económica y social, una innovación. Al verla con detenimiento, ésta se convierte de fin en medio. Sí, para los directores, ambos historiadores, la historia económica y social era tanto un género historiográfico como una estrategia intransitiva, transversal y subversiva de los métodos de la investigación histórica. Si el estudio de las sociedades y de las economías de la época contemporánea correspondía a la historia social al igual que a la historia económica, en el fondo era un vehículo transgresor de las fronteras entre el pasado y el presente: "Mientras que a los documentos del pasado los historiadores aplican sus buenos viejos métodos ya comprobados" (Editorial, 1929: 729), escribieron Bloch y Febvre, "otros hombres cada vez más numerosos consagran, a veces de manera febril, su actividad al estudio de las sociedades y de las economías contemporáneas".

Al situar la perspectiva de análisis en el presente, en la historia contemporánea, los directores reaccionaban contra las divisiones de la cronología y los territorios de la especialidad científica: los de la Antigüedad, los de la Edad Media, los de la Edad Moderna; sea los que estudiaban a las sociedades "civilizadas", sea los que atendían a las sociedades "primitivas" o exóticas. Su crítica se dirige menos a la especialización legítima que al espíritu de la especialidad, donde cada Cantón se vuelve una Patria, con la intención de romper las murallas y traspasar las fronteras: "Es contra estos temidos cismas que nosotros pretendemos elevarnos". En este sentido, la empresa editorial y científica tiene un carácter programático: romper con las prácticas habituales de la disciplina, al igual que con el aislamiento de la especialidad

científica, para vincular así el estudio de los muertos con el de los vivos: pasado y presente en una gramática común a todas las inteligencias atentas a recibir las lecciones necesarias para tal empresa.

3. La editorial del número inicial de una revista, como *Subaltern Studies, Review, Angelus Novus, Quaderni storici, Past and Present, New Left Review* define la línea de trabajo, configura la identidad y la estructura básica de la solidaridad, tanto del proyecto como del grupo de colaboradores, al configurar las alianzas estratégicas y trazar la vía de los números siguientes. No obstante, en el caso de *Annales*, en su primera editorial también resonaba el eco de los debates que habían desafiado a La Sorbona, cuya influencia era inseparable del brillo de la Tercera República y de la Escuela Metódica, que tanto habían contribuido a convertirla en la ciudadela de la historiografía dominante.

Años atrás, la estrategia científica seguida por *Annales* había sido ensayada por otras revistas que nucleaban en torno de sí a movimientos intelectuales y científicos innovadores, con los cuales ambos directores marcaron sus afinidades intelectuales electivas de manera distinta y en momentos de su itinerario también diferentes. Al ejercer su influencia formadora en ambos directores, estas afinidades electivas también marcaron el carácter de la revista. Dos escuelas y un movimiento constituyen esta experiencia científica compartida: *L'Année sociologique* (1898), de Émile Durkheim y el equipo de los durkheimianos (Besnard, 1979: 7-31), para quienes la legitimidad institucional era inseparable de la legitimidad científica (Karady, 1979: 49-82). Los *Annales de géographie* (1891), órgano de expresión de los geógrafos encabezados por Vidal de La Blache, cuyo esfuerzo intelectual había conferido al espacio toda la dignidad de un protagonista en la vida natural y social. La *Revue de synthèse historique* (1900), editada por el Centre International de Synthèse (Febvre, 1930: 81-83), fundado y dirigido por Henri Berr, historiador y filósofo preocupado por la unidad de las ciencias del hombre (Febvre, 1992: 339-342).

Sin embargo, mientras que las escuelas de geografía y sociología habían constituido para Bloch y Febvre una fuente de inspiración teórica y metodológica, sea a través de las páginas de las revistas, sea a través de las obras de Durkheim y Vidal de La Blache, el proyecto de síntesis de Berr les permitió poner en marcha lo aprendido: "un laboratorio donde ellos han podido experimentar sus concepciones de la historia" (Müller, 2003: xvi). En las páginas de la *Revue de synthèse historique* Marc Bloch publicó en 1911 su monografía de historia regional "L'Île-de-France", al igual que, en 1928, su clásico ensayo sobre la "historia comparada de las sociedades europeas" y, en 1930, su artículo conceptual "Comparación". Y en el marco de la colección "La Evolución de la Humanidad", también dirigida por Berr, es donde Lucien Febvre publicó en 1922 *La tierra y la evolución humana*, y en 1942 *El problema de la incredulidad en el siglo XVI*; mientras que en 1939 y 1940, Bloch hizo lo mismo con los dos volúmenes de *La sociedad feudal*. De esta manera, sociología, geografía y visión de síntesis;

teoría, metodología y laboratorio de experimentación, constituyen tres nociones de la ciencia y la investigación social, a la vez que tres filiaciones para *Annales*.

4. Por el auge de la sociología y las redes tentaculares de su proyecto, destaca entre las anteriores el caso durkheimiano. Intellectualmente subversiva, la convocatoria de *L'Année sociologique* (1896-1897) era el intento de aproximar a la sociología a "ciertas ciencias especiales", distintas y distantes de ella, para convertir sus respectivos objetos de estudio en objeto de estudio sociológico. "Al hablar así, es sobre todo en la historia en lo que pensamos" (Durkheim, 2000: 223). No obstante, para Durkheim la historia debía ser algo distinto: menos el estudio de los acontecimientos del pasado que escapan a toda modelización, que una ciencia de las regularidades con las cuales era posible acceder a la formulación de las reglas del funcionamiento social. Para la sociología era necesario clasificar los "hechos históricos" en tipologías, con el objetivo de conocer las relaciones que guardaban los hechos históricos, a través del método comparativo: "La historia no puede ser una ciencia más que en la medida en que explica, y no se puede explicar más que comparando". No obstante, la sociología era más que una estrategia imperialista, de acuerdo con Marcel Mauss, quien comprendió mejor que nadie la extensión teórica de sus dominios: "un método o una actitud específica frente a los fenómenos humanos" (Lévi-Strauss, 1964: 3).

Quizá por lo mismo, una declaración de principios de tal magnitud encendió las señales de alarma entre los historiadores de La Sorbona, en particular Monod, Lavissee, Guiraud, Bémont, Langlois, Seignobos, Jullian, quienes veían con recelo y precaución el expansionismo sociológico. "En realidad, que yo sepa, no hay conocimiento sociológico que merezca ese nombre y que no tenga un carácter histórico", expresó Durkheim (2000: 299) en un debate con los historiadores. Así, ante los ojos de los vecinos esta escuela fue considerada imperialista, cuya ambición de apoderarse de la totalidad social (sociología general, económica, religiosa, moral, jurídica, criminal, estadística moral, morfología social), amenazaba con reunir a todas las ciencias del hombre bajo su programa.

Esta discusión fue la expresión francesa del cuestionamiento a una visión científica, al igual que de la inconformidad ante los métodos y el ordenamiento disciplinar. Por doquier soplaban los nuevos vientos: Lamprecht, Meinecke, Meitzen, Ratzel, Weber y Simmel, en Alemania; la *new history*, en los Estados Unidos; Pirenne y sus alumnos, en Bélgica; Gentile, Labriola y Croce, en Italia; en Francia, las críticas de Lacombe y Simiand figuraron por su valor como por su impronta en *Annales*. Los historiadores respondieron con la pluma de Seignobos, lo cual, a su vez, suscitó la crítica de Simiand, el alumno de Durkheim y experto connotado de la sociología del trabajo, quien escribió un artículo donde él denunciaba los "ídolos de la tribu de historiadores": ídolo político, ídolo individual, ídolo cronológico. La obsesión por los acontecimientos políticos, en primer lugar; después, la obsesión por el culto brindado a los grandes personajes; y finalmente la obsesión por un tiempo lineal y sin

contingencias; la dictadura de la cronología sobre el tiempo social; la explicación de lo más cercano a partir de lo más lejano (Simiand, 1903: 1-22, 129-157) Esta crítica, publicada en la *Revue de synthèse historique*, se convirtió en el "desafío más radical que la disciplina histórica haya conocido" (Dosse, 1988: 24).

5. *Annales* es heredera de estos proyectos al igual que un resultado suyo. La revista representa la recepción creativa de esos postulados de la geografía y la sociología, pero crea con ellos una síntesis histórica (en el sentido que le otorgó Berr), por lo cual, esta operación es, a su vez, una especie de contraofensiva intelectual: el movimiento de la historia frente al de las ciencias sociales. Sin embargo, en esta síntesis la historia se nutre también de su propia tradición. Fuera del hexágono francés, es en Henri Pirenne donde Bloch y Febvre (Lyon, 1991) encontraron la filiación intelectual y el respaldo académico de su proyecto.

La obra del historiador belga, autor de *Mahoma y Carlomagno, Las ciudades en la Edad Media*, y la gran *Histoire de Belgique*, representa el cruce entre la probidad erudita de la historiografía, con la dimensión problemática de la ciencia histórica. Crítico, a su vez, del "método crítico" (considerado de manera impropia como el "método histórico") el gran historiador de Europa en el periodo de entreguerras había disociado la erudición del planteamiento de los problemas, en tanto paso necesario del conocimiento científico: "esa crítica histórica, o si se quiere, la *historia-erudición*, no es toda la historia. Porque esa crítica no es algo que sea un fin en sí mismo, no se agota en sí misma" (Pirenne, 2004: 7). La historia debía estudiar a la sociedad como "un todo": "el concepto histórico necesariamente implica al concepto universal histórico" (Pirenne, 1994: xxiii). Así, el ideal de la unidad de la ciencia se desplaza desde el estudio de los vestigios del pasado hasta la síntesis. No obstante, se trata de un viaje con idas y vueltas. Por un lado, él dominaba la tradicional tarea de los historiadores: el método crítico y el recurso a las "ciencias auxiliares" de la historia (epigrafía, diplomática, paleografía, arqueología, numismática o heráldica) para identificar la autenticidad del documento y encontrar en él la verdad. Por el otro, al convocar a la síntesis, él atendía la dimensión problemática del conocimiento científico. Y justo aquí se ubica el papel de la historia comparativa, de la cual él echó mano en *Las ciudades en la Edad Media*, y que tanto respetaron Lucien Febvre y, sobre todo, Marc Bloch. De tal suerte que Pirenne conciliaba ambas operaciones: "Para que la historia progrese, el desarrollo paralelo de la síntesis y de las fuentes es indispensable" (1994: xxx).

6. Esta es la cantera, las ciencias sociales y la historia, de donde se nutre el programa de *Annales*. En la anatomía de sus paradigmas se encuentran los desafíos a la historiografía dominante: la sociología durkheimiana, el proyecto de síntesis de Berr; la geografía vidaliana, el cruce entre la probidad erudita y la dimensión científica de Pirenne, pero asimilados en un nuevo proyecto científico. De tal suerte que es en los textos de Bloch, *Apología para la historia*

o el oficio de historiador, y de Febvre, *Combates por la historia*, donde se encuentran las claves de este aprendizaje y la creatividad metodológica de uno y otro historiador, aunque es en sus obras de investigación histórica donde se ubica el taller de trabajo cotidiano. En ambos, se aprecia cómo y por qué trabajaban los dos historiadores. Esta doble experiencia es la que se pone de manifiesto en los paradigmas de *Annales*.

En primer lugar, una nueva definición de la historia en tanto disciplina científica. "Algunas veces se ha dicho: 'La historia es la ciencia del pasado'", escribió Bloch (1996: 137), agregando: "Lo que [a mi parecer] es una forma impropia de hablar [...] [Porque, en primer lugar] la idea misma que el pasado, en tanto tal, pueda ser objeto de una ciencia es absurda". A contracorriente de la idea comúnmente difundida, incluso en nuestra época, según la cual la historia sólo estudia el pasado, convirtiendo a sus estudiosos en exhumadores del mismo, la definición: "ciencia de los hombres en el tiempo", enlazaba los tiempos, haciendo del presente (a cuyo estudio la sociología, la ciencia política o la economía se dedicaron desde el principio) un territorio de análisis propio. Esto es lo que la editorial del número inicial de *Annales* sostenía. Es más, de acuerdo con Bloch (1996: 155): "esa facultad para aprehender lo vivo es la principal cualidad del historiador".

En segundo lugar, la historia-problema, según Febvre. Se trata de algo más que la sustitución de los acontecimientos por un problema planteado en términos científicos. Es una concepción distinta de la investigación, tanto en sus premisas, como en sus métodos y conclusiones. Una concepción contraria a lo que Febvre denominó: "historia-relato", o Berr bautizó como: "historia historizante". De acuerdo con ello, en los *Combates por la historia*, Febvre (1976: 42) escribió: "Plantear un problema es, precisamente, el comienzo y el final de toda historia. Sin problemas no hay historia". El problema más que el tema de estudio, el documento de análisis o el género historiográfico. Al margen de las categorías reificadas, la apuesta era construir una estrategia científica que desmontara la concepción tradicional basada en el estudio de los "hechos dignos de mención", la de los "grandes hombres". Así, en una bella frase, Febvre (1976: 44) planteaba un problema que, por una vía distinta, sería estudiado en la historiografía occidental en los años posteriores: "es el historiador quien da a luz a los hechos históricos, incluso a los más humildes".

Bajo la influencia de la geografía vidaliana, Bloch propuso (1996: 171) el diseño del cuestionario, considerándolo "la primera necesidad de toda investigación histórica bien llevada a cabo", o sea, el planteamiento de los problemas y la formulación de las hipótesis. Un "cuestionario que desde el inicio apunta hacia una aproximación sintética", escribió a su manera el historiador Carlo Ginzburg (2013: 21), pues si los testimonios "sólo hablan [verdaderamente] cuando uno sabe interrogarlos", como señaló Bloch (1996: 172), entonces toda investigación histórica supone, desde el punto de partida, que "la encuesta tenga ya una dirección" (Bloch, 1996: 172). Si para

Bloch la historia era una “empresa razonada de análisis”; para Febvre, era “historia-problema”.

En tercer lugar se encuentra la concepción de la *duración* en la historia, bautizada años después por Braudel como larga duración histórica y sus temporalidades. Si bien se trata de una perspectiva de análisis social, utilizada tiempo atrás por Marx, Engels o Elías, en *Annales* adquiere el sello característico del análisis histórico, basado en las temporalidades diferenciadas, estratificadas y con múltiples relaciones. A diferencia del análisis de los tiempos cortos, Bloch propuso (1996: 206) la ralentización del tiempo y el estudio de las estructuras: “lo más profundo de la historia bien puede ser lo más seguro”, según escribió a propósito de las realidades lentas en formarse, en ocasiones imperceptibles de ser captadas. Por ejemplo, al estudiar el ritual de curación real y las creencias populares atribuidas al poder taumatúrgico de los reyes de Francia e Inglaterra, Bloch mostró cómo las condiciones en las que ese don maravilloso que había hecho de los monarcas europeos unos hacedores de milagros, se había desarrollado a partir de las creencias en el “rey-mago”, o en los “jefes-reyes”, mismas que fueron evolucionando, con profundas imbricaciones políticas, del Humanismo al Renacimiento, de la Reforma a la Ilustración. Con duraciones diferenciadas y regímenes temporales más largos o más breves, el estudio de las “representaciones colectivas que *originaron* el tacto de las escrófulas”, según escribió Bloch (2006: 120) en *Los reyes taumaturgos*, está situado coyuntural y estructuralmente. Por ello, Aaron Gurievitch (2003: 45) consideró que ahí estaba contenida una alusión a la teoría del “tiempo de la larga duración”, que años después sistematizó Braudel.

En cuarto lugar, el método comparativo como punta de lanza de la historia comparativa. Este método que en la sociología durkheimiana había sido considerado la gramática de la nueva ciencia, encontraba en Pirenne la misma promesa renovadora de la historia, aunque con características distintas. Al recibir ambas filiaciones, en *Annales* el objetivo era transgredir las fronteras de los países para encontrar las originalidades y las peculiaridades de los fenómenos históricos, al igual que los caracteres compartidos, las influencias históricas (no las similitudes aparentes, derivadas de coincidencias fortuitas y de evoluciones similares), las relaciones de filiación o de interdependencia entre los fenómenos sujetos a la comparación. Bloch, pues fue él quien más la practicó, distinguía dos tipos de historia comparada: uno relacionado con sociedades cercanas y contemporáneas, cuyas similitudes y parecidos tenían, al menos parcialmente, un origen común, según puede observarse en *Los reyes taumaturgos* y los *Caracteres originales de la historia rural francesa*; el otro, entre sociedades separadas en el tiempo y en el espacio, en las cuales las analogías observadas no podían ser explicadas por un origen común ni por una influencia mutua (Bloch, 1999: 115-117; Ríos, 2016). El caso de la comparación entre la Europa medieval y el Japón feudal se estudia en *La sociedad*

feudal. En este sentido, según escribió Bloch (1978: 28): "Incluso un horizonte que se extienda a una nación entera es a veces insuficiente".

En quinto lugar, la historia global. Un observatorio global para establecer problemas, preguntas o hipótesis de orden general; buscar el grado de universalidad del conocimiento y no circunscribir la investigación a los resultados obtenidos en los medios locales, regionales o nacionales. En su objeto como en su método, la historia global parte del todo hacia la delimitación de la parte que se quiere analizar y no desde el recorte previo del objeto que intenta reconstruir su nexos con la totalidad. Comúnmente atribuida a los trabajos de Braudel sobre el mundo Mediterráneo y las civilizaciones, la historia global, es, a su manera, una síntesis creativa de los paradigmas anteriores fundados por los primeros *Annales*: una historia-problema basada en un cuestionario inicial de la investigación; una comparación científica de los procesos históricos, sean vecinos y contemporáneos, sean lejanos en tiempos y espacios; una puesta a punto de las duraciones largas, estratificadas, con múltiples relaciones con la coyuntura y los acontecimientos; una concepción de la historia de carácter transgresor con los métodos y técnicas habituales de la historiografía, que se despliega al estudio del presente.

Si durante el siglo XIX la historia se había enfocado en el estudio de los acontecimientos políticos, esto se debió a la influencia de la historia en la escritura de la historia: la política europea vivía un proceso convulsivo, y se concentraba en el estudio de las clases políticas dirigentes (lo que también jerarquizaba el tipo de fuentes). Por el contrario, la estrategia de *Annales*, bajo su bandera, había sido reunir la crítica de las ciencias sociales a la reducción de la historia a mera erudición. No fue tanto una adopción como una creación propia. Las transferencias muestran el dinamismo de las relaciones entre los científicos, la atención y el reconocimiento del valor de las críticas y los desafíos planteados a la historia, cuyo potencial resultó ser extraordinario para la revitalización de la propia disciplina. Esta operación de préstamos y rechazos demuestra atención y creatividad: la capacidad de vigilancia ante las recepciones y la innovación creativa de las asimilaciones. La herencia recibida fue maleable tan sólo porque los herederos transformaron el conocimiento aprendido en uno que pudieron poner a prueba (y en una disciplina idiográfica férrea a la generalización) poniéndolo al servicio del programa de *Annales*.

7. Al igual que la Gran Guerra europea desmembró a la escuela durkheimiana, causando que Freud transformara las pulsiones de vida por las pulsiones de muerte, o que Warburg fuese internado en una clínica psiquiátrica, el inicio de la Segunda Guerra Mundial, en 1939, y la derrota francesa ante los nazis, en 1940, tuvieron un efecto disruptivo en el proyecto de *Annales*.

Ese universo de preocupaciones, de incertidumbre por el futuro y de angustia por la sobrevivencia cotidiana, tuvo un efecto adverso en los directores de la revista. En particular en Bloch, por ser de origen judío. Cuando la guerra comenzó él tenía 53 años de edad, era padre de seis hijos (todos nacidos en Estrasburgo, entre 1920 y 1930) y se enfilaba al clímax de su carrera académica.

Titular de una cátedra de historia económica en La Sorbona (después del rechazo de su candidatura al Collège de France, con la propuesta de la historia comparada), donde había fundado, junto al sociólogo Maurice Halbwachs, el Instituto de Historia Económica y Social, en 1939 había publicado el primer tomo de su gran obra, *La sociedad feudal*, y gozaba de una fama mayor que la de *Annales* (Burguière, 1991a: 87; Hobsbawm, 1998: 184), lo cual tenía a Febvre, según él mismo escribió (2004: 460): "en la sombra más negra". Por su cuenta, en 1928 Febvre había publicado su *Martin Lutero, un destino*, y perfilaba *El problema de la incredulidad en el siglo XVI*, lo cual le había valido el ingreso al Collège de France, en 1933; siendo nombrado director, dos años después, de la *Encyclopédie française*.

En 1939 *Annales* cambiaba de piel y, en una editorial firmada por Febvre, a tan sólo un mes de haber iniciado la guerra, se anunció: "Lo monstruoso ha devenido en real". Por ello: "El equipo de *Annales* está disperso" (1939: 732). Dado que los más jóvenes se habían enlistado y habían marchado al combate, a Febvre le quedaba una manera de luchar: "hacer la Revista. Solo, si fuera necesario" (1939: 732). Y evocó un título de Henri Pirenne, cuando asumió el rectorado en la Universidad de Gante durante la Gran Guerra: "Lo que debemos desaprender de Alemania", escribió: "es hoy la misma cosa que ayer, pero centuplicada" (1939: 733).

A la edad de 53 años, Bloch se enroló en el ejército francés, siendo promovido a capitán y obteniendo cinco menciones por su valor. Después de la rendición, devino en *résistant* e integrando del grupo "Franc-Tireur" (encargado de la publicación de *La extraña derrota*, piedra de toque de la historia del tiempo presente) para el cual escribió boletines políticos y asumió labores de organización clandestina, gracias a las cuales se logró la liberación de Lyon. En enero de 1944 fue delatado y hecho prisionero, siendo torturado durante meses hasta finalmente ser fusilado en Saint-Didier-des-Formans, el 8 de junio de 1944, por un batallón de soldados alemanes (Mastrogregori, 2003-2004). En su homenaje, la editorial del sexto número de los *Mélanges d'histoire sociale* (sin *Annales*, para evitar la censura) llevó por título: "Marc Bloch, fusilado..." (Editorial, 1944: 733-738).

Hacia 1946 la publicación mudó, otra vez, de título: *Annales, Économies, Sociétés, Civilisations*. "Los *Annales* cambian porque todo cambia en torno a ellos", escribió Febvre (1946: 738) en la editorial. Sumergido en el cambio de época del mundo de la posguerra, clama por una historia abierta al presente: "La historia responde a las preguntas que el hombre de hoy se plantea necesariamente" (1946: 744). Él apuesta a la apertura de métodos, después del mundo en ruinas que la guerra dejó a su paso. No obstante, por debajo del aura de fraternidad que creó la historiografía posterior, la guerra catalizó las diferencias entre los directores de la revista. En este sentido, Mastrogregori ha insistido en la influencia de esta tensión creciente entre los directores. Ya desde 1936 la relación había cambiado. Febvre se adaptaba a los tiempos nuevos y apostó por la diplomacia, mientras que Bloch reaccionaba con intransigencia a las

alianzas políticas que el primero hacía. En 1941, con la Francia ocupada y el colaboracionismo del régimen de Vichy, la tensión se acrecentó al grado de la ruptura: con base en el estatuto general de los judíos, el nombre de Bloch estaba impedido de publicarse en *Annales*. Para él, era el momento de suspender la publicación en señal de protesta; para Febvre, mantener la publicación era sinónimo de resistencia ante el ocupante. Fue esta última estrategia la que prevaleció: *Annales* siguió publicándose y para que Bloch pudiera escribir debió usar un seudónimo. En los años treinta del siglo pasado, "pudo imponerse la línea 'conservadora' de Febvre, mientras que la senda innovadora de Bloch parece más bien cerrarse" (Mastrogregori, 1995: 18).

8. Después de la guerra, Febvre fue el artífice de la VI Sección de la EPHE, de la cual fue su primer director. También fue elegido miembro del Instituto y llegó a ser delegado francés en la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO). Desde entonces y hasta su muerte, en 1956, ocupó un lugar de primer orden en los estudios históricos franceses, pero a costa de dejar inconclusos varios de los proyectos de sus últimos años, los cuales serían terminados por otros: *La aparición del libro* (1958) sería obra de Henri-Jean Martin; el ensayo de psicología histórica, *Introducción a la Francia moderna: 1500-1640: ensayo de psicología histórica*, fue escrito, a partir de las notas del maestro, por Robert Mandrou, discípulo suyo, que lo firmó solo. Pero ni este último, ni Charles Morazé, alcanzarían el prestigio de Fernand Braudel, quien sería su heredero y continuador.

"Les *Annales* continúan", fue la editorial de 1957 donde Braudel reconoció ese legado. Para él, la revista había "conocido un desarrollo y una influencia excepcionales", al grado de tener que aclarar lo que ya desde entonces se prefiguraba como la escuela de los *Annales*. Según él, los directores fundadores no "habían tenido la voluntad o la ilusión de haber fundado una Escuela, con sus fórmulas y sus soluciones" (1957: 752). Ahí mismo dejó un testimonio de lo que también sería su misión: "mantener a la historia en el lugar necesario para los encuentros con todas las ciencias sociales, en una corriente que, sin ella, estaría terriblemente incompleta" (1957: 753). Dos años después, en la editorial (1959: 753) dedicada a los treinta años de la revista, Braudel fue más lejos todavía. Escribió, entonces, que Bloch y Febvre, al apropiarse del programa de Berr, hicieron de la historia un punto de encuentro de las Ciencias del Hombre. Sin embargo: "El problema, actualmente, es de participar, por derecho propio, en el reagrupamiento necesario de las Ciencias del Hombre" (1959: 753).

Esos son los programas sucesivos, a modo de etapas de una carrera de relevos, en el mapa de las ciencias de la época. Así como lo habían hecho los durkheimianos, así como lo haría el estructuralismo, *Annales* se situaba en esa constelación de múltiples relaciones disciplinares, con intercambios recíprocos, grandes desafíos y enormes ambiciones, puesto que de este reagrupamiento "depende el futuro de una historia humanista en el que todos nosotros estamos vinculados" (Editorial, 1959: 754) Por tanto, era hora de construir

“una historia científica” que se elaboraba y se afirmaba “como un solo y mismo lenguaje”: “un lenguaje universal de valor inapreciable al interior y fuera de nuestras Ciencias Sociales” (1959: 754). En suma, para el director se trataba de un lenguaje “por el cual estamos decididos a trabajar y a combatir sin flaqueza en tanto que los *Annales* se mantengan con vida” (1959: 754). Esta gramática común a las ciencias del hombre, es la larga duración y sus temporalidades.

9. Con ello, el itinerario intelectual del historiador se imbrica con el de los *Annales*. La ascensión al Collège de France en 1950, en tanto sucesor de Febvre; el ingreso a la Academia francesa, poco antes de su muerte, en 1985, son los momentos de consagración de una vida basada en sus grandes y voluminosas obras: *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II* (1949, 2 vols.), *Civilización material, economía y capitalismo, del siglo XV al XVIII* (1979, 3 vols.), *La identidad de Francia* (1986, 3 vols.), en las cuales se edificó su inmenso prestigio y se encuentra la clave de su influencia. Es, no obstante, un trayecto que comenzó con *El Mediterráneo*, un libro-acontecimiento, a la vez punto de llegada que puerto de salida. El propio título es ejemplo de la arquitectura con la cual se confeccionó una obra que tardó dos décadas en ver la luz. El Mediterráneo (el inmenso mar, hijo de la geología), el mundo mediterráneo (las sociedades, las economías, las civilizaciones) y la época de Felipe II (la historia política de la monarquía y sus dominios), son los tres estratos de esa historia que articula la vida de tres continentes distintos: Europa, Asia y África. Porque el Mediterráneo “no es siquiera *un mar*”, explicó Braudel (1953): “es, como se ha dicho, un ‘complejo de mares’, y de mares, además, salpicados de islas, cortados por penínsulas, rodeados de costas ramificadas. Su vida se halla mezclada a la tierra” (1953: 13). Esta gran masa geográfica, “el grandioso, el gigantesco continente unitario”, euroafroasiático, según escribió en *Memorias del Mediterráneo* (1998: 34) era en realidad un mundo: un “planeta por el que todo circuló precozmente”.¹

¹ Después de *El Mediterráneo*, e incluso de *L'Europe, l'espace, le temps, les hommes*, de Braudel, los espacios líquidos de todo el orbe comenzaron a ser estudiados, en ocasiones bajo la dirección de él mismo. Frédéric Mauro escribió su tesis doctoral sobre *Brasil y el Atlántico en el siglo XVII (1570-1670)* y luego publicó *Portugal e o Atlántico no Século XVII*. Pierre Chaunu escribió su monumental *Sevilla y el Atlántico (1504-1650)*, aunque también, *Les Philippines et le Pacifique des Ibériques*. Por su cuenta, Vittorio Magalhaes Godinho escribió *Os descubrimientos e a economia mundial*, y *Mito e mercaderia: utopia e practica de navegar, seculos XIII-XVIII*, considerando la historia del Océano Índico portugués. Los estudios de Pierre Jeannin sobre el Báltico, de Auguste Toussaint sobre el Océano Índico, de Alfred Mahan sobre la influencia del poder marino en la historia, o de Michel Mollat du Jourdin sobre *Europa y el Mar*, son representativos de una tradición que concibe al mar como un actor natural, cuya influencia social, a escala civilizatoria, es indudable. En el Caribe y el Golfo de México, destacan los estudios de Germán de Arciniegas y, en particular, de Antonio García de León: *El mar de los deseos. El Caribe hispano musical, historia y contrapunto* y, en particular, el prestigioso *Tierra adentro, mar en fuera. El puerto de Veracruz y su litoral a Sotavento*; así mismo, *El viento común. Corrientes afroamericanas en la era de la Revolución haitiana*, de Julius S. Scott. Ya en este punto de la historiografía, el mar no es solamente un espacio líquido que favorece, a modo de punto de apoyo, la correspondencia de mundos

Esta vista de conjunto no es más que la historia global: "La globalidad no es la pretensión de escribir una historia total del mundo", explicó Braudel, "No es esta pretensión pueril, simpática y tonta. Es simplemente el deseo, cuando se ha abordado un problema, de traspasar sus límites" (Revel, 1999: 14). Historia problema, o cuestionario, historia comparativa e historia global, *El Mediterráneo*, al igual que *Civilización material* y *La identidad de Francia*, es una *summa* de los paradigmas de *Annales*, pero aumentados, desbordados, ralentizados incluso, puesto que están al servicio de lo que Braudel sistematizó en 1958. La descomposición del sujeto en planos escalonados: el Mediterráneo, obedece, entonces, a esta mirada sobre la duración. "Historia y ciencias sociales: la larga duración", es el artículo de 1958, publicado en *Annales*, que constituyó el espíritu del libro de 1949, al igual que el resto de la obra braudeliana.

Aunque es la ofensiva de los historiadores frente el desafío planteado por la antropología estructural de Lévi-Strauss, representado por el ensayo de 1948: "Histoire et ethnologie"; el más importante después del lanzado por Simiand a principios del siglo xx, la larga duración repite la estrategia *annalista* del pasado: absorbe el desafío y lo ubica en el terreno de la historia, volviéndolo baluarte del programa. Así, estructuras, civilizaciones y acontecimientos se encuentran reunidos, vinculados, emparentados por una corriente cuyas aguas despliegan ritmos y duraciones diferenciadas. "El tiempo no era sino una suma de días" escribió Braudel (1989: 68) a propósito de la historia y las duraciones. "Entre los diferentes tiempos de la historia, la larga duración se presenta, pues, como un personaje embarazoso, complejo, con frecuencia inédito" (1989: 74), precisó. Para Braudel, ésta era la clave de la reorganización de las ciencias de su época: "Todos los niveles, todos los miles de niveles, todos los miles de fragmentaciones del tiempo de la historia, se comprenden a partir de esa profundidad, de esta semiinmovilidad" (1989: 74). Fiel a su espíritu, sentenció: "todo gravita en torno a ella" (1989: 74).

No obstante, no se basa en el determinismo de una duración sobre las otras: la larga duración, cuyo peso aliena a la mediana y la corta duración. Tampoco es el rechazo del acontecimiento ni de la historia política (el estudio de la "época de Felipe II" es justamente esto), sino una rearticulación de los registros por los cuales transita el cambio social. Braudel explicó el procedimiento de análisis, un movimiento dialéctico, ritmado, que atravesaba los planos de análisis de sus obras: "La operación consiste en pasar del tiempo corto al tiempo menos corto y al tiempo muy largo [...] para después, una vez alcanzado este punto, detenerse, reconsiderar y reconstruir todo de nuevo" (Braudel, 1989: 98).

distintos y distantes, sino, a su manera, es un espacio donde las corrientes de sublevación contra las colonias esclavistas de los imperios europeos, circularon entre esclavos, negros y marineros. En este sentido, *The black Atlantic*, de Paul Gilroy, es una mixtura híbrida de las culturas africana, americana, caribeña y británica (que él llamó 'cultura negra atlántica'), un resultado nuevo e inédito surgido de la metamorfosis de lo anterior, o de lo existente, como, en *La modernidad de lo barroco*, sostuvo Bolívar Echeverría..

Esta operación está presente también en la definición de esa síntesis braudeliiana de la geografía y la historia: la geohistoria. Ésta "es justamente la historia que el medio le impone a los hombres a través de sus constantes", pero es también "la historia del hombre enfrentado a su espacio" (2002: 78). Por ello: "La geohistoria es el estudio de un doble vínculo, de la naturaleza con el hombre y del hombre con la naturaleza", escribió Braudel: "el estudio de una acción y de una reacción, mezcladas, confundidas, incesantemente reanudadas, en realidad de cada día" (2002: 78). Así, las coordenadas de tiempo y espacio fueron puestas al servicio de la historia: una nueva concepción del tiempo (larga duración y sus temporalidades), una nueva concepción del espacio (geohistoria), como expresión de esa gramática común a las Ciencias del Hombre. Con estas coordenadas, él escribió esa gramática de las civilizaciones. En *Las civilizaciones actuales* (2000: 23), sostuvo que éstas son espacios, son sociedades, son economías, son mentalidades colectivas, pues "la civilización se define en relación con las diferentes ciencias del hombre", es decir, "geografía, sociología, economía y psicología colectiva". Sólo así es posible captar esas "interminables continuidades históricas", puesto que "la civilización es la más larga de las historias" (2000: 41). Sin embargo, él pensaba todo ello en escalas, "en unidades de medida muchas veces diferentes" (2000: 41), cuyas duraciones eran ritmadas aunque estuviesen conectadas: lo hizo en *El Mediterráneo*, en *Las civilizaciones actuales*, al igual que en *Civilización material*, y en *La identidad de Francia*.

Maestro de los esquemas tripartitas "en una típica formulación estructuralista y en pleno auge de este último", en la introducción de *Civilización material* Braudel escribió que había edificado un análisis en tres niveles: a ras de suelo, la vida material o la civilización material, una estructura histórica de lo cotidiano, proveniente de la noche de los tiempos; por encima, la economía, el mercado, las transacciones comerciales y, finalmente, sobre ella, el capitalismo, que falsea el intercambio a su favor, creando anomalías, turbulencias (Wallerstein, 2004: 205-248). De esta manera, "un esquema tripartito se ha convertido en el marco de referencia de una obra que había concebido deliberadamente al margen de la teoría, de todas las teorías", según escribió, "bajo el exclusivo signo de la observación concreta y de la historia comparada" (Braudel, 1984: 3). En este sentido, la historia braudeliiana es global: su alcance de miras se basa en un dominio del método comparativo, a través del tiempo largo y del espacio más amplio posible.

Después de la muerte de Febvre, en 1956, y hasta la suya, en 1985, Braudel fue durante treinta años "no sólo la figura rectora de los historiadores franceses, sino también el más poderoso de ellos" (Burke, 1999: 47). Braudel no sólo heredó sino que amplió el territorio: recibió su prestigio intelectual y contribuyó a su reconocimiento institucional. Desde esa posición renovó el Comité de Redacción de la revista: Marc Ferro, Jacques Le Goff y Emmanuel Le Roy Ladurie. La editorial: "Les 'nouvelles' *Annales*", es testimonio de esa mudanza: "Los *Annales* tienen piel nueva, una vez más" (1969: 754).

10. La tercera generación irradió su influencia mientras Braudel también desplegaba la suya. En el Congreso de Châteauevallon, consagrado en honor de este último, él marcó (1996: 200) su último deslinde: "Ahora bien, entre mí mismo y aquellos a quienes podría llamar mis 'discípulos', mis sucesores, hay un rompimiento muy grande", sentenció: "Pero yo les deseo un gran éxito".

Los nuevos directores de *Annales*, en la editorial de obituario a Braudel, dieron respuesta a las críticas del maestro: "¿Por qué buscar disimularlo? Fernand Braudel tenía plenas reservas sobre la forma en la que veía la revista", en particular, "él le reprochaba por dispersar los intereses y distinguir mal, a veces, lo accesorio de lo importante". "Sus reproches nos parecieron injustos", sostuvieron. A pesar de la coexistencia, la historia global había cedido el paso a "experimentaciones más locales", puesto que "deseábamos ocuparnos más explícitamente de los procedimientos científicos utilizados", con el fin de apreciar "los aportes mutuos de prácticas disciplinares confrontadas" (Editorial, 1986: 763). Así comenzó la época de la nueva historia: *la nouvelle histoire*.

Y como deseó Braudel, el éxito llegó. Lo hizo en el contexto de la descolonización, mientras se descubría el interés que presentaban otras civilizaciones, en un olvido colonial denunciado por Frantz Fanon, Aimé Césaire e, incluso, Jean-Paul Sartre. Así como en el siglo XIX el evolucionismo había fincado sus reales en la otredad, en la descolonización de la Guerra Fría lo hacía el estructuralismo. A sus ojos, el mundo, el tercero y descolonizado, se reveló como un espacio de experimentación social. Con ello, el discurso antropológico, etnológico, estructuralista, se expandió y cobró la mayor importancia.² "De esta manera los historiadores buscarán en el espacio, en el presente, las secuelas y los trazos de un pasado aún visible", escribió François Dosse (1988: 159) acerca del auge de la antropología histórica. Para él, los historiadores intentaron hacer este estudio "pidiendo prestado a los etnólogos sus instrumentos de análisis, sus códigos", dirigiéndose al estudio de los márgenes: hacia los locos, las brujas, los desviados (1988: 160). Los *Annales* recibieron esa influencia, asimilándola, como en el pasado, en su propio territorio: al estudiar las sensibilidades o la cultura material, a la manera

² Así como en el siglo XIX el evolucionismo había fincado sus reales en la otredad, en la descolonización de la Guerra fría lo hacía el estructuralismo. A mediados de los años sesenta, Foucault, Althusser, Lacan, Barthes y Lévi-Strauss serían los nuevos hechiceros del pensamiento y la teoría social, cuya influencia marcaría el panorama intelectual durante el resto del siglo XX, haciendo del estructuralismo la corriente que más adeptos reclutó, que más territorios se anexó y que más influencia ejerció en la segunda mitad del siglo. (Dosse, 2004) (Dosse, 2004a). Al respecto, François Dosse ha considerado "un estructuralismo cientificista": Claude Lévi-Strauss, Algirdas-Julien Greimas o Jacques Lacan; uno "semiológico": Roland Barthes, Gérard Genette, Tzvetan Todorov o Michel Serres; y uno "historizado o epistémico": Louis Althusser, Pierre Bourdieu, Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean-Pierre Vernant, que también atañe, de forma más general, a la tercera generación de *Annales*. (Dosse, 2004:13) En este tercer tipo se libran los puntos de contacto entre *Annales* y el estructuralismo, donde los primeros, como he señalado, asimilan el desafío y lo transforman, por ejemplo, en el caso de Emmanuel Le Roy Ladurie, en la "historia inmóvil" (1975); o asimilan el pensamiento "arqueológico-genealógico" de Foucault, en una diversidad —a veces de manera más positiva, en ocasiones más crítica— de objetos, temas y enfoques. (Veyne, 1984) (Vázquez, 1987).

en que lo habían hecho Bloch, Febvre o Mandrou, o en la vía de Lévy-Bruhl, Mauss o Durkheim. Con ello: "El historiador 'annalista' se calza las botas del etnólogo y abandona lo económico, lo social, el cambio" (1988: 160).

A pesar de la diversidad de nombres y proyectos asociados a los terceros *Annales* (Philippe Ariès, Robert Mandrou, Jean Delumeau, Michel Vovelle, François Furet, Jacques Revel, André Burguière, Daniel Roche, Pierre Chaunu o Pierre Goubert), e incluso a pesar de la saludable emergencia de historiadoras en el seno de la revista (Michelle Perrot, Arlette Farge, Mona Ozouf, Christiane Kaplisch o Lucette Valensi) (Burke, 1999: 68-69), los exponentes más reconocidos son Marc Ferro, Jacques Le Goff y Emmanuel Le Roy Ladurie. Junto a ellos, aunque más allá de los dominios de la revista, en los territorios de la historia de las mentalidades, destaca Georges Duby. Esta expansión de programas, prácticas e intereses, es lo que explica la frase en el obituario a Braudel: más que una "escuela", *Annales* es más bien una nebulosa en expansión: "El grupo se ha convertido en movimiento" (Editorial, 1986: 760). En buena medida, el programa aglutinador fue el de la historia de las mentalidades.

A menudo considerada una ofensiva de los historiadores contra la cuantificación en la historia, gracias al uso prometeico de las computadoras recién incorporadas al oficio —demografía, geología, estudio de la muerte, de la familia, de la fiesta— y contra la etnología de *El pensamiento salvaje*, o de *Las estructuras elementales del parentesco* (que puso de cabeza *La mentalité primitive*, de Lévy-Bruhl y su influencia en los psicólogos Blondel y Wallon), la historia de las mentalidades dirige su atención a las prácticas sociales y el pensamiento colectivo, e intenta restituir todo aquello que se presume hace falta en la historia: la relación del pasado con la muerte, el sexo, el cuerpo, la higiene, la alimentación, las relaciones de parentesco, la imagen de la mujer, el niño, la infancia (Dosse, 2010: 222), convirtiéndose en una fecunda cantera de explotación que sustituía la conciliación de la larga duración histórica con las estructuras antropológicas, por el programa de las mentalidades. Esto último explica su auge transatlántico: la ambigüedad y el carácter transclasista de la noción misma de mentalidad. "Como ocurre con frecuencia", escribió Burguière (1991: 470), "es quizá la misma imprecisión de la noción lo que asegura su éxito a través de indefinidas posibilidades de adaptación".

La psicología colectiva o social, propia de la primera generación, tomó el nombre de mentalidades; y más adelante, derivó en algo distinto: la antropología histórica (Dosse, 1988: 164); un desplazamiento que reivindica a Lévi-Strauss lo mismo que a Norbert Elias, tendiendo el puente entre la historia, la antropología y la sociología. No obstante, la antropología histórica denota claramente la primacía de la primera sobre la segunda. "De sustantivo, la historia se ve relegada a adjetivo", escribió Dosse (1988: 164), para quien la cuestión a investigar es, entonces, "el cómo del funcionamiento más que el porqué del cambio". La capacidad del cambio se transfiere de lo social a lo cultural en una amplia gama de matices (la cultura de las élites, según Le Roy Ladurie; la cultura popular extrañada, a la manera de Ariès; la cultura como ideología dominante, en el caso de

Duby); y, sin embargo, la aproximación es histórica: la cultura se historiza, deviene en objeto de análisis propio al corresponder a un momento de la vida social, a un lugar social y geográfico preciso que determina su modo de elaboración y de producción.

11. Esta aproximación, que atiende el problema de las representaciones culturales en relación con la realidad histórica para reconstruir lo imaginario a partir de lo real, encuentra un lugar preponderante en dos obras que hicieron época: *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, de Duby y *El nacimiento del Purgatorio*, de Le Goff. Aparecidas entre 1978 y 1981, ambas se inscriben en la historia de las mentalidades.

Para Duby (2001: 121), quien a partir del marxismo asimiló la mentalidad, consideraba que esta última se encontraba anidada en las condiciones materiales, siendo un sistema de representaciones mentales más o menos claro, al cual más o menos conscientemente se referían las personas para conducirse en su vida. Él distinguió dos principios: "Afirmamos, en primer lugar, que el estudio en la larga duración de este sistema no debe, bajo ningún precio, estar aislado de la materialidad"; por su cuenta, el segundo es que no se interesa en el estudio del individuo fuera del marco del cuerpo social: "por mentalidades, designamos el conjunto fluido de imágenes y de certidumbres irracionales a las que se refieren todos los miembros de un mismo grupo" (2001: 124). De manera similar, aunque sin ser marxista, Le Goff sostenía (Dosse, 1988: 198-199) que la historia de las mentalidades se inscribía en una totalidad histórica que recubría, a su vez, la cultura y la civilización material, situando a lo mental en el centro del cuerpo social, a través de registros temporales amplios.

Influido por la historia económica y social de Bloch, traspasado por la tesis de Dumézil (2002), filólogo y emblema de la mitología comparada, Duby recuperó el sistema de las tres funciones de la lingüística indoeuropea y lo transformó según los objetivos de la historia de las mentalidades. Para él, este sistema trifuncional está presente, con las mismas funciones, en la Edad Media: la primera trae consigo el orden, la segunda obliga a obedecerlo y la tercera conlleva su cumplimiento: sacerdotes (*oratores*), guerreros (*bellatores*), campesinos (*laboratores*). Es decir, se trata de una "estructura anidada en otra, más profunda, más amplia, envolvente": la indoeuropea (Duby, 2006: 461).

Los tres órdenes organizan la sociedad y el imaginario político-religioso mientras determinan la división social del trabajo: unos están dedicados al servicio de Dios, al cuidado de la salvación del alma y la búsqueda de la paz de Dios en la tierra; otros, a mantener el Estado a través de las armas, para procurar justicia y establecer la paz del rey; los últimos, cuya actividad también se ocupa de las cosas de este mundo, deben alimentar a los dos primeros y colaborar en el mantenimiento de la paz, en reciprocidad por el cuidado de sus almas y de sus vidas. "Tres funciones por lo tanto complementarias. Solidaridad triangular. Triángulo: una base, una cima y esa tercia que, misteriosamente, procura el sentimiento del equilibrio" (2006: 457). Este orden global, disciplinado pero injusto, de doble mando y obediencia singular, es un

aglutinador regulado por la solidaridad entre grupos distintos y constituye el imaginario de un orden social.

Por su cuenta, al estudiar la formación secular del Purgatorio, desde el judeo-cristianismo antiguo, mostrando su nacimiento durante el florecimiento del Occidente medieval, hasta el siglo XIII, Le Goff sostuvo (2002: 10) que “cambiar la geografía del más allá, y por tanto del universo, modificar el tiempo de la vida después de la muerte, colgando entre el tiempo terrestre, histórico y el tiempo escatológico, el tiempo de la existencia y el tiempo de la expectativa”, es, entonces: “operar una lenta pero esencial revolución mental. Es, al pie de la letra, cambiar la vida”.

El nacimiento de esta creencia está vinculada con las modificaciones de la sociedad en que ella se produce. Lugar de purga y castigo, de suplicio y fuego eterno, el Purgatorio es, a partir de la segunda mitad del siglo XII y con mayor fuerza durante el siglo posterior, la geografía de la penitencia del alma cristiana, originada por la necesidad de los fieles de conservar la esperanza en la salvación. Vida después de la muerte, según la fe, el alma inmortal atraviesa por esa geografía de la justicia del más allá para jugarse su destino. Lugar intermedio, de tránsito e indefinición, el Purgatorio es una geografía de la balanza, del peso, cuyas inclinaciones pesan el futuro del alma con base en la dualidad bien-mal, una vez que la otra, alma-cuerpo, se ha inclinado decisivamente en favor de la primera. Sólo después del fin de la penitencia, cuando el alma ha purgado los pecados que el cuerpo cometió en vida, la balanza se inclina hacia lo alto y lo bajo (Ginzburg, 1999: 94-116): arriba, el cielo; abajo, el infierno. Espacio de la purga, tiempo de la condena, el Purgatorio es, entonces, una reconfiguración del más allá: “tercer lugar”, como le llamó Lutero, pero también tiempo intermedio ubicado entre la eternidad del goce eterno y del eterno suplicio. Para Le Goff (2002: 435), el estudio del Purgatorio le permitió: “adaptar las creencias a la evolución de la sociedad y de las mentalidades sin mutilar al hombre de una parte esencial de su memoria y de su ser: el imaginario”.

12. La “nueva historia” tuvo un éxito masivo, a tal grado que “mentalidad” se tradujo a múltiples idiomas. Sus emblemas metodológicos, la Enciclopedia de *La nueva historia* (Le Goff y Nora, 1978) y *Hacer la historia* (Le Goff, Chartier y Revel, 1974), fueron los monumentos de una historia conquistadora que aseguró el prestigio de las mentalidades en tanto nebulosa historiadora en expansión. A la par, no obstante, las críticas se acumulaban.³ Llegadas del

³ Una primera visión de conjunto sobre la corriente de *Annales*, se encuentra en las actas del Congreso Inaugural: “The Impact of the *Annales* School on the Social Sciences”, celebrado del 13 al 15 de mayo de 1977, con motivo de la fundación del Fernand Braudel Center for the Study of Economies, Historical Systems, and Civilizations (FBC) en la State University of New York, Binghamton, en donde participaron, entre otros: Traian Stoianovich, Jacques Revel, André Burguière, Maurice Aymard, Eric Hobsbawm, Peter Burke, Immanuel Wallerstein y, por supuesto, Fernand Braudel. (Wallerstein, 1978). Más temprano o más tardíamente, gran parte de las ponencias de los anteriormente referidos se convirtieron en estudios monográficos sobre *Annales*, por lo cual, las actas representan un primer estado del arte de la corriente francesa. (Stoianovich, 1976), (Burke, 1999), (Hobsbawm, 1998), (Revel, 2001), (Wallerstein, 2004), (Burguière,

marxismo (Wallerstein, Duby, Dosse), de la *microstoria* (Ginzburg, Levi), o de la historia social británica (Burke, Hobsbawm); e incluso de la propia tradición braudeliana, con Ruggiero Romano, por ejemplo, quien les reprochaba la búsqueda de "la novedad" antes que de lo "nuevo", criticando la "miseria conceptual" de las mentalidades y denunciando la "impostura" de la nueva historia. El buque hacía agua. "¿Asistiremos a un estallido no ya de la historia, sino de la escuela de *Annales*?" (Dosse, 1988: 241).

Expresión de una crisis mayor gestada dentro de la época de florecimiento y expansión de las mentalidades, la editorial de *Annales*: "Histoire et Sciences Sociales. Un tournant critique?", planteaba el proyecto de la revista en el ámbito de un paisaje historiográfico incierto: "parece haber llegado el tiempo de las incertidumbres" (Editorial, 1988: 765). Los paradigmas como el marxismo o el estructuralismo, al igual que la confianza en la cuantificación, habían perdido sus capacidades estructurantes, y la historia no se había salvado "de esta crisis general de las ciencias sociales" (1988: 766). De manera suplementaria, su propia vitalidad constituía otra dificultad: "la multiplicación desordenada de objetos de investigación, conforman un marco que pierde visibilidad" (1988: 766). Signo de los tiempos, la editorial ajustaba cuentas con el pasado inmediato; por tanto, desde ahí se emitió una convocatoria para construir "nuevos métodos" (las escalas de análisis y la escritura de la historia, postuladas por la microhistoria) y "nuevas alianzas" (geografía, sociología, antropología, pero también la economía retrospectiva, la crítica literaria, la sociolingüística, la filosofía política), con la "ambición de capturar, en el acto, un punto de inflexión crítico" (1988: 768).

Como fue advertido de inmediato, al interior de la revista soplaban los vientos de la renovación en curso. "¿Ha comenzado una cuarta etapa dentro de la historia de los *Annales*?", cuestionó Lepetit (1995: 103) a propósito del número de 1989, que "pudiese ser leído como el signo de una inflexión en el trabajo de la revista: si no, ¿para qué lo hemos escrito?". A la convocatoria siguió el programa: "Tentons l'expérience" (Editorial, 1989: 768). Incluso en el marco de la tradición de la revista, no se trata de una editorial común. Si en 1988 se convocó a establecer "nuevos métodos", "nuevas alianzas", aquí se mostraba el camino por delante: el programa de una concepción de la historia enriquecida, fortificada, cosmopolita, atenta a los aportes regulados de las investigaciones de las ciencias socia-

2006). En este sentido, también constituyen un momento intelectual sobre los puntos de contacto, de crítica y debate tanto al interior de la corriente: entre la historia previa (Huppert) o el legado braudeliano (Braudel-Stoianovich-Aymard-Wallerstein) y la "nueva historia" (Burguière-Revel); como de las relaciones hacia el exterior: con la historia social británica (Burke-Hobsbawm), la antropología (Tilly), la teoría social (Birnbaum), la escritura de la historia (Andrews); o el impacto de *Annales* en los países mediterráneos (Aymard), la Europa del Este (Pomian), Quebec (Dubuc) y los estudios otomanos (Inalcik). Sea desde adentro, sea hacia afuera, las actas son una pintura que permite comprender los debates metodológicos y teóricos de manera clara (una fuente que ha sido escasamente analizada en la historiografía posterior), en particular, frente a la etapa de *Annales* en curso por aquél entonces. De manera sincrónica, en 1976 Carlo Ginzburg (2000: 28) lanzó una sólida crítica ("la connotación decididamente interclasista de la historia de la mentalidad") con base en los resultados de *El queso y los gusanos*.

les (economía de las convenciones, sociología de la acción) a la historia. No es un retorno a los paradigmas anteriores, sino su modernización, gracias a la hibridación de métodos y técnicas, que generaba algo distinto a partir de lo anterior. Era un experimento original y osado, que, sin embargo, en el fondo es propio del espíritu de *Annales*: asimilar, creativa y activamente los programas de las disciplinas vecinas en su territorio. De ahí que el objetivo era convertir a la revista en un "lugar de experimentación" (1989: 768). Plantear las nuevas preguntas, reunir las canteras de estudio, establecer bases renovadas del oficio de historiador y el diálogo de la historia con las ciencias sociales, convocar al trabajo colectivo, no era más que "elementos de una política redaccional" (1989: 769).

En esta empresa, surgida del diagnóstico del estado de la historia y las ciencias sociales, se atendía a tres factores centrales: *a*) reexaminar los modelos cronológicos elaborados por la disciplina: "la exploración de los mecanismos temporales debe constituir la contribución particular de la historia" (1989: 769); es decir: los tres tiempos braudelianos, el entrelazamiento de estructuras y coyunturas labrousiano, la historia inmóvil de Le Roy Ladurie; al igual que los regímenes temporales atribuidos a las sociedades de ayer o de hoy (en lo económico, retarda lo social, y en lo social, retarda lo económico) (Lepetit: 2013: 20). *b*) Las escalas de observación histórica, cuya relación con la *microstoria* italiana es evidente, fructífera: para captar lo nuevo el saber histórico progresa al usar "metáforas fotográficas, por el desplazamiento del objetivo y por las variaciones del lente" (Editorial, 1989: 772). Ello implicaba una adecuación entre las preguntas del cuestionario, los métodos de trabajo y la variación razonada de escalas de observación de los fenómenos, con el objetivo de evitar el empobrecimiento del análisis social. *c*) La interdisciplinariedad restringida, considerándola: "un modo de relación entre las prácticas científicas especializadas", "respetando las diferencias de potencial" (1989: 773). Vigilante, atenta a los intercambios de uno y otro lado de las fronteras de las ciencias, ellas mismas consideradas "identidades disciplinares", la interdisciplinariedad es considerada una "pregunta" (1989: 774), invitando a pensar en ella como una relación entre las disciplinas en términos de homología o de convergencia: "hoy es útil insistir en su especificidad, ver su irreductibilidad de unas con otras" (1989: 774).

La editorial de 1989 sorteaba por encima de múltiples crisis: "crisis de las ciencias sociales", "crisis de las ideologías", "crisis de la historia", *éclatement de l'histoire* (estallido de la historia, también llamado "historia en migajas"), proponiendo, a diferencia, un "punto de partida de un nuevo movimiento historiográfico, de recomenzar a prestar una atención particular a la sociedad, y de analizarla como una categoría de la práctica social", escribió Lepetit en *Les formes de l'expérience*: "es decir de considerar que las identidades sociales o los vínculos sociales no tienen naturaleza, sino solamente usos" (2013: 20). Por tanto, al considerar tanto la colaboración de los cuestionarios y los métodos, de donde resulta la interdisciplinariedad, como la escritura de la historia, resultado a su vez de técnicas de investigación (fuentes, series, escalas, hipótesis), todo ello representa, en conjunto (cronología, escalas e interdisciplinariedad), el progra-

ma de los "Cuartos *Annales*": "La definición de un nuevo programa de investigación", según Lepetit (2013: 20), cuya "primera propuesta fue reordenar la jerarquía de los intereses de la disciplina, al formular como problema prioritario la cuestión de las identidades y de los vínculos sociales". Si este era el programa, también, a su manera, es un modelo —"un conjunto de proposiciones coherentes, construidas a partir de relaciones sintéticas" (2013: 20)—, según lo definió Lepetit (2013: 20), de análisis experimental. De ahí el título de la editorial: "Intentemos el experimento".

13. Resultado de una curiosidad intelectual, de una creatividad y una osadía todavía más extrañas, este proyecto, aunque firmado por los *Annales*, fue redactado por Bernard Lepetit y Jacques Revel, —hombres de la revista, sean de los años de las mentalidades, sean de la época posterior— cuya firma conjunta simboliza una alianza renovadora entre generaciones distintas, dando como resultado, en 1994, un cambio en el subtítulo de la revista: *Annales. Histoire, Sciences Sociales*. Expresión de la nueva época, el nuevo subtítulo era resultado de los cambios previos: "si la historia quiere hoy ampliar sus aproximaciones e integrar reflexiones más diversificadas sobre los procesos temporales o sociales, ella debe evolucionar sus categorías de análisis e ir contra su reificación" (Editorial, 1994: 776) El diálogo con las ciencias sociales, más que nunca, era indispensable y fecundo. En la línea de la editorial de 1989, se sostenía: "si la historia ejerce hoy un poder de atracción real, es precisamente gracias a la dimensión propiamente histórica de sus modelos". (1994: 776) De ahí que la revista debía prestar atención a dos aportaciones: "Los procesos de conocimiento": métodos, técnicas, pero, sobre todo, desplazamientos conceptuales; "Los tiempos actuales": propiciar las miradas cruzadas del economista, del sociólogo o del antropólogo, con el historiador.

El cambio generado en 1989 rendía frutos de manera progresiva. De cara al porvenir, la revista se definía como un "lugar visible y abierto de confrontación, de innovación y de propuesta" (1994: 777), con la misión de renovar la investigación en la historia y las ciencias sociales. No obstante, el programa de renovación correspondía más bien a Lepetit —quien en 1986 había sido nombrado Secretario de la redacción y a partir de 1992 era ya integrante del Comité de dirección—, pero de manera desafortunada falleció en 1996 a causa de un accidente. "Su atención a la elaboración de procedimientos de investigación, su rigor analítico, su amor por la experimentación y por los juegos del saber, eran su práctica en tanto profesor y colega", se lee en un testimonio del Centre de Recherches Historiques, incluido en la reedición de *Les formes de l'expérience* (2013: 8). "El futuro no podía más que pertenecer a esta inteligencia crítica tan viva que le hacía percibir mejor que a otros las pistas interesantes todavía vírgenes", destacaron de manera similar los *Annales*: "y las nuevas maneras de pensar y de escribir la historia" (Editorial, 1996: 777). Poseedor de una "disponibilidad intelectual, aliada de una lectura de rara finura", al igual que de una "sorprendente agudeza y una seguridad sin igual para comprender la lógica de un texto" (1996: 778), dejaba tras de sí una obra cada vez más

importante: *Chemins de terre et voies d'eau. Réseaux de transport et organisation de l'espace en France, 1740-1840* (1984), al igual que la Tesis de Estado: *Les villes dans la France moderne 1740-1840* (1985). Con tan sólo 47 años de edad, el principal promotor de la renovación de los cuartos *Annales*, se había ido. "El que mostraba el camino ya no está más" (1996: 780).

La revista continuó y lo hizo de alguna manera sobre el programa definido entre 1988 y 1989. La exploración de los juegos de escalas y la historia global, a iniciativa de Serge Gruzinski y Sanjay Subrahmanyam, se inscribía en el debate sobre las duraciones y los niveles que correspondían originalmente al programa de la revista, pero con la impronta del problema de escala de la *microstoria*, tenía como ejes el estudio de los intercambios, las transferencias, las conexiones y las circulaciones en uno u otro punto del globo, para "fundar las condiciones de posibilidad de una historia global diferente" (Editorial, 2001: 782). Con la intención de reformular una de las ambiciones últimas de la investigación en ciencias sociales, el número dedicado a la historia comparativa, animado por Lucette Valensi, mostraba la preocupación por "la pertinencia de los instrumentos de la comparación que ellos interrogan y la validez de los desplazamientos operados que ellos establecen" (Editorial, 2002: 783). El interés giraba en torno del protocolo de investigación, las líneas de compartición y los puntos de convergencia, para evaluar las características de la comparación: sus modalidades diferenciadas, la dinámica de su evolución y las lógicas de su transformación. En suma, en ambos números y por debajo de los temas (la historia global, la historia comparativa, los juegos de escalas) estaba presente la interrogación por la validez del método.

14. Como otras revistas de ciencias humanas y sociales, en la época de la "revolución numérica" que ha impactado en el trabajo cotidiano: desde el uso de la computadora y el correo electrónico, hasta la edición en línea, los *Annales* han venido adaptándose a las transformaciones del paisaje editorial internacional; en ocasiones, haciendo frente a las exigencias más negativas: evaluaciones, clasificaciones e indexaciones, consideradas criterios arbitrarios, inexactos y absurdos, que han conducido a la burocratización de la investigación, a la vanidad del "factor de impacto" y a la identificación de la cantidad de las publicaciones con la calidad de la actividad científica (Editorial, 2008: 783-786). Los *Annales* "se han confrontado con las mutaciones de la edición científica, con las consecuencias de las políticas de la investigación y con las nuevas prácticas de lectura" (Editorial, 2011: 787). Con estas mutaciones, el riesgo se ha modernizado: no es ya el "estallido de la historia", o la crisis de las ciencias sociales, sino el carácter de la publicación impresa, en tanto objeto material, en una época de reproducibilidad técnica masiva. Se trata de la adaptación coyuntural dentro de una evolución constante: mantener un proyecto editorial coherente, a la hora de la puesta en línea y del libre acceso; hacer compatible la exigencia de la evaluación científica, con los riesgos que deben tomarse para hacer un proyecto editorial ambicioso; conciliar la apertura dadas las nuevas maneras de escribir la historia, con la función de certificación del saber que las revistas ejercen. "¿Cómo evolu-

cionar sin renegar de sí mismo?” (Editorial, 2011: 787). A pesar de todo, la revista ha evolucionado. A partir de 2011, ésta tiene una periodicidad trimestral, su propio sitio de internet (annales.ehess.fr⁴) para publicar textos inéditos, documentos ilustrativos e incluso debates y controversias (con el apoyo de la Bibliothèque nationale de France), a fin de tener un nuevo vínculo con los lectores. Lo más novedoso es la publicación, a partir de 2012 de una edición electrónica en inglés (y a partir de 2017, también en papel) procurando mantener el equilibrio con la versión impresa, editada con el apoyo de la EHESS, en colaboración con Cambridge University Press, en tanto condición indispensable para mantener una actividad de investigación internacional, sobre todo porque la revista tiene “más lectores en el extranjero que en Francia” (Editorial, 2012: 789). Con todo ello, “Los *Annales* entran a un nuevo momento de su larga historia” (Editorial, 2017: 795).

No obstante, los cambios de forma se sostienen en una base sólida: “Un dispositivo internacional no vale más que por el proyecto intelectual que lo sostiene” (Editorial, 2011: 788). Es decir, en una actitud cosmopolita, plural, abierta, donde la revista toma partido del espacio intelectual abierto: “el pluralismo teórico y metodológico de las ciencias sociales nos parece un hecho mayor de nuestro momento epistemológico y pensamos que él es un hecho positivo” (2011: 788). En medio de esta circunstancia, se sostiene el proyecto intelectual, la “especificidad” de la revista. Primero, la reflexividad metodológica: la experimentación de nuevos métodos o la elaboración de conceptos originales. Segundo, la necesidad del diálogo entre la historia y las ciencias sociales, sin negar la especificidad de la historia como disciplina científica y sin promover una interdisciplinariedad borrosa. Tercero, la reivindicación de la historia global (más allá de la moda) y de una comparación razonada y atenta a los intercambios y las conexiones. En suma, es a partir de “especificidad” (fiel al programa trazado entre 1988 y 1989) en tres puntos o registros, desde donde los *Annales* tiene la aspiración de contribuir a la existencia de un espacio común de intercambio en el seno de las ciencias humanas y sociales, y de crear un proyecto intelectual que se desplace sobre las fronteras del saber.

Para los *Annales* de la actualidad, la misión es una y la misma: “prolongar el impulso intelectual que hemos heredado, con una libertad fiel al espíritu de nuestros fundadores” (Editorial, 2017: 796). Con este objetivo se preparó el muy original número, con el trabajo del Comité de redacción y del Comité científico, integrado por quienes han hecho la revista desde los años sesenta del siglo pasado hasta hoy día, intitulado: “Autoportrait d’une revue”. “Ni número de aniversario ni número programático” (Editorial, 2020: 395), todo él ha sido ensamblado para dar cuenta, a partir de la experiencia cotidiana en el proceso de fabricación de la revista, de los desafíos del presente. Dos secciones internas constituyen el

⁴ También puede consultarse en *Gallica*: www.gallica.bnf.fr números de 1929 a 1938; *Persée*: www.persee.fr/collection/ahess números: 1929-1932, 1939-1941, 1943-2002; y, *Cairn*: www.cairn.info/revue-annales.htm, desde 2001, con un plazo de retraso de cuatro años.

proceso reflexivo de la revista en tanto objeto material e intelectual: “En el espejo de las ciencias sociales”, da cuenta de las principales orientaciones teóricas y temáticas que caracterizan el trabajo intelectual de la revista: como la relación de la historia con estas últimas, la escritura de la historia, el lugar teórico y práctico que tiene, la documentación y las escalas de análisis, con ejemplos sacados de los *dossiers* de la revista. “Del otro lado del espejo”, trata de las profundas transformaciones en el mundo de la edición científica y de las mutaciones de las prácticas editoriales, con el objetivo de poner en perspectiva la experiencia acumulada y, a la vez, el resultado de la experimentación. Se trata de un ejercicio pocas veces visto en una publicación científica: más que un autorretrato, es una autorreflexión colectiva guiada por cuestionarios armados en conjunto sobre la experiencia de la práctica cotidiana. A través del reflejo que asuma de uno u otro lado del espejo, se asoma la historia material de los *Annales*.

15. Mientras que el Comité científico es un bastión intelectual donde están representados todos aquellos que, desde los años sesenta del siglo xx hasta la fecha, han sido parte del Comité de redacción, o bien, directores de la misma (Le Roy Ladurie, Ferro, Revel, Valensi Poloni-Simard, Thévenot, Orléan, Soury) es en el Comité de redacción donde la renovación ha sido más ágil: seis mujeres, Vanessa Caru, Camille Lefebvre, Antoine Lilri, Catherine Rideau-Kikuchi, Antonella Romano, Anne Simonin; y seis hombres, Étienne Anheim, Romain Bertrand, André Burguière, Guillaume Calafat, Jean-Yves Grenier, Michael Werner. Esta renovación escalonada ha procurado mantener una línea editorial congruente con eso que los *Annales* han llamado “un estilo” (Editorial, 2020: 398). Quizá este esfuerzo sea obra del director de la redacción, Vincent Azoulay.

Con ese *style* la revista explora la historia y las ciencias sociales a partir de procedimientos y conceptos científicos, antes que por el tipo de objetos que estudia. En ocasiones, estos métodos, procedimientos y conceptos han sido “prestados de otras disciplinas”, pero han sido “siempre sometidos, antes del uso, al imperativo de veracidad o de verosimilitud” (Editorial, 2020: 398). Con las diferencias de forma aquí expuestas, en una u otra etapa de la revista, me parece que esta actitud es parte de esta tradición metodológica francesa: aprender y desaprender; tomar en préstamo y rechazar; recibir la influencia y transformarla; creando algo nuevo a partir de lo anterior se ha garantizado la circulación de los saberes vía *Annales*. Abierta al tiempo, la revista atraviesa ya por otra etapa más de su larga existencia. Su “especificidad”, su “estilo”, su historia misma, parecen encontrarse frente a la pregunta que hace un cuarto de siglo planteó Bernard Lepetit, al respecto del comienzo de una nueva etapa dentro de la historia de la revista.

¿Han comenzado los quintos *Annales*? Estoy tentado a responder con una afirmación. Después de todo, quizá las recientes conexiones entre *Annales*, *Quaderni storici* y *Past and Present*, a propósito de la historia global y las

escalas de análisis,⁵ no sean sino una puesta a punto de cómo intentar, con alianzas renovadas, los experimentos en una u otra parte del mundo.

BIBLIOGRAFÍA

- Besnard, Philippe (1979), "La formation de l'équipe de *l'Année sociologique*", *Revue française de sociologie* (Dossier: *Les Durkheimiens*), vol. 20, núm. 1, pp. 7-31.
- Bloch, Marc (1978), *La historia rural francesa: los caracteres originales*, suplementos a cada uno de los siete capítulos por Robert Dauvergne, advertencia del lector de Lucien Febvre, trad. de Alejandro Pérez Vidal, Crítica, Barcelona.
- _____ (1996), *Apología para la historia o el oficio de historiador*, prefacio de Jacques Le Goff y presentación de Carlos Aguirre Rojas, edición crítica preparada por Étienne Bloch, Fondo de Cultura Económica, México.
- _____ (1999), "A favor de una historia comparada de las civilizaciones europeas", *Historia e historiadores*, textos reunidos por Étienne Bloch, trad. de F. J. González García, Akal, Madrid.
- _____ (2006), *Los reyes taumaturgos. Estudio sobre el carácter sobrenatural atribuido al poder real, particularmente en Francia e Inglaterra*, Fondo de Cultura Económica, México.
- _____ y Lucien Febvre (1991), *The birth of Annales history: the letters of Lucien Febvre and Marc Bloch to Henri Pirenne (1921-1935)*, B. Lyon y M. Lyon (eds.), Commission Royale d'Histoire, Bruselas.
- Braudel, Fernand (1953), *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*, Fondo de Cultura Económica, México.
- _____ (1984), *Civilización Material, Economía y Capitalismo. Siglos xv-xviii. Las estructuras de lo cotidiano: lo posible y lo imposible*, Tomo 1, Alianza Editorial, Madrid.
- _____ (1989), "La larga duración". *La Historia y las Ciencias Sociales*. Trad. Josefina Gómez Mendoza, Alianza Editorial Mexicana, México.
- _____ (1996), *Una lección de historia de Fernand Braudel* Trad. Enrique Lombera Pallares, Fondo de Cultura Económica, México.
- _____ (1998) *Memorias del Mediterráneo. Prehistoria y antigüedad*, Cátedram, Madrid.
- _____ (2000) *Las civilizaciones actuales. Estudio de historia económica y social*, Tecnos, Madrid.
- _____ (2002), "Geohistoria: la sociedad, el espacio y el tiempo", en R. de Ayala y P. Braudel (eds.), *Las ambiciones de la historia*, prólogo de M. Aymard, Crítica, Barcelona, pp. 53-92.

⁵ *Quaderni storici*, 150, 2015 (dossier: "Microstoria e storia globale"); *Annales HSS*, 73-1, 2018 (dossier: "Micro-analyse et histoire globale"); *Past & Present*, 242, 2019 (dossier: "Global history and Microhistory").

- Burguière, André (1991a), "Marc Bloch", *Diccionario de Ciencias Históricas*, dirigido por A. Burguière, Akal, Madrid, pp. 83-87.
- _____ (1991b), "Mentalidades", *Diccionario de Ciencias Históricas*, dirigido por A. Burguière, Akal, Madrid, pp. 470-477.
- _____ (1991c), *Annales* (Escuela de los), *Diccionario Akal de Ciencias Históricas*, dirigido por A. Burguière, Akal, Madrid, pp. 34-39.
- _____ (2006), *L'École des Annales. Une histoire intellectuelle*, Odile Jacob, Paris.
- Burke, Peter (1999), *La revolución historiográfica francesa. La escuela de los Annales 1929-1989*, Gedisa, Barcelona.
- "Carta de Lucien Febvre a Étienne Gilson" (2004), en *Marc Bloch, Lucien Febvre et les Annales d'Histoire Économique et Sociale, Correspondence, Tome deuxième, 1934-1937*, edición a cargo de Bertrand Müller, Fayard, París.
- "Carta de Marc Bloch a Lucien Febvre. 20 de septiembre de 1929" (2004), en *Marc Bloch, Lucien Febvre et les Annales d'Histoire Économique et Sociale, Correspondence. Tome première, 1929-1934*, edición a cargo de Bertrand Müller, Fayard, París.
- Correspondence, *Tome première, 1929-1934*, Bertrand Müller (ed.), Fayard, París.
- Dosse, François (1988), *La historia en migajas. De "Annales" a la "nueva historia"*, Alfons el Magnánim, Valencia.
- _____ (2004), *Historia del estructuralismo. Tomo 1: El campo del signo: 1945-1966*, Akal, Madrid.
- _____ (2004a), *Historia del estructuralismo. Tomo 2: El canto del cisne: 1966-a nuestros días*, Akal, Madrid.
- _____ (2010), "Histoire des mentalités", *Historiographies, 1*, dirigido por C. Delacroix, et al., Gallimard, París, pp. 220-231.
- Duby, Georges (2001), *L'histoire continue*, Odile Jacob, Paris.
- _____ (2006), "Les trois ordres", *Féodalité*, Col. Cuarto, Gallimard, París.
- Dumézil, Georges (2002), *Mythe et épopée*, Col. Cuarto, Gallimard, París.
- Durkheim, Émile (2000), "Prefacio" al volumen primero de *El año sociológico* (1896-1897), *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 221-230.
- _____ (2000), "Debate sobre la explicación en historia y en sociología (1908)", *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*, Alianza Editorial, Madrid, pp. 299-320.
- Editorial (1929), "À nos lecteurs", *Annales d'histoire économique et sociale*, 1^o année, no. 1, pp. 1-2, en *Annales. Histoire, Sciences Sociales* (2020), 75^e année, no. 3-4, juillet-décembre, pp. 729-730.
- _____ (1939), "À nos lecteurs, à nos amis", *Annales d'histoire sociale*, 1^o année, no. 4, pp. 353-354, en *ASS* (2020), 75^e année, no. 3-4, juillet-décembre, pp. 732-733.
- _____ (1944), "Marc Bloch, fusillé...", *Mélanges d'histoire sociale*, iv, pp. 5-8, en *Annales. HSS* (2020), 75^e année, no. 3-4, juillet-décembre, pp. 733-736.
- _____ (1946), "Face au vent", *Manifeste des Annales nouvelles. Annales. ESC*, 1^o année, no. 1, pp. 1-8, en *Annales. HSS* (2020), 75^e année, no. 3-4, juillet-décembre, pp. 738-745.

- _____ (1957), "Les *Annales* continuent...", *Annales ESC*, 12^e année, no. 1, pp. 1-2, en *Annales, HSS* (2020), 75^e année, no. 3-4, juillet-décembre, pp. 752-753.
- _____ (1959), Les *Annales* ont trente ans (1929-1959), *Annales ESC*, 14^e année, no. 1, pp. 1-2, en *Annales, HSS* (2020), 75^e année, no. 3-4, juillet-décembre, pp. 753-754.
- _____ (1969), "Les 'nouvelles' *Annales*", *Annales ESC*, 24^e année, no. 3, p. 571, en *Annales, HSS* (2020), 75^e année, no. 3-4, juillet-décembre, pp. 754-755.
- Editorial (1986), "Fernand Braudel (1902-1985)", *Annales ESC*, 41^e année, no. 1, pp. 3-6, en *Annales, HSS* (2020), 75^e année, no. 3-4, juillet-décembre, pp. 761-763.
- _____ (1988), "Histoire et sciences sociales. Un tournant critique?", *Annales ESC*, 43^e année, no. 2, pp. 291-293, en *Annales, HSS* (2020), 75^e année, no. 3-4, juillet-décembre, pp. 765-768.
- _____ (1989), "Tentons l'expérience", *Annales ESC*, 44^e année, no. 6, pp. 1317-1323, en *Annales, HSS* (2020), 75^e année, no. 3-4, juillet-décembre, pp. 768-774.
- _____ (1994), "Histoire, sciences sociales", *Annales, HSS*, 49^e année, no. 1, pp. 3-4, en *Annales, HSS* (2020), 75^e année, no. 3-4, juillet-décembre, pp. 775-777.
- _____ (1996), "Bernard Lepetit (1948-1996)", *Annales, HSS*, 51^e année, no. 3, pp. 519-523, en *Annales, HSS* (2020), 75^e année, no. 3-4, juillet-décembre, pp. 777-780.
- _____ (2001), "Une histoire à l'échelle globale", *Annales, HSS*, 56^e année, no. 1, pp. 3-4, en *Annales, HSS* (2020), 75^e année, no. 3-4, juillet-décembre, pp. 780-782.
- _____ (2002), "Editorial", *Annales, HSS*, 57^e année, no. 1, pp. 5-6, en *Annales, HSS* (2020), 75^e année, no. 3-4, juillet-décembre, pp. 782-783.
- _____ (2008), "Classer, évaluer", *Annales, HSS*, 63^e année, no. 6, pp. 1-4, en *Annales, HSS* (2020), 75^e année, no. 3-4, juillet-décembre, pp. 783-786.
- _____ (2011), "Éditorial", *Annales, HSS*, 66^e année, no. 1, pp. 5-7, en *Annales, HSS* (2020), 75^e année, no. 3-4, juillet-décembre, pp. 787-789.
- _____ (2012), "Les *Annales*, aujourd'hui, demain". *Annales, HSS*, 67^e année, no. 3, pp. 557-560, en *Annales, HSS* (2020), 75^e année, no. 3-4, juillet-décembre, pp. 790-793.
- _____ (2017), "Éditorial", *Annales, HSS*, 72^e année, no. 1, pp. 5-6, en *Annales, HSS* (2020), 75^e année, no. 3-4, juillet-décembre, pp. 795-796.
- _____ (2020), "Dans l'atelier", *Annales, HSS* (2020), 75^e année, no. 3-4, juillet-décembre, pp. 395-398.
- Febvre, Lucien (1930), Le Centre International de Synthèse, en *Annales d'histoire économique et sociale*, 2^e année, no. 5, juillet-décembre, pp. 81-83.
- _____ (1976), *Combates por la historia*, Ariel, Barcelona.
- _____ (1992), "Hommage a Henri Berr", *De la Revue de Synthèse Historique aux Annales. Combats pour l'histoire*, Armand Colin, Paris, pp. 339-342.
- _____ (1992), "Souvenirs d'une grande histoire: Marc Bloch et Strasbourg", *Combats pour l'histoire*, Armand Colin, Paris, pp. 391-407.
- Ginzburg, Carlo (1999), "Lo alto y lo bajo. El tema del conocimiento vedado en los siglos XVI y XVII", *Mitos, Emblemas, Indicios. Morfología e historia*, Gedisa, Barcelona, pp. 94-116.
- _____ (2000), *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Océano, México.

- _____ (2013), "Nuestras palabras y las suyas. Una reflexión sobre el *Oficio de historiador*, hoy", *Contrahistorias*, núm. 19, septiembre-febrero, pp. 7-24.
- Gurievtch, Aaron (2003), *A Síntese Histórica e a Escola dos Anais*, Editora Perspectiva, Brasil.
- Hobsbawm, Eric (1998), *Sobre la historia*, Crítica, Barcelona.
- Karady, Victor (1979), "Stratégies de réussite et modes de faire-valoir de la sociologie chez les durkheimiens", *Revue française de sociologie*, vol. 20, núm 1, janvier-mars, pp. 49-82.
- Le Goff, Jacques (2002), *La naissance du Purgatoire*, Gallimard, París.
- _____ y Pierre Nora (coords.) (1974), *Faire de l'histoire*, 3 vols., Gallimard, París.
- _____, Roger Chartier y Jacques Revel (dir.) (1978), *La nouvelle histoire*, Retz, París.
- Le Roy Ladurie, Emmanuel (1975), *Histoire de la civilisation moderne* ["L'Histoire immobile"], (Col. Leçons inaugurales du Collège de France, 62), Collège de France, París.
- Lepetit, Bernard (1995), "Los *Annales*, hoy", *Iztapalapa*, año 15, núm. 36, enero-junio, pp. 103-122.
- _____ (1996), "Los *Annales*. Retrato de grupo con revista", *Pedagogía*, vol. 11, núm. 8, otoño, pp. 10-21.
- _____ (2013), *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, Préface d'Éric Brian, Albin Michel, París.
- Lévi-Strauss, Claude (1964), "La sociología francesa", en G. Gurvitch y W. Moore (eds.), *Sociología del siglo xx*, El Ateneo, Barcelona, pp. 3-22.
- Lyon, Bryce (1991), *The birth of Annales history: the letters of Lucien Febvre and Marc Bloch to Henri Pirenne (1921-1935)*, Commission Royale d'histoire, Bruselas.
- Mastrogregori, Massimo (1995), "El problema histórico de los primeros *Annales*", *Iztapalapa*, año 15, núm. 36, enero-junio, pp. 9-22.
- _____ (2003-2004), *Marc Bloch e il Novecento* [en línea], Lezioni tenute all'Università di Roma La Sapienza, Facoltà di Lettere e Filosofia, corso di laurea in storia. Anno Accademico 2003-2004, disponible en <https://bit.ly/3sDNkn1>
- Müller, Bertrand (2003), "Introduction", *Marc Bloch, Lucien Febvre et les Annales d'Histoire Économique et Sociale, Correspondence. Tome premier 1928-1933*, Fayard, París.
- Pirenne, Henri (1994), "¿Qué están tratando de hacer los historiadores?", *Eslabones*, núm. 7, enero-junio, pp. xxii-xxxi.
- _____ (2004), "Una polémica histórica en Alemania" [1897], *Contrahistorias*, núm. 2, marzo-agosto, pp. 7-14.
- Revel, Jacques (ed.) (1999), *Fernand Braudel et l'histoire*, Hachette, París.
- _____ (2001), *Las construcciones francesas del pasado. La escuela francesa y la historiografía del pasado*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Ríos Gordillo, Carlos Alberto (2016), *Las formas de la comparación: Marc Bloch y las ciencias humanas. Ensayo de morfología e historia*, UAM-Iztapalapa/Siglo XXI Editores/Anthropos, México.
- Simiand, François (1903), "Méthode historique et science sociale. Étude critique d'après les ouvrages récents de M. Lacombe et de M. Seignobos", *Revue de Synthèse*

se Historique, núm. 16, t. vi, febrero 1903, pp. 1-22; y núm. 17, t. vi, abril 1903, pp. 129-157.

Stonianovith, Traian (1976), *French Historical Method: The Annales Paradigm*, Cornell University Press, Ithaca.

Vázquez García, Francisco (1987), *Foucault y los historiadores: análisis de una coexistencia intelectual*, Universidad de Cádiz, Cádiz.

_____ (1989), *Estudios de teoría y metodología del saber histórico. De la escuela histórica alemana al grupo de los "Annales"*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, Cádiz.

Veyne, Paul (1984), *Cómo se escribe la historia: Foucault revoluciona la historia*, Alianza Editorial, Madrid.

Wallerstein, Immanuel (2004), "Parte V: Un regreso a Braudel", *Impensar las ciencias sociales*, Siglo XXI Editores, México.

_____ (ed.) (1978), *Review*, vol. 1, number 3/4, Winter/Spring.

Propiedad UAM-Gedisa

LA HISTORIA DESDE ABAJO. ORÍGENES Y MÉTODOS

ALEJANDRO ESTRELLA GONZÁLEZ
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-CUAJIMALPA, MÉXICO
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4668-2265>

EL PUEBLO IMAGINADO: DEMOFOBIA, POPULISMO E HISTORIA RADICAL

Tras la derrota de las fuerzas democráticas en 1848, buena parte de la intelectualidad europea sustituyó su inicial entusiasmo por una actitud distanciada, cuando no reaccionaria, hacia las clases populares. En su *opus magnum*, *El eclipse de la fraternidad*, Antoni Domènech ha descrito esta atmósfera intelectual, antipopular y demofóbica, en el marco de la *bohème dorée* parisina. Domènech nos ofrece la oportunidad de comparar los juicios de los artistas franceses con los que realizaron sobre el mismo asunto autores grecolatinos (Platón, Aristóteles, el Viejo Oligarca, Cicerón), u otros, como Nietzsche, que ya en el último tercio del siglo XIX, extrajeron de aquí las últimas consecuencias. No deja de resultar revelador que, más allá de modulaciones particulares, encontremos en estos autores unos giros retóricos similares. La muchedumbre, el *maremagnum* del hombre social, la *abiecta plebecula*, el *demo kakonus*, aúna a su condición de clase unos rasgos morales y estéticos perversos: ineptitud, vileza, volubilidad, mediocridad, egoísmo, rudeza, fealdad. La multitud, en ocasiones, es como una mujer ignorante a la que se le puede seducir y engañar fácilmente; o bien, un menor de edad, incapaz de gobernar sus pasiones; o, finalmente, una bestia desatada que amenaza el orden social sin dirección ni sentido.

Estos rasgos son la contraparte de las virtudes de quienes se distinguen de la muchedumbre. Tal distinción, en manos de los intelectuales, no siempre se confunde con una apología de la élite dominante. La revuelta estética de la *bohème dorée*, la transvaloración nietzscheana, o la República de Platón hay que leerlas también como un cuestionamiento de las credenciales culturales de la aristocracia del dinero, devenida en oligarquía. En cualquier caso, de Aristóteles a Nietzsche, pasando por Burke y Flaubert, la distinción jerárquica entre clases sociales a partir de diferentes rasgos morales constituye una figura que emerge de forma recurrente en las resacas de los movimientos democráticos. Y es que no debemos olvidar que, como Ellen Meiksin Wood planteó, de forma sencilla pero brillante en su ya clásico *Citizens to Lords*, la democracia es una forma de cuestionar la división “natural” entre quienes mandan y

quienes trabajan. Desde esta perspectiva, los vicios morales que la literatura *demofóbica* imputa a las clases populares responden a una clara motivación política: apuntalar la brecha entre los que gobiernan y los que producen, entre los creadores y la masa que sostiene materialmente el proceso creativo. Cuando, en determinados momentos históricos, el sentido común que dota de naturalidad a esta división se desgarrar, la élite política y cultural realiza sumarias llamadas al orden, recordando, a través de la pluma o la espada, que las jerarquías sociales están inscritas en la fisiología y en el alma. No es extraño que el taimado Alcibiades, quien cambió varias veces de bando durante la Guerra del Peloponeso, se dirigiera a la asamblea de los espartanos diciéndole justo aquello que estaba en disposición de oír: que, para la gente sensata, como a la que en ese momento se dirigía, la democracia ateniense era una locura. Y ciertamente lo era, pues, bien visto, resultaba algo excepcional y *contranatura* que los ciudadanos libres que trabajaban, también gobernarán.

La *demofobia* no ha sido el único enfoque desde el que los intelectuales se han aproximado a la acción de la multitud en la historia. Hay una tradición bien definida desde el siglo XIX que camina en dirección inversa. Estos autores, de raigambre romántica, encuentran en el pueblo un depósito de valores desde los que enfrentar y revertir las consecuencias perversas de la modernidad. La tradición popular constituiría el medio para restituir los lazos sociales erosionados por el desarrollo capitalista y el individualismo liberal. El intelectual que, desde esta posición se lanza en busca del pueblo, lo hace concibiéndolo bajo la forma de una comunidad orgánica apuntalada sobre los pilares de la religión y la familia. Esta comunidad, institución natural ajena a los artificios y abstracciones de la modernidad, permanece idéntica a sí misma a través de la reproducción generacional de la tradición. En un modelo como éste, en el que las relaciones sociales se piensan como recíprocamente solidarias, el conflicto político se oscurece en beneficio de una supuesta armonía comunitaria. Sin duda, las jerarquías existen. Pero éstas se entienden al modo paternalista: como un poder que se ejerce de forma suave, a través de la lógica del don y la deferencia, a la manera de un benéfico *pater familia* cuya autoridad conlleva la obligación de cuidar y proveer a su prole.

Esta lectura conservadora de la tradición popular convive con otra de corte crítico. El pueblo emerge aquí como víctima de un sistema de inequidad y explotación, pese al cual ha sido capaz de conservar un fondo de saberes y tradiciones que nutren la resistencia a la opresión y mantiene viva la identidad colectiva. En algunas variantes, este fondo cultural trasciende sus condiciones sociales de existencia y es depositario de un mensaje universal de salvación. Aunque parte de compromisos políticos alternativos, esta mirada crítica guarda cierta homología con la visión tradicionalista, pues, en última instancia, en su viaje hacia lo popular, ambas aspiran a realizar una criba (de lo moderno, de lo ajeno, de lo impuesto, de lo abstracto) que culmine en la reapropiación de unas esencias o valores incontaminados, una suerte de autenticidad desde la que restituir, aun localmente, el orden mítico

comunitario. Sobre esta base populista compartida se explica que, en ocasiones, ambos enfoques se refuercen mutuamente, generando lo que a simple vista pueden parecer extraños compañeros de viaje.

Los argumentos *demofóbicos* también se han cuestionado desde posiciones progresistas. En este caso, se trata de rehabilitar la acción política de las masas en el marco de la modernidad, en clave de una permanente contribución al progreso social. Se descubre así, cómo la multitud ha ido desarrollando formas de conciencia y organización institucional más complejas que han retribuido a su bienestar y al de la sociedad en su conjunto. En su variante socialista, el valor de estos logros y conquistas quedaban supeditados a la acumulación de fuerzas y del bagaje necesario para la transición revolucionaria. En todo caso, las variantes de esta interpretación progresista identifican dos fuerzas principales en la acción colectiva: la dirección del proceso histórico y la agencia de los líderes y organizadores del movimiento popular. Desde esta perspectiva, el intelectual se aproxima a la multitud como portador de un mensaje y unas competencias específicas. Su habilidad consistirá en engarzar con el estrato popular y articularlo políticamente en la dirección del cambio.

Los cuatro enfoques que he esbozado constituyen arquetipos presentes en todas las historiografías nacionales. Aun dibujados de manera impresionista, también dan cuenta de formas todavía vigentes de intervención política sobre esa huidiza realidad que llamamos pueblo. Todos ellos tienen algo en común. Sea porque se les considera como sujetos viciados y viciosos, sea porque se conciben como una pieza cultural en el marco de una tradición que los trasciende, o como una víctima propiciatoria de la modernidad, sea porque lo que importa es la organización política consciente, o la forma en la que se logran articular mediante la acción performativa de líderes clarividentes, el hecho es que la multitud continúa entendiéndose como una fuerza histórica impersonal. Parafraseando a George Rudé, la pregunta por quiénes eran y qué querían, sigue en el aire. Contra este principio se forjó la historia desde abajo.

LOS ORÍGENES DE LA HISTORIA DESDE ABAJO EN INGLATERRA

La paternidad del término historia desde abajo no está completamente clara. Hay quienes la imputan a E. P. Thompson, de quien se dice sistematizó el modelo por primera vez en *The Making of the English Working Class*, dotándolo de un contenido programático (Russo y Linkon, 2005: 147). Hay quienes le otorgan un origen colectivo y señalan que la “historia desde abajo” surge en el ámbito de la historia laboral británica, desarrollándose posteriormente entre el grupo de los historiadores marxistas (Thompson, 2001: 481-489). Finalmente, hay quienes la remontan a los primeros conatos de historia social y su ruptura con la historia política y *évenementielle*. En este sentido, autores como

George Rudé consideran a Georges Lefebvre, el gran historiador de la revolución francesa y del movimiento de los *san-culottes*, como el creador del término (Kaye, 2000: 23); mientras que otros, como Hobsbawm, imputan el mérito a Jules Michelet (Hobsbawm, 2002: 206). No creo que estas afirmaciones sean del todo excluyentes. En cualquier caso, me centraré en la forma en que la historia desde abajo quedó tematizada en los trabajos de los historiadores marxistas británicos y, en concreto, en la obra de E. P. Thompson, probablemente el autor cuyo nombre acabó asociado al término de forma más clara, y quien inspiró líneas de investigación que trascendieron el contexto británico.

Es posible pensar el origen y desarrollo de la historia desde abajo en Inglaterra en oposición a los cuatro arquetipos sobre lo popular y su historia. Podrían multiplicarse los ejemplos, pero quizás quepa considerar a Edmund Burke y su *Reflections on the Revolution in France* como un hito fundacional de la moderna tradición *demofóbica* inglesa. Sería ímprobo detallar aquí la ascendencia intelectual de Burke entre el conservadurismo británico, auténtica fuerza cultural que configuró una sociedad política profundamente jerárquica, sometida a poderosos mecanismos de control de clase (Manin, 2019: 119-124).

Con Thomas Carlyle, la *demofobia* colinda con el populismo de corte conservador. Profundamente crítico de los procesos de masas (“la democracia es la desesperación de no encontrar héroes que nos dirijan”), Carlyle se rebela, sin embargo, como un profundo crítico moral del capitalismo industrial y de los estragos causados sobre la población trabajadora. Su apuesta por una vuelta a una suerte de socialismo feudal, reaccionario y paternalista, supone una rehabilitación de las viejas tradiciones inglesas. Esta línea engarza con Gilbert Chesterton (*Short History of England*) y con George Trevelyan (*English Social History*) quienes, desde profundas convicciones religiosas, realizaron una historia popular que localizaba en el medievo un momento de libertades locales y relaciones recíprocas, ajenas a la explotación y a la desintegración de los vínculos comunitarios producidos por el capitalismo industrial y, en el caso de Chesterton, por la reforma protestante.

En paralelo al proceso de industrialización, en Inglaterra se desarrolló también una historia popular de contenido social que impugnaba la historiografía *whig* oficial. Ésta interpretaba la historia inglesa como un proceso ininterrumpido de conquista constitucional e imperial, guiado por la acción de singularidades excepcionales. En su influyente *Short History of the English People*, J. R. Green oponía a este relato el de la civilización inglesa, “que no es la de reyes o batallas, sino la del pueblo inglés” (Samuel, 1980: 18). No obstante, la interpretación de Green, en la que definía al pueblo por sus viejas tradiciones de autogobierno, era aún deudora de prejuicios folcloristas que desembocan en una visión optimista y lírica de lo que se denominó como la “Alegre Inglaterra”.

Desde aquí, y de la mano de figuras como Thorold Rogers o Goldwin Smith, podemos rastrear una estela que desemboca en la generación de historiadores de la Fabian Society y de la London School of Economics. Los trabajos de

Beatrice y Sidney Webb, así como los de Barbara y John Hammond, resultan claves para comprender el nexo entre historia popular e historia del movimiento obrero. La obra pionera de los Webb (*The history of Trade Unions* y *Industrial Democracy*) llevaba a cabo una minuciosa reconstrucción del obrerismo inglés que, sin embargo, se encuadraba metodológicamente dentro del modelo de historia *whig*: una narrativa hilvanada a través de los grandes acontecimientos políticos, centrada en la historia institucional y en la acción organizativa de las élites obreras. La trilogía de los Hammonds, publicada entre 1911 y 1917 (*The Village Labourer*, *The Town Labourer* y *The Skilled Labourer*), tomaba cierta distancia de esta historia institucional y desplazaba su atención hacia la experiencia directa de los trabajadores, rescatando el trauma económico y cultural que supuso el tránsito al capitalismo industrial. Sin embargo, en esta obra aún existe la tendencia a reducir a la población trabajadora a la condición de víctima del *laissez faire*, y si bien en determinados pasajes se rescata la dimensión activa de esta experiencia, sólo interesa en la medida que contribuyó a la formación del movimiento obrero organizado.

Debemos avanzar un paso más para llegar a nuestro destino. Hace ya cincuenta años, Raphael Samuel y Eric Hobsbawm debatieron sobre el origen de la historiografía marxista en Inglaterra: mientras el primero afirmaba que existía una tradición que se remontaba a los escritos históricos de Marx (Samuel, 1980: 1), el segundo contrastaba la escueta producción histórica marxista anterior a la década de 1930 con la poderosa tradición de la historiografía radical y fabiana (Hobsbawm, 1978: 22). Si mediamos entre ambas posturas, podríamos considerar que en Gran Bretaña hubo, desde la mitad del siglo XIX, una tradición intelectual minoritaria de carácter marxista que realizaba, entre otras cosas, estudios históricos, descartando, en cambio, la existencia de una escuela historiográfica propiamente dicha, al menos hasta la irrupción del grupo de historiadores del Partido Comunista (GHPC) en los años treinta y cuarenta del siglo XX (Dworkin, 1997: 12).

La mayor parte de los integrantes del GHPC estudiaban en Cambridge y Oxford cuando estalló la Segunda Guerra Mundial. Muchos de ellos habían llegado a los estudios de historia a través de un genuino interés por la literatura inglesa y por las incógnitas que las cuestiones *superestructurales* generaban en su incipiente formación marxista. Su formación como historiadores corrió en gran medida alejada de las aulas, apoyada en los excelentes fondos bibliotecarios y a través de las redes de las juventudes del partido. Thompson y Hobsbawm, por ejemplo, reconocen que aprendieron más de este ambiente que de la mayoría de los profesores que les impartieron clases (Hobsbawm, 2003: 110; Thompson, 1989b: 305). Aquí comenzaron a leer a Marx, a Morris, a Lenin, a Caudwell y a toda la rica tradición de la historia social y popular de los fabianos.

Ensayar el vínculo entre la historia popular y el marxismo fue posible en buena medida como consecuencia de la adopción por parte del VII Congreso de la Internacional Socialista (1935) de la política de Frentes Populares: lo que a nivel político suponía apelar a una alianza internacional y popular contra el

fascismo, a nivel intelectual se tradujo en un nuevo lenguaje que permitió emerger el término “pueblo” (en vez de “proletariado industrial”) como agente fundamental de los conflictos históricos de clase (McCann, 1997: 17-18). Esta estrategia dio entrada en el vocabulario marxista a una retórica culturalista y populista, así como a una apertura hacia los contenidos morales y estéticos de la acción social, incluso cuando estos se expresaban de forma religiosa. El marxismo británico disponía de vía libre para el estudio de las luchas históricas “preclásicas” como parte del pasado revolucionario inglés.

En este marco resultaron fundamentales las obras de Arthur Leslie Morton, cuya *A People History of England* (1938) es reconocida como la primera historia nacional en clave marxista, y de Maurice Dobb, con cuyos *Studies in the Development of Capitalism* el materialismo histórico daba un paso decisivo para su normalización en los debates académicos. Pero la figura clave que dotó de impulso definitivo a la formación del GHPC fue Donna Torr. Christopher Hill insinúa que la influencia de Torr dotó a los jóvenes del impulso intelectual necesario, orientándolos de forma definitiva hacia una “historia popular” de corte marxista que se caracterizaba, frente a otras variantes de Europa, por rescatar la experiencia vital de las clases populares (Kaye, 1989: 14).

Al volver de la guerra, el grupo quedó formalmente constituido como parte del National Cultural Committee; formación en la que se integraban las asociaciones intelectuales del partido (Dworkin, 1997: 24). Cuando en 1951 Stalin dio el visto bueno a la estrategia de “la vía británica al socialismo”, reconociendo las particularidades históricas y políticas de la isla, el grupo vio respaldada su autonomía creativa. Esta autonomía fue clave para consolidar un enfoque historiográfico que se alejaba de los análisis económicos del marxismo oficial y privilegiaba el estudio concreto de la lucha de clases y de cómo la cultura popular daba forma a esa experiencia de lucha. Según Hobsbawm, la dirección del GHPC nunca intentó interferir en esta orientación. Pero todos los integrantes del grupo eran conscientes de que su labor como historiadores era inseparable del compromiso político: la libertad creativa convivía con una disciplina de partido conscientemente aceptada, como ponía de manifiesto el acuerdo colectivo de no tratar temas de historia contemporánea que comprometieran a la Unión Soviética.

El GHPC había comenzado su andadura formal en 1946, a partir de un seminario sobre la obra de Morton. Hobsbawm consideró que dentro de la generación que constituiría el bloque principal era posible distinguir a aquellos que, antes de 1939, ya habían realizado alguna investigación o en algún caso excepcional habían impartido clases, como Christopher Hill o Victor Kiernan. A este grupo pronto se unió un conjunto de historiadores noveles en términos profesionales, como Rondey Hilton, Max Morris, John Saville o el mismo Hobsbawm (Hobsbawm, 1978: 23-24). Dorothy y Edward Thompson se sumarían posteriormente. Las actividades del grupo se organizaron por secciones: antigua y medieval (con especial interés en la transición del feudalismo

al capitalismo), siglos XVI-XVII (la revolución inglesa), siglo XIX (con énfasis en el desarrollo del movimiento obrero) y la Sección de Profesores.

1956 dio al traste con todo esto. La muerte de Stalin en 1953 produjo en el mundo comunista una situación esquizofrénica: mientras parecía que se abría un espacio para las voces críticas y se agitaba la bandera de la *desestalinización*, el Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS) reprimía cualquier demanda democrática en los países del este y se ventilaba el informe Jrushev. La invasión de Hungría en 1956 supuso una ruptura definitiva en el seno de la militancia comunista británica. El GHPC se disolvió ese año. Algunos de sus antiguos integrantes, con Thompson como figura destacada, depositaron esfuerzos y esperanzas en la formación del movimiento de la *New Left*. En 1959, editores de la *Universities and Left Review* se unieron a un conjunto de jóvenes de la escena cultural londinense para fundar la *New Left Review*. En sus páginas, E. P. Thompson continuó desarrollando la idea de la historia desde abajo, de forma quizás más reflexiva, en diálogo crítico con la ortodoxia del marxismo y los consensos de la sociedad de posguerra británica. Como he intentado mostrar en otro lugar (Estrella, 2011: 119-230) es aquí donde terminó de forjar las herramientas con las que elaboraría *The Making of the English Working Class*, monumento intelectual convertido en uno de los símbolos más acabados de la historia desde abajo. Veamos esto con más detalle.

INTERLUDIO: UNA COMBINACIÓN INESPERADA

Son tres, por tanto, los elementos que permiten comprender cómo se forjó en Inglaterra esa singular posición frente a los enfoques dominantes sobre la multitud: un conjunto particular de recursos culturales, una experiencia política compartida y sostenida en el tiempo, y una coyuntura histórica específica.

Los marxistas británicos, aspirantes muchos de ellos a escritores o poetas, compartían una formación historiográfica en la que se citaban el empirismo de *Oxbridge*, la historia popular y el marxismo. Frente a la historia popular, en su versión crítica y conservadora, cabía movilizar los recursos del marxismo y reubicar las tradiciones populares en el marco de la lucha de clases, lo que suponía que el objetivo no era tanto rescatar la esencia de un complejo cultural como restituirlo en una estructura dinámica de conflicto. Pero este conflicto, a diferencia de la ortodoxia marxista, no debía reducirse a sus condiciones económicas de posibilidad. Era necesario reconstruir la manera concreta en la que se había desarrollado históricamente. Desde esta perspectiva, la historia popular constituía una herramienta única para lograr entender el entramado de valores y los lenguajes desde los que las multitudes dieron forma a esos conflictos, convirtiéndose en agentes conscientes. Habilitar este papel activo de la multitud reclamaba ir un paso más allá de la historia institucional de los fabianos, del relato sobre los líderes de masas y las grandes conquistas sindicales, y comenzar a interrogar a los

archivos desde una suerte de antropología histórica. Era necesario, en última instancia, trascender el análisis de clases del marxismo y de la tradición socialista, en el sentido de restituir la complejidad de la acción popular en la historia y evitar reducirla a una sucesión de escalones que desembocaba inexorablemente en la clase obrera organizada.

Esta particular caja de herramientas recibió un impulso moral decisivo a través de las experiencias vitales que dieron forma a la cultura política de los frentes populares: la lucha antifascista, la guerra, el internacionalismo, la nueva izquierda, hicieron de la restitución de la agencia de la multitud, algo más que una mera abstracción intelectual. Cuando la coyuntura, contra todo pronóstico, permitió que esa cultura política se asentara, logrando orientar y sostener en el tiempo los proyectos creativos de estos jóvenes historiadores, fue posible producir una nueva mirada sobre la acción popular en la historia. La pregunta que debemos responder ahora es si es posible sistematizar ciertos rasgos formales que hagan de la historia desde abajo un programa capaz de trascender el contexto específico en el que se originó.

DESPLAZAR LA MIRADA: COMPROMISOS ÉTICOS Y EPISTÉMICOS

La historia desde abajo implica tres tipos de compromiso: uno ético-epistémico, otro teórico y, el tercero, de orden metodológico. Hacer historia desde abajo supone, en primer lugar, comprometerse con un cambio de perspectiva. ¿En qué medida la tradición historiográfica que forja nuestra mirada se ha constituido desde arriba? Y ¿en qué medida hemos incorporado automatismos que, desde ahí, orientan de forma inconsciente nuestras preguntas y objetos de estudio? En relación con esta sospecha, adquiere sentido el compromiso ético de desplazar el foco de atención historiográfico hacia los de abajo. Luego volveré sobre la ausencia de un término fijo para denominar a los de abajo. Por el momento, basta con apelar a la tesis benjamínea de las víctimas de la historia. Hablar de víctimas de la historia no es sólo hablar de quienes ocupan una posición socialmente subordinada, sino de quienes, situados ahí, quedaron silenciados por la narrativa histórica. Lo importante es que este compromiso moral adquiere una naturaleza epistémica: la restitución de la perspectiva de los de abajo supone un compromiso con la verdad histórica. ¿En qué sentido cabe afirmar esto?

Combatir el silencio del relato oficial pasa, en primer lugar, por evitar interpretar la historia exclusivamente a la luz de los intereses del presente. Al hacer esto, el historiador tiende a recuperar sólo aquellas experiencias que, a su juicio, anticipan y preparan ese presente. Se silencian así las vías muertas y las causas perdidas, los quiebres y las mutaciones que aparentemente no contribuyeron al desarrollo de la corriente principal de la historia. De esta forma, quienes en algún momento fueron víctimas, continúan siéndolo de nuestros relatos (Thompson, 1989a, I: xvii). El compromiso moral que, como primer

motor, introduce el impulso necesario para resituar nuestra perspectiva, debe traducirse entonces en un constante esfuerzo por elaborar herramientas que permitan restituir, en la medida de lo posible, esas experiencias del pasado en sus propios términos, y no a la luz del presente. De esta forma, la historia desde abajo puede presentarse no sólo como la historia de los vencidos, sino como la historia de los olvidados.

De aquí se derivan importantes rendimientos epistémicos. En primer lugar, este desplazamiento obliga a romper con una visión determinista y teleológica de la historia. Ésta pasa a entenderse como un conjunto de posibilidades reales, un espacio de disyuntivas, algunas de las cuales se materializaron y otras no. La labor historiográfica no consistiría ya en trazar el itinerario lineal que desembocó en el presente, sino en mostrar ese horizonte de posibilidades al que se enfrentaba la gente del pasado, y que, en relación con nuestro presente, contenía lo que después se convertiría en vías muertas. Pero estos callejones sin salida no eran tales para quienes vivieron esos tiempos. Eran cursos históricos reales, posibles, a los que se enfrentaron desde sus propias concepciones y aspiraciones. Al convertirlos en objetos de estudio, el historiador produce un relato mucho más respetuoso, cabe decir, con la literalidad del pasado.

Por otro lado, al restituir el pasado en sus propios términos y entenderlo como una multiplicidad de escenarios posibles, como un conjunto de disyuntivas entrelazadas, el historiador se dota de un potente antídoto contra la naturalización del estado actual de las cosas, como único posible y necesario desenlace. Logramos cuestionar así el imperialismo de lo universal que convierte en prescindibles los itinerarios que no convergieron en la corriente principal y que, aun cuando se consideran, se interpretan de forma condescendiente, como prefiguraciones o momentos inmaduros de desarrollos posteriores (Thompson, 1995: 83).

Finalmente, como el propio Thompson señala, la restitución de la experiencia y las aspiraciones de las víctimas, de las causas perdidas y los callejones sin salida, puede contribuir a arrojar luz sobre procesos que aún se encuentran en marcha en otros contextos, o sobre otros aún por venir (Thompson, 1989a, I: xvii).

UNA MIRADA DIALÉCTICA SOBRE LA MULTITUD: COMPROMISOS TEÓRICOS

Los compromisos éticos y los efectos epistémicos que se producen sobre la mirada del historiador deben ponerse en relación con cuatro principios teóricos, sin los cuales la historia desde abajo corre el peligro de recaer en una suerte de populismo esencialista. Harvey Kaye creo que ha sintetizado bien la idea al señalar que no debemos confundir la historia desde abajo con la historia de los de abajo. Para evitar esta confusión, me parece oportuno situar nuestro punto de partida en la noción de *agency*.

La noción de *agency* tiene que ver no sólo con la voluntad del historiador por rehabilitar la acción popular en la historia, sino con una forma de entender la manera en la que ésta se despliega. En los textos que Thompson editó durante su etapa en *New Left* desarrolló la idea con el fin de discutir la metáfora base-superestructura del marxismo (Estrella, 2016: 127-262). Pero posteriormente lo hizo también para combatir otras ortodoxias: la economicista, que interpreta la acción popular como una respuesta espasmódica a estímulos materiales (Thompson, 1995: 213); la fabiana y su concepción de la población obrera como víctima del *laissez faire*; y la heroica, que se centra en las capacidades organizativas de líderes e individuos clarividentes (Thompson, 1989a, I: xvi). Frente a ellas, la noción de *agency* supone entender la acción de la multitud como resultado de la capacidad humana para intervenir moral e intelectualmente sobre sus condiciones de vida, y hacerlo además de forma consciente. El asunto se ha discutido extensamente. Tanto en términos teóricos como en su aplicación empírica, se ha señalado el error que supone imputar un exceso de conciencia histórica y política a los agentes del pasado (Anderson, 1985: 22-23). Volveremos sobre este punto más adelante. Pero, por el momento, en lo que habría que insistir es en lo siguiente: cuando la historia desde abajo apela a la noción de *agency* y afirma que las personas actúan de forma moral e intelectualmente consciente, lo que está diciendo es que sus acciones estaban dotadas de sentido en los términos y circunstancias en las que las llevaron cabo. Pierre Bourdieu, quien probablemente no se sentiría cómodo con el término conciencia, apela al principio de razón suficiente y nos recuerda que los agentes sociales no hacen cualquier cosa, ni actúan sin razón ni motivo. Esto no significa que sean agentes racionales en el sentido de que tengan razón al actuar, de que lo hagan a partir de un cálculo consciente de posibilidades, o con perfecta coherencia, sino que más bien son “jugadores” razonables, que poseen un “sentido del juego” y pueden dar razón de sus lances (Bourdieu, 2002: 140). A mi juicio, esta suerte de racionalidad práctica, que contempla y sitúa los motivos y aspiraciones de los agentes en contextos precisos, es a lo que apunta la noción de *agency* y lo que, en sus concreciones históricas, aspira a reconstruir la historia desde abajo.¹

¹ Al situar en contexto el análisis de la conciencia rebelde y considerar la forma en que ésta es elaborada por los agentes históricos, Thompson rompe con una interpretación mecánica y esencialista de los intereses de clase, característica de la metáfora base-superestructura. Ésta, al definir esos intereses de una vez para siempre —en función de la posición en la estructura económica—, cree dotarse de un criterio atemporal con el cual es posible juzgar si la conciencia popular se adecua o no al interés objetivo. Thompson cuestiona el intelectualismo descontextualizado de este enfoque que acaba salvando el hiato entre el “es” y el “debe ser” mediante la fórmula de “falsa conciencia”, y concluye: “la conciencia no es verdadera ni falsa, es la que es” (Thompson, 2002: 27-32). Una rehabilitación de la noción de intereses objetivos de clase, alejada de la afirmación normativa, moralista y ahistórica del marxismo ortodoxo, es la que propone Erik Olin Wright cuando define estos intereses como objetivos potenciales o como hipótesis de cuáles serían los objetivos de clase si no existieran mistificaciones que impidieran comprender la posición de clase (Wright, 1983: 82-83).

Para entender cómo opera la *agency* —y con esto damos paso al segundo principio—, el concepto de experiencia resulta fundamental. Si bien es una noción cuyo uso podemos rastrear en la obra de varios marxistas británicos, E. P. Thompson fue quizás quien lo discutió de forma más pormenorizada. Thompson distinguía dos tipos de experiencia: la experiencia vivida (EI) y la experiencia percibida (EII) (Thompson, 1984: 314). La primera tiene que ver con las condiciones históricas cambiantes a las que están expuestos los agentes históricos. La segunda, que engarza directamente con la noción de *agency*, supone la capacidad humana para dotar de sentido a la experiencia vivida, valorarla y articularla significativamente. Esta experiencia elaborada constituye el horizonte desde el que actuamos sobre las condiciones del entorno, interactuamos con los demás y tomamos conciencia de ello.²

El concepto de experiencia nos guía hacia los otros dos principios teóricos. La experiencia humana no es homogénea. No se trata sólo de que estamos expuestos a distintas experiencias, sino de que las mismas experiencias las vivimos de forma distinta. Esto tiene que ver fundamentalmente con la posición que ocupamos en la estructura social y con la trayectoria que hemos recorrido. Restituir la experiencia histórica de los de abajo pasa por reconstruir este marco estructural y el proceso de cambio al que estaba sometido. Aquí concurren dos ideas fundamentales: la de relación y la de conflicto. La historia desde abajo piensa relacionamente. Esto es esencial y creo que en muchas ocasiones no se entiende de forma adecuada. Pensar relacionamente supone considerar la realidad social no como resultado de la agregación de sustancias individuales, sino como un conjunto de relaciones. Frente al sentido común, que nos dicta que un sistema no es sino la suma de los elementos que lo integran, habría que invertir el razonamiento y pensar los elementos singulares como el efecto de las relaciones del sistema. Thompson, por ejemplo, señalaba que las clases sociales no existían al margen de la lucha de clases (Thompson, 1989b: 13-61). Era un error común entre los marxistas identificar las clases sociales y derivar de ahí el proceso de lucha. Para Thompson, la lucha de clases era algo previo a la formación de las clases. Cuando afirma que “las clases existen

² Valga como ejemplo la manera en que Thompson entiende el proceso de formación de la clase obrera inglesa durante el primer tercio del siglo XIX: ante la experiencia combinada de nuevas formas de explotación y dominación política, la población trabajadora produjo una identidad de intereses frente a patronos y gobernantes. A partir de las tradiciones de la cultura plebeya del siglo XVIII y de las nuevas aportaciones del radicalismo jacobino, esa población dio forma a la experiencia del conflicto de clase, que se expresó en términos culturales a través de una nueva conciencia, de un sentimiento de identidad que trascendía el marco de los oficios, y de nuevos símbolos y prácticas sociales de organización y protesta. Recapitulando: la constitución de un agente histórico es resultado de unas condiciones objetivas, pero también de la participación activa de esos mismos agentes: “la clase obrera no surgió como el sol, a una hora determinada. Estuvo presente en su propia formación” (Thompson, 1989a, I: XIII-XIV). Algo similar afirman los marxistas analíticos quienes, como Adam Przeworski o el propio Olin Wright, sostienen que la lucha de clases es una lucha por la existencia misma de las clases organizadas (Przeworski, 1978: 372-373).

porque luchan, no luchan porque existen”, está apostando por la prioridad de la relación sobre los términos. Cuando la historia popular aísla la experiencia y las tradiciones de los de abajo, estudiándolas al margen del sistema de relaciones que, como un todo, las define y determina frente al resto, acaba por *esencializar* su objeto y deriva hacia a un relato romántico de lo popular (Thompson, 1995: 102). La historia desde abajo, a diferencia de la historia de los de abajo, es una historia de la sociedad en su conjunto, pero vista desde abajo. De hecho, el propio Thompson reconoce la legitimidad de una historia escrita desde arriba. Lo importante en todo caso sería no dejarse llevar por las descripciones unilaterales que ésta suele ofrecer y que ocultan la posibilidad de otras historias (Thompson, 1995: 35). En última instancia, la diferencia entre una historia desde arriba y una desde abajo radicaría en el compromiso ético de partida y en sus consecuencias epistémicas.

Pero el lenguaje del marxismo no es la única manera de dar cuenta de este enfoque relacional. Thompson utiliza términos análogos al de “lucha de clases sin clases”: “reciprocidad estructural”, “campo de fuerza societal”, “conjunto de relaciones estructurado”, “unidad completa”, etc. Lo que todos estos términos tienen en común es que conciben el sistema de relaciones como un proceso de oposición y conflicto. La razón, que duda cabe, radica en la estructura jerárquica de la sociedad, y éste es el sentido que tiene hablar de arriba y abajo. La tarea fundamental es identificar y reconstruir el nexo que, en un determinado momento histórico, polariza el espacio social convirtiéndolo en un campo de fuerzas en el que las clases (en sentido amplio) establecen una oposición mutuamente vinculante. A diferencia de la historia de los de abajo, la historia desde abajo dota de sentido a la cultura y a la acción popular en el marco de esas tensiones y conflictos de clase (Thompson, 1995: 102).³

³ Aquí se haya implícito el problema de la determinación. E. P. Thompson se alinea con la definición de Raymond Williams y reconoce que ésta es la forma en la que los marxistas británicos la utilizaban en su práctica historiográfica. Según Williams, la determinación de las estructuras sociales debe entenderse simultáneamente como imposición de límites y ejercicio de presiones (Williams, 2000: 103-107). Esto quiere decir, como señala Thompson, que podemos encontrar cierta *lógica* en las respuestas de grupos que ocupan posiciones similares y tienen experiencias parecidas, pero no podemos formular ninguna *ley* (Thompson, 1989a, I: xiv). Definir la determinación en términos probabilísticos y no deterministas viene acompañado de una matización importante en relación con la tesis marxista que identifica en el modo de producción y en el nexo de la propiedad, el factor estructural decisivo, que una vez reconstruido explica todo lo demás. Para el marxismo británico, la determinación del modo de producción se ejerce de forma indirecta (Thompson, 2002: 157). El modo de producción y la propiedad determinan el rango y la influencia del resto de relaciones sociales, su peso específico en una formación social, lo cual no quiere decir que los contenidos de las segundas sean un reflejo de los primeros, producidos “sin costo alguno”. Es más, la capacidad del modo de producción para asignar su peso diferencial al resto de las esferas sociales, varía en el tiempo, y alcanza su cenit bajo el desarrollo capitalista. En esta apuesta contra el economicismo marxista, hay más resonancias con el programa althusseriano de lo que el propio E. P. Thompson, u otros como Hobsbawm, estarían dispuestos a admitir. Perry Anderson, que salió en defensa de Althusser contra las durísimas críticas que Thompson vertió en *The Poverty of Theory*, no sólo desautorizó gran parte de esta crítica. También quiso

Estas tensiones y conflictos no deben entenderse exclusivamente en términos estáticos. El enfoque histórico debe mostrar no sólo la estabilidad y capacidad de reproducción de los nexos sociales, su fuerza conservadora, sino también (y especialmente) las coyunturas críticas en las que se deshacen los vínculos existentes y se crean otros nuevos. Thompson concluye de este modelo, en el que lo importante es captar simultáneamente la relación de oposición y su proceso dinámico, que la mirada del historiador debe responder a una suerte de examen dialéctico del pasado, que permita apreciar cómo el mismo acto es interpretado y articulado de diferente forma desde posiciones distintas: “lo que es (desde arriba) un acto de concesión, es (desde abajo) un acto de consecución” (Thompson, 1995: 90).

Pero llegados a este punto —y entramos en el cuarto principio— surge una pregunta importante. Cuando la historia desde abajo sostiene que la acción popular sólo adquiere sentido en el marco de relaciones de oposición y conflicto, ¿hace de su objeto de estudio, exclusivamente, aquellas acciones que impugnan conscientemente el orden establecido? Para responder a esta pregunta dejémosnos guiar nuevamente por el concepto de *agency*. La noción de *agency*, como fondo desde el que se articula la experiencia vivida, no debe entenderse como una subjetividad vacía o abstracta, sino como una forma social y culturalmente elaborada (Sewell, 1994: 91). La *agency* opera desde una conciencia ya constituida, que posee una dimensión colectiva y que el individuo incorpora por diversas vías en contextos históricos precisos: la tradición, la escuela, la religión, la costumbre, los modernos medios de comunicación, etc. Como han mostrado Hobsbawm, Rude, o Thompson, la respuesta del artesanado inglés a los efectos de la revolución industrial no se realizó desde una “materia prima humana” —como parecían sugerir la historia económica o el marxismo ortodoxo—, sino desde un cuerpo de tradiciones heredadas que, como la de la conciencia gremial, la del inglés libre por nacimiento, la del metodismo, o la del radicalismo republicano, ofrecían una semántica para dotar de sentido a las nuevas experiencias de explotación, de expropiación de derechos y de alteración de las pautas tradicionales de trabajo y ocio. La oposición entre los de arriba y los de abajo remite por tanto a un antagonismo entre semánticas y formas culturales de elaborar la experiencia. Y esto es fundamental para entender el conflicto social en su dimensión política y simbólica. Todas las formas de protesta popular contienen elaboraciones, en muchos casos sumamente complejas, del sentido moral e intelectual que las anima y legitima. No se trata de respuestas ciegas a condiciones cambiantes de vida. Son resultado de un entramado cultural donde se cruzan expectativas, legitimidades, sanciones y modos de hacer, que adquieren sentido en el marco de las tensiones estructurales de clase.

mostrar cómo algunas de las posiciones de Thompson, al margen del calor de la polémica, convergían con las de Althusser en puntos esenciales relacionados con el intento de superar los callejones sin salida del marxismo economicista ortodoxo (Anderson, 1985).

Uno de los conceptos de la obra de Thompson de más largo aliento es sin duda el de economía moral de la multitud (Thompson, 1995: x). Con este concepto, Thompson pretendía ofrecer una explicación del fenómeno del motín de subsistencia en la Inglaterra del siglo XVIII alternativa, tanto la visión espasmódica y pauloviana de la historia económica, como a la condescendencia del análisis marxista, que reducía el motín a una expresión inmadura del desarrollo de la conciencia de clase. Se trataba de dar cuenta del entramado cultural desde el que la multitud se opuso a la gestión de las crisis de subsistencia por parte de una *gentry* rearmada con los recursos de la economía política, del *laissez faire* y de las nuevas formas de acumulación capitalista.⁴ La ruptura de los lazos tradicionales, que constituían una red de seguridad frente a la crisis, fue respondida desde abajo mediante formas de acción ritualizadas y estrategias sumamente disciplinadas contra objetivos de clase bien delimitados. La noción de economía moral lograba dar cuenta de este modelo de protesta a partir de un entramado cultural que lo configuraba, sostenía y legitimaba: un conjunto heterogéneo y no sistemático de creencias, un sentido práctico de la justicia y el agravio, conformado por ideas tradicionales y costumbres populares que se combinaban de manera selectiva con aquellos elementos de la cultura paternalista de la nobleza *torie* que podían servir para legitimar la demanda de un precio justo por el grano.

Pero el estudio de las formas de protesta popular del siglo XVIII, donde el motín de subsistencia constituye un caso paradigmático, era sumamente útil en otro sentido. Por un lado, queda dicho, al situar este tipo de acción colectiva en el contexto unitario del conflicto de clase, Thompson lograba ofrecer una visión completamente distinta a la de la historiografía oficial que, escrita desde arriba y aceptando la visión que de sí misma daba la clase dominante, interpretaba el siglo XVIII inglés bajo los modelos de la deferencia paternalista, de la sociedad de una sola clase, o de los consensos constitucionales y el desarrollo imperial. Visto desde abajo, lo que se apreciaba en cambio, era una vigorosa cultura popular de oposición y resistencia. Una cultura que gozaba de gran autonomía y era consciente en sus formas de protesta de la frontera que separaba a “ellos de nosotros”. Thompson resumía esta configuración característica del siglo XVIII bajo la fórmula “sociedad patricia y cultura plebeya”.⁵

Pero, y aquí está lo importante, la cultura plebeya no era en ningún caso revolucionaria. En la dialéctica patricios y plebeyos, el miedo de los de arriba

⁴ El término *gentry* hace referencia a los propietarios rurales situados por debajo de la alta nobleza. Son los representantes del nuevo capitalismo agrario y constituyen figuras de autoridad local, que ejercían funciones delegadas por el Estado.

⁵ Thompson explica este espacio de autonomía no por ciertos rasgos esenciales a la cultura popular, sino debido a una particular combinación de contingencias: a que, a mediados del siglo XVIII, la cultura de la *gentry* se había replegado sobre sí misma a la debilidad de la autoridad de la Iglesia oficial, y al hecho de que no se habían desarrollado aún el moderno sistema escolar y los medios de producción de masas (Thompson, 1995: 93).

residía más en la desafección de la deferencia por parte de los de abajo que en una impugnación del orden establecido. Las técnicas de gobierno de la *gentry* (el sistema de promociones, la impartición de justicia, la caridad y los favores locales, el simbolismo de su hegemonía) estaban orientadas a disciplinar a la población, no a reprimirla de forma sistemática mediante el uso ordinario de la fuerza. Desde abajo, las formas de protesta estaban encaminadas a recordar a los de arriba las obligaciones contraídas en el marco de las formas paternalistas de dependencia personal. Como he sugerido, hay que situar esta tensión en el marco del proceso de disolución de los nexos sociales que, bajo esas formas paternalistas, vinculaban tradicionalmente a patricios y plebeyos: el dinero y el salario, elementos disolventes, se estaban convirtiendo en el nuevo nexo social. La acción popular estaba encaminada, por tanto, a restituir los delicados equilibrios dentro de los cuales era tolerable el gobierno de los de arriba. Lo que nos descubre la historia desde abajo es una cultura plebeya rebelde, pero tradicional.

Nos movemos en un terreno delicado, que no es el de la impugnación posterior revolucionaria, pero tampoco el de una sociedad de consenso. Para dar cuenta de esto, Thompson utilizó el concepto gramsciano de hegemonía. No se trata ahora de discutir la relación entre Gramsci y el marxismo británico.⁶ Lo importante es que el concepto ayudó a definir algo que los marxistas británicos supieron detectar en el registro histórico: la presencia de formas conscientes de protesta popular alejadas de lo que hasta ese momento se habían considerado expresiones políticas maduras del conflicto de clases. Thompson precisó el sentido en que utilizaba el concepto de hegemonía cultural (Thompson, 1995: 93). Que la dialéctica entre patricios y plebeyos estaba sometida a la hegemonía cultural de la *gentry* quería decir que los límites de lo que era políticamente posible se expresaba en los términos definidos por la propia *gentry*: externamente, sin impugnar las formas constitucionales y su posición como clase dominante, e internamente, como tabúes y expectativas limitadas a la restitución de los equilibrios sociales. Es lo que Thompson denominó también como el “sentido común del poder” (Thompson, 2002: 143). Pero hegemonía no quería decir que la plebe aceptara el paternalismo en los términos en los que se intentaba imponer desde arriba, o que no hiciera uso de él en beneficio de sus intereses. Ambas partes de la ecuación estaban sometidas a un mismo campo de fuerzas, que si bien se encontraba limitado por la hegemonía patricia, concedía

⁶ En líneas generales, fueron dos las vías de recepción de Gramsci en Inglaterra desde los años setenta del siglo xx: por un lado, la de Perry Anderson y la *New Left Review*; por otro, la de Stuart Hall y el Centre for Contemporary Cultural Studies. El primero, quien no dejó de cuestionar las antinomias del programa gramsciano (Anderson, 2018), creía que podría ser útil para explicar la inexistencia de una clase obrera revolucionaria en Inglaterra. El segundo, movido por una preocupación más culturalista, utilizó a Gramsci para analizar el thatcherismo (Hall, 2018). Thompson se encuentra más cerca de esta segunda recepción que de la primera.

a la cultura plebeya la suficiente autonomía para generar formas de acción contra las técnicas de gobierno que consideraba intolerables.⁷

EL ARCHIVO VISTO DESDE ABAJO: LOS COMPROMISOS METODOLÓGICOS

El examen dialéctico con el que Thompson recomendaba aproximarse al pasado implicaba también una determinada concepción de las fuentes históricas. El archivo combina una doble dimensión. Por un lado, constituye una reliquia heredada que ejerce como límite epistémico de la producción de relatos. El historiador, a diferencia del escritor de ficción, no puede inventar sus fuentes. Pero, frente a las tentaciones de un empirismo ingenuo, esta condición heredada no lo convierte en una instancia de apelación imparcial y objetiva. El registro histórico es producto de una selección previa de las propias fuentes. Unas han sido legadas y codificadas, otras no: Y lo han sido además de cierta manera. El archivo es un producto histórico, una instancia de apelación cuya fiabilidad depende de la capacidad del historiador para reintroducir, al interpretarlo, el proceso por el cual la propia fuente ha sido elaborada.

La historia desde abajo se hace eco de estas premisas, pero con la particularidad de situar en el corazón de esa reconstrucción el motivo de la lucha de clases. La oposición dialéctica arriba y abajo no sólo es una forma de mirar al pasado, sino una dinámica que determina la manera en la que hemos recibido los materiales con los que elaborarlo. Lo que el registro histórico hace visible no es resultado de una selección natural de las fuentes, sino de cómo se han resuelto las luchas históricas y se ha conformado la corriente principal de la historia. En este sentido cabe entender la relación entre lo invisible en el archivo y lo olvidado por el relato.

Llegados a este punto, la historia desde abajo se enfrenta a importantes desafíos metodológicos. Podemos discutir algunos aspectos centrándonos en dos temáticas clásicas de la obra de Thompson: la tradición clandestina, como forma de acción popular característica de las sociedades precapitalistas, y la venta de esposas, en el marco de las costumbres populares a comienzos del siglo XIX. Para encarar el estudio de ambas se requieren dos operaciones previas: identificar quiénes fueron los productores de la información que nos ha llegado y situarlos en el contexto social y de clases en el que la produjeron.

⁷ Podríamos ir un paso más allá. Es cierto que la historia desde abajo está especialmente interesada en los episodios de impugnación y oposición, y en la conciencia que los protagonistas tenían de dichos conflictos. Pero, como señalaba el propio Thompson, las personas no están rebelándose permanentemente. Los historiadores marxistas británicos han abordado también episodios en los que la oposición consciente no constituye un factor explicativo del fenómeno en cuestión. Esto no significa que esos fenómenos no deban explicarse en el marco de las tensiones de clases correspondientes, o que se haga dejación de la capacidad de agencia de sus protagonistas. En el caso de Thompson: la práctica de la venta de esposas, la encerrada, o el entramado hereditario de las comunidades rurales, constituyen algunos de estos casos de estudio (Thompson, 1995: 116-212, 453-519, 520-594).

Pensemos el caso del ludismo (Thompson, 1989a (II): 34-90). Los protagonistas de este episodio histórico eran agentes con objetivos y concepciones alternativas. El gobierno estaba preocupado por encontrar en las protestas populares señales de influencia jacobina y reducirlas a un mero acto de criminalidad. Los informantes y los patronos, en generar información exagerada que atrajera la atención de las autoridades, mientras que cribaban y se reservaban otros datos que nunca llegarían a las instancias oficiales. Los reformadores moderados, que generaban sus propios testimonios, estaban preocupados porque no se les asociara con el radicalismo popular y con los sabotajes. Los agitadores clandestinos, en evitar dejar cualquier rastro, aunque en ocasiones emergen indicios a través de recopilaciones posteriores de testimonios orales. Sin duda, todas estas fuentes son parciales y partidistas. Debemos evitar desechárlas por este motivo o sustituir unilateralmente unas por otras. De lo que se trata es de comprender que el campo de fuerzas en el que cada uno de estos agentes se sitúa frente al resto determina la producción de información y su sentido. Una vez que se ha reconstruido este marco, procede desplegar los métodos característicos de la crítica historiográfica: la corroboración y contraste con otras fuentes, la evidencia interna del testimonio, su probabilidad intrínseca, los silencios, etc. Nada de esto quiere decir que la reconstrucción de un fenómeno como el ludismo sea de fácil resolución. Como en otros casos de acción popular clandestina, en los que se dan cita una combinación de solidaridades locales muy férreas, cultura oral, ceremonias secretas y juramentos, el historiador debe ser consciente de que probablemente sólo podrá reconstruir ciertos fragmentos y que, en determinado momento, siempre se verá desplazado al terreno de la especulación. Las pruebas no permiten reconstruir la historia completa de la experiencia *ludita*, pero sí desmontar algunos mitos de la historiografía oficial, como el que afirma que debe interpretarse como meros actos de criminalidad o como una respuesta primitiva y espasmódica a los efectos del progreso.

La carta anónima de amenaza reclama un breve comentario aparte (Thompson, 1989b: 173-238). El motivo es que se trata de un caso de acción clandestina en el que la fuente principal la han generado los propios protagonistas. Esto no significa que el historiador pueda abandonar la tarea de interrogar cuál era la estrategia de las autoridades al compilarlas y la de los destinatarios al hacerlas públicas. En su estudio de 1975, Thompson sitúa el uso de la carta anónima en tres contextos: el de los conflictos industriales, los agrarios y la sedición jacobina. El estudio de estos contextos, con el fin de resituar el uso de la amenaza anónima en un campo de fuerzas determinado, se combina con el análisis del estilo general de la carta y sus variaciones. Es aquí donde la historia de la literatura popular, del folclor y del habla, muestran sus rendimientos como auxiliares de la historia desde abajo. Como señala Thompson, las variaciones en los estilos de las cartas constituyen indicios de la evolución del conflicto entre patricios y plebeyos que caracteriza al siglo XVIII inglés (Thompson, 1989b: 234-235).

También el estudio sobre la práctica de la venta de esposas se beneficia del diálogo con la antropología y la etnografía. Y es que hay que partir del hecho de que las fuentes disponibles fueron elaboradas por la mirada ilustrada de folcloristas, moralistas o agentes religiosos que, en una suerte de informe etnográfico sobre la experiencia indígena, la registraron como una práctica exótica, reprobable, un residuo de barbarie de las tradiciones populares (Thompson, 1995: 453-456). La pregunta es si, al invertir la mirada y leer esas fuentes a contrapelo, es posible arrojar una explicación alternativa.

Thompson vuelve a dirigir nuestra atención hacia el contexto en el que se produce la información. La pregunta es por qué, en un determinado momento, esta práctica de larga data se convierte en objeto de gran interés, haciéndose visible lo que hasta entonces había permanecido oculto. Esto es fundamental porque determina la naturaleza de la investigación: la fuente no nos informa de la frecuencia de la práctica, de lo extendida que estaba entre las clases populares, sino del grado de atención que generaba entre las clases ilustradas (Thompson, 1995: 458-459). Thompson relaciona el incremento de los casos de los que hacen eco los informes de los folcloristas y los periódicos locales con un cambio en la sensibilidad moral de las clases ilustradas hacia las viejas tradiciones populares que provenían de la cultura plebeya del siglo XVIII (Thompson, 1995: 460). Las fuentes de las que disponemos remiten, por tanto, a un fenómeno construido a través de un prejuicio de clase que dificulta su correcta interpretación. Por este motivo, las fuentes demandan una lectura desde abajo.

La clave, de nuevo, está en combinar una lectura etnográfica del ritual con su contextualización histórica y social. Este enfoque permite a Thompson discutir con una antropología que hace abstracción de los contextos y utiliza la historia como un inventario de ejemplos con los que ilustrar lógicas humanas universales (Thompson, 2000: 25). Cabe comenzar con un informe en el que se describa detalladamente la práctica con sus variaciones locales, dando cuenta de los actores y la simbología que se despliega. La forma aquí es contenido. Realizado adecuadamente por las personas oportunas, el ritual adquiere sentido y legitimidad. Al restituir este simbolismo en el marco de las relaciones domésticas de las clases populares y dotar a cada uno de los actores de agencia, Thompson está en disposición de ofrecer una explicación alternativa y concluir que lo que a simple vista (desde arriba) parece una venta, es en realidad una forma de divorcio en una sociedad en la que, por diversos motivos, una separación resulta prácticamente imposible (Thompson, 1995: 498). Entendido en estos términos, y desde el punto de vista de los protagonistas, se puede interpretar adecuadamente el papel de cada uno de ellos: el consentimiento de la esposa como requisito para que el ritual se llevara a cabo, el desarrollo pactado previamente de la subasta pública, la figura del comprador, que en muchas ocasiones era el amante de la mujer, y la decisión del marido de gastar el dinero en la taberna invitando al público, incluyendo a los nuevos contrayentes. Thompson, sin embargo, no ofrece una suerte de mundo invertido de la denuncia de los moralistas. Efectivamente, no se

vendían maridos y el acto en sí era vergonzoso para la mujer. El ritual debe reconstruirse en el marco de las relaciones de dominación masculina de las clases populares en la sociedad tradicional del siglo XVIII.⁸ Pero lo que permite ver la historia desde abajo, algo que no podríamos apreciar desde arriba, es que esa práctica estaba dando un pequeño resquicio de autonomía a la mujer. La venta de esposas era:

Una jugada posible de que disponía, en la política de lo personal, la gente trabajadora del siglo XVIII. Sí, las reglas de esta política eran fruto de la dominación masculina, aunque las mujeres de la comunidad eran las encargadas de velar por las instituciones de la familia. Pero, al parecer, las mujeres poseían la habilidad necesaria para hacer que, a veces la jugada le beneficiara a ellas (Thompson, 1995: 514).

En definitiva, como muestra el caso de la venta de esposas, el estudio de las fuentes desde abajo permite restituir a las víctimas de la historia, sustituyendo la imagen de un sujeto pasivo víctima de la barbarie por la de personas reales que, situadas en contextos de dominación y en coyunturas históricas precisas, enfrentan estas condiciones de forma activa y consciente.

DESARROLLOS POSTERIORES Y ALGUNAS PREGUNTAS

Para concluir, quisiera presentar algunos desarrollos intelectuales que son, en buena medida, resultado de un diálogo con la historia desde abajo. Los tres casos propuestos plantean preguntas que, mi juicio, son relevantes.

La microhistoria italiana ha sido probablemente una de las escuelas historiográficas más importantes del siglo XX. Su historia está íntimamente relacionada con la revista *Quaderni Storici*. Fundada en 1966, en ella se dieron cita figuras como Edoardo Grendi, Carlo Poni, Giovanni Levi y Carlo Ginzburg. *Quaderni Storici* surgió en oposición, tanto a la historiografía académica oficial, como a la marxista de *Studi Storici*, editada por el PCI. Edoardo Grendi, que había estudiado en la London School of Economic, promovió los estudios de los historiadores sociales británicos, y en concreto la obra de E. P. Thompson, desarrollando una suerte de antropología económica muy apegada a los estudios empíricos de casos, que acabaría reconociéndose como una aproximación *microhistórica* a la historia social (Aguirre, 2003: 71-85).

⁸ En relación, por ejemplo, con otra práctica popular tradicional como era la de la encerrada, que buscaba castigar vulneraciones de las normas comunitarias, Thompson afirma: "Que la ley pertenezca al pueblo y no se enajene, ni se delegue, no significa por fuerza que sea más 'simpática' y tolerante, más acogedora y folclórica. Es sólo tan simpática y tolerante como le permitan serlo los prejuicios del pueblo [...] Para algunas de sus víctimas, la llegada de una ley distanciada y de una policía burocratizada debió ser una liberación" (Thompson, 1995: 588).

En *El queso y los gusanos. El cosmos de un molinero del siglo xvii*, de 1976, Carlo Ginzburg utilizaría estas herramientas para discutir en qué medida las ideas y creencias de un individuo podían ser relevantes para reconstruir un estrato perdido de la cultura popular. Habría que recordar que en ese momento gozaba de gran reconocimiento una historiografía cuantitativa de las ideas y de las creencias religiosas, promovida especialmente por la escuela de los *Annales*. François Furet, por ejemplo, sostenía que la historia cultural de las clases inferiores sólo era posible a partir del “número y el anonimato”. Como señalaba Ginzburg bajo este programa, éstas quedaban condenadas al silencio (Ginzburg, 2011: 21). La alternativa pasaba por saber encontrar los resquicios que ofrecía el registro histórico para reconstruir a personalidades individuales de la multitud, y en un movimiento similar al de la antropología económica de Grendi, calibrar a través de su estudio las conclusiones de los trabajos cuantitativos. En este sentido, la microhistoria es una forma de razonar por casos. Ginzburg encontraría en Menocchio —el protagonista de *El queso y los gusanos*— a un individuo altamente atípico, pero profundamente revelador (Ginzburg, 2011: 21-22). Se trataba de un caso límite que, adecuadamente tratado, podía llegar a ser representativo. Para ello era necesario realizar una lectura intensiva de las fuentes oficiales del juicio inquisitorial con el fin de confirmar la existencia de indicios, de huellas aparentemente secundarias. Estas huellas permitieron a Ginzburg reconstruir la cultura rural de la que el propio Menocchio formaba parte, y en la que se daban cita, precipitados en un estrato de larga duración, el radicalismo religioso, un naturalismo pagano materialista y una utopía de renovación social. La obra de Ginzburg, quien reconoce como influencia decisiva a E. P. Thompson, puede leerse como un desarrollo de la historia desde abajo. La microhistoria es un enfoque que aspira a discutir las categorías holísticas con las que los historiadores se aproximan a la cultura popular. El objetivo es penetrar en esa cultura y comprenderla. Pero al hacerlo a partir del estudio indiciario de un caso, de un individuo, contribuye a dotar de rostro personal a esa multitud de la que hablaba George Rudé.

EL PROYECTO DE LOS *SUBALTERN STUDIES* TAMBIÉN
GUARDA RELACIÓN CON LA HISTORIA DESDE ABAJO

El proyecto comenzó como un grupo de trabajo dirigido por Ranajit Guha, en el que se integraron figuras como Partha Chatterjee, Dipesh Chakrabarty, Gayatri Spivak o Sumit Sarkar. En 1982 se publicó el primer volumen de la revista homónima. En sus orígenes, podemos encontrar elementos similares a los que convergieron en la formación del GHPC. Se trataba de ofrecer una alternativa a la historiografía nacionalista de la India, a la marxista y a la imperial. Los integrantes del grupo consideraban estas formas de historiar como elitistas y reticentes a incluir la contribución de los “subalternos” al desarrollo del nacionalismo anticolonial (Guha, 1982: 403-409). Exmilitantes y críticos con el

burocratismo de los partidos comunistas, no es extraño que ensayaran un diálogo con los marxistas británicos. Pero a partir del cuarto volumen, los *Subaltern Studies* comenzaron a captar la atención de la academia angloamericana y, apadrinados por Edward Said, se difundieron globalmente bajo la etiqueta de “estudios poscoloniales” (Chakrabarty, 2009: 22). No todos interpretan este proceso de la misma manera.

Para Sumit Sarkar, lo que se produjo fue un cambio de rumbo hacia el problema de la dominación cultural del Occidente colonial, lo que engarzaba con la crítica del racionalismo ilustrado y del eurocentrismo, y desembocaba en un proyecto de deconstrucción de los grandes relatos de la modernidad (Sarkar, 2009: 33). Esto llevó a privilegiar la teoría y el análisis del discurso sobre los estudios históricos y contextuales; un giro hacia la filosofía francesa de la diferencia que suponía, en definitiva, una ruptura con la tradición de Thompson y Gramsci. Uno de los efectos habría sido una disociación de dos esferas: la dominación de un saber-poder colonial, a través de una élite que produce “discursos derivados”, y una comunidad indígena que, situada en los límites, constituye un sujeto fragmentado, que dispone de espacios tradicionales de autonomía frente a esos discursos (Sarkar, 2009: 39). Sarkar cuestiona no sólo esa matriz posmoderna que entiende desplaza la historia desde abajo hacia una historia de los de abajo, sino las consecuencias políticas reaccionarias de lo que considera un indigenismo retrogrado y fragmentado.

Dipesh Chakrabarty se aleja de la interpretación de Sarkar. Chakrabarty coincide en considerar a los *Subaltern Studies* como parte del linaje de la historia desde abajo y del marxismo gramsciano (Chakrabarty, 2010: 30). Pero, a diferencia de Sarkar, Chakrabarty entiende que no existe ningún desvío, sino un desarrollo de elementos que se encontraban ya presentes en el proyecto original: la historiografía de los *Subaltern Studies*, desde sus orígenes, debe entenderse como una perspectiva poscolonial y no como una versión de la historia marxista inglesa (Chakrabarty, 2010: 25). Según Chakrabarty, ya en los trabajos de Ranajit Guha es posible apreciar tres áreas en las que los *Subaltern Studies* se diferenciaban de la historia desde abajo: una separación del problema del poder de la historia universal del capital, una crítica de la forma de nación, y una interrogación de las relaciones entre poder y conocimiento (Chakrabarty, 2010: 31). Estas tres cuestiones convergen en la problematización de las secuencias europeas y de la forma en la que, en función de éstas, se interpretaba el papel de los agentes subalternos en la India: la historia del poder vista desde la realidad colonial se pluraliza y obliga a pensar a partir de categorías que no están contenidas en el análisis marxista de la experiencia inglesa. Según Chakrabarty, estas particularidades, que impiden reducir los *Subaltern Studies* a una versión de la historia desde abajo, recibieron un impulso decisivo con la obra de Gayatri Spivak, quien introdujo un nuevo nivel de reflexividad al problematizar la forma en la que los historiadores construían la noción de subalterno (Chakrabarty, 2009: 22). Con apoyo en la filosofía de la diferencia, Spivak cuestionaba lo subalterno como una entidad

homogénea y, desde aquí, extendía su crítica a las condiciones de producción del conocimiento bajo situación de colonialismo (Spivak, 2003: 297-364). La crítica de Spivak apuntaba hacia la violencia epistémica oculta en el deseo del historiador por hacer hablar a los subalternos. Estos, al no ocupar una posición discursiva de enunciación, no son un sujeto dialógico constituido (Spivak, 2003: 317). El error intelectualista radica en proyectar la condición de “sujeto soberano” sobre el objeto construido y querer hablar en su nombre.

Más allá de las diversas interpretaciones, los *Subaltern Studies* han contribuido a poner sobre la mesa la cuestión de la indeterminación de los de abajo, de la subalternidad. La posibilidad de trascender el marco de los procesos europeos nos recuerda de manera clara y precisa la pluralidad de las formas de dominación y, por tanto, las diversas declinaciones que admite la experiencia de los dominados. Este carácter construido y plural de “lo de abajo” conmina a un ejercicio de reflexividad con el que pensar críticamente la posición y las condiciones epistémicas desde las que se reconstruye esa historia. La categoría ancilar de *agency* requeriría, por ejemplo, una reflexión crítica de este tipo.

El problema de la representación señalado por Spivak (quien habla en nombre de quién y con qué legitimidad) interroga directamente al intelectual y a la forma en la que construye o se dirige políticamente a lo subalterno. Para tratar brevemente este asunto, puede resultar pertinente recuperar una tercera tradición que, si bien no procede genealógicamente de la historia desde abajo, se desarrolló de forma paralela y llevó a cabo con ella fructíferos intercambios. Me refiero al grupo del Centre for Contemporary Cultural Studies, en el que destacaron figuras como Richard Hoggart, Raymond Williams, Charles Taylor y Stuart Hall. El grupo se fundó en 1964 a partir de una de las ramas que convergieron en la *New Left Review*: por un lado, se encontraban los excomunistas del *New Reasoner*, historiadores como Thompson afincados en el norte de Inglaterra; por otro, los integrantes de la *Universities and Left Review*, literatos y críticos culturales, vinculados a la escena contracultural de Londres (Estrella, 2011: 139-140). Uno de los objetivos con los que nació la *New Left Review* fue llevar a cabo un análisis crítico de la sociedad británica de posguerra y de los aparentes logros de los gobiernos laboristas. Menos determinado por la herencia marxista, el grupo de los jóvenes que provenía de *Universities* mostró una temprana preocupación por entender la esfera cultural (la experiencia de vida, las expectativas o los sistemas de valores) como un factor determinante de la acción política, así como un interés por abandonar modelos teóricos que dificultaran un diagnóstico certero de las aspiraciones y frustraciones de los sectores populares: un giro, se repetía, a la vida real de la gente (Hall, 1959: 1).

The Uses of Literacy, publicado por Richard Hoggart en 1957, fue una obra pionera que marcó el desarrollo de los estudios culturales sobre las clases populares. Hoggart escribía su libro contra quienes sobrevaloraban la actividad política en la vida de los trabajadores pero que, sin embargo, conocían muy poco

de cómo transcurría realmente esa vida (Hoggart, 2013: 41-44). También escribía contra aquellos que, desde una actitud romántica, lamentaban la pérdida de las formas de vida tradicionales de la clase obrera industrial. Hoggart discutía ambas posturas a través de un estudio sobre la forma en la que los medios de comunicación modernos y la nueva industria cultural estaban alterando la cultura tradicional obrera en el norte de Inglaterra. En la primera parte de su estudio, Hoggart realizaba un agudo análisis etnográfico del paisaje cotidiano de la vida popular, de sus espacios y formas de sociabilidad. En la segunda, abordaba la nueva literatura popular y la forma en la que era consumida. La conclusión que extraía era sumamente equilibrada (Hoggart, 2013: 329). Por un lado, admitía que la cultura tradicional de la clase obrera se estaba transformando a través de la acción de esos medios de producción de masas, lo que provocaba la erosión de determinados vínculos, gustos y expectativas tradicionales en dirección a una tendencia hacia la generalización y uniformidad cultural (Hoggart, 2013: 346-348). Por otro lado, Hoggart advertía contra una *sobrevalorización* de la influencia de esos productos sobre la vida de las clases populares. Esa influencia incidía, en realidad, de forma muy lenta sobre un fondo de “actitudes y fuerzas más antiguas” que, finalmente, protegían la cultura obrera de algunos de los efectos más perversos del proceso de masificación cultural (Hoggart, 2013: 328-330).

Lo que Hoogart dibuja es un equilibrio de fuerzas dinámico, en el que la vida tradicional obrera goza de cierta autonomía, pero también se ve simultáneamente afectada por las transformaciones de la sociedad de masas. Se trata, no tanto de una suerte de resistencia pasiva, sino de una cultura con capacidad para adaptarse a los cambios, para seleccionar ciertos elementos y rechazar otros. Lo importante era que los estratos de la cultura obrera que resistían peor, eran precisamente aquellos que la hicieron más abierta e indefensa a la influencia “exterior” (Hoggart, 2013: 59-60). La lucidez del análisis etnográfico de Hoggart radicaba en identificar el conjunto de actitudes, espacios, corporeidades y haberes que permitían dar forma a esa resistencia y que, a su vez, se encontraban amenazados. El apartado titulado “Ellos y nosotros” muestra la tensión de clase y los elementos de la cultura obrera sobre los que se asentaba esa autonomía (Hoggart, 2013: 95-120): la distinción “arriba y abajo”, la desconfianza y el escepticismo hacia “arriba”, el “rechazo cerril” a todo lo que está por encima de las capacidades, las artimañas al mostrar deferencia, el pensamiento concreto (debido al peso de lo doméstico, de lo personal y lo local), el valor y el orgullo de la dignidad como reacción ante las presiones del mundo exterior, el sentido de independencia y de comunidad, los sentimientos encontrados ante aquellos que progresan y abandonan sus orígenes de clase.

Creo que la relevancia política del análisis de Hoggart se aprecia de forma clara si lo vinculamos con la discusión sobre el populismo como estrategia política. En un texto sobre la sociología del populismo, José Luis Moreno Pestaña discute algunos puntos problemáticos del programa de Ernesto Laclau

(Moreno, 2015). La pregunta por la política popular es la pregunta de cómo generar alianzas entre grupos y facciones de clase. Según Laclau, la alianza se produce como resultado de la producción de cadenas de equivalencia que permiten que demandas populares heterogéneas adquieran un significado similar y sean en gran medida intercambiables. El intelectual debe contribuir a producir esos significados.⁹ Moreno Pestaña discute esta noción de equivalencia, para lo que se apoya en la distinción de Pierre Bourdieu entre mercados internos y externos a la clase. Para las clases populares, los primeros se presentan como mercados francos, habitados por unos haberes o pequeños capitales que los dominantes no poseen, y que son objeto de reconocimiento por parte del grupo. Frente a estos, los externos se revelan como mercados tensos, en los que los recursos propios no se estiman y deben adaptarse a otros que resultan extraños y ajenos. Muchos de los problemas para articular una política popular radican precisamente aquí.

¿En qué medida la política popular —que pretenden desarrollar las élites políticas y culturales— constituye una actividad que discurre demasiado a menudo alejada de los mercados francos de las clases populares? ¿En qué medida, en estos mercados exógenos, sus lenguajes y pequeños capitales están condenados a carecer de cualquier tipo de retribución simbólica? ¿No es esto lo que en gran medida produce el extrañamiento y la desafección política?

En su estudio sobre los usos de la literatura popular, Richard Hoggart habría logrado mostrar con gran detalle y virtuosismo cómo operaba el mercado interno en la clase obrera inglesa de mediados del siglo xx, las actitudes que lo constituían frente a los “mercados tensos” de los de arriba, así como los haberes y pequeños capitales que generaban un muro de contención, provisional, ante los efectos culturales de la sociedad de masas. Moreno Pestaña señala que cualquier estrategia popular debe dotarse de mecanismos para detectar e incentivar estos haberes, evitar que se desperdicien en la competencia entre élites, y convertir sus perspectivas en elemento dentro del debate democrático. Desde este punto de vista, cabría considerar a la historia desde abajo y a las tradiciones con las que ha dialogado como herramientas sumamente útiles en la construcción política del sujeto popular.

⁹ Casi treinta años antes se pronunciaba Thompson de manera similar cuando afirmaba que: “Estoy argumentando que podemos construir esta nueva conciencia de la clase trabajadora y darle sus propias metas. Más que eso, estoy diciendo que es el quehacer constante de los socialistas intentar construir esta conciencia, ya que —si nosotros no lo hacemos— los medios de comunicación capitalistas lo harán por nosotros. La conciencia política no se da por generación espontánea, es el producto de la acción y la habilidad política. Pero, por supuesto, esta construcción no puede hacerse sólo en el papel. Está sobre todas las funciones del Partido del trabajo, presentar —cada día y en cada aspecto de la vida— esta visión del bien común, para definir una y otra vez la línea de demarcación con el enemigo; para movilizar a la gente en la lucha por objetivos particulares, y para relacionar toda lucha —ya sea por salarios, por escuelas de enfermería o por ciudades decentes—, una con otra y con el movimiento en su conjunto” (Estrella, 2016: 411-412).

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, Carlos A. (2003), *Contribución a la historia de la microhistoria italiana*, Prohistorias, Rosario.
- Anderson, Perry (1985), *Teoría, política e historia. Un debate con E. P. Thompson*, Siglo XXI, Madrid.
- (2018), *Las antinomias de Antonio Gramsci*, Akal, Madrid.
- Bourdieu, Pierre (2002), *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Anagrama, Barcelona.
- Chakrabarty, Dipesh (2009), “¿Qué historia hacer para los sectores dominados? Entrevista a Dipesh Chakrabarty”, *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, vol. 6, núm. 12, pp. 21-24.
- (2010), “Una pequeña historia de los estudios subalternos”, *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*, Envión Editores, Lima, pp. 25-51.
- Dworkin, Dennis (1997), *Cultural Marxism in Postwar Britain*, Duke University Press, Durham and London.
- Estrella, Alejandro (2011), *Clío ante el espejo. Un sociandlisis de E. P. Thompson*, Universidad de Cádiz/UAM-Cuajimalpa, Cádiz y México.
- (ed.) (2016), *E. P. Thompson: Democracia y socialismo*, UAM-Cuajimalpa/Flasco, México.
- Ginzburg, Carlo (2011), *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Ediciones Península, Barcelona.
- Guha, Ranajit (1982), “On Some Aspects of the Historiography of Colonial India”, *Postcolonialisms: An Anthology of Cultural Theory and Criticism*, núm. 1, pp. 403-409.
- Hall, Stuart (1959), “Editorial”, *New Left Review*, núm. 1.
- (2018), *El largo camino de la renovación. El thacherismo y la crisis de la izquierda*, Lengua de Trapo, Madrid.
- Hobsbawm, Eric (1978), “The Historians Group of the Communist Party”, en M. Cornforth (ed.), *Rebels and Their Causes: Essays in Honour of A. L. Morton*, London.
- (2002), *Sobre la historia*, Crítica, Barcelona.
- (2003), *Años interesantes. Una vida en el siglo XX*, Crítica, Barcelona.
- Hoggart, Richard (2013), *La cultura obrera en la sociedad de masas*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Kaye, Harvey J. (1989), *Los historiadores marxistas británicos. Un análisis introductorio*, Prensas Universitarias, Zaragoza.
- (2000), “George Rudé, historiador social”, en G. Rudé (ed.), *El rostro de la multitud, estudios sobre revolución, ideología y protesta popular*, Historia Social, Valencia.
- Manin, Bernard (2019), *Los principios del gobierno representativo*, Alianza Editorial, Madrid.
- McCann, Gerard (1997), *Theory & History: The Political Thought of E. P. Thompson*, Ashgate, Aldershot.

- Moreno, José L. (2015), "La lógica de los pequeños capitales: filosofía y sociología del populismo", *Rebellion*, disponible en <https://rebellion.org/la-logica-de-los-pequenos-capitales-filosofia-y-sociologia-del-populismo/>
- Przeworski, Adam (1977), "Proletariat into a class: The process of class formation from Karl Kautsky's *The class struggle* to recent debates", *Politics and Society*, vol. 7, núm. 4, pp. 344-401.
- Russo, John y Sherry L. Linkon (2005), *New Working-Class Studies*, Ilr Press Book.
- Samuel, Raphael (1980), "British Marxist Historians (1880-1980)", *New Left Review*, núm. 120.
- Sarkar, Sumit (2009), "El declive del componente 'subalterno' dentro del proyecto de los Subaltern Studies", *Contrahistorias. La otra mirada de Clío*, vol. 6, núm. 12, pp. 31-56.
- Sewell, William H. Jr. (1994), "Cómo se forman las clases: reflexiones críticas en torno a la teoría de E. P. Thompson sobre la formación de la clase obrera", *Historia Social*, núm. 18, pp. 77-101.
- Spivak, Gayatri C. (2003), "¿Puede hablar el subalterno?", *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 39, pp. 297-364.
- Thompson, Edward P. (1984), "La política de la teoría", en R. Samuel (ed.), *Historia popular y teoría socialista*, Crítica, Barcelona.
- _____ (1989a), *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, 2 vols., Crítica, Barcelona.
- _____ (1989b), *Tradición, revuelta y conciencia de clase*, Crítica, Barcelona.
- _____ (1995), *Costumbres en común*, Crítica, Barcelona.
- _____ (2000), *Agenda para una historia radical*, Crítica, Barcelona.
- _____ (2001), "History from below", en D. Thompson (comp.), *The Essential E. P. Thompson*, The New Press, New York.
- _____ (2002), *Las peculiaridades del inglés y otros ensayos*, Historia Social, Valencia.
- Wright, Erik O. (1983), *Clase, crisis y Estado*, Siglo XXI, Madrid.

EL GIRO ICÓNICO ANTECEDENTES, ESTUDIOS DE CASOS Y PERSPECTIVAS*

BERND ROECK
UNIVERSITÄT ZÜRICH, SUIZA

IMÁGENES DE LA NADA

La instalación de James Turrell, *Thought When Seen*, concebida en 1988 e instalada por última vez en 2021 en el Museo Sprengel de Hannover, puede ilustrar lo difícil que es captar las “imágenes” teóricamente.¹ Atraviesas a tientas un pasillo sin luz por unas cuantas esquinas y finalmente llegas a una habitación completamente oscura donde te sientas en una silla de mimbre. Sólo después de unos seis minutos se puede distinguir débilmente la propia mano; su sombra permanece, incluso si se cierran los ojos. En este *dark room*, se ve una ausencia casi total de luz y se *escucha* —a menos que haya otro público presente— un silencio total. La radicalidad con la que Turrell muestra la nada al posmodernismo tardío y revela la realidad como una construcción del pensamiento se asemeja al rechazo igualmente radical de toda objetualidad que Malévich hizo con su *Cuadrado negro*, en 1915, durante el apogeo de la vanguardia rusa: habló de él como el “icono desnudo de mi época”. Él ofrecería “lo real [*das Königliche*] en su laconismo” (Malévich, 1968: 45).

Lo que ambas obras tienen en común es que son realmente silenciosas. Su discurso nunca será descifrado del todo. Asimismo, es imposible narrarlas. Los que dicen que el *Cuadrado negro* es un cuadrado negro olvidan mencionar que sus lados no tienen exactamente la misma longitud, por lo que estrictamente hablando no es un cuadrado. Tampoco mencionan el fino craquelado que presenta el cuadro al examinarlo de cerca, y que es una peculiaridad de su materialidad. Más aún, las “imágenes” que Turrell presenta con su instalación desafían cualquier descripción verbal.

Como en estos casos, toda éfrasis tiene sus límites en las formas visibles, los colores... ¡y los vacíos! que pueden ser aprehendidos solamente con los ojos —además de los sentimientos difícilmente determinables que se desencadenan cuando se les mira—. Su examen puede basarse únicamente en las

* Traducción directa del alemán de Gustavo Leyva.

¹ Sobre Turrell: Clark Lunberry, “Soliloquies of Silence: James Turrell’s Theatre of Installation”, *Mosaic: An Interdisciplinary Critical Journal*, vol. 42, 1/ Sound, part I, 2009, pp. 33-50.

referencias lingüísticas de la imagen, apenas en su presencia visual (*cf.* Boehm, 1994: 326). El intento, quizás el más ambicioso, de dejar que las imágenes hablen simplemente a través de ellas y formular así una especie de teoría de la cultura, el monumental Proyecto-Mnemosyne, de Aby Warburg, fracasó (*cf.* Haus der Kulturen der Welt, 2020). Su obra, estrecha pero enormemente densa y muy influyente, muestra las posibilidades y los límites de la interdisciplinariedad en el tratamiento de las imágenes. Entre otras cosas, integra cuestiones y métodos de la psicología, la filosofía, la historia cultural y la historia del arte, la etnología y la sociología (*cf.* Gombrich, 1970; Roeck, 1996; Hensel, 2011; Beyer, Bredekamp, Fleckner y Wolf, 2018). Su investigación práctica ejemplifica que las imágenes —como el ciclo de frescos del Palacio Schinfañoia en Ferrara— pueden ser fuentes de primer orden para las transferencias culturales a través de amplios espacios y milenios (*cf.* Warburg, 1922; Roeck, 2007).

SOBRE EL CONCEPTO DE IMAGEN

En el siglo XVIII, el *Diccionario Universal* de Zedler definía “imagen” como “la representación de una cosa compuesta que toca el ojo” (Zedler, 1733, Sp. 1824).² Es decisivo que una imagen siempre represente “algo más”. Por tanto, es “más” que una mera materia o un objeto de uso; condensa los pensamientos de su productor en signos —o sistemas de signos— haciéndolos así visibles y desencadenando sentimientos. Es *visible*, a diferencia, por ejemplo, de las ideas de Platón, que son inaccesibles a la percepción sensible. Incluso en el pensamiento griego, el término *εἰκόν* puede significar también una alegoría o una imagen ilusoria; uno puede pensar en imágenes, hacerse una imagen, imaginarse algo. Pero siempre es cierto que ninguna imagen puede describirse completamente con palabras. Así, pues, las ciencias que se ocupan de las imágenes se refieren siempre a la visión, tanto si analizan el original de una imagen como si trabajan con imágenes, es decir, con imágenes de la imagen. No toda imagen es una obra de arte. Pero toda obra de arte puede entenderse como una imagen. Esto también se aplica a la arquitectura de todo tipo. Ella tiene siempre una dimensión semántica y al mismo tiempo “iconológica” (*cf.* Goodman, 1988: 31, 44; Erben, 2006; Führ, Friesen y Sommer, 1998; Roeck, 2004a). La catedral es una metafísica construida. Ella ofrece una imagen del cielo. Y los castillos —Versalles sería el ejemplo de todos los ejemplos— impresionan por sus propias dimensiones y ofrecen así imágenes de poder (*cf.* Völkel, 2001). Del mismo modo, los paisajes o las estructuras urbanas pueden interpretarse sociohistóricamente o sociológicamente (*cf.* Warnke, 2002). La mera presencia o ausencia de plazas en el paisaje ur-

² Los ejemplos citados están tomados del arte: “Bild, Bildniß, Ebenbild, Imago, Effigies, Statua, Image, Portrait, Statue”.

bano permite sacar conclusiones sobre las estructuras de la esfera pública. E incluso la “nada” que Turrell pone en escena ofrece una imagen, la imagen de una representación. Cualquier imagen que se muestre, surge en el cuerpo y se percibe en el cuerpo, sufriendo cambios de este modo. Aquí, en el medio corporal, toda imagen adquiere su realidad final, la única realidad aprehensible (*cf.* Belting, 2011).

En las últimas décadas, las imágenes, en el sentido más amplio del término que acabamos de describir, se han incluido más intensamente que nunca en los análisis de una gran variedad de disciplinas, lo que probablemente se deba, entre otras cosas, a su disponibilidad casi ilimitada en la era digital. Hace tiempo que la historia del arte se interesa no sólo por los cuadros que pueden calificarse de “obras de arte”, sino también por las imágenes más allá de los museos y las galerías (*cf.* Elkins, 1999).

En el siguiente apartado se pretende informar sobre la larga historia de los “giros visuales”, “icónicos” o “pictóricos” y mostrar, con la ayuda de ejemplos, qué cuestiones estaban en primer plano.

LAS APORÍAS DE LA ICONOLOGÍA

Las palabras y las imágenes son inconmensurables. Sin embargo, transmiten significados, sean cuales sean, a través de la experiencia de los sentimientos mediante la vista y el tacto (*cf.* Alexander, 2008). En lo que respecta a las artes, los mensajes de las imágenes —esculturas, instalaciones, películas incluidas— rara vez son unívocos. Por lo tanto, quedan abiertos a interpretaciones subjetivas, posiblemente contradictorias, que pueden no tener ya mucho que ver con lo que el autor pretendía comunicar originalmente. Por supuesto, las obras de arte son casos especiales, aunque a veces son especialmente reveladoras cuando se trata, por ejemplo, de cuestiones de historia social o cultural. Además, las imágenes de todo tipo —desde escudos que crean identidad hasta mapas, caricaturas o grafitis en la pared (*cf.* Baudrillard, 1978)— son potenciales objetos de análisis académico.

No importa si la imagen tiene un título, caracteres escritos y una firma, o se presenta sólo como color y forma. Aquí, *una vez visto, es pensado*, para ofrecer una variación del título de la instalación de Turrell. El análisis objetivo se sustrae en gran medida. La decisión de si un objeto debe entenderse como “obra de arte” corresponde, en última instancia, únicamente a quienes lo observan. Las cualificaciones correspondientes están influidas por los contextos —también se podría hablar de *paspartouts* o marcos— en los que se encuentra o en los que se ha colocado. No sólo las imágenes enmarcan los acontecimientos (*cf.* Butler, 2009: 10 y ss.), sino que los acontecimientos también están cargados con imágenes.

El examen científico de las imágenes seguía siendo en el siglo xx un ámbito propio de la historia del arte o de los artistas. La atención se centró en

los autores y autoras de las obras. El culto al genio y el hecho de que toda obra de arte sea tendencialmente trascendente impidieron un enfoque socio-histórico más objetivo. La filosofía de la historia y la estética de Hegel influyeron de forma decisiva en su utilización como fuente para cuestiones históricas. Él considera las obras de arte como emanaciones del espíritu en su respectiva etapa de desarrollo. En su opinión, ellas contienen el ADN de la época, por así decirlo. El arte expresa “lo divino, los intereses más profundos del ser humano, las más amplias verdades”; así, el arte es considerado por Hegel como la “revelación de la idea ética en fenómeno sensible”, la belleza es la “apariencia sensible de la idea”³ (Roeck, 2004b). Una restricción que hace Hegel se pasa fácilmente por alto: su definición sólo se aplica al arte “libre”, desvinculado de los “fines finitos”. En el trasfondo de estas especulaciones siempre queda el “genio” bendecido por Dios, capaz de visiones que deben permanecer cerradas para el común de los mortales. La abstrusa construcción de Hegel tuvo una enorme influencia. Influyó en Nietzsche y Warburg, en Riegel y Wölfflin y, entre otros, en Erwin Panofsky (cfr. Audrey, 2009 y 2012).

El método iconológico formulado por Panofsky, siguiendo las sugerencias de Warburg, distingue tres estratos de significado en una obra de arte: en primer lugar, el tema primario o natural que se presenta a la vista: objetos, personas, animales, plantas. Un segundo nivel, “el tema secundario o convencional”, corresponde a los procedimientos iconográficos tradicionales y aún practicados, cuyas raíces se encuentran en las prácticas exegéticas clásicas. Este nivel requiere el desciframiento de rompecabezas pictóricos: por ejemplo, un hombre con una cruz, estigmas y pelo castaño, con una barba y un halo, se supone que representa a Cristo; una calavera, una pompa de jabón o unas flores marchitas señalan la transitoriedad, la nada de todo lo terrenal, etcétera.

La verdadera promesa de la iconología reside en su tercer nivel. Es revelar el “contenido” propio de la obra de arte, lo que se esconde en las “profundidades” bajo su superficie. “Se aprehende identificando aquellos principios subyacentes que revelan la actitud fundamental de una nación, una época, una clase, una convicción religiosa, modificada inconscientemente por una personalidad y condensada en una sola obra” (Panofsky, 1980: 33).⁴ El desciframiento iconológico debía hacerse por “intuición sintética” (sea lo que sea que Panofsky haya querido decir con esto). Se trataba de descubrir la “autorrevelación involuntaria e inconsciente de un comportamiento *fundamental* hacia el mundo” y de mostrar —esto era de pensamiento hegeliano— “cómo, bajo condiciones históricas cambiantes, las tendencias generales y esenciales del espíritu humano se expresan a través de ciertos temas y representaciones”.

Los autores y autoras que se refieren a la “iconología” de Panofsky en sus intentos de hacer que las imágenes sean útiles para sus preguntas, ¿saben

³ Pruebas basadas en Erwin Panofsky (1980).

⁴ Énfasis en lo siguiente: BR.

realmente qué ambiciones hipertróficas tenía su inventor cuando desarrolló su concepto? En un famoso ensayo —por el que incluso Pierre Bourdieu quedó fascinado— Panofsky quiso demostrar una especie de *Zeitgeist* escolástico, que también podía captarse en la catedral gótica, pero no fue más que un error interesante (*cfr.* Panofsky, 1951 y 1967). La tesis de Panofsky de que la “actitud suprapersonal de toda una época” puede reconstruirse a partir de “momentos estilísticos” es tan disparatada que no es necesario refutarla. El historiador Karl Lamprecht demostró cómo *no* es posible hacer tal cosa con su intento de captar las épocas culturales mediante un “habitus total” que se puede revelar, entre otras cosas, por medio de las imágenes (*cfr.* Roeck, 2004: 31-34; Chickering y Lamprecht, 2021).

MUNDOS DEL ARTE

A los admiradores de la iconología de Panofsky quizá se les haya escapado que, en años posteriores, el propio maestro juzgó despectivamente el concepto lleno de contenido: “Deshazte de él, ya no lo necesitamos”, con estas palabras lo cita Rosalie Green.⁵ Obviamente, esta recomendación no se siguió. En cualquier caso, son los elaborados procedimientos de la iconografía y no el ominoso “Nivel III” de la iconología los que revelan lo que se suele entender por el significado “más profundo” de una imagen (*cfr.* Solaroli, 2015; Marin, 2001; Mitchell, 1986: 26). Si con ello se pretende describir un método que tiene en cuenta los contextos sociales, intelectuales y la historia de las mentalidades en el momento de interpretar las imágenes (o las obras de arte en general), ello no se corresponde con la terminología de Panofsky, pero sí con un uso ya establecido. En cualquier caso, los análisis iconográficos (en el sentido de la segunda etapa del esquema de Panofsky) también requieren tratar las imágenes de la misma manera que las fuentes escritas.

Una hermenéutica de la imagen que recoja los estímulos provenientes de la etnología podría, como toda hermenéutica, tomar la tensión entre la extrañeza y la familiaridad que surge al tratar con el objeto como una oportunidad para la comprensión (*cfr.* Gadamer, 1965: 279; resumen de Roeck, 2004: 71). El procedimiento requiere abordar el *medio* del que procede una imagen y al que ella se refiere: el *mundo del arte* en el sentido de Arthur C. Danto (*cfr.* Danto, 1964; Becker, 2008). Como es sabido, su estudio tiene una larga tradición que se remonta a la teoría del medio de Hippolyte Taine y a tres importantes ensayos de Jacob Burckhardt, el gran cruzador de fronteras entre la historia de la cultura y la del arte (*cfr.* Burckhardt, 2000). Hubert Janitschek, director del doctorado de Aby Warburg, también intentó situar las obras de arte en el marco de la historia social (*cfr.* Janitschek, 1879).

⁵ Irving Lavin (1992: 33): “... deshacerse de ella, ya no la necesitamos”.

El campo de la “sociología del arte” tomó forma en la primera mitad del siglo xx. Los fundadores del discurso fueron, entre otros, Warburg, cuyo enfoque se correspondía con las tendencias holísticas de principios de siglo, Georg Simmel, Siegfried Krakauer y Arnold Hauser (*cf.* Steuerwald, 2017). Los panoramas monumentales de este último —todo está conectado con todo— son ahora sólo historia de la ciencia.

Por supuesto, la historia social del arte no examina únicamente los objetos, sino que recurre a otras fuentes, como los contratos entre artistas y mecenas, y examina las estructuras de los talleres, las técnicas de trabajo, los salarios y los precios (*cf.* B. Cole, 1983; Baxandall, 1980; Wackernagel, 1938; de Marchi; Marchi y Miegroet, 2006; M. Cole, 2002). Sea cual sea la naturaleza de una imagen, su tema y su forma de ejecución reflejan las condiciones de los mercados del arte. Ello habla de la posición social de los productores, de los artistas, del poder de los mecenas y de la educación de sus asesores, que a menudo tenían una influencia considerable en la iconografía de las obras.

En lo que respecta al arte moderno y contemporáneo, las estrategias de las grandes galerías, financieramente fuertes, están adquiriendo gran relevancia. Ellas y algunos críticos y expertos son decisivos para determinar la calidad de una obra y, por tanto, su precio. La historia del arte, sin embargo, se vuelve hacia el pasado, pero, al mismo tiempo, es la dueña de la eternidad, sacralizando o condenando ciertas obras, añadiéndolas a un canon o expulsándolas de él. El examen de las imágenes en sentido estricto —desde los iconos bizantinos hasta las pinturas renacentistas, pasando por las fotografías y las instalaciones de todo tipo— ha sido en gran medida su dominio.

PERCEPCIONES

Se ha investigado poco sobre las *sensibilidades* específicas de cada época (*cf.* Missfelder, 2012 y 2018; Roeck, 1995 y 2001). Se trata de diferentes formas de percibir las imágenes y otras impresiones de los sentidos. La Edad Media y los primeros tiempos de la modernidad tenían, sin duda, “paisajes sonoros” diferentes a los de nuestra época y está claro que en mundos comparativamente pobres en imágenes, la impresión de un espacio pintado de forma realista o de un retrato “realista”, por ejemplo, debía ser mucho más intensa que en la época de las ilusiones 3D generadas por ordenador y de las imágenes que pueden activarse millones de veces a través de internet. El humanista Bartolomeo Fazio, por ejemplo, quedó impresionado por la construcción en perspectiva de la biblioteca en la que Antonello da Messina muestra a San Jerónimo estudiando; ante el *Retablo de Gante*, de van Eyck, un ejemplo temprano del “juego de realismo” flamenco (*cf.* Harbison, 2012), la gente se agolpaba cuando se exponía con motivo de las fiestas (*cf.* Baxandall, 1964; Mander, 1991: 30). Cuando se abría un altar, las imágenes abrumadoramente

realistas del interior podían tener en el público el efecto de una visión (cfr. Schlie, 2002: 227 y s.).

Sin embargo, son muy escasas las fuentes que permiten sacar conclusiones sobre la percepción de las imágenes por parte de los hombres de la Edad Media y del inicio de la época moderna. Ocasionalmente se encuentran notas en informes de viaje o diarios (cfr. Frangenberg, 1990). Las funciones y los efectos de las imágenes religiosas se explican en una instrucción de oración de 1454, citada a menudo, en la que se señala que los sufrimientos de Cristo son más fáciles de memorizar y recordar si uno los sitúa en la mente en lugares familiares; también hay que identificar a Cristo y a los santos con personas conocidas (cfr. Baxandall, 2002; Lentes, 2000: 22 y s.). Los dramas espirituales siguieron estrategias similares cuando integraron en la trama acontecimientos cotidianos contemporáneos (cfr. Zielske, 1982; Roeck, 2020: 283). Pero tales conjeturas apuntan a los efectos *previstos* de ciertas estrategias narrativas, mientras que sólo permiten conclusiones muy vagas sobre los efectos reales de las imágenes.

Si hoy en día multitudes rodean la *Mona Lisa* en el Louvre, por ejemplo, hay razones que, en el mejor de los casos, tienen que ver marginalmente con la brillantez pictórica del cuadro y la ilusión “fotográfica” que ofrece. Probablemente tenga que ver con el mito que rodea a su pintor y el secreto que parece conservar. Por cierto, no es seguro que el cuadro sea realmente de Leonardo (Lewis, 2019). Su astronómico precio lo calificó entonces como un símbolo de estatus de primer orden, que ayudó al nuevo propietario a marcar una diferencia no sólo “fina”. Aclarar cómo pudo producirse el precio sensacional —el caso de la *Salvatur mundi* es sólo un ejemplo especialmente drástico— es un reto para la investigación sociológica del arte.

MATERIAL

(cfr. Bartmanski y Alexander, 2012)

La medida en que la valoración del arte ha cambiado desde el Renacimiento puede demostrarse por el cambio en la relación entre el valor material y el valor del arte. A finales de la Edad Media y en el Renacimiento, un retablo de altar tallado, posiblemente dorado, podía ser más caro que el cuadro que encerraba, incluso si era pintado por un maestro ya famoso. Los contratos de artista de principios de la época moderna prestan especial atención al costo del metal precioso y al gasto del azul ultramarino, que también es muy valioso (cfr. Baxandall, 1988; Kubersky-Piredda, 2005). El diseño de las túnicas de las personas importantes con esos preciosos colores era algo obvio. El “ojo del periodo” del Renacimiento (Baxandall) tenía una buena mirada para semejantes acentos: quien se vestía de azul, por ejemplo, la Virgen o un gran santo, tenía que ser importante; el efecto es similar al que puede producir hoy una marca de moda pecaminosamente cara. Hoy en día, el valor del pan de

oro y plata que adorna la *Adele Bloch-Bauer* (1907), de Gustav Klimt, por ejemplo, es insignificante comparado con los 135 millones de dólares en que se valía la *Goldene Adele* —cuyo costo se alcanzó en una subasta un siglo después— (cfr. Vogel, 2006).

La comparación nos recuerda que la reconstrucción de los “mundos del arte” tiene que contar con diferentes espacios de experiencia y horizontes de expectativa del público (cfr. Koselleck, 2010). Un ejemplo espectacular de cómo, incluso hoy en día, el valor puramente material puede llegar a ser decisivo para la valoración —o al menos el protagonismo— de una obra de arte lo ofrece la escultura de una calavera de Damien Hirst, terminada en 2007 y bautizada por él como *For the Love of God*. El artista fundió en platino la cabeza de un hombre que vivió en el siglo XIX, le puso dientes nuevos y cubrió el metal con nada menos que 8 mil 601 diamantes puros. Un diamante de cincuenta quilates, el *Skull Star*, que juega con el rosa, adorna la frente. Se dice que el valor material de la escultura es de 12 millones de libras, según un informe de la BBC; los expertos lo estimaron en 7-10 millones (cfr. *BBC News Channel*, 2007). No está claro si el objeto se vendió por un múltiplo de esta suma, como se ha afirmado; parece que sigue en posesión de un grupo de inversionistas, incluido el propio artista (cfr. *Arnet News*, 2022).

PRODUCTORES, FIRMAS, BAZOS

Hirst declaró que se inspiró para crear su obra en una máscara azteca hecha de turquesa conservada en el Museo Británico, estableciendo así una pista para el análisis “iconológico”. Sólo el valor de las joyas cumple el único requisito de calidad indiscutible para cualquier obra de arte: originalidad.⁶ Ninguna buena obra de arte puede ser una mera réplica de otra (a no ser que la copia contenga signos que señalen, por ejemplo, un distanciamiento crítico o irónico del original, situándolo así en nuevos contextos). El buen arte —aunque sea una visualización de la nada, como la instalación de Turrell— siempre es nuevo. Nadie antes de Damien Hirst había decorado una calavera fundida en platino real con unos cuantos miles de diamantes reales. Su propio creador realizó numerosos grabados basados en la famosa calavera: serigrafías, en cuya producción él o su taller esparcían polvo de diamante, impresiones en bloque de lámina, grabados. Sin embargo, un detalle fue decisivo para los considerables precios de las obras, que alcanzaron sumas de cinco dígitos en dólares: la firma de Hirst.

El hecho de que la gente no se limite a comprar un cuadro, sino que dé importancia a la mano del pintor —es decir, que busque adquirir “un Picasso” o incluso “un Hirst”— es una evolución cuyos inicios se sitúan en el siglo XVI. Salvo algunas excepciones, la mayoría de los pintores y escultores de

⁶ No se quedó sin respuesta, cfr. Alberge, 2007.

principios de la Edad Moderna trabajaban como artesanos, solían estar inscritos en gremios y se sometían a sus normas. En contra de las opiniones más antiguas, su emancipación no tuvo lugar en las ciudades, sino principalmente a través de actividades en los tribunales (*cf.* Warnke, 1996).

El supuesto para los análisis sociohistóricos y luego sociológicos del arte fue su “desencanto”, al menos parcial, y la constatación de que también los artistas no son, por regla general, los videntes bendecidos por Dios, en el sentido de Hegel, que proclaman las verdades más profundas con sus obras, sino personas más o menos inteligentes, más o menos imaginativas y con un oficio más o menos grande. Lo que suelen tener en común es que quieren vender sus productos —como hizo y hace Hirst con mucho éxito— y así satisfacer las necesidades del mercado. Así, pues, la gran mayoría de los artistas de la época premoderna no pueden calificarse en absoluto de “outsiders de la sociedad” (Wittkower y Wittkower, 1969).

Los comportamientos extraños, que Margot y Rudolf Wittkower sitúan en el centro de su retrato, ya se daban ocasionalmente en el mundo del arte del Renacimiento; sin embargo, tales comportamientos eran sin duda la gran excepción en la realidad artesanal de la gran mayoría de los pintores y escultores. La mayoría de las referencias a los “tics del artista” se encuentran en la *Vite* de Vasari (Roeck, 2020: 936). Sin embargo, el autor, él mismo pintor y activo como empresario artístico, pretendía construir un estatus especial para los pintores, escultores y arquitectos de Italia, y especialmente para los de su ciudad natal, Florencia, más allá del mundo de los artesanos. Se convirtió así en un pionero del culto moderno al genio. Por cierto, los bazos o la ropa extravagante no documentaban necesariamente la proximidad del genio a la locura. También pueden ser elementos de estrategias de marketing. En el caso de la autodramatización de Salvador Dalí, el problema es más complejo. El examen de su “método paranoico-crítico” y su entusiasmo temporal por el psicoanálisis de Freud lo llevaron a obsesionarse y a evocar estados de conciencia paranoicos para obtener imágenes interiores que le permitieran crear un arte surrealista (*cf.* Finkelstein, 1975).

Por supuesto que la mirada dirigida a las necesidades de los mercados y el esfuerzo por satisfacer los deseos de los clientes se reflejaron siempre en la elección de los temas. A principios de la Edad Moderna, el artista crítico que buscaba ofrecer con sus obras un espejo de su tiempo y de la sociedad era tan raro como el tipo del hilandero. Así, por ejemplo, se conocen muy pocos cuadros que muestren declaraciones implícitas contra la guerra y la violencia (*cf.* Roeck, 2004d; Chouliaraki, 2013; Tulloch, 2012). Las imágenes de cadáveres mutilados no son, después de todo, un adorno para las residencias principescas ni para los palacios aristocráticos. La mayoría de los ejemplos de la Edad Moderna provienen del periodo de la Guerra de los Treinta Años, una muestra de la excepcional magnitud de la lucha por el poder en Europa, en cuyo transcurso fue aniquilada más de la mitad de la población de algunas regiones y ciudades.

No fue sino hasta el siglo XIX cuando las posiciones críticas se hicieron más frecuentes. Pero incluso *Los desastres de la guerra*, de Francisco de Goya,

no se publicó en vida del artista, sino apenas en 1863.⁷ Al mismo tiempo, el nuevo medio de la fotografía comunicaba el verdadero rostro de la guerra. Los horrores de la guerra civil estadounidense y posteriormente de la Primera Guerra Mundial están documentados por una gran cantidad de fotografías. Una de las razones fue no sólo las posibilidades menos elaboradas de representar la “realidad” en comparación con la pintura, sino también el hecho de que una sociedad comparativamente abierta soportara los brutales atisbos del “rostro de la batalla” (*cf.* Keegan: 1976).

FOTOS-BIOGRAFÍAS

Mientras que los estudios científicos del arte tienen en cuenta los contextos y los entornos para comprender las imágenes, el interés cognitivo de otras disciplinas es el contrario cuando integran las imágenes en sus investigaciones: se trata de obtener de las cosas conocimientos para sus propias preguntas. Ellas no son la meta del conocimiento, no son el objeto que hay que explicar, sino *medios* auxiliares para comprender los hechos “más allá de las imágenes”, hechos a los que éstas se refieren. En las últimas décadas ha crecido el interés por utilizar las imágenes como fuentes, especialmente en el campo de la ciencia de la historia (*cf.* Solaroli, 2008; Paul, 2006; Bachmann-Medick, 2006; Roeck, 2003 y 2004; Bredekamp, 2004; Burke, 2001; Mitchell, 1986). Durante mucho tiempo, sirvieron principalmente como ilustraciones. Por lo tanto, eran accesorios, no fuentes por derecho propio, que proporcionaban intuiciones que no se habrían podido obtener sin ellos. En el mejor de los casos, sirvieron como pruebas adicionales para las tesis que tenían su base en el análisis de las fuentes escritas.

Para llegar a resultados viables hay que hacer por regla general casi las mismas aclaraciones que preceden a los análisis formales de las obras de arte. ¿Cuándo se creó una imagen y quién es su autor o autora? ¿En qué tradiciones formales puede situarse, qué criterios estilísticos determinan su forma y qué ideas de su autor o de su autora hablan desde ella? ¿Qué funciones tuvo, qué público encontró? ¿Y cómo juzgó este público la obra? Lo mismo ocurre con las imágenes que no se identifican como obras de arte por la contextualización, por ejemplo, las fotografías de prensa o de familia o las digitales de todo tipo. Es obvio que aquí la tarea tradicional de demostrar la autenticidad o probar la falsificación y la manipulación requiere conocimientos específicos. Se sabe que las imágenes digitales son fácilmente modificables; demostrar su manipulación es, en consecuencia, difícil (*cf.* McBride, Costello, Ambwani *et al.*, 2019:). Incluso en el caso de las fotografías, la identificación de las falsificaciones nunca ha sido fácil: consideremos el caso clásico de la

⁷ El propio Goya llamó al ciclo “Fatales consecuencias de la sangrienta guerra en España con Buonaparte. Y otros caprichos enfáticos”.

fotografía tomada el 5 de mayo de 1920 en la que se ve a Lenin dando un discurso frente a los soldados del Ejército Rojo, con Lev Borisovich Kámenev y León Trotsky a unos pasos de él (*cf.* Waschik, 2010). Ambos cayeron en desgracia bajo el mandato de Stalin; Kámenev fue ejecutado tras un juicio amañado y Trotsky fue célebremente asesinado en México por agentes enemigos rusos. La liquidación real correspondió a la eliminación de las figuras desagradables de la foto.

Este ejemplo también toca la cuestión de la historia de las imágenes. El pasado de toda imagen comienza en el momento de su nacimiento. También las cosas tienen biografías —o, con Nietzsche o Foucault, genealogías—. En primer lugar: su materialidad sufre cambios. Una fotografía se desvanece. La estatua se convierte en un torso por medio de la destrucción; y ahora puede inspirar, por ejemplo, un poema de Rilke o una instalación moderna. El daño a una imagen sagrada la convierte en testigo de la iconoclasia. Se convierte, así, en una fuente de historia religiosa, de historia social y de historia de la mentalidad.

A veces, los tiempos también traen consigo obras de arte perdidas. Entre 2018 y 2021 se descubrió un Cupido sobrepintado en la pared del fondo de la obra de Vermeer *Muchacha leyendo una carta ante una ventana abierta* (1657/59). Ello da a la iconografía del cuadro un nuevo acento decisivo: el Cupido comenta ahora de forma llamativa la carta que la chica está estudiando, convirtiendo el cuadro en una alegoría del amor (*cf.* Koja, 2021). Y el *Cuadrado negro* de Malévich gana en craquelado y, por tanto, en historicidad. De este modo, no se queda sólo en una figura geométrica. También hay una gran diferencia entre mirar en el Louvre el original de medio milenio de la *Mona Lisa* o ver un póster del cuadro.

“Historicidad”: esto significa que los discursos se amalgaman con cada imagen. Algunas cosas se olvidan, otras permanecen. El espectro va desde las anécdotas y caricaturas hasta las críticas o incluso los informes sobre las “aventuras” que experimentaron algunos cuadros. De nuevo, la *Mona Lisa* ofrece ejemplos, empezando por las anécdotas transmitidas o inventadas por Vasari que rodean el cuadro. A lo largo de los siglos, se ha tejido una densa red de interpretaciones en torno al cuadro; entre ellas, la de Sigmund Freud es no sólo la más famosa, sino también la más absurda (*cf.* Clemenz, 2003; Roeck, 2019). Cuando fue robado del Louvre en 1911, la noticia dio la vuelta al mundo. Además, la reproductibilidad técnica del arte no ha disminuido el aura de la obra, sino que la ha aumentado. Una búsqueda en Google de la palabra clave “Mona Lisa” arroja actualmente —en abril de 2022— mil 200 millones de visitas, probablemente una cifra récord para cualquier obra de arte.

Impresionantes ejemplos de las biografías de las fotografías se ofrecen en un estudio de Eliane Kurmann, que examina tres fotografías del pasado colonial de Tanzania (*cf.* Kurmann, 2021). Un retrato tomado en 1897 de Songea Mbandi, líder de los nguni en la guerra Maji-Maji contra la potencia colonial alemana (1905-1907), que en un principio estaba destinado a servir a los estu-

dios raciales y antropológicos, se convirtió —en numerosos libros de texto, folletos o también en un contexto museístico— en icono de un héroe y en un documento de la historia del camino de Tanzania hacia la independencia. También proporcionó el modelo para los monumentos o para un relieve de madera. Como en este caso, otras imágenes también se abrieron paso en la memoria colectiva (sobre el concepto, *cf.* Assmann: 1988). Kurmann muestra cómo Tanzania, con la ayuda de los *picha za zamani*, de las imágenes del pasado, se apropió de su historia y de sus metamorfosis, escribió su propia historia e insertó documentos de la dominación extranjera en su propia genealogía.

CONTEXTOS

Un vídeo grabado antes de la subasta del *Salvator mundi* (aunque con fines publicitarios, lo que limita un poco su valor documental) indica la fascinación que el nombre “Leonardo” ejerce sobre el público contemporáneo: sin que las personas que se encontraban frente a ella se dieran cuenta, se filmaron sus reacciones ante la imagen. Algunos estaban conmovidos, tenían lágrimas en los ojos, cruzaron las manos (*cf.* Christie’s, 2017; Roeck, 2019: 367 y s.). Como todo gran arte en un mundo desencantado, el cuadro de Leonardo aparece como reliquia de un sustituto de la religión. Si en su día Bernard Berenson se arrodilló para rendir homenaje al cuadro de Botticelli *Minerva y el centauro*, redescubierto en el Palacio Pitti, probablemente en 2017 el fantástico valor del *Salvator mundi* no conmovió menos a la gente; la obra cambió de manos por más de 450 millones de dólares.

Las imágenes se mueven a lo largo del tiempo en contextos cambiantes y, por tanto, son testigos de las metamorfosis del campo cultural que las rodea (*cf.* Bourdieu, 1992). Esto también cambia sus funciones. Simples fotografías policiales de accidentes se convierten en objetos estéticos en las *Disaster Series* de Andy Warhol y encuentran su lugar en la colección de arte; una señal de tráfico abollada, originalmente una señal inequívoca, se transforma en el Museo de Arte Moderno en un elemento de una obra de arte con un título críptico *Stop Side Early Winter Glut* (1987) de Robert Rauschenberg. Y un icono bizantino, originalmente un objeto sagrado con un poder mágico, se convertirá en una mercancía en la tienda del comerciante de arte y en un símbolo de estatus en el salón de su comprador. Tal metamorfosis habría sido completamente impensable en la época en que se creó el icono. Así, su historia también apunta a un proceso de secularización que, sin embargo, está ligado a determinadas condiciones y espacios sociales. En una iglesia ortodoxa, por ejemplo, los iconos son objetos inmóviles que pretenden animar a los fieles a venerar a los personajes o a rezar. Sin embargo, tanto las fotografías de la policía, como la señal de tráfico y el icono continúan siendo, todos ellos, imágenes.

Los contextos también incluyen los discursos ya mencionados que giran en torno a las imágenes: desde la narración histórica del arte y la crítica en la sección de reportajes de un periódico hasta la etiqueta en el museo, desde las palabras del guía turístico hasta el sonido en *off* de un documental de televisión. El ensayo *Contra la interpretación* propaga una práctica que no puede llevarse a cabo en la vida real cuando la autora, Susan Sontag, exige una especie de encuentro místico con la obra de arte y, por tanto, también con las imágenes (*cfr.* Sontag, 1966). Cualquiera que se sitúe frente a las *Meninas* de Velázquez y no esté familiarizado con las interpretaciones que esta obra de “metapintura” (Stoichita: 1998) ha sufrido en las últimas décadas, verá el cuadro de forma diferente a un público imparcial o incluso ingenuo, y posiblemente también experimentará más placer al verlo.

Los “contextos” de las imágenes también están en juego en el examen de *los lugares de la memoria*. El concepto de Pierre Nora, que se practicó en las últimas décadas del siglo xx, estableció un complejo campo de investigación que ahora permite algo así como una aproximación a los “caracteres nacionales”, aunque de una manera muy diferente a la que Lamprecht tenía en mente (*cfr.* Nora, 2001; Boer, Duchhardt, Kreis y Schmale, 2012). Un vistazo al creciente número de publicaciones que desde entonces han retomado el trabajo pionero de Nora muestra la relevancia de las imágenes de todo tipo (y, por tanto, también de la hermenéutica de la imagen) en este contexto.

IMÁGENES COMO DOCUMENTOS DEL EGO

Las imágenes —no tiene por qué ser un cuadro de Velázquez o de Hirst— siempre han ayudado a rodear el poder o la riqueza de un bello brillo cultural (*cfr.* Ullrich, 2000). Tenían funciones similares a las de los eruditos o músicos que los príncipes renacentistas o barrocos mantenían en sus cortes o a las de las bibliotecas que adquirían, en las que muchos códices costaban el equivalente a una casa. Los recursos gastados se convirtieron así en un capital simbólico que contribuyó a marcar las mencionadas diferencias respecto a los rivales de estatus (*cfr.* Bourdieu, 1979). Los cuadros y otros accesorios podían pasar a formar parte del *habitus* de quienes los encargaban o adquirían (sobre el concepto, *cfr.* Bourdieu, 1997; Lenger, Schneickert y Schumacher, 2013).

No sólo los retratos pueden interpretarse como “documentos del ego”. Las colecciones enteras pueden hablar de las personalidades polifacéticas de los coleccionistas, mostrarse como una obra de arte total, razón esencial por la que, cuando se donan a museos públicos o se ceden en préstamo permanente, a menudo deben presentarse como un todo, aunque las obras individuales entren en contradicción con la lógica de la disposición de las demás obras. Un ejemplo actual lo ofrece la presentación de la Colección Bührle en la Kunsthaus de Zürich; entre el modernismo clásico, algunas pinturas ba-

rocas y del siglo XVIII, hay también esculturas góticas de madera, incluidas vísperas de finales de la Edad Media.

El examen de las colecciones siempre ha ofrecido la oportunidad de identificar las huellas de la cultura y el mundo social del que proceden, ya sean las colecciones de los Médici o de Rodolfo II, de Sir Hans Sloane o algunas posteriores. Especialmente si se conservan en su conjunto y en sus localidades originales, lo que es bastante raro, pueden interpretarse como testimonios únicos de un habitus social y, además, como *espejo de la época*, lo que, sin embargo, nos obliga a determinar lo que parece típico o atípico en ellas. Lo que es particular sólo puede determinarse si se conoce lo general. Sólo en este sentido, no sólo la producción de arte, sino también la creación de colecciones o museos, aparecen como aspectos de la “autobiografía de una cultura” (*cf.* Mukerjee, 1950). La Colección Frick, en el Upper East Side de Nueva York, por ejemplo, no sólo es una fuente de las ambiciones sociales de un arribista polémico por su papel en la huelga de Homestead (*cf.* Krause, 1992; Skrabec, 2010). Las interpretaciones psicologizantes pueden referirse al mismo tiempo a la interpretación de la inmersión en el arte clásico como una huida de la realidad, que siempre es obvia en la escalada del modernismo. Al menos hay que señalar que de ahí surgió una de las colecciones privadas de mayor calidad del mundo.

Asimismo, el mobiliario de la casa y en particular las imágenes, que en sentido estricto lo decoran, pueden convertirse en fuentes (*cf.* Grote, 2012). Se hacen tangibles a través de los inventarios, pero también por medio de los cuadros y las fotografías (*cf.* Mohrmann, 1996). Las imágenes se utilizaron intensamente en el debate sobre la teoría de la civilización de Elias. Los inventarios de viviendas holandeses permitieron sacar conclusiones sobre los procesos de confesionalización que se hacen tangibles, por ejemplo, a través de la ausencia de imágenes de santos, mientras que su reaparición señala un grado de secularización—por ejemplo, cuando una representación de la Virgen María se valora como una obra de arte y por lo tanto encuentra un hogar incluso en un hogar calvinista— (*cf.* Roeck, 2004c). El departamento de Alfred Pringsheim, suegro de Thomas Mann, es un buen ejemplo de cómo las tendencias culturales contemporáneas—en este caso, el espíritu renacentista en el cambio de siglo— se plasman en el mobiliario (*cf.* Krufft, 1990). Dado que sólo puede reconstruirse a través de fotografías, su análisis exige de hecho la consideración de la doble refracción de la realidad anterior: hay fotografías de Hans Thomas y Franz von Lenbach con sus referencias a “otros” y precisamente las fotografías que ofrecen “imágenes de imágenes”.

ASPECTOS CUANTITATIVOS

La reconstrucción de la evolución de la historia de las mentalidades tiene que trabajar siempre con inmensas fuentes de materiales de los periodos más lar-

gos posibles (*cf.* Roeck, 2013). Las mentalidades son fenómenos de larga duración; no cambian de la noche a la mañana. Un ejemplo de cómo se puede diferenciar sociohistóricamente la secularización postulada para la época de la Ilustración es el estudio de Michel Vovelle sobre los procesos de descristianización en la provincia francesa, un caso ejemplar de historia serial de la religión (*cf.* Vovelle, 1973). La base fue la evaluación de unos 20 mil testamentos con la mirada puesta, entre otras cosas, sobre la frecuencia de las fundaciones piadosas (*cf.* Sorokin, 1937: 257 y ss.; Roeck, 2004: 63 y ss.).

En su monumental teoría del cambio social, el sociólogo Pitirim Sorokin (1889-1968) también tuvo en cuenta las metamorfosis de los estilos y géneros artísticos nada menos que en casi 83 mil obras de arte. También identificó las tendencias de secularización, pero también los movimientos contrarios después de la Reforma. Sin embargo, no ha hecho transparente en qué *muestras* se basan sus análisis. Sorokin distinguía entre culturas “ideales” y “sensibles” o “visuales”, así como formas mixtas; las primeras tenían una orientación metafísica y religiosa y las segundas, una mundana y sensible; creía que sus características podían encontrarse en las obras de arte, así como en los sistemas científicos y jurídicos. La obra que contiene una ingente información numérica de Sorokin apenas ha tenido acogida en la historia del arte y la cultura, pero ofrece muchos estímulos. Por ejemplo, intenta cuantificar la distribución de géneros y clases sociales en los retratos o registrar de forma más diferenciada con qué frecuencia y de qué forma se representaba la desnudez entre los siglos XIII y XX, hallazgos que son relevantes para el debate sobre la teoría de la civilización de Norbert Elias (*cf.* Duerr, 1988/1990).

El análisis de las pinturas renacentistas cotadas de una fecha precisa también planteó la cuestión de si se podían detectar tendencias de secularización dentro de un periodo determinado. Entre 1480 y 1539, la proporción de pinturas con temas profanos aumentó del 5 al 22% (*cf.* Burke, 1972: 152, 279). El hallazgo especifica el hecho indiscutible de que a partir del siglo XV se produjo una progresiva diferenciación de los temas pictóricos y la aparición de nuevos géneros: vistas de ciudades y paisajes autónomos, pinturas del mar, bodegones. Los retratos también se hicieron exponencialmente más frecuentes, mientras que la importancia general de los cuadros con temas religiosos disminuyó. Sorokin también aporta material que demuestra esta evolución. Se ha investigado poco sobre la exclusión de temas religiosos provenientes de las esferas sagradas y, por tanto, sobre la génesis de los espacios autónomos para el arte (Roeck, 2015).

Sin embargo, la interpretación de las cifras proporcionadas por Burke, Sorokin y otros (*cf.* Brulez, 1961; Pigler, 1974; Montias, 1991; Woude, 1991) no es fácil. No es de extrañar que los pintores de los Países Bajos, de influencia calvinista, se decantaran por temas inocuos —a veces sólo aparentemente— de carácter profano, porque el mercado de las representaciones de santos, historias milagrosas y similares se había perdido ahí.

Otros factores entraron en juego. En los siglos XVI y XVII, las relaciones se tornaron más complejas, y ello no sólo en los mercados del arte. Una de las razones fue la Pequeña Edad de Hielo que hizo que los recursos fueran más escasos y, por tanto, más caros; otra fue la inflación alimentada por el crecimiento de la población y la afluencia de metales preciosos desde América (con los salarios reales rezagados). Ambas intensificaron la competencia (*cf.* Roeck, 2005). Más que nunca, era importante que los artistas ofrecieran algo sorprendente, incluso sensacional, para sobrevivir. Las invenciones imaginativas del arte manierista tenían uno de sus requisitos previos en estos contextos: la *Caída de los gigantes*, de Giulio Romano, en una sala del Palacio del Té, cerca de Mantua; esculturas gigantes como los *Apeninos* de Giambologna en el parque de la Villa Médicis de Prato; los retratos de Arcimboldo formados con frutas o criaturas marinas. Indirectamente, estas y otras piezas virtuosas reflejan la sensibilidad de una élite acostumbrada al arte virtuoso. Fue necesario un aumento tan grande para seguir llamando la atención. Estas obras reflejan una parte de la secularización, ya que hablan de una desinhibida lujuria por la belleza mundana, incluyendo el cuerpo desnudo en todas las posiciones posibles. Hasta el día de hoy el mercado del arte exige desafíos mediante obras que ofrezcan lo insólito a un público expuesto a una sobreabundancia de estímulos. Los cuerpos desnudos, que a veces provocaban reacciones mojigatas, hace tiempo que dejaron de suscitar una excitación similar a la del cuadro de Courbet *El origen del mundo* en el Museo de Orsay de París en 1866.

Los escenarios en los que se desenvuelven los escándalos —ya sean escenificados por Courbet, Hermann Nitsch, Tracey Emin o cualquier otro— los proporciona el mundo del arte. Este mundo del arte es, a su vez, un sismógrafo de las sociedades en las que el arte tiene su lugar y del respectivo grado de libertad que esas sociedades permiten. Proyectos como el Barómetro de la Democracia, iniciado por el Centro para la Democracia de Aarau, que estudia continuamente la calidad de las estructuras democráticas del mundo, podrían sin duda incluir provechosamente en sus análisis el ámbito del arte y, en general, de las imágenes. Hasta ahora no parece que haya sido así (*cf.* Bühlmann, Merkel, Müller *et al.*, 2012). Sin embargo, en una antología publicada en 2013, representantes de las más diversas disciplinas reflexionaron sobre la cuestión de si las obras de arte, incluidas en primer lugar las imágenes, pueden transformar la sociedad y, en particular, promover la evolución democrática y en qué medida (*cf.* Debaise, Douroux, Joschke *et al.*, 2013).

EFFECTOS

Determinar los efectos reales de las imágenes plantea a los estudios culturales, así como a la psicología y la sociología, desafíos metódicos casi imposibles. Su determinación precisa es prácticamente imposible, sobre todo cuando se trata de reconstruir épocas pasadas para las que sólo se dispone de muy pocas

fuentes sobre percepciones y evaluaciones de imágenes. Sin embargo, se puede recordar que en la Edad Media y en el inicio de la Modernidad se atribuían efectos mágicos a las imágenes y a los signos (que también pueden entenderse como imágenes) (*cf.* Brückner, 1978). La imagen y lo representado en ellas estaban más cerca que en la Modernidad. Se podría suponer una relación metafísica entre ellos. Los iconoclastas de la época de la Reforma destruyeron las imágenes porque suponían que los fieles que se arrodillaban ante ellas no rezaban a los santos representados, a Cristo o a Dios, sino que adoraban a las imágenes mismas. Y eso alimentó la sospecha de que practicaban la idolatría (*cf.* Michalski, 1993; Scribner, 1990; Freedberg, 1989; Latour, 2002). En algunas batallas de la Edad Media, los ejércitos cristianos llevaban consigo imágenes milagrosas; insignias y banderas de guerra, imágenes que también contribuyeron —y continúan contribuyendo— a motivar para la lucha.

La cuestión de los efectos de las imágenes en relación con las estrategias de mercado ofrece un amplio campo de investigación (*cf.* Bell, Warren y Schroeder, 2013; Messaris, 1997; Santaella, Summers y Belleau, 2012; para una perspectiva histórica: Richards, 1990). Por supuesto, también hay que tener en cuenta las sensibilidades sociales específicas para que la publicidad tenga efecto (*cf.* Parry, Jones, Stern y Robinson, 2013). Las mujeres, por ejemplo, reaccionan de forma diferente a ella y a las imágenes en ella utilizadas que los hombres (*cf.* Carpinella y Bauer, 2021). Y lo que ayer era llamativo puede dejar de serlo hoy; lo que antes se consideraba una estrategia aceptable —por ejemplo, el uso de imágenes de indígenas— ahora se considera éticamente problemático (*cf.* Merskin, 2001; Green, 1993). Una cuestión tradicional de la historia del arte, a saber, la investigación de retóricas específicas de la imagen —se considera a León Battista Alberti como el primer teórico— también se ha abordado en relación con la publicidad moderna (*cf.* Scott, 1994; Schroeder, 2008; y generalmente Barthes, 1964).

En cuanto al poder de las imágenes en el proceso político, no hay que dudar de ellas, pero tampoco es posible evaluar con precisión su significado real en la abundancia de discursos (con vistas a los símbolos, *cf.* Schudson, 1989). La *teoría de flujos* (*stream theory*) de John W. Kingdon podría ofrecer un modelo para captar los efectos (*cf.* Kingdon, 1995). Describe cómo los *flujos* —discursos de todo tipo, debates, artículos de prensa, etc.— finalmente encuentran su camino en las leyes. Las imágenes no se han abordado explícitamente hasta ahora. Pero ciertamente se puede preguntar si los acontecimientos del 9 de septiembre de 2001 habrían desencadenado dos guerras si no hubiera habido la abundancia de imágenes, incluidos los vídeos de los dos jets impactando contra las torres del WTC. Tampoco cabe duda de que las imágenes de las prácticas de tortura en Abu Ghraib y Fallujah influyeron en la valoración de la guerra de Irak y en la imagen de Estados Unidos (*cf.* Solaroli, 2008; Paul, 2005). Recientemente, las imágenes de cadáveres y destrucción en Ucrania han tenido una gran influencia en la formación de la opinión pública en Occidente y, con ello, en los parlamentos.

Qué imágenes se convierten en “imágenes fundamentales” de una época, despliegan un poder icónico y se abren paso en la memoria cultural, depende de varios factores (Solalori, 2015). Por ejemplo, la significación de los acontecimientos o de las personas que las imágenes representan juega un papel importante; las cualidades estéticas son relevantes o la persona del autor o autora. El bombardeo de Guernica el 26 de abril de 1937 por parte de la Legión Cóndor no tuvo importancia para el desarrollo de la guerra civil española, por muy cínico que ello suene; sin embargo, el *Guernica* de Picasso en el Museo Reina Sofía de Madrid es la obra más destacada de un pintor excepcional, por lo que el cuadro se convirtió en un icono del siglo xx.

Algunas imágenes se convierten en iconos sólo porque son singulares (cfr. Sturken y Cartwright, 2001: 36). La invasión normanda de Inglaterra en 1066 está ampliamente ilustrada sólo por el cómic de Bayeux. Sólo esta serie de imágenes puede adquirir por ello un poder icónico; la *Paz de Münster*, de Gerard Terborch, es la única representación conocida de un testigo presencial que guarda relación con la trascendental Paz de Westfalia. Mientras tanto, existen numerosos estudios sobre la génesis de los iconos políticos (cfr. Bartmanski, 2012; Feldges, 2008; Gunthert, 2015).

FINALIZAR

Muchos de los temas que podrían etiquetarse como “ciencia de la imagen” podrían encontrar fácilmente su lugar en otras disciplinas. La investigación de las representaciones anatómicas, por ejemplo, es interesante en la historia de la medicina. Es igual de instructivo para los estudios que se preguntan por las condiciones previas a la revolución científica y por qué tuvo lugar en la Europa latina y no en China o en el mundo árabe: la calidad de las imágenes del interior de los seres humanos realizadas en Europa fue, en cualquier caso, muy superior a todas las imágenes anatómicas de otras culturas hasta el siglo xix y más allá (Roeck, 2020: 1083-1088). Otro ejemplo significativo es el estudio de los mapas, que también son objeto de exégesis en el campo de la ciencia de la imagen. Aquí se podrían plantear preguntas desde una perspectiva histórica, por ejemplo, sobre los desarrollos de la estatalidad que se hacen visibles en ellos en la época temprana de la Modernidad: ¿dónde y desde cuándo se señalan con líneas los contornos de los Estados o de las naciones posteriores? ¿Cuándo se convierten los conglomerados de derechos en Estados territoriales? (cfr. Stercken, 2011). ¿Y los mapas que, por ejemplo, se encuentran como “imágenes dentro de imágenes” de los pintores holandeses del siglo xvii, pueden ser leídos como manifiestos patrióticos? (cfr. Bärbel, 1986).

Los intentos de establecer una ciencia de las imágenes propiamente dicha liberaron a la imagen de sus vínculos tradicionales con la historia del arte y la estética (cfr. Mitchell, 2008; Hombach, 2013; Seitz, Graneß y Stenger, 2011). Si hay que afirmar un “giro icónico” en las últimas décadas, ésta es

su característica más evidente. Que una disciplina que sitúa a “la imagen” en esta comprensión ampliada en el centro de su interés de conocimiento sea realizable es otra cuestión. Si ha de ser “una ciencia del ojo y de la imagen” (cfr. Boehm, 1994: 326), las exigencias de inter, trans y multidisciplinariedad serían de una diversidad casi grotesca. Al fin y al cabo, no hay casi ningún tema que no tenga que ver con las imágenes, aunque ello sea ocasionalmente. El consejo asesor de la revista digital *Image*, que se publica desde 2005, cuenta con más de medio centenar de representantes de 49 disciplinas de investigación. Las cuestiones específicas que éstas y otras disciplinas pueden plantear a las imágenes son de por sí bastante complejas. Los ejemplos de este artículo sólo pudieron insinuar eso.

BIBLIOGRAFÍA

- Alberge, Dalya (2007), “My old friend Damien stole my skull idea”, *The Times*, 27 de junio.
- Alexander, Jeffrey C. (2008), “Iconic Consciousness: the Material Feeling of Meaning”, *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 26, núm. 5, pp. 782-794.
- Alexander, Jeffrey C. y Bernd Stiegler (2008), “‘Iconic Turn’ und gesellschaftliche Reflexion”, *Trivium*, núm. 1, disponible en <http://journals.openedition.org/trivium/391>
- Arnet News (2022), “Turns Out the Diamond Skull That Damien Hirst and White Cube Said They Sold for \$100 Million in 2007 Still Belongs to Them”, *Arnet News*, January 26, disponible en <https://news.artnet.com/art-world/damien-hirst-skull-storage-2064567>
- Asmuth, Christoph (2011), *Bilder über Bilder, Bilder ohne Bilder. Eine neue Theorie der Bildlichkeit*, WBG, Darmstadt.
- Assmann, Jan (1988), “Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität”, en Ders., Hölscher, T. (eds.), *Kultur und Gedächtnis*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 9-19.
- Bachmann-Medick, Doris (2006), *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg, pp. 329-380.
- Bärbel, Hedinger (1986), *Karten in Bildern. Zur Ikonographie der Wandkarte in holländischen Interieurgemälden des 17. Jahrhunderts*, Hildesheim.
- Barthes, Roland (1964), “Rhétorique de l’image”, *Communications*, vol. 4, núm. 4, pp. 40-51.
- Bartmanski, Dominik (2012), “Inconspicuous Revolutions of 1989: Culture and Contingency in the Making of Political Icons”, en J. C. Alexander, D. Bartmanski y B. Giesen (eds.), *Iconic Power: Materiality and Meaning in Social Life*, Palgrave Macmillan, Nueva York, pp. 39-66.
- Bartmanski, Dominik y Jeffrey C. Alexander (2012), Introducción. Materiality and Meaning in Social Life: Toward an Iconic Turn in Cultural Sociology. En J. C.

- Alexander, D. Bartmanski y B. Giesen (eds.), *Iconic Power. Materiality and Meaning in Social Life*. Nueva York: Palgrave, pp. 1-12.
- Baudrillard, J. (1978), "Kool Killer ou l'insurrection par les signes", *Interférences*, vol. 3. Engl: *Kool Killer oder Der Aufstand der Zeichen*, Merve, Berlín.
- Baxandall, Michael (1964), "Bartolomeus Fazius on Painting", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, vol. 27, pp. 90-107.
- _____ (1980), *The Limewood Sculptors of Renaissance Germany*, Yale UP, New Haven/Londres.
- Baxandall, Michael (1988), *Painting and Experience in Renaissance Italy. A Primer in the Social History of Pictorial Style* (1972), Oxford UP.
- BBC News Channel (2007), "Hirst unveils £50m diamond skull", *BBC News Channel*, June 01, disponible en <http://news.bbc.co.uk/1/hi/entertainment/6712015.stm>
- Beatis, Antonio de (1905), *Ein Beispiel: Ludwig von Pastor, Die Reise des Kardinals Luigi d'Aragona durch Deutschland, die Niederlande, Frankreich und Oberitalien, 1517-1518*, Herder, Freiburg im Breisgau.
- Becker, Howard S. (2008), *Art Worlds*, University of California Press, Berkeley.
- Bell, Emma, Samantha Warren y Jonathan E. Schroeder (eds.) (2013), *The Routledge Companion to Visual Organisation*, Routledge, Londres.
- Belting, Hans (2011), *Bild-Anthropologie. Entwürfe für eine Bildwissenschaft*, C. H. Beck, Múnich.
- Beyer, Andreas, Horst Bredekamp, Uwe Fleckner y Gerhard Wolf (eds.) (2018), *Bilderfahrzeuge. Aby Warburgs Vermächtnis und die Zukunft der Ikonologie*, Wagenbach, Berlín.
- Boehm, Gottfried (1994), "Die Bilderfrage", en G. Boehm (ed.), *Was ist ein Bild?*, Brill Fink, Múnich, pp. 325-343.
- Boer, Pim den, Heinz Duchhardt, Georg Kreis y Wolfgang Schmale (eds.) (2012), *European Places of Remembrance*, 3 vols., C. H. Beck, Múnich.
- Bourdieu, Pierre (1967), "Postface", en E. Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique, précédé de l'abbé Suger de Saint-Denis*, trad. V. Pierre Bourdieu, Les Éditions de Minuit, París, pp. 135-167.
- _____ (1979), *La distinction. Critique sociale du jugement*, Les Éditions de Minuit, París.
- Bourdieu, Pierre (1992), *Les règles de l'art: genèse et structure du champ littéraire*, Seuil, París.
- _____ (1997), "Zur Genese der Begriffe Habitus und Feld", en P. Bourdieu (ed.), *Der Tote packt den Lebenden*, vsa-Verlag, Hamburg.
- Bredekamp, Horst (2004), "Drehmomente. Merkmale und Ansprüche des 'iconic turn'", en H. Burda y C. Maar (eds.), *Iconic Turn. Die neue Macht der Bilder*, DuMont, Köln, pp. 15-26.
- Brückner, Wolfgang (1978), "Überlegungen zur Magietheorie. Vom Zauber mit Bildern", en L. Petzold (ed.), *Magie und Religion. Beiträge zu einer Theorie der Magie*, WBG, Darmstadt pp. 404-419.
- Brulez, Wilfrid (1961), *Cultuur en getal. Aspecten van de relatie economie - maatschappij - cultuur en Europa tussen 1400 en 1800*, Nederlandse Vereniging tot beoefening van de Sociale Geschiedenis, Amsterdam.

- Bühlmann, Marc, Wolfgang Merkel, Lisa Müller, Heiko Gebler, H. y Bernhard Weißels (2012), "Demokratiebarometer: ein neues Instrument zur Messung von Demokratiequalität", en *Zeitschrift für Vergleichende Politikwissenschaft*, vol. 6, Suppl. 1, pp. 115-159; también <https://democracybarometer.org/>
- Burke, Peter (1972), *Culture and Society in Renaissance Italy, 1420-1540*, Batsford, Londres.
- (2001), *Eyewitnessing*, Reaktion Books, Londres.
- Butler, Judith (2009), *Frames of War. When is Life Grievable?*, Verso, Londres.
- Carpinella, C. y Bauer, N. M. (2021), A visual analysis of gender stereotypes in campaign advertising. *Politics, Groups, and Identities*, vol. 9, núm. 2, pp. 369-386.
- Chickering, Roger y Karl Lamprecht (2021), *Das Leben eines deutschen Historikers (1856-1915)*, Franz Steiner (primera edición de 1993), Stuttgart.
- Chouliaraki, Lilie (2013), "The Humanity of War: Iconic Photojournalism of the Battlefield, 1914-2012", *Visual Communication*, vol. 12, núm. 3, pp. 315-340.
- Clemenz, Manfred (2003), *Freud und Leonardo. Eine Kritik psychoanalytischer Kunstinterpretation*, Brandes und Apsel, Frankfurt am Main.
- Cole, Bruce (1983), *The Renaissance Artist at Work. From Pisano to Titian*, Icon Editions/Harper & Row, Nueva York.
- Cole, Michael W. (2002), *Cellini and the Principles of Sculpture*, Cambridge UP, Cambridge.
- Cosgrove, Denis y Stephen Daniels (eds.) (1986), *The Iconography of Landscape. Essays on the Symbolic Representation, Design, and Use of Past Environments*, Cambridge UP, Cambridge.
- Cristie's (2017), "The Last da Vinci: The World is Watching" [video], disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=d7omwQLuGJQ>.
- Danto, Arthur C. (1964), "The Art World", *Journal of Philosophy*, vol. 61, pp. 571-584.
- Debaise, Didier, Xavier Douroux, Christian Joschke, Anne Pontégnie y Katrin Solhdju (eds.) (2013), *Faire art comme on fait société. Les nouveaux commanditaires*, Les presses du réel, Dijon.
- Dinzelbacher, Peter (2002), "Religiöses Erleben; Suckale, Körper - und Wirklichkeitsverständnis", en K. Schreiner (ed.), *Frömmigkeit im Mittelalter: politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen*, Múnich, pp. 299-330.
- Duerr, Hans P. (1988/1990), *Der Mythos vom Zivilisationsprozeß*, vol. 1: *Nacktheit und Scham.*, vol. 2: *Intimität*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Elkins, James (1999), *The Domain of Images*, Ithaca.
- Erben, Dietrich (2006), "Architektur als historische Anthropologie", en S. Schweizer y J. Stabenow (eds.), *Bauen als Kunst und historische Praxis*, vol. 2, Wallstein, Göttingen, pp. 461-492.
- Feldges, Benedikt (2008), *American Icons. The Genesis of a National Visual Language*, Routledge, Nueva York.
- Finkelstein, Haim (1975), "Dali's Paranoia-Criticism or the Exercise of Freedom", *Twentieth Century Literature*, vol. 21, núm. 1, Essays on Surrealism, pp. 59-71.
- François, Etienne y Hagen Schulze (eds.) (2001), *Deutsche Erinnerungsorte*, C. H. Beck, Múnich.

- Frangenberg, Thomas (1990), *Der Betrachter Studien zur florentinischen Kunstliteratur des 16. Jahrhunderts*, Gebr. Mann, Berlin.
- Freedberg, David (1989), *The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response*, University of Chicago Press, Chicago.
- Führ, Eduard, Hans Friesen y Anette Sommer (eds.) (1998), "Architektur-Sprache", *Buchstäblichkeit, Versprachlichung, Interpretation*, Waxmann, Münster.
- Gadamer, Hans G. (1965), *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 2a. ed., J. C. B. Mohr, Tübingen.
- Gombrich, Ernst H. (1970), *Aby Warburg: An Intellectual Biography*, Oxford UP.
- Goodman, Nelson (1988), "How Buildings Mean", en N. Goodman y C. Z. Elgin (comps.), *Reconceptions in Philosophy and Other Arts and Sciences*, Hackett Publishing, Indianapolis.
- Green, Michael K. (1993), "Images of Native Americans in Advertising: Some Moral Issues", *Journal of Business Ethics*, vol. 12, núm. 4, pp. 323-330.
- Grote, Andreas (ed.) (1994), *Macrocosmos in Microcosmo Die Welt in der Stube. Zur Geschichte des Sammelns, 1450 bis 1800*, Springer, Opladen.
- (ed.) (2012), *Mario Praz, La filosofia dell'arredamento. I mutamenti del gusto nella decorazione interna attraverso i secoli* (1964), Guanda, Mailand.
- Gunthert, André (2015), "Les icônes du photojournalisme, ou la narration visuelle inavouable", en D. Dubuisson y S. Raux (eds.), *À perte de vue. Les nouveaux paradigmes du visuel*, Les presses du réel, Dijon, pp. 175-184.
- Harbison, Craig (2012), *Jan van Eyck. The Play of Realism*, Reaktion Books, Londres.
- Haus der Kulturen der Welt (ed.) (2020), *Aby Warburg: Bilderatlas Mnemosyne*, Hatje Cantz, Berlin.
- Hensel, Thomas (2011), *Wie aus der Kunstgeschichte eine Bildwissenschaft wurde: Aby Warburgs Graphien*, Akademie Verlag, Berlin.
- Hombach, Klaus S. (2013), *Das Bild als kommunikatives Medium. Elemente einer allgemeinen Bildwissenschaft*, Herbert von Halem Verlag, Köln.
- Janitschek, Hubert (1879), *Die Gesellschaft der Renaissance in Italien und die Kunst*, Spemann, Stuttgart.
- Keegan, John (1976), *The Face of Battle: A Study of Agincourt, Waterloo, and the Somme*, Viking Press, Nueva York.
- Kingdon, John W. (1995), *Agendas, Alternatives, and Public Policies*, Longman, Nueva York.
- Koja, Stephan (ed.) (2021), *Vermeer. Vom Innhalten*, Staatliche Kunstsammlungen Dresden, Sandstein, Dresde.
- Koselleck, Reinhart (2010), "'Erfahrungsraum' y 'Erwartungshorizont'. Zwei historische Kategorien", en R. Koselleck (ed.), *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (1975), Suhrkamp, Frankfurt am Main, pp. 349-375.
- Krause, Paul (1992), *The Battle For Homestead, 1880-1892: Politics, Culture, and Steel*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.
- Kruft, Hanno-Walter (1990), "Renaissance und Renaissancismus bei Thomas Mann", en A. Buck (ed.), *Renaissance und Renaissancismus von Jacob Burckhardt bis Thomas Mann*, Niemeyer, Tübingen, pp. 89-102.

- Kubersky-Piredda, Susanne (2005), *Die Florentiner Maler der Renaissance und der Kunstmarkt ihrer Zeit*, Books on Demand, Norderstedt.
- Kurmann, Eliane (2021), *Fotogeschiedten und Geschichtsbilder. Zur Verwendung historischer Fotografien in Tansania*, Diss (pendiente de impresión), Zürich.
- Latour, Bruno (2002), "What is Iconoclasm? Or Is There a World Beyond the Image Wars?", en L. Latour y P. Weibel (eds.), *Iconoclasm. Beyond the Image Wars in Science, Religion, and Art*, MIT Press, Cambridge, pp. 14-38.
- Lavin, Irving (1992), "Iconography as a Humanistic Discipline ('Iconography at the Crossroads)", en B. Cassidy, *Iconography at the Crossroads*, Index of Christian Art Dept of Art and Archaeology Princeton University, Princeton, pp. 33-42.
- Lenger, Alexander, Christian Schneickert y Florian Schumacher (ed.) (2013), *Pierre Bourdieu's Konzeption des Habitus. Grundlagen, Zugänge, Forschungsperspektiven*, Springer vs, Wiesbaden.
- Lentes, Thomas (2000), "Auf der Suche nach dem Ort des Gedächtnisses. Thesen zur Umwertung der symbolischen Formen in Abendmahlslehre, Bildtheorie und Bildandacht des 14. - 16. Jahrhunderts", en K. Krüger y A. Nova, (eds.), *Imagination und Wirklichkeit. Zum Verhältnis von mentalen und realen Bildern in der Kunst der frühen Neuzeit*, Philipp von Zabern, Mainz, pp. 21-46.
- Lewis, Ben (2019), *The Last Leonardo. The Making of a Masterpiece*, Harpercollins, Londres.
- Malévich, Kazimir S. (1968), "Una carta de Malévich a Benois (1916)", en K. S. Malévich, X. Glowacki-Prus y T. Andersen (eds.), *Essays on Art: 1915-1933* (vol. 1), Borgen, Copenhagen, pp. 42-48.
- Mander, Carel van (1991), *Das Leben der niederländischen und deutschen Maler (von 1400 bis ca. 1615)*, trad. según la edición de 1617 y notas de Hans Floerke, Werner, Worms.
- Marchi, Neil de, y Hans J. van Miegroet (2006), "The History of Art Markets", en V. A. Ginsburgh y D. Throsby (eds.), *Handbook of the Economics of Art and Culture*, Elsevier, Amsterdam, pp. 69-122.
- Marin, Louis (2001), *On Representation*, Stanford UP, Stanford.
- McBride, Caitlin, Nancy Costello, Suman Ambwani, Breanne Wilhite y S. Bryn Austin (eds.) (2019), "Digital Manipulation of Images of Models' Appearance in Advertising: Strategies for Action Through Law and Corporate Social Responsibility Incentives to Protect Public Health", *American Journal of Law & Medicine*, vol. 45, núm. 1, pp. 7-31.
- Merskin, Debra (2001), "Winnebagos, Cherokees, Apaches, and Dakotas: The Persistence of Stereotyping of American Indians in American Advertising Brands", *Howard Journal of Communications*, vol. 12, núm. 3, pp. 159-169.
- Messaris, Paul (1997), *Visual Persuasion: The Role of Images in Advertising*, Sage Publications, California.
- Michalski, Sergiusz (1993), *The Reformation and the Visual Arts. The Protestant Image Question in Western and Eastern Europe*, Routledge, Londres/Nueva York.
- Missfelder, Jan-Friedrich (2012), "Der ferne Klang. Kann man Alteuropa hören?", en C. Jaser, U. Lotz-Heumann y M. Pohlig (eds.), *Alteuropa - Vormoderne - Neue Zeit*.

- Epochen und Dynamiken der europäischen Geschichte (1200-1800)*, Duncker & Humblot, Berlín, pp. 313-328.
- Missfelder, Jan-Friedrich (2018), "Sounds and Silences of Reformation: Zurich, 1525-1571", en A. Mazuela-Anguila y T. Knighton (eds.), *Hearing the City in Early Modern Europe*, Brépols, Turnhout, pp. 135-144.
- Mitchell, William J. T. (1986), "The Pictorial Turn", en W. J. T. Mitchell (ed), *Picture Theory*, Chicago: University of Chicago Press, pp. 11-34.
- _____ (ed.) (2002), *Landscape and Power*, University of Chicago Press, Chicago.
- _____ (2008), *Bildtheorie* (1994), Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Mohrmann, Ruth-E. (1996), "Tischgerät und Tischsitten nach Inventaren und zeitgenössischen Bildern", en G. Wiegmann y R.-E. Mohrmann (eds.), *Nahrung und Tischkultur im Hanseraum*, Waxmann Verlag, Münster/Nueva York, pp. 167-178.
- Montias, John M. (1991), "Works of Art in Seventeenth - Century Amsterdam: An Analysis of Subjects and Attributions", en D. Freedberg y J. de Vries (eds.), *Art in history, history in art: studies in seventeenth-century Dutch culture*, Getty Center for the History of Art and the Humanities, Santa Monica, pp. 331-372.
- Mukerjee, Radhakamal (1950), *The Social Functions of Art* (1948), Hind Kitabs/Philosophical Library, Bombay/Nueva York.
- Nora, Pierre (1984-1992), *Les lieux de mémoire*, 3 vols., Gallimard, París.
- Panofsky, Erwin (1980), *Studien zur Ikonologie. Humanistic Themes in Renaissance Art*, DuMont, Colonia.
- _____ (1989), *Gotische Architektur und Scholastik. Zur Analogie von Kunst, Philosophie und Theologie im Mittelalter* (1951), DuMont, Colonia.
- Parry, Sara, Rosalind Jones, Philip Stern y Matthew Robinson (2013), "'Shockvertising': An exploratory investigation into attitudinal variations and emotional reactions to shock advertising", *Journal of Consumer Behaviour*, vol. 12, núm. 2, pp. 112-121, disponible en <https://doi.org/10.1002/cb.1430>
- Paul, Gerhard (2005), *Der Bilderkrieg. Inszenierungen, Bilder und Perspektiven der 'Operation Irakische Freiheit'*, Wallstein Verlag, Göttingen.
- _____ (2006), *Visual History. Ein Studienbuch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Pigler, Andor (1974), *Barockthemen, Eine Auswahl von Verzeichnissen zur Ikonographie des 17. und 18. Jahrhunderts*, 3 vols., 2ª ed., Academia Húngara de Ciencias, Budapest.
- Richards, Thomas (1990), *The Commodity Culture of Victorian England: Advertising and Spectacle, 1851-1914*, Stanford UP, Stanford.
- Rieber, Audrey (2009), "Des pré-supposés philosophiques de l'iconologie: rapport de Panofsky à Kant et à Hegel", *Astérion*, vol. 6.
- _____ (2012), *Art, histoire et signification. Un essai d'épistémologie d'histoire de l'art autour de l'iconologie d'Erwin Panofsky*, Editions L'Harmattan, París.
- Roeck, Bernd (1995), "Säkularisierung als Desensibilisierung. Der Hexenwahn aus der Perspektive der Sensibilitäts-geschichte", en D. E. Bauer y S. Lorenz (eds.), *Das Ende der Hexenverfolgung*, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, pp. 169-182.

- Roeck, Bernd (1996), "Psychohistory under the Sign of Saturn. Aby Warburgs Denksystem und die moderne Kulturgeschichte", en W. Hartwig y Hans-Ulrich Wehler (eds.), *Kulturgeschichte Heute*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, pp. 231-254.
- Roeck, Bernd (2001), "Die Wahrnehmung von Symbolen in der Frühen Neuzeit. Sensibilität und Alltag in der Vormoderne", en G. Melville (ed.), *Institutionalität und Symbolisierung. Verstetigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart*, Böhlau, Köln u.a., pp. 525-539.
- _____ (2003), "¿Visual turn? Kulturgeschichte und die Bilder", *Geschichte und Gesellschaft*, vol. 29, pp. 294-315.
- _____ (2004a), "Early Modern Architecture. Conditioning, Disciplining, and Social Control", en H. Roodenburg y P. Spierenburg (eds.), *Social Control in Europe, vol. 1, 1500-1800*, Ohio State University Press, Columbus, pp. 132-142.
- _____ (2004b), *El ojo histórico. Las obras de arte como testigos de su tiempo. Del Renacimiento a la Revolución*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, pp. 17-19. (Pruebas basadas en Erwin Panofsky, *Studien zur Ikonologie. Humanistic Themes in Renaissance Art*, DuMont, Colonia, 1980.)
- _____ (2004c), "Entzauberung der Bilder? Zur Ausstattung bürgerlicher Wohnungen zwischen Renaissance und Barock", *Zeitschrift für Schweizerische Archäologie und Kunstgeschichte*, vol. 61, núm. 4, pp. 205-210.
- _____ (2004d), "The Atrocities of War in Early Modern Art", en J. Canning, H. Lehmann y J. M. Winter (eds.), *Power, Violence, and Mass Death in pre-modern and modern times*, Ashgate, Aldershot, pp. 129-140.
- _____ (2005), "Renaissance - Manierismus - Barock. Sozial- und klimageschichtliche Hintergründe künstlerischer Stilveränderungen", en W. Behringer, H. Lehmann y C. Pfister (eds.), *Kulturelle Konsequenzen der "Kleinen Eiszeit"*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, pp. 323-343.
- _____ (2007), "Introduction", en H. Roodenburg (ed.), *Vol. 4: Forging European Identities, 1400-1700*, Cambridge UP, pp. 1-29.
- _____ (2013), "Images, mentalités, quantités: pour une histoire de l'art statistique", *Perspective*, vol. 1, pp. 5-7, disponible en <http://journals.openedition.org/perspective/1638>
- _____ (2015), "...die ersten Gemälde der Welt'. Über die Entzauberung des Raumes in der europäischen Renaissance", en D. Syndram, Y. Wirth y D. Zerbe (eds.), *Luther und die Fürsten. Selbstdarstellung und Selbstverständnis des Herrschers im Zeitalter der Reformation. Aufsatzband*, Sandstein, Dresden, pp. 47-63.
- _____ (2019), *Leonardo. Der Mann, der alles wissen wollte. Biographie*, C. H. Beck, Múnich.
- _____ (2020), *Der Morgen der Welt. Geschichte der Renaissance*, C. H. Beck, Múnich.
- _____ Santaella, Monica, Teresa Summers y Bonnie Belleau (2012), "Involvement in Fashion Advertising: The Role of Images", *Academy of Business Research*, vol. 2, pp. 69-80.
- Schlie, Heike (2002), *Bilder des Corpus Christi. Sakramentaler Realismus von Jan van Eyck bis Hieronymus Bosch*, Gebr. Mann Verlag, Berlín.

- Schroeder, Jonathan E. (2008), "Visual Analysis of Images in Brand Culture", en B. J. Phillips y E. McQuarrie (eds.), *Go Figure: New Directions in Advertising Rhetoric*, Cambridge UP, pp. 277-296.
- Schudson, M. (1989), "How Culture Works: Perspectives from Media Studies on the Efficacy of Symbols", *Theory and Society*, vol. 18, núm. 2, pp. 153-180.
- Scott, Linda M. (1994), "Images in Advertising: The Need for a Theory of Visual Rhetoric", *Journal of Consumer Research*, vol. 21, núm. 2, pp. 252-273, disponible en <https://doi.org/10.1086/209396>
- Scribner, Robert W. (ed.) (1990), *Bilder und Bildersturm im Spätmittelalter und in der frühen Neuzeit*, Harrassowitz, Wiesbaden.
- Seitz, Sergej, Anke Graneß y Georg Stenger (eds.) (2018), *Facets of Contemporary Image Theory: Intercultural and Interdisciplinary Perspectives*, Springer Fachmedien, Wiesbaden.
- Skrabec, Quentin R. (2010), *Henry Clay Frick: The Life of the Perfect Capitalist*, McFarland & Co., Jefferson NC.
- Solaroli, Marco (2008), "Mediatized Conflicts, Performative Photographs and Contested Memory: the Abu Ghraib Scandal and the Iconic Struggle over the Meanings of the 'War on Terror'", *Global Media and Communication*, vol. 7, núm. 3, pp. 235-240.
- (2015), "Iconicity: a category for social and cultural theory", en M. Solaroli (ed.), *Simposio On Icons. Media, Visibility, Materiality, and Cultural Power*, *Sociologica, Italian journal of sociology online*, vol. 9, núm. 1, pp. 1-51, disponible en <https://www.rivisteweb.it/doi/10.2383/80391>
- Sontag, Susan (1966), *Against Interpretation and Other Essays*, Farrar, Straus & Giroux, Nueva York.
- Sorokin, Pitrim (1937), *Social and Cultural Dynamics, vol. I: Fluctuations and Forms of Art*, Routledge & K. Paul, Londres.
- Standiford, Les (2006), *Meet you in hell: Andrew Carnegie, Henry Clay Frick, and the bitter partnership that transformed America*, Crown, Nueva York.
- Stercken, Martina (2011), "Repräsentation, Verortung und Legitimation von Herrschaft. Karten als politische Medien im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit", en I. Baumgärtner (ed.), *Wilhelm Dilich. Landtafeln hessischer Ämter zwischen Rhein und Weser 1607-1625*, Kassel Univ. Press, Kassel, pp. 37-52.
- Steuerwald, Christian (ed.) (2017), *Klassiker der Kunstsoziologie. Prominente und wegweisende Ansätze*, Springer Fachmedien, Wiesbaden.
- Stoichita, Victor I. (1998), *Das selbstbewußte Bild: Der Ursprung der Metamalerei*, W. Fink, Múnich.
- Sturken, Marita y Lisa Cartwright (2001), *Practices of Looking. An Introduction to Visual Culture*. Oxford University Press, Nueva York y Oxford.
- Tulloch, John (2012), *Blood, Icons of War and Terror. Media Images in an Age of International Risk*, Routledge, Londres.
- Ullrich, Wolfgang (2000), *Mit dem Rücken zur Kunst. Die neuen Statussymbole der Macht*, Klaus Wagenbach Verlag, Berlín.

- Vogel, Carol (2006), "Lauder Pays \$135 Million, a Record, for a Klimt Portrait", *New York Times*, 19 de junio.
- Völkel, Michaela (2001), *Das Bild vom Schloß. Darstellung und Selbstdarstellung deutscher Höfe in Architekturstichserien 1600-1800*, Deutscher Kunstverlag, Múnich/Berlín.
- Vovelle, Michel (1973), *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIII^e siècle: les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*, Plon, París.
- Wackernagel, Martin (1938), *Der Lebensraum des Künstlers in der Florentinischen Renaissance. Aufgaben und Auftraggeber, Werkstatt und Kunstmarkt*, Seemann, Leipzig.
- Warburg, Aby (1922), "Italienische Kunst und internationale (sic) Astrologie im Palazzo Schifanoja zu Ferrara", *Atti del X congresso internazionale di storia dell'arte in Roma. L'Italia e l'arte straniera*, Maglione & Strini, Roma, pp. 179-193.
- Warnke, Martin (1992), *Politische Landschaft Zur Kunstgeschichte der Natur*, Hanser, Múnich.
- (1996), *Hofkünstler. Zur Vorgeschichte des modernen Künstlers*, DuMont, Colonia.
- Waschik, Klaus (2010), "Virtual Reality. Sowjetische Bild- und Zensurpolitik als Erinnerungskontrolle in den 1930er-Jahren", *Zeithistorische Forschungen/Studies in Contemporary History*, vol. 7, H. 1, pp. 30-54, disponible en <https://zeithistorischeforschungen.de/1-2010/4745>
- Wittkower, Rudolf y Margor Wittkower (1969), *Born Under Saturn. The Character and Conduct of Artists: Documented History from Antiquity to the French Revolution*, W. W. Norton & Co., Nueva York.
- Woude, Ad van der (1991), "The volume and value of paintings in Holland at the time of the Dutch Republic", en D. Freedberg y J. de Vries (eds.), *Art in history, history in art: studies in seventeenth-century Dutch culture*, Getty Center for the History of Art and the Humanities, Santa Monica, pp. 285-329.
- Zedler, Johann H. (1733), *Grosses vollständiges Universal-Lexicon (...)*, vol. 3, J. H. Zedler, Halle/Leipzig.
- Zielske, Harald (1982), "Die Entwicklung des geistlichen und weltlichen Dramas und Theaters im Mittelalter. Propyläen Geschichte der Literatur, II, Propyläen, Berlín, pp. 414-445.

Propiedad UAM-Gedisa

LA METODOLOGÍA MARXISTA Y EL CONFIGURACIONISMO LATINOAMERICANO*

ENRIQUE DE LA GARZA TOLEDO
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-IZTAPALAPA, MÉXICO
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7254-9658>

INTRODUCCIÓN

El tema del marxismo parece cosa del pasado, de un pasado que ya pocos desean recordar, aunque la generación madura de académicos actuales haya sido influenciada en otra época por esta perspectiva. Pocos recuerdan que el marxismo académico después de la segunda Guerra Mundial fue hegemónico en países como Francia, Italia, Alemania y en América Latina, dejando aparte a los socialismos reales en que era doctrina de Estado (Callinicos, 1996). Así ha sido su historia, llena de auges y de crisis muy profundas, en parte porque históricamente el marxismo antes que perspectiva teórica y metodológica fue doctrina política, sindical y de Estado. Es decir, el marxismo, a diferencia de otros paradigmas en las ciencias sociales, pretendió ser ciencia y, a la vez, proyecto político concreto de transformación del capitalismo. En esta medida influyó tanto en la academia, como en partidos políticos, sindicatos y gobiernos (Hobsbawm, 1981).

En cuanto al impacto del marxismo en la academia es posible reconocer grandes ciclos de auge y de crisis en su historia de más de 150 años. El primero abarca desde su fundación por Carlos Marx hasta inicios de la segunda década del siglo XX, cuando el impacto académico fue mínimo; por ejemplo, no había cátedras universitarias sobre marxismo y casi no existían profesores de universidades marxistas, ni artículos de esta perspectiva en revistas científicas o ponencias en congresos. Su ámbito era el político partidario (la socialdemocracia) y sindical. Sin embargo, el triunfo del socialismo en Rusia impactó a una nueva generación de intelectuales europeos con formación filosófica, social o económica sólida, e inició lo que P. Anderson (1985) llamó el marxismo occidental y más específicamente el académico. Aunque esta generación de académicos marxistas trató de cumplir con el viejo ideal de unir teoría y práctica política, los más connotados fueron más intelectuales que políticos prácticos. El punto de arranque, en esta perspectiva, fue el libro de Lukács (1969) *Historia y conciencia de clase* y

* Una primera versión de este artículo apareció en: Enrique de la Garza Toledo / Gustavo Leyva (coords.): *Tratado de Metodología de las Ciencias Sociales. Perspectivas Actuales*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

su punto de aglutinamiento más importante la Escuela de Fráncfort (Buck-Morss, 1981), aunque esta oleada rebasó con mucho a los alemanes (Gorz, Pannekoek, Lang, Leóntiev) e incluyó a intelectuales de la naciente Unión Soviética. Este primer auge del marxismo académico quedó desarticulado por la emergencia del fascismo en Europa, que los llevó al exilio o a la muerte (Rusconi, 1969).

En este periodo la reflexión sobre el método la inició el mismo Lukács (1969), con su tesis de que el marxismo más que una teoría es una metodología de reconstrucción de la totalidad. En Gramsci (1975a, 1975b, 1977), especialmente, hay una recuperación del sujeto y de la cultura como resultado de una influencia de la hermenéutica de la época a través de Labriola (los hombres traducen las presiones de la estructuras en acción mediante una visión del mundo), un concepto de contradicción sustantiva que contrasta con la concepción hegeliana de Engels y otra caleidoscópica de la relación social; en tanto que la diferencia entre base y superestructura sería puramente analítica, la relación social de producción es económica, política y cultural a la vez.

Pero fue la Escuela de Fráncfort la que, en forma más sistemática y con mejor conocimiento de las corrientes clásicas y actuales en ese momento en la filosofía y las teorías sociales (Habermas, 1981), abordó los problemas de la epistemología. El punto culminante es la obra de Adorno (2001), profundo conocedor de la epistemología del Círculo de Viena y, a la vez, del historicismo, la fenomenología y el existencialismo. Con un sólido y actualizado fundamento teórico y metodológico formuló críticas al positivismo lógico que no han perdido actualidad.

El marxismo académico de los años veinte y treinta del siglo xx se vivificó en confrontación con el neopositivismo y en crítica y recuperación de aspectos de la hermenéutica, en particular del psicoanálisis (Habermas, 1980). Esta primera profundización del marxismo clásico lo llevó a reivindicar al sujeto, a la crítica primera de los estructuralismos en formación, a la profundización en el campo de la construcción de significados (Habermas, 1985). Este debate lo dieron marxistas académicos del más alto nivel, aunque este marxismo terminó confrontándose con el enfoque vulgar del stalinismo (Viet, 1968) (Althusser, 1972).

La emergencia del fascismo en Europa llevó a la diáspora o a la muerte a esta primera generación académica de marxistas. Una consecuencia no deseada fue la confrontación en condiciones de desigualdad con el funcionalismo y el keynesianismo en Inglaterra y los Estados Unidos en los años cuarenta y cincuenta del siglo xx (Adorno, 2004). Sin embargo, el marxismo académico tendría que esperar hasta los años sesenta para reconocer un nuevo y acrecentado repunte. La Escuela de Fráncfort volvió a Alemania y continuó su polémica con el positivismo lógico, específicamente con Popper; el estructuralismo marxista de Althusser tuvo gran impacto en Francia; Gramsci fue redescubierto en Italia; en los países sajones se conformaron corrientes marxistas muy influyentes como la de historia social de E. P. Thompson; en América Latina, casi toda la corriente del dependentismo fue de alguna manera marxista, con pocas excepciones; e incluso

en países del bloque soviético hubo expresiones creativas en la escuela de Budapest (Heller), en Praga (Kosík), en Belgrado y en Varsovia. Esta segunda oleada, la de mayor influencia del marxismo en la academia —nuevamente dejamos de lado el marxismo oficial dominante en los países socialistas— duró hasta finales de los setenta y en ocasiones principios de los ochenta del siglo xx, alimentado por el aumento en la conflictividad social en Europa en los setenta y las revoluciones en el Tercer Mundo (Anderson, 1985).

Durante esta segunda oleada, en varios países el marxismo se volvió hegemónico en lo teórico y en todos fue un interlocutor a tomar en cuenta o un rival a vencer. En América Latina en los años setenta, excepto en los países con dictadura militar, el marxismo dominaba en las ciencias sociales. En este periodo la discusión sobre el método renació y se volvió más orgánica, ésta giró principalmente en torno al método de la economía política (Marx, 1975). La discusión dio origen a diversas interpretaciones sobre dicho método, desde una cercana al positivismo hasta otra en la que se reivindicaba el papel activo del sujeto (De la Garza, 1987). El método de la economía política fue diseccionado e identificados subproblemas importantes, como veremos en otro apartado; una propuesta recuperable fue el concebirlo como método de construcción de teoría y no de justificación de las hipótesis (De la Garza, 1990). Sin embargo, a diferencia del periodo anterior de auge, en el que los exponentes —figuras marxistas— eran profundos conocedores del neopositivismo y de la hermenéutica, la polémica sobre el método de la economía política arrastró confusiones importantes al remitir a una discusión filosófica relativamente superada, la del materialismo y del idealismo del siglo xix. En esta discusión el rival seguía siendo Hegel y no Carnap, Hempel, Popper, Dilthey, Husserl o Heidegger. Es decir, no hubo capacidad de ubicar la polémica sobre el método en confrontación con la metodología o la epistemología más acabada de la ciencia, la del hipotético-deductivo y sus fundamentos, ni con los problemas legitimados por el neopositivismo como centrales: el concepto estándar de teoría, el papel de las hipótesis en el proceso de investigación, la operacionalización de conceptos, el concepto de dato empírico, que es verificar y explicar (Nagel, 1984, 1990). O bien, de la polémica interna y externa positivista: verificación o falsación (Moulines, 1986), las revoluciones científicas y el cambio de paradigmas (Kuhn, 1986), la doble hermenéutica (Habermas, 1997), los juegos del lenguaje, el poder y la verdad (Foucault, 1968, 1977), etcétera.

Al tiempo que la discusión explícita sobre el método marxista se centraba en el método de la economía política, desde el marxismo académico se emprendieron investigaciones concretas paradigmáticas que contenían en estado práctico un concepto de método diferente del positivista que dominaba. Es el caso de la obra de E. P. Thompson (1972), *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, con su recuperación gramsciana de la relación entre estructuras que no determinan sino que presionan, del proceso de dar sentido de los sujetos y de la experiencia, que rompe con las visiones estructuralistas de historia que dominaban en la época (Piaget, 1968; Goldmann, 1968). Se recupera así el concepto

de relación social caleidoscópica, de futuro relativamente abierto, de relación fluida entre lo objetivado y los sujetos, entre estructura, subjetividad y acción, poniendo en el centro del análisis el concepto de experiencia (Gurwitsch, 1979) (Desan, 2001) (De la Garza, 1992) (Habermas, 1999).

En este periodo quedó inconclusa la posibilidad del planteamiento de un método alternativo al hipotético-deductivo, visto como método de construcción de teoría y no de justificación de ésta, y la recuperación de categorías metodológicas que no eran asimilables a las del neopositivismo, tales como la distinción entre método de investigación y de exposición, la relación entre lo teórico y lo histórico-empírico, los niveles de abstracción en una teoría, las formas de relación entre conceptos en ésta y, sobre todo, el concepto central de reconstrucción de la totalidad concreta (Kosík, 1980) (Schaft, 1974), entendida como la inclusión de lo pertinente al objeto. Por el otro lado, se planteaba la reivindicación del sujeto o mejor dicho del concepto de sujeto-objeto que sintetizaba estructura, subjetividad y acción. Sin embargo, la relación entre las dos preocupaciones metodológicas, la de un método de construcción de teoría y la de recuperación de un sujeto activo, no llegaron a sintetizarse; por el contrario, a veces parecieron contradictorias, cuando la primera adoptó una perspectiva estructuralista aunque dinámica (Baskar, 1998) (Bourdieu, 1984) (Cohen, 1996) (De la Garza, 2001a) (Giddens, 1983) (Goff, 1980) (Goldmann, 1975).

Luego vino la crisis, primero como global capitalista de mediados de los setenta, luego como reestructuración a través del neoliberalismo y la caída inmediatamente del socialismo real. Estos hechos no sólo impactaron a los marxistas ortodoxos sino especialmente a los que ya eran críticos del socialismo real, con lo que sobrevino la diáspora intelectual de los marxistas, unos hacia el liberalismo, los más hacia la hermenéutica y la posmodernidad (Lyotard, 1989) (Arenas, 1996) (Alexander, 1988, 1995) (Barnett, 1987) (Rose, 1984). El marxismo cayó en un descrédito académico, aunque algunas de sus propuestas sigan presentes, a veces en forma vergonzante. Sin embargo, en metodología de las ciencias sociales, esos mismos años ochenta significaron el fin de la hegemonía positivista (Apel, 1991) (Betti, 1988) (De la Garza, 1988) (Díez y Moulines, 1999) (Stegmüller, 1976) y la dispersión metodológica, incluyendo la emergencia de perspectivas que negaron un estatus especial para la ciencia (Gadamer, 1993) (Segal, 1994).

Pequeños reductos quedaron de aquella reflexión marxista sobre el método; en particular en América Latina una corriente que empezó a forjarse desde los setenta, cuando en esta región el marxismo académico era poderoso y algunos trataron de llevar su reflexión más allá de la economía política y enzarzar con preocupaciones antiestructuralistas. Esta perspectiva hizo su primera propuesta sistemática en los inicios de los ochenta (el uso crítico de la teoría) (Zemelman, 1990), todavía en la perspectiva de método de construcción de teoría, aunque trascendiendo a la economía política; en los noventa incorporó con mayor énfasis el tema de la construcción de los significados, imbricándose con la nueva hermenéutica (Zemelman, 2007) y culminando esta

fase, hacia finales de los noventa, con la incorporación de las nociones de sujeto y de configuración, esta última como alternativa primero al concepto estándar de teoría, pero también al de sistema, sin dejar fuera significados y sujetos (De la Garza, 2001a).

En la actualidad, cuando surgen propuestas metodológicas diversas de construcción de teoría (Andréu, 2007), confrontadas con el hipotético-deductivo, cuando revive con intensidad en ciencias sociales el interaccionismo simbólico (Potter, 1998) ¿será posible recapitular acerca de la discusión marxista sobre el método y pensar que ésta puede potencialmente aportar algo a la reflexión contemporánea?

LA CONCEPCIÓN MARXISTA SOBRE LA REALIDAD SOCIAL Y EL CONOCIMIENTO

Hablar de concepción de realidad y su relación con el conocimiento podría parecer un anacronismo, especialmente para los que piensan en una ciencia sin fundamentos epistemológicos y teóricos. En parte tienen razón; los intentos, sobre todo del positivismo, de formar sistemas cerrados, completamente coherentes, fracasaron de alguna manera por no incorporar una idea de nivel de abstracción y de relaciones no reducidas a las deductivas (Putnam, 1962). Es decir, entre concepción de la realidad, teoría y método las relaciones pueden no ser únicamente deductivas e implicar saltos en niveles de abstracción que se llenan con supuestos *ad hoc* concretos, de tal forma que a partir de ciertos supuestos en un nivel de abstracción es posible derivar reconstructivamente más de una conclusión (Olivé y Pérez, 1989).

Al respecto, dice H. Cleaver (1985) que en Marx conviven, no siempre en forma cordial, dos conceptos de ciencia, uno que viene de la ciencia empírica sajona cercana a la ciencia natural y otro de la tradición romántica alemana que habla de verdad local, que historiza las categorías y concede importancia a la voluntad de los sujetos. En esta tensión se desenvuelve:

a) Su concepto de ley y determinación, entendida como ley de tendencia que contrasta con el concepto positivista de causalidad. En esta medida la ley de tendencia podría comprenderse como acondicionamientos objetivados que escapan a la voluntad de los sujetos pero que no determinan sino presionan, de manera que la resultante es de esta objetividad, pero también de sujetos con capacidad de tomar decisiones, medidas por procesos de construcción de significados. De esta forma, la potencialidad no se equipara con la probabilidad estadística y la tendencialidad no tiene por qué realizarse, pues ésta puede ser puramente abstracta o bien concretarse mediante las prácticas, que son aquellas condiciones que no se escogieron, de las que hablaban Marx y Engels en el *18 Brumario* (Marx y Engels, 1978), así como su relación con los que hacen la historia.

b) En esta medida, el privilegio marxista por el tiempo presente tendría que ser entendido como articulación entre objetividad y subjetividad. La pri-

mera que resulta de la objetivación de interacciones con sentido que escapan a sus creadores y conforman un nivel diferente de realidad de los inmediatamente individuales, que requieren actualizarse pero que no desaparecen inmediatamente, aunque las prácticas que lo originaron cesarán (Archer, 1997).

c) Lo anterior se relaciona con la idea de un espacio de posibilidades para la acción viable de los sujetos como alternativa al de predicción. Espacio conformado por objetivaciones de diversos niveles que acotan la acción viable de los sujetos en la coyuntura, de tal forma que el resultado concreto depende también de las concepciones e interacciones entre sujetos y un futuro que no está predeterminado sino que implica potencialidades, pero también virajes, de alguna manera, en función de los sujetos (Archer, 2000a).

d) Asimismo, la prueba en Marx no es la verificación positivista, puramente contemplativa a través de los sentidos o los datos, sino que es la praxis derivada del antiguo concepto de experiencia que implica situación en estructuras, procesos de construcción de sentidos e interacciones (De la Garza, 2007), tendente a la transformación de la realidad dentro de un espacio de posibilidades objetivo.

Detrás de estos supuestos epistemológicos hay conceptos metateóricos. Puede ser discutible la función de éstos, pero la carga argumentativa se aligera cuando no se piensa en el camino de la “completud” o del sistema coherente (Suppes, 1989). El positivismo lógico pretendió ser una epistemología sin presupuestos, a los que llamó metafísicos, y en una primera instancia trató de reducir todos los conceptos a lo empírico, desde la premisa de que lo empírico era lo real dado (Suppes, 1967). Sin embargo, con el tiempo tuvo que suavizar aparentemente su empirismo y aceptar dos niveles del lenguaje científico, que podía haber conceptos teóricos sólo indirectamente reducibles a lo empírico (Hughes y Sharrock, 1999). No obstante, el positivismo implícitamente manejó como supuestos: la existencia de una sola ciencia a la manera de las ciencias naturales, que el papel de la ciencia era establecer leyes universales y que la ciencia tenía un sólo método, el cual finalmente se reconoció en el hipotético-deductivo, e implicaba la neutralidad del sujeto que conoce y del dato (Giddens, 1987). Pero otro tanto sucede con los paradigmas alternativos que descansan en parte en otros supuestos metateóricos: la estructura determina al sujeto (Morin, 1994); no es posible distinguir el sentido que el sujeto atribuye al objeto de lo que éste es (Watzlawick y Krieg, 2000), etcétera.

En esta medida, grandes teorías y metodologías se distinguen por sus supuestos metateóricos, sin que esto signifique que todo lo demás es simplemente deducido a partir de tales supuestos (Sneed, 1976).

En el caso del marxismo hay un concepto de realidad social: *a)* Como articulación entre objetividad y subjetividad, en la que se reconocen los procesos de objetivación originados en los sujetos y sus interacciones pero que adquieren vida propia; en esta medida no se coincidiría en que la realidad se reduce a su concepción por el sujeto. Sin embargo, en la creación de la realidad

social intervienen los significados que acuñan los sujetos y que guían su acción; en esta medida es recuperable la idea de que la realidad es un ámbito de sentido, aunque no se reduce a los sentidos. De esta manera en la investigación marxista debe tener un lugar importante la investigación sobre las subjetividades (Shapiro y Sica, 1984).

b) Las leyes como leyes de tendencia “históricamente determinadas” y los espacios de lo posible se transforman en función de las rearticulaciones entre objetividad y subjetividad, que implican la necesidad de abstracciones o conceptos “históricamente determinados”, lo que lleva al planteamiento del método de descubrimiento más que de justificación.

c) El concepto de objetivación no se reduce a lo físico, sino que es aquel producto humano que escapa al control de sus creadores. Estos productos objetivados pueden ser del trabajo o de la propia creación de significados. Los códigos de sentido contenidos en la cultura pueden ser concebidos como objetivaciones (Schütz, 1966). Pero éstas pueden darse en campos y niveles diversos de abstracción para escapar al reduccionismo positivista de ver la realidad restringida a lo empírico. Esto se refiere a un nivel de realidad, pero no se limita a la subjetividad de los sujetos (Rescher, 1997). Niveles de realidad en rearticulación con eficiencias diversas en relación con los sujetos, conformando, como veremos, una configuración entendida como totalidad no sistémica, es decir que no es el todo sino lo pertinente al objeto; totalidad que no determina, aunque presiona y de la que forman parte el sujeto y sus significados. Niveles de realidad que en articulación reconocen dinamis-mos diferenciados.

d) La realidad tiene una dimensión de sentido, entendido éste como códigos acumulados con el fin de construir significados concretos para la situación concreta. El sentido no es simplemente lo que expresa a otra realidad, sino un nivel de ésta; de tal forma que en la explicación de un fenómeno resulta vital el ámbito de cómo se construyen los significados que guían la acción. De esta manera, la experiencia y el dato empírico no son simplemente el reporte de lo dado, sino la propia interacción entre sujeto y objeto; el dato está siempre subjetivado en un contexto objetivado y sobre el mismo influyen tanto la teoría como los significados del investigador y de los sujetos investigados (Geertz, 1987).

No negamos que sean posibles las lecturas naturalistas, estructuralistas y positivistas de Marx y de las corrientes del marxismo; en Marx la tensión entre empirismo y hermenéutica es reconocible, pero el ángulo de lectura que interesa recuperar es el del sujeto-objeto (tesis sobre Feuerbach, *18 Brumario*, Gramsci, Fráncfort, Thompson) que no es la línea de Engels, Kautsky, Lenin, Bujarin o Althusser, considerada como genética y que condenó en el V Congreso del Comintern a la *Historia y conciencia de clase* de Lukács, a Korsch, a Gramsci, y que se institucionalizó en los manuales de la Academia de Ciencias de la URSS; que equiparó método marxista con leyes y lógica dialéctica, y que en teoría recuperó la determinación de la base sobre la superestructura.

La tradición metodológica sobre la que reflexionaremos es la que ha criticado el positivismo lógico, la que recupera al sujeto y su subjetividad, y que se plantea como problemas metodológicos:

1. ¿Si puede haber un método de construcción de teoría en contraposición con Popper?
2. ¿Si puede haber un concepto de teoría no sistémica (Habermas, 1993)?
3. ¿Si el proceso de investigación puede ser diferente del hipotético-deductivo?
4. ¿Si la contradicción sustantiva puede estar presente en la teoría y el dato?
5. ¿Si puede haber un concepto de experiencia no reducido a la observación a través de los sentidos?
6. ¿Si más que de un método habría que hablar de principios epistemológico-metodológicos adaptables al objeto de estudio?
7. ¿Si el método puede incorporar la construcción de significados del investigador y del objeto investigado?
8. ¿Si la relación concepto-dato puede ser diferente de la deducción?
9. ¿Si el dato empírico puede ser concebido como construcción y no como algo dado, y en esta medida se problematizaría el significado de la verificación?

EL MÉTODO DE LA ECONOMÍA POLÍTICA

El capital es la obra más sistemática de Marx y la de mayor alcance teórico. Esta obra, al decir de su autor, busca captar el origen, el funcionamiento y la potencialidad de muerte del organismo social capitalista (Marx, 1970). Esta forma de definir el problema implica reconocer el carácter histórico del objeto, sin que se trate de una investigación historiográfica en transformación y que tiene una génesis, que funciona y que posiblemente termine. Es decir, el problema metodológico es cómo descubrir categorías propias de un objeto no universal y que sean capaces de expresar su origen, funcionamiento y contradicciones, además del potencial de terminación. Es decir, la captación metodológica del movimiento.

La fórmula principal del método de la economía política indica que el verdadero método científico es el que va de lo abstracto a lo concreto en el pensamiento, y al que Marx llama el método de exposición, aunque sea el concreto real el verdadero punto de partida (Zeleny, 1974). Si hiciéramos un intento de poner en el tiempo presente las categorías principales de este método del concreto-abstracto-concreto tendríamos que el concreto real no es sino la relación sujeto-objeto, de los sujetos con sus objetivaciones y del sujeto que investiga con sus sujetos-objetos. Es lo que Kosík (1980) muchos años después llamó el mundo de la pseudoconcreción, es decir, el mundo externo al sujeto,

el de las praxis fetichizadas, el de las representaciones comunes, el de los objetos fetichizados. El concreto real no se reduce a lo empírico aunque lo engloba, tampoco ignora la teoría acumulada, que puede sintetizarse en un problema práctico o teórico.

La distinción entre abstracto y concreto pensado, es decir, entre categorías y conceptos (las categorías como los conceptos más abstractos o los que sirven de fundamento), remite a que los últimos son síntesis más determinantes que las primeras, pero el camino de la exposición de lo abstracto a lo concreto es de inclusiones sucesivas donde las últimas, las más concretas, presuponen a las más abstractas. Esta concepción acerca de la relación entre categorías y conceptos no podría reducirse a la deducción que sólo podría generar términos del mismo nivel de abstracción que sus premisas.

El método del concreto-abstracto-concreto (De la Garza, 1987) es un método de construcción de teoría con sus dos etapas, la investigación y la exposición. En su interior aparecen problemas clásicos como los puntos de partida de la investigación y de la exposición, el papel de lo lógico y lo histórico en ambos métodos, la función de la teoría acumulada en la reconstrucción; la función metodológica de la totalidad.

En la fase de investigación, dice Marx, se trata de transformar intuiciones y representaciones en conceptos. Como se niega la ley universal, los conceptos deben ser históricamente determinados, ser abstracciones existentes, que prevalecen en la particularidad de lo concreto. Las consideraciones de Marx acerca del método de investigación son muy generales y no proporcionan guías para la construcción de conocimiento; tendremos que esperar propuestas como la descripción articulada (Zemelman, 1990) para acercarnos a un método de investigación. En cambio, sobre la exposición, que es también investigación, en un objeto de estudio como *El capital*, el punto de partida es definido por la categoría más simple o la más abstracta (la mercancía, en *El capital*), aquella que es prerequisite lógico de las sucesivas categorías y conceptos (la mercancía prerequisite del concepto de capital). El método de exposición es de reconstrucción de categorías y de conceptos, desde los más simples hasta los más complejos pasando por diversas etapas conceptuales. Es decir, la línea principal de avance en la reconstrucción es teórica. Sin embargo, el paso de una categoría más abstracta a la siguiente más concreta pone en juego la lógica (deducción, inducción) y el uso de conceptos externamente acumulados que pueden ser reconstruidos en su contenido o en sus relaciones con otros conceptos, pero también pueden intervenir lo histórico en tanto presupuesto no reconstruido, la génesis histórica e incluso lo empírico.

El dato empírico es importante porque permite “verificar” hipótesis subsidiarias de la reconstrucción, sin que la prueba de las hipótesis se convierta en el eje principal de la metodología. La reconstrucción de la teoría sobre el objeto de estudio es la reconstrucción de la totalidad, la cual no debe entenderse como el todo infinito por definición, sino lo pertinente a la explicación del objeto. En un objeto teórico como en *El capital*, la totalidad es principalmente

la articulación entre conceptos de diversos niveles de abstracción, pero asentada en la historia y la empiria, que no ignora la teoría acumulada sino que la reconstruye. La totalidad es ese concreto pensado por Marx, articulación por ahora conceptual en varios niveles, y con lo histórico y lo empírico. La explicación se logra cuando se ha reconstruido la totalidad sobre el objeto.

La totalidad como guía de la reconstrucción en el pensamiento puede adoptar así varias formas dependiendo del objeto. En un objeto teórico como en *El capital* será principalmente articulación de conceptos, de los más abstractos a los más concretos. Pero en otros, como en “El 18 Brumario de Luis Bonaparte” (1976a), se tratará de un objeto histórico en el que lo más importante es cómo articular procesos políticos, económicos y culturales de diversas temporalidades. En esta medida el problema del punto de partida ya no se resolverá en un concepto abstracto, sino en un acontecimiento histórico en el que inicia todo el proceso de estudio. Las etapas de la reconstrucción serán hechos históricos que implican virajes en la dirección del proceso; en esta reconstrucción la información empírica-histórica será central, apuntalada por la emergencia de conceptos teóricos reconstruidos. La reconstrucción de la totalidad en objetos como el *18 Brumario* será del periodo que culmina con el golpe de Estado del 2 de diciembre de 1851, pero este suceso no se explicará sólo por la articulación entre lo político, lo económico y lo cultural, sino también por la creación o recreación de la categoría de bonapartismo, entre otras.

Asimismo, la totalidad adquirirá otro contenido en un problema del tiempo presente, como es frecuente en la sociología. Veremos en otro apartado cómo es que en este tipo de objeto la totalidad adquirirá la forma de articulación entre las áreas de relaciones sociales a través de conceptos ordenadores.

Marx pone el método en función de la materia investigada (objeto), del desarrollo de la ciencia (teorías y técnicas acumuladas) y de las transformaciones del propio objeto. De manera que el concreto-abstracto-concreto sería la forma específica que para la creación conceptual en la economía política adquiere el método, aunque tiene detrás una forma de razonamiento científico diferente del hipotético-deductivo y de la hermenéutica. Diferente en cuanto al uso reconstructivo y no deductivo de la teoría acumulada, y en relación con la estrategia de creación de conocimiento (estrategia de reconstrucción de la totalidad frente a la prueba de hipótesis). Diferente en cuanto al concepto de prueba que no se reduce a la verificación de las hipótesis, sino que implica un conglomerado de acercamientos a lo empírico-histórico y, sobre todo, una perspectiva abierta al descubrimiento frente a una realidad en transformación que no acepta ser subsumida en ningún modelo, sino que obliga a la reconstrucción permanente, aunque haya aspectos de la realidad de pertinencia mayor que el caso específico, pero que al ser ubicados en una nueva articulación adquieren otro significado.

En este sentido, el problema central del método marxista tendría que ver con la relación sujeto-objeto, con la idea de ley de tendencia y de trans-

formación que no puede eludir la presencia de los sujetos y sus significaciones. La ley de tendencia no podría ser comprendida entonces como una ley probabilística, porque la probabilidad puede operar frente a una complejidad objetiva y aquí se trata de cómo recuperar la subjetividad en la transformación. La ley de tendencia, por lo tanto, es la que se ubica en la coyuntura de los límites para la acción viable o el espacio de posibilidades para la acción viable, de tal forma que el resultado final depende también del sujeto, de sus interacciones y de su subjetividad, pero no ignora la existencia de objetivaciones que acotan, limitan o presionan a los sujetos en la coyuntura. Por otra parte, la tendencia puede ser abstracta o concreta, y sería tarea de la reconstrucción pasar de una potencialidad abstracta a otra más concreta, añadiendo determinantes que, por otro lado, nunca cerrarán totalmente las opciones.

En otros términos, la ley de tendencia va de la mano con la recuperación del sujeto-objeto. El movimiento es resultado de la articulación entre objetividad y subjetividad, y la relación clásica entre materialismo e idealismo se problematiza en las *Tesis sobre Feuerbach*, donde se plantea que “El defecto fundamental de todo el materialismo anterior —incluido el de Feuerbach— es que sólo concibe las cosas, la realidad, la sensoriedad, bajo la forma de ‘objeto’ de ‘contemplación’, pero no como ‘actividad sensorial humana’, no como ‘práctica’, no de un modo subjetivo” (Marx, 1976b: 7 [las palabras destacadas fueron resaltadas por el autor]). Estamos recuperando así el marxismo del sujeto-objeto, que partiendo de Marx sigue la línea genética de Gramsci, de la Escuela de Fráncfort y de E. P. Thompson, y se plantea el problema de la relación entre estructuras, subjetividades y acciones; marxismo que, sin caer en el estructuralismo reivindica la objetivación como nivel de realidad que juega con procesos orientados a construir significados e interacciones.

El positivismo redujo el rico concepto clásico de experiencia en la verificación a una experiencia contemplativa y, en esta medida, no pudo dar respuesta al problema de la hermenéutica de la percepción empírica, es decir, del dato (Maturana, 1995) (Rorty, 1984). El dato depende siempre de los conceptos utilizados pero también de las interacciones entre el investigador y lo investigado, y de los sentidos que el primero suscita en el segundo. Es decir, es imposible que exista un dato puro para verificar y, por lo tanto, queda en entredicho el significado positivista de las verificaciones. Empero, cabe precisar aquí que el concepto de experiencia en su forma más acabada de praxis resume una relación compleja entre el sujeto y el objeto, en la que participan las concepciones del sujeto sobre el objeto como parte de la misma realidad y no como reflejo de cómo es el segundo. Estas concepciones juegan (junto con las interacciones y aquello que no depende de la voluntad del sujeto) en las transformaciones sociales, de tal manera que la prueba no sería en aspectos parciales de la relación estructuras-subjetividades-acciones sino de la totalidad del cambio. La función epistemológica central del conocimiento, por lo tanto,

consiste en definir espacios para la acción viable y no la correspondencia entre el pensamiento y la realidad (Zemelman, 1990).

LA DESCRIPCIÓN ARTICULADA

El marxismo latinoamericano de los setenta también participó en la polémica acerca del método de la economía política, pero las concepciones estaban muy permeadas por el estructuralismo; el método histórico estructural que muchos reivindicaban en esa época se distinguía del positivista dominante por la inclusión del cambio social, pero este cambio era resultado supuestamente de leyes objetivas que empujaban a los sujetos pasivos o en última instancia determinados por las estructuras (Alexander, 1972) (Archer, 2000). Faltaba la perspectiva del sujeto-objeto, y no es que estuviera ausente en general en el marxismo, sino que la escuela que más impactó en el mundo académico seguía más a Althusser que a Gramsci en nuestra región. En esta medida ese marxismo estructuralista decayó al llegar a la década de los ochenta, como en general lo fue para los diversos estructuralismos. En especial, el enfoque de ver la realidad como ámbito de sentidos e identificar como problema a la construcción de significados, le fue ajeno.

Con cierto desfase respecto de eventos internacionales que hundían al marxismo en el aprecio de la academia y en la vida política, la epistemología crítica de Hugo Zemelman (1990) trató de profundizar en la posibilidad de una metodología marxista que, partiendo de concepciones de realidad en transformación, buscaba entender la metodología como parte de la construcción de la teoría. Este primer esfuerzo creativo culminó con los dos volúmenes de *Horizontes de la razón*, obra original, editada cuando los rumbos de la epistemología apuntaban más hacia la hermenéutica (Chartier, 1999) (Geertz y Clifford, 1991) y el estructuralismo entraba en franco desprestigio. Tal vez este texto sea el único tratado original, escrito en América Latina, que aborda los problemas más amplios de la metodología de las ciencias sociales.

Zemelman comenzó por definir el problema central de la investigación social —el del tiempo presente— y afirmando que su análisis no se centra en la explicación, porque el presente que implica potencialidad de lo dado no es susceptible de anticipación teórica, porque el futuro no está predeterminado. Lo anterior no implica ausencia de direccionalidad, no se trata del voluntarismo. Lo dado no exige estructuras teóricas sólidas, sino organizaciones conceptuales abiertas a través de la desestructuración de los corpus teóricos preexistentes. Por ello se contraponen la explicación de aprehender para abrirse a las exigencias de la realidad en movimiento. A la construcción teórica de las potencialidades en el presente el autor le llama “aprehensión” e implica, en el inicio, no suponer contenidos ni jerarquías conceptuales.

Todo el proceso, llamado por el autor de la “descripción articulada”, se inicia con la definición de un problema y su problematización, que requiere

también de un ángulo de análisis. Se sigue con la definición de áreas de relaciones sociales que podrían ser pertinentes para el problema; luego, a partir de las teorías acumuladas, la desarticulación y la selección de conceptos ordenadores. Estos conceptos ordenadores, aislados de sus teorías de origen, no pueden explicar, sino que sirven para ordenar el mundo empírico y para delimitar campos de observación, lo que lleva a una primera descripción desarticulada, cuyo objetivo no es probar el concepto sino encontrar nuevas relaciones. La descripción desarticulada debe llevar a otra articulación en la que se descubran nuevas relaciones entre los conceptos para definir el espacio de posibilidades para la acción viable.

Muchos otros aspectos particulares de carácter metodológico están contenidos en esta obra de Zemelman, sin embargo importan más sus supuestos epistemológicos de apertura del pensamiento y en particular de la teoría frente a la realidad, que llevan a plantear un uso no deductivo de la teoría acumulada, al uso crítico de la teoría y al intento de reconstruirla. Es decir, en Zemelman se trató de resolver la oscuridad acerca del método de investigación de Marx. Tal vez el punto clave metodológico de la propuesta de este autor sea la de partir desarticulando conceptos como camino para captar el movimiento, que lo aleja de cualquier posición empirista como en la *Grounded Theory* (Strauss y Corbin, 2002). Esta propuesta abre el camino para intentar profundizar en las formas de articulación de conceptos no reducidas a la deducción y, por lo tanto, al tiempo en el que las teorías pueden ser desarticuladas sin arrastrar sus supuestos o axiomas, es decir, a las reflexiones acerca de la arquitectura de las teorías (Shedrovitsky, 1972). Hay, asimismo, una reflexión del autor sobre la relación entre concepto teórico, indicador y dato, que se piensa no en forma deductiva sino mediada.

A pesar de los grandes avances en esta forma de razonamiento en cuanto a forjar una metodología que permitiera captar el objeto en transformación, hasta este punto no existía la incorporación con consecuencias más fuertes de la relación sujeto-objeto; parecería que se trataba de un método de estudio de las estructuras en transformación o con potencialidades, pero el sujeto que las estudia sólo aparecía para utilizar la reconstrucción articulada en sus decisiones de acción. Hacía falta, en tal sentido, incorporar al sujeto en dos vertientes principales:

1. Como sujeto cognoscente que no puede desligar totalmente su razonamiento sistemático, sea analítico o reconstructivo, del sentido común. En este sentido, los razonamientos cotidianos entran en la propia reconstrucción y hay una demarcación, sea deductiva o reconstructiva entre ciencia y metafísica (Toulmin, 2001), dicho no como simple residuo, sino como parte constitutiva de lo científico. Esto para el problema de la distinción y relación entre conceptos ordenadores contra los términos del lenguaje común, así como de los términos del lenguaje común como posibles ordenadores con potencialidad de ser conceptos; sea para la relación entre concepto, indicador y dato, que al no ser sólo deductiva podría reconocer formas de mediación propias del razonamiento

cotidiano (Cicourel, 1996) (Moscovici, 1984) o de la argumentación (Pulakos, 1999) (Perelman y Olbrechts-Tyteca, 1989), como para el problema del dato y la doble hermenéutica (Ricœur, 1998), para las articulaciones entre conceptos y sus formas, no todas deductivas, con posible intervención de las formas de razonamiento comunes (Heller, 1977).

2. También faltaba la inclusión del problema de los sujetos y sus subjetividades como sujetos transformadores que pueden o no incorporar las reconstrucciones teóricas de los científicos (Berger y Luckmann, 1966) y, por lo tanto, definir un espacio en el que lo posible no puede hacerse en abstracto; si los sujetos concretos no se reconocen en estas posibilidades ese espacio será puramente abstracto, es decir, el espacio de lo posible no puede ignorar nunca al campo de la cultura ni el de la subjetividad de los sujetos potenciales, porque el espacio no se define sólo en forma material, sino también por los procesos potenciales de dar sentido (Certeau, 1988). Pero incorporar la subjetividad, sea como motivos de la acción o como significado que la guían, no es lo mismo que reducir la realidad a las representaciones o los imaginarios (Chartier, 1999). De tal forma que motivo y significado juegan con causas que no determinan pero presionan, y con reglas sociales objetivadas. Esto para ser consecuentes con que el problema principal no es la verificación sino la aprehensión, pero la que más importa es la de los sujetos sociales y no la del investigador, que es la que se puede convertir en praxis.

Recientemente, Hugo Zemelman profundizó en el segundo problema de la inclusión del sujeto en la metodología, al dar particular importancia al problema no de la construcción de teoría, sino al de la construcción del sujeto social; de manera que su construcción rebasa claramente los intentos cientificistas de relación entre teoría y práctica. Con base en dicho planteamiento, avanzó en la definición del problema principal, el del espacio de posibilidades para la acción viable de los sujetos transformadores, que se convierte en la manera en la que se construye el sujeto, muy cercano a las preocupaciones actuales de las perspectivas sobre movimientos sociales (De la Garza, 1992). Conocimiento, volición, teleología del sujeto no pueden reducirse a la ciencia, ni siquiera a una ciencia del movimiento, pero tampoco autoriza a rehuir los problemas propiamente de la reconstrucción de conocimiento, aunque la construcción de conocimiento en la coyuntura tendría que incluir la propia subjetividad de los sujetos potenciales, sin la cual la potencialidad puramente objetivista sería abstracta. No basta, por eso, con apelar al hecho de que los sujetos adquirieran vocación de cambio, de crítica de lo dado, sin considerar aquellas condiciones que no escogieron, por ejemplo, sus propias capacidades en la coyuntura de crear significados, que aunque no están unívocamente determinados se mueven también en la coyuntura en un espacio de posibilidades. Es decir, la incorporación plena del sujeto en la metodología empieza por concebirlo precisamente como sujeto-objeto y dar cuenta de las objetivaciones que lo presionan, así como de sus capacidades de dar significados; todo esto en un espacio objetivo-subjetivo de posibilidades (De la Garza, 1994).

EL CONFIGURACIONISMO Y EL SUJETO-OBJETO

Cuando surgió la propuesta latinoamericana de la descripción articulada toda-
vía se sostenía la herencia estructuralista y, en esta medida, aunque se apela-
ba al no determinismo, fue más un método estructural que intentaba captar
el movimiento de las estructuras. Las áreas tenían estructuras, los conceptos
aunque buscando captar el proceso lo eran del cambio de las estructuras, las
articulaciones eran estructurales, el espacio de posibilidades era estructural.
Y por medio del conocimiento del espacio estructural de posibilidades para la
acción viable, el sujeto social podría intervenir poniendo en juego ese conoci-
miento y otros aspectos de su subjetividad para decidir la acción, de tal for-
ma que el futuro dependería no sólo de la estructura, sino también del sujeto.
Sin embargo, el problema de la subjetividad, entendida como procesos de dar
sentido, está presente en la propia construcción de conocimiento y es, a la
vez, un parámetro a considerar en la definición del espacio de lo posible (De
la Garza, 1997). De manera que profundizar en esa complejidad sintetizada
en la subjetividad se volvía una necesidad ya en los noventa, sin la cual el mé-
todo, aunque de construcción de teoría e intentando captar el movimiento, no
rebasaría a un estructuralismo dinámico. Es decir, ya en esa década se volvía
indispensable pensar en los problemas de la hermenéutica en relación con la
construcción de los significados, sin reducir lo real a las significaciones de los
sujetos (Vovelle, 1987). Eran también los signos de los tiempos académicos;
cultura y subjetividad en los noventa se volvieron ejes centrales de la reflexión
en las ciencias sociales, con su componente de legitimidad y de repudio a todo
lo que oliera a estructuralismo y a positivismo.

En esta medida la epistemología crítica en los noventa olvidó la relación
sujeto-objeto y con esto los problemas metodológicos de la objetividad; sea
cualquiera que fuera su significado, la doble hermenéutica no tenía solución y
no era posible distinguir, salvo por sus rituales, entre ciencia y no ciencia. Es
decir, el problema del método se diluyó en cómo difundir una conciencia del
cambio social sin preguntarse acerca de anclajes objetivos, como un problema
puramente subjetivo.

En estas condiciones, a la vez de la gran influencia de la hermenéutica,
especialmente aquella que toca al solipsismo en el gran giro de las ciencias
sociales luego de la gran transformación de los ochenta, se han dado recupera-
ciones parciales de autores antes olvidados, como Arendt, Elias, Berlin, Bajtin,
etc. Dentro de estas recuperaciones algunos pusieron la atención en el con-
cepto de configuración (Elias, 1990, 1995) (Benjamin, 2003) en un contexto en
el que "sistema" parecía asociarse a "estructura" y en donde la nueva teoría de
sistemas insistía en la negación del sujeto (Luhmann, 1984, 1996) (Habermas,
1993). Configuración que incluso es utilizada por la teoría de sistemas para
referirse a las relaciones entre sistema y entorno, pero también es entendida
como red de relaciones sociales (Heinich, 1997). Sin embargo, para iniciar,

habría una forma más precisa de concebir la configuración en el debate entre estructura y sistema, y con el método hipotético-deductivo.

Esta posibilidad se fue forjando en la crítica primero al concepto estándar de teoría como sistema hipotético-deductivo, proposiciones vinculadas entre formas deductivas y cerradas semánticamente. Que no era la única manera de pensar la teoría, pero sí la que formaba parte de un método, el hipotético-deductivo: la teoría estándar era antecedente de la hipótesis en relación deductiva e inicio del método de justificación, inductivo en la prueba pero deductivo en el proceso que partía de la teoría hasta los datos. Hempel fue uno de los primeros autores en pensar que las teorías podían tener otra estructura diferente de la perfección de la teoría estándar, la de red teórica conectada con cuerdas sólo en ciertos nodos entre el nivel teórico del lenguaje y el observacional. Bachelard (1987) también pensó que las teorías realmente existentes, más que sistemas de hipótesis con relaciones claras, tenían un perfil epistemológico, es decir grados diversos de “maduración” (claridad y precisión) en el contenido y relación entre conceptos e hipótesis. El posestructuralismo epistemológico (Sneed, 1976; Putnam, 1967; Suppes, 1989) cruzó el Rubicón y planteó que no había una diferencia de sustancia entre teórico y observacional, que los términos observacionales son a su vez abstracciones y que habría que pasar de una lógica de las proposiciones a otra conjuntista. Es decir, se va imponiendo que en lugar de un sistema, la estructura de las teorías es la de una red con entidades teóricas que siguen los supuestos de la teoría, no teóricos, que vienen de otras teorías (lo que rompe con el cierre semántico). Y que lo teórico es diferente de lo no observacional, así como lo observacional lo es de lo teórico, y que las teorías contienen términos del lenguaje común. La ruptura es profunda, el criterio de demarcación se convierte así en un *continuum* de lo que se llamaba ciencia y metafísica, aunque éste no necesariamente lleva a la disolución de la ciencia en el lenguaje común; pero, sobre todo, con la idea de que una teoría necesariamente tiene que ser homogénea y formar un sistema.

Frente a esta ruptura el concepto de configuración (De la Garza, 2003), por lo pronto teórica, se convierte en una alternativa al de teoría estándar, en un contexto en el que la hermenéutica desprecia el problema de la estructura de las teorías, puesto que éstas no serían sino juegos del lenguaje y su estructura no tendría mayor trascendencia. Sin embargo, los científicos sociales que simpatizan con el constructivismo, cuando quieren hacer ciencia tienen que resolver problemas más allá de los postulados de que la realidad social se reduce a los significados, y lo que interesa es comprender el punto de vista del actor; sea como motivos (anticuado punto de vista), como dramaturgia (Goffman, 1981) (Garfinkel, 1967) o como negociación de significados (Van Dijk, 1997).

Aunque las epistemologías actuales pretendan hablar de método sin fundamentos, es imposible entrar a la polémica con el constructivismo sin aceptar o rechazar sus supuestos de realidad. La realidad social está mediada por la subjetividad y específicamente por un lenguaje que resulta aceptable (Turner,

1992), pero los hombres crean realidades con sus interacciones cuya objetivación no es siempre conciente. Por ejemplo, la realidad de la crisis económica global, cuya explicación y manifestación es muy poco conocida y comprensible no sólo para el hombre común, es un nivel de realidad objetivada que presiona a través de la desocupación, de las tasas de cambio, de las de interés a los actores micro que acuden al supermercado y que dan significaciones diversas a esta situación (comerciantes ambiciosos, fatalidad, etc.). Sus concepciones pueden influir en otro nivel de realidad, pero su mundo y su vida se ven impactados, presionados, canalizados por este nivel macro. Desde esta perspectiva, lo anterior no equivale al estructuralismo ni al determinismo, sino a la dialéctica entre estructura, subjetividad e interacción (Alexander *et al.*, 1987). La ciencia no puede anular el concepto de estructura aunque las estructuras no tienen por qué ser sistémicas, pueden a su vez ser configuraciones que como las teóricas, o conceptuales, acepten niveles diversos de claridad y relaciones duras o blandas entre sus elementos. Relaciones duras de tipo causal, funcional o deductivo, relaciones débiles propias de las formas de razonamiento cotidiano como la analogía o la metáfora, sin dejar de fuera la contradicción, la discontinuidad o la oscuridad (De la Garza, 2001a).

Así como puede haber configuraciones estructurales cuyo rasgo distintivo sea la objetivación, estas objetivaciones pueden ser de relaciones sociales, artefactos, monumentos o instituciones; pero también costumbres, rituales, mitos, reglas y códigos para dar significados. Estos códigos contenidos en la cultura como estructura pueden ser morales, cognitivos, estéticos, emotivos y formas de razonamiento cotidianos (De la Garza, 1997). Las estructuras no sólo tienen un contenido cultural, sino de poder y económico.

Asimismo la distinción entre cultura y subjetividad, la primera como códigos objetivados para dar sentido; la segunda como proceso concreto de construir significados, permite pensar que el proceso de construcción de significados concretos es el de construcción de configuraciones para la situación concreta a partir de los códigos de la cultura. Estas configuraciones subjetivas implican redes de códigos no sistémicos, con los atributos de polisemia, mimetismo, niveles de concreción, claridad, relaciones duras o blandas, como hemos mencionado en general para una configuración.

De la misma forma el concebir las interacciones en red no lleva necesariamente a la idea de sistema, ni mucho menos de vínculos reducidos al interés (Elster, 1989). La configuración de relaciones sociales está impregnada de significados (el significado como mediación entre estructura y acción) y estos significados tienen componentes cognitivos, emotivos (Heller, 1977), morales o estéticos (Buci-Gluksmann, 2004) (Heinich, 2006), con predominio no absoluto de uno sobre los demás. De tal forma que la interacción en la configuración social puede ser clara o ambigua, dura o blanda, contradictoria, discontinua u oscura.

Las relaciones entre estructuras, configuraciones e interacciones también pueden ser pensadas en configuración, así como sus vínculos con realidades

de segundo orden. Una concepción así logra incorporar al sujeto sin desvincularlo aunque sea analíticamente de las estructuras, y plantea como problema el captar el dinamismo no como simple principio sino como articulación, al dar cuenta entre objetividad y subjetividad, porque el dinamismo de los primeros no podría entenderse separado de los segundos o buscar el vínculo sólo en el momento de la práctica. Es decir, un método de construcción de teoría dentro de la línea genética del sujeto-objeto tendría que incorporar desde el inicio el problema de la relación entre estructura, subjetividad e interacción. Estas relaciones estaban enunciadas en los ochenta, pero no desarrolladas; y la solución no fue sumergirse en la hermenéutica, ni adoptar sus supuestos de realidad reducida a los imaginarios.

En otros términos, el configuracionismo latinoamericano de inicios del siglo XXI resulta del debate con el positivismo, con su pretensión de ley y método universal, de demarcación, de teoría estándar y, como veremos, de dato dado. Viene de la reivindicación de ver la realidad en movimiento pero no en un devenir finalista sino en función del sujeto-objeto, de la no negación del concepto de estructura reconociendo el aporte del estructuralismo, del papel de los procesos de objetivación que no son independientes de los subjetivos, y que no se reducen a éstos; del debate con la idea de sistema, de coherencia, de no contradicción (Dal Pra, 1971), de homogeneidad con los conceptos más actuales de configuración y de cultura. En esta medida, así como movimiento y espacio de posibilidades son nociones epistemológicas fundamentales, el enunciado de configuración se vuelve el concepto central metodológicamente, que permite escapar del determinismo, del objetivismo y del estructuralismo, sin caer en lo aleatorio o en el subjetivismo. Además, permite recuperar la preocupación de ver una parte de la realidad como ámbito de creación de sentido, analizable a partir de la ciencia, es decir, con componentes objetivados y subjetivados.

Desde esta perspectiva es que se recupera del marxismo clásico la idea de método de reconstrucción ante una realidad en movimiento y sujetos que ponen su impronta en los cambios, así como la ley de tendencia, de abstracciones y conceptos históricamente determinados. De la descripción articulada la idea de desarticulación de conceptos de sus corpus teóricos, de búsqueda de nuevas articulaciones en relación con la empiria; pero se añade el problema de la relación sujeto-objeto traducida al de la relación entre estructura-subjetividad e interacción y dentro de ésta se añade la distinción entre cultura y subjetividad, para escapar del determinismo cultural (Parsons, 1937), en particular del concepto de configuración como alternativa del concepto estándar de teoría, de sistema social, de cultura como sistema de normas y valores, que aparece como la traducción metodológica de la totalidad.

Con el concepto de *configuración* se permite recurrir a formas de razonamiento diferentes de las de la deducción, tanto en la relación entre conceptos, como entre actores o entre códigos culturales. De manera tal que reconstruir metodológicamente la totalidad es reconstruir las configuraciones pertinentes, con sus componentes objetivos y subjetivos.

En cuanto al dato empírico, no se sostiene que es lo “dado”, que se percibe a través de los sentidos, como pensó Carnap.

Sobre el dato hay tres presiones (triple hermenéutica): primera la que viene de los conceptos teóricos utilizados en la investigación, o bien en la descripción articulada de las configuraciones teóricas y de los conceptos desarticulados. Aquí las relaciones son por niveles de abstracción del nivel más abstracto del concepto teórico al más concreto del dato. Sin embargo, como las configuraciones teóricas de donde provienen los conceptos ordenadores no contienen únicamente ideas no observacionales, las relaciones con los datos pueden ser desde una teoría de un no observacional al observacional —segunda presión— pero también de otro observacional a un observacional. Asimismo, como se plantea en la descripción articulada, los conceptos ordenadores pueden provenir de diferentes teorías. El paso de un concepto no observacional a otro observacional no puede trascurrir por la vía simple de la deducción, porque se trata de un cambio en el nivel de abstracción, de uno más abstracto (síntesis de menos determinaciones) a otro más concreto o indicador (síntesis de más determinaciones); por esta razón las verificaciones siempre son en contexto. De tal forma que la relación entre un concepto más abstracto y otro más concreto es de reconstrucción en una situación concreta, que implica la inclusión de determinantes adicionales a aquellas que definen el concepto. En cuanto al dato empírico, éste es resultado de la reconstrucción que viene del concepto ordenador al indicador y luego al dato, es decir el dato depende en parte del concepto; por otro lado, el dato de expresión de sujetos es doblemente construido e interpretado por quien investiga y por quien proporciona la información. A su vez, el encuentro en el diálogo interrogativo supone del lado de quien responde una interpretación del sentido de la pregunta y una construcción de la respuesta. En esta construcción por sencilla que parezca se pone en juego la subjetividad y la cultura del interrogado, en interacción con quien pregunta. En esta medida el dato es triplemente construido desde la teoría, desde la subjetividad de los interrogados y desde el interrogador; resulta así más complejo que simples imaginarios o simples significados subjetivos; una parte de ellos pueden ser significados objetivos en el sentido de Schütz. Es decir, tanto el dato como la misma realidad tienen componentes subjetivos y objetivos, ambos son reales y son una realidad siempre mediada.

En un método de construcción de teoría el dato empírico no verifica los conceptos sino que ayuda a reconstruirlos, a descubrir nuevas relaciones porque éstas ya están en los propios datos como relaciones empíricas, pero pueden ayudar a reconstrucciones no observacionales.

HACIA UNA SÍNTESIS CONFIGURACIONISTA

Las grandes transformaciones económicas, políticas y sociales impactan comúnmente a los académicos e influyen en sus preferencias teóricas y metodo-

lógicas. La gran transformación de los ochenta, con el advenimiento del neoliberalismo, ayudó a convertir en teoría económica la neoclásica, en *main stream* y a la búsqueda de la teoría de elección racional de colonización de otras disciplinas (Coleman y Fararao, 1992), sin lograrlo plenamente o bien con una influencia muy dispareja dependiendo de la especialidad (Simon, 1957). En muchas de éstas han sido las perspectivas hermenéuticas, en formas muy diversas, las que más han prosperado. Un denominador común en esta nueva conceptualización es el desprecio por las estructuras, que abusivamente se identifican con el estructuralismo, la orientación hacia lo micro y hacia los significados, imaginarios y representaciones de los sujetos, según la perspectiva.

En metodología no se puede mencionar estrictamente una metodología neoclásica, en todo caso ésta retoma el enfoque hipotético-deductivo o la teoría de sistemas. En cambio, las corrientes hermenéuticas vienen de una tradición antipositivista desde finales del siglo XIX, primero con el historicismo y luego con la fenomenología (Husserl, 1984) y el existencialismo que ahora fructifica en una nueva hermenéutica, en el nuevo interaccionismo simbólico, en el constructivismo, con muchas confusiones, como veremos en otro capítulo de esta obra, en la *Grounded Theory*.

En este contexto metodológico, en parte antipositivista y antiestructuralista, se han vuelto legítimas diversas propuestas de métodos de construcción de teoría y de investigación de los significados de los actores (Chalmers, 1999; Dennet, 1991; Moles, 1995). Cabría preguntar si las antiguas concepciones marxistas, en la línea del sujeto-objeto actualizadas, permitirían acuñar una perspectiva también antipositivista pero que superara el subjetivismo en la teoría y el empirismo e intuicionismo en la metodología de estas corrientes.

El marxismo puede tener en común con algunas de éstas su intención de ser un método de construcción de teoría, sin embargo, parte de una concepción diferente: la del movimiento de lo real y que lo real tiene una cara objetiva y otra subjetiva, de tal forma que habría que hacer un uso no deductivo de la teoría acumulada y no ignorarla considerándola imposición estructural. Asimismo, que la investigación no puede ser solamente de los significados subjetivos de los sujetos, sino que cabe también la indagación en estructuras. Realidad en movimiento por la dialéctica sujeto-objeto, traducida en relación entre estructura-subjetividad e interacción; problematización del concepto de estructura, primero en diversos niveles, segundo con contenidos dependiendo del objeto de estudio; problematización del concepto de subjetividad entendida como proceso de construir significados concretos para la situación concreta, que lleva a la distinción con la cultura, como códigos acumulados socialmente para dar significados, y reconocer como problema el propio proceso de construcción; problematización del concepto de interacción entre sujetos a través de la noción gramsciana del caleidoscopio; es decir, el ver la interacción con dimensiones de interés, de poder, de cultura, embebida de códigos cognitivos, morales, emotivos, estéticos y unidos con formas de razonamiento formales y cotidianas. De manera que el espacio de posibilidades para la

acción en la coyuntura, además de reconocer diversos niveles estructurales, subjetivos y de interacción, implica parámetros dentro de los cuales las opciones de los sujetos sociales pueden ser viables. Estas opciones están diferenciadas por oposiciones, de las más abstractas a las más concretas, en esas configuraciones de configuraciones con sus partes sólidas y otras blandas, con las precisas y las ambiguas, con sus componentes de incertidumbre y oscuridad que sólo la acción de los sujetos puede ayudar a definir. En esta medida el concepto de configuración que hemos planteado se asemeja al de figuración o configuración de Elias, pero se le utiliza en sentido ampliado, no sólo en el de configuraciones de relaciones sociales en campos diversos, sino también de conceptos en la teoría; lo mismo configuraciones estructurales y subjetivas, y sobre todo configuraciones de las relaciones entre estructuras, subjetividades e interacciones. Pero el punto de distinción principal con Elias es que la configuración no sólo es una red de relaciones superior a la de actor atomizado, sino alternativa a la de sistema y, principalmente el abrir la indagación acerca del carácter de las relaciones que hemos denominado duras y laxas, que se convierte en un camino de subordinación de la causalidad a la configuración, de posible articulación entre causas, reglas y motivos, formando configuraciones, así como reservar un papel a la acción que une relaciones blandas e incluso las crea. Configuraciones que, como bien afirma Elias, están abiertas a la reconfiguración en función de prácticas. Es decir, el problema de la captación del movimiento no es puramente estructural.

Pero, una propuesta metodológica centrada en el tiempo presente, interesada en el movimiento en función de estructuras, de subjetividades y de interacciones no puede quedar reducida a un método de cómo se constituyen los sujetos sociales; porque hay que reconocer que la ciencia, como parte de la realidad social, se ocupa del pasado y del presente, e intenta hacerlo del futuro. De esta manera da origen a problemas metodológicos diferentes de explicación y de predicción, o en términos de Zemelman de explicación y de construcción del espacio de posibilidades en el presente para la acción viable. Reducir la discusión metodológica sólo a lo segundo tampoco sería consecuente con la perspectiva de Marx, la explicación y la descripción vistos como aspectos parciales de la captación del movimiento también podrían ser abordados desde una perspectiva de reconstrucción de la teoría y de incorporación de los sujetos, incorporación en el pasado, en el presente o potencialmente hacia el futuro.

En la explicación de un hecho social ya acaecido resulta válido el planteamiento de hacer un uso no deductivo de la teoría, no porque la realidad se esté dando en el presente, sino porque la realidad se dio en el pasado en formas que pueden rebasar los marcos teóricos reconocidos. En esta medida un uso no deductivo sino reconstructivo resulta pertinente, y con esto el inicio del proceso reconstructivo de la teoría a partir de la definición de áreas de las relaciones sociales pertinentes al objeto de estudio; luego la selección de conceptos ordenadores desarticulados de sus corpus teóricos, seguido de una

primera descripción también desarticulada, con miras a descubrir nuevas relaciones entre los conceptos ordenadores; después, otra descripción articulada para consolidar los vínculos entre conceptos de diferentes áreas.

En este proceso, el concepto de configuración entre conceptos referidos a las estructuras, las subjetividades y las interacciones, con sus relaciones duras o laxas, resulta en la traducción metodológica de la reconstrucción de la totalidad; totalidad de lo pertinente a la explicación del objeto. Pero los objetos pueden ser de diversos tipos, en esta medida la forma que adquiere la configuración que explica difiere: una configuración puede ser con eje en la teoría cuando se trata precisamente de la creación de una teoría. Aquí cabrían las consideraciones de partir de la categoría más simple, avanzar de lo abstracto a lo concreto, articular en la configuración lo lógico y lo histórico-empírico, captando con esto el movimiento de las estructuras, las acciones de los sujetos y sus concepciones, y cómo éstas influyeron en la conformación del objeto real. Diferente será la configuración para una explicación de un hecho histórico, aquí la línea de reconstrucción de la configuración sería principalmente de hechos históricos en los que se destacarían las acciones de los sujetos y sus concepciones, junto con la reconstrucción de conceptos subordinados a la descripción histórica; diferente también de la explicación de un problema social en el tiempo presente, en el que la descripción articulada de H. Zelman tendría cabal aplicación. Es decir, la ciencia como producto histórico adquiere muchas formas y no podemos pretender reducirla a una sola. Así como en el planteamiento clásico marxista los conceptos epistemológicos centrales son el de movimiento, el de sujeto-objeto y el de reconstrucción de la totalidad concreta, metodológicamente pueden traducirse en uso crítico de la teoría, relación entre estructura, subjetividad y acción, y reconstrucción de la configuración pertinente al objeto pasado, presente o futuro, sea en la explicación teórica, histórica o empírica, y en la construcción del espacio de posibilidades para la acción viable en el tiempo presente.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W. (2001), "Sociología e investigación empírica", *Epistemología y ciencias sociales*, trad. de Vicente Gómez, Fonesis-Cátedra, Valencia.
- _____ (2004), *Teoría estética*, Akal, Madrid.
- _____ y Max Horkheimer (2001), *Dialéctica de la Ilustración*, intr. y trad. de Juan José Sánchez, Trotta, Madrid.
- Alexander, Jeffrey C. (1988), "El nuevo movimiento teórico", *Estudios Sociológicos*, trad. de Rosa María Núñez, vol. 6, núm. 17 (mayo-agosto 1998), El Colegio de México, México, pp. 259-307.
- _____ (1989), *Structure and Meaning. Relinking Classical Sociology*, Columbia University Press, Nueva York.
- _____ (1995), *Fin de Siècle. Social Theory*, Verso, Londres.
- _____ (2000), *Sociología cultural*, Anthropos, Barcelona.

- Alexander, Jeffrey C., B. Giesen, R. Münch y N. Smelser (comps.) (1987), *El vínculo micro-macro*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- Althusser, Louis (1972), *La revolución teórica de Marx*, Siglo XXI, México.
- Anderson, Perry (1985), *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Siglo XXI, México.
- Andreu Abela, Jaime et al. (2007), "Componentes claves de la *Grounded Theory*", *Evolución de la teoría fundamentada como técnica de análisis cualitativo*, Cuadernos Metodológicos 40, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid.
- Apel, Karl-Otto (1991), *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona.
- Archer, Margaret (1997), *Cultura y teoría social*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- (2000a), "The Primacy of Practice", *Being Human*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (2000b), *Being Human: The Problem of Agency*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Arenas, Luis et al. (1996), *El desafío del relativismo*, Trotta, Madrid.
- Bachelard, Gastón (1987), *La formación del espíritu científico*, Siglo XXI, México.
- Barnett Pearce, W. (2002), "Nuevos modelos y metáforas comunicacionales: el pasaje de la teoría a la praxis, del objetivismo al construccionismo social y de la representación a la reflexividad", *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, Paidós, Buenos Aires.
- Baskar, Roy (1998), "Philosophy and Critical Realism", en Margaret Archer et al., *Critical Realism*, Routledge, Londres.
- Benjamin, Walter (2003), *Iluminaciones*, Taurus, Madrid.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann (1966), *The Social Construction of Reality*, Anchor Books, Nueva York.
- Betti, Emilio (1988), "The Epistemological Problem of Understanding", en Gary Shapiro (ed.), *Hermeneutics*, University of Massachusetts Press, Cambridge.
- Bourdieu, Pierre (1984), *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Routledge, Londres.
- Buci-Gluksmann, Christine (2004), *Estética de lo efímero*, Arena, Madrid.
- Buck-Morss, Susan (1981), *El origen de la dialéctica negativa*, Siglo XXI, México.
- Callinicos, Alex (1996), *Contra la posmodernidad*, El Ancora, Bogotá.
- Certeau, Michel de (1988), "Making History", *The Writing of History*, Columbia University Press, Nueva York.
- Chalmers, David (1999a), "Dos conceptos de la mente", *La mente consciente*, Gedisa, Barcelona.
- (1999b), "La coherencia entre la conciencia y la cognición", *La mente consciente*, Gedisa, Barcelona.
- Chartier, Roger (1999a), *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Gedisa, Madrid.
- (1999b), "Historia intelectual e historia de las mentalidades", *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Gedisa, Barcelona.
- Cicourel, Aaron (1996), *Cognitive Sociology*, The Free Press, Nueva York.
- Cleaver, Harry (1985), *Una lectura política de El capital*, FCE, México.
- Cohen, Ira (1996), *Teoría de la estructuración. Anthony Giddens y la constitución de la vida social*, McGraw Hill, México.

- Cohen, Morris R. y Ernest Nagel (1962), *An Introduction to Logic and Scientific Method*, A Harbinger Book, Nueva York.
- Coleman, James y Thomas J. Fararao (eds.) (1992), *Rational Choice Theory. Advocacy and Critique*, Newbury Park SAGE Publications, Londres.
- Dal Pra, Mario (1971), *La dialéctica en Marx*, Martínez Roca, Barcelona.
- Denet, Daniel (1991), *La actitud intencional*, Gedisa, Barcelona.
- Desan, Suzanne (2001), "Massas, comunidade e ritual na obra de E. P. Thompson e Natalie Davies", en Lynn Hunt, *A nova historia cultural*, Martins Fontes, São Paulo.
- Díez, José A. y C. Ulises Moulines (1999), *Fundamentos de filosofía de la ciencia*, Ariel, Barcelona.
- Elias, Norbert (1990), *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, FCE, México.
- _____ (1995), *Sociología fundamental*, Gedisa, Barcelona.
- Elster, John (1989), *The Cement of Society: A Study of Social Order*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Foucault, Michel (1968), *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México.
- _____ (1976), *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, México.
- _____ (1977), *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, vol. I, Siglo XXI, México.
- Gadamer, Hans-Georg (1993), *Philosophical Hermeneutics*, California University Press, Berkeley.
- Garfinkel, Harold (1967), *Studies in Ethnomethodology*, Prentice-Hall, Nueva York.
- Garza, Enrique de la (1987), *El método del concreto abstracto concreto*, UAM-Iztapalapa, México (versión completa disponible en línea en forma libre, <http://docencia.izt.uam.mx/egt>).
- _____ (1988a), "El positivismo, polémica y crisis", *Hacia una metodología de la reconstrucción*, Porrúa, México (versión completa disponible en línea en forma libre, <http://docencia.izt.uam.mx/egt>).
- _____ (1988b), "Empiría y dato", *Hacia una metodología de la reconstrucción*, Porrúa, México (versión completa disponible en línea en forma libre, <http://docencia.izt.uam.mx/egt>).
- _____ (1992), *Crisis y sujetos sociales en México*, Miguel A. Porrúa, México (versión completa disponible en línea en forma libre, <http://docencia.izt.uam.mx/egt>).
- _____ (1994), "Las teorías de la elección racional y el marxismo analítico", *Estudios Sociológicos*, El Colegio de México, México (versión completa disponible en línea en forma libre, <http://docencia.izt.uam.mx/egt>).
- _____ (1997), "Trabajo y mundos de vida", en Ema León y Hugo Zemelman (coords.), *Subjetividad: umbrales del pensamiento social*, Anthropos, Barcelona (versión completa disponible en línea en forma libre, <http://docencia.izt.uam.mx/egt>).
- _____ (2001a), "La epistemología crítica y el concepto de configuración", *Revista Mexicana de Sociología*, núm. 1, vol. LXIII, enero-marzo (versión completa disponible en línea en forma libre, <http://docencia.izt.uam.mx/egt>).
- _____ (2001b), "Subjetividad, cultura y estructura", *Revista Iztapalapa*, año 1, núm. 50, enero-junio (versión completa disponible en línea en forma libre, <http://docencia.izt.uam.mx/egt>).

- Garza, Enrique de la (2003), "La configuración como alternativa del concepto estándar de teoría", en H. Zemelman (coord.), *Epistemología y sujeto*, UNAM, México (versión completa disponible en línea en forma libre, <http://docencia.izt.uam.mx/egt>).
- _____ (2007), "¿Hacia dónde va la teoría social?", *Tratado latinoamericano de sociología*, Anthropos, Barcelona (versión completa disponible en línea en forma libre, <http://docencia.izt.uam.mx/egt>).
- Geertz, Clifford (1987), *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona.
- _____ y James Clifford (1991), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, Barcelona.
- Giddens, Anthony (1983), "Structuralism and the Theory of Subject", *Central Problems in Social Theory*, McMillan, Londres.
- _____ (1987), *Las nuevas reglas del método sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Goff, Tom W. (1980), *Marx and Mead. Contributions to Sociology of Knowledge*, Routledge, Londres.
- Goffman, Erving (1981), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Goldmann, Lucien (1968), *Marxismo, dialéctica y estructuralismo*, Calden, Buenos Aires.
- _____ (1975), *Las nociones de estructura y génesis*, t. I, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Gramsci, Antonio (1975a), *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Juan Pablos, México, pp. 11-66.
- _____ (1975b), *Notas sobre Maquiavelo, la política y el Estado moderno*, Juan Pablos, México, pp. 89-112.
- _____ (1977), *Literatura y vida nacional*, Juan Pablos, México.
- Gurwitsch, Aron (1979), *El campo de la conciencia*, Alianza Universidad, Madrid.
- Habermas, Jürgen (1980), *Teoría y praxis*, Amorrortu, Buenos Aires.
- _____ (1981), *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid.
- _____ (1985), *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona.
- _____ (1993), "¿Teoría sistémica de la sociedad o teoría crítica?", *La lógica de las ciencias sociales*, REL, México.
- _____ (1997), "On Hermeneutics Claims' to Universality", en Kurt Mueller-Vollmer (ed.), *The Hermeneutics Reader*, Continuum, Nueva York.
- _____ (1999), *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*, t. I, Taurus, Madrid.
- Heinich, Nathalie (1997), *La sociologie de Norbert Elias*, La Decouverte, París.
- _____ (2006), *La sociología del arte*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Heller, Agnes (1977), *Sociología de la vida cotidiana*, cap. v, Península, Madrid.
- _____ (1987), *Teoría de los sentimientos*, Fontamara, Barcelona.
- Hobsbawm, Eric et al. (1981), *Historia del marxismo*, Bruguera, Barcelona.
- Hughes, J. y W. Sharrock (1999a), "El positivismo y el lenguaje de la investigación social", *Filosofía de la investigación social*, FCE, México.
- _____ (1999b), "La ortodoxia positivista", *Filosofía de la investigación social*, FCE, México.
- Husserl, Edmund (1984), *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Folios, México.
- Kosik, Karel (1980), *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México.

- Kuhn, Thomas S. (1986), *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México.
- Luhmann, Niklas (1984), *Sistemas sociales*, Alianza, México.
- _____ (1996), *Introducción a la teoría de sistemas*, Anthropos, México.
- Lukács, Georg (1969), "Qué es marxismo ortodoxo", *Historia y conciencia de clase*, Grijalbo, México.
- Lyotard, Jean François (1989), *La fenomenología*, Paidós, Buenos Aires.
- Marx, Karl (1970), *El capital*, cap. I, FCE, México.
- _____ (1975), "El método de la economía política", *Contribución a la crítica de la economía política*, Siglo XXI, México.
- _____ (1976a), "El 18 Brumario de Luis Bonaparte", en Karl Marx, *Obras escogidas en tres tomos*, t. I, Progreso, Moscú.
- _____ (1976b), "Tesis sobre Feuerbach", en Marx Karl, *Obras escogidas en tres tomos*, t. I, Progreso, Moscú.
- Maturana, Humberto (1995), *La realidad ¿objetiva o construida?*, Anthropos, Madrid.
- Moles, Abraham (1995), *Las ciencias de lo impreciso*, Miguel A. Porrúa, México.
- Morin, Edgar (1994), "La noción de sujeto", en Dora Fried Schnitman (comp.), *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, Paidós, Argentina.
- Moscovici, Serge (1984a), "La epistemología del sentido común", *Introducción a la psicología social*, t. II, Paidós, Buenos Aires.
- _____ (1984b), "La representación social", *Introducción a la psicología social*, t. II, Paidós, Buenos Aires.
- Moulines, C. Ulises (1986), *Estructura y desarrollo de las teorías científicas*, UNAM, México.
- Nagel, Ernest (1970), *The Structure of the Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*, Columbia University Press, Cambridge.
- _____ (1984), "Assumptions in Economic Theory", en B. Cadwell, *Appraisal and Criticism in Economics*, Allen & Unwin, Boston.
- Olivé, L. y A. R. Pérez (1989), *Filosofía de la ciencia: teoría y observación*, Siglo XXI, México.
- Parsons, Talcott (1937), *The Structure of Social Action*, McGraw Hill, Nueva York.
- Perelman, Chaïm y Lucie Olbrechts-Tyteca (1989), *Tratado de la argumentación*, 1a. pte., Gredos, Madrid.
- Piaget, Jean (1968), *El estructuralismo*, Proteo, Buenos Aires.
- Potter, Jonathan (1998), "Los estudios sociales de la ciencia", *Representación de la realidad*, Paidós, Buenos Aires.
- Pulakos, John (1999), "Toward a Sophistic Definition of Rhetoric", en John L. Lucaites (ed.), *Contemporary Rhetorical Theory*, The Guilford Press, Nueva York.
- Putnam, Hilary (1962), "What Theories are Not", en Ernest Nagel, Patrick Suppes y Alfred Tarski (comps.), *Logic, Methodology and Philosophy of Science: Proceedings of the 1960 International Congress*, Stanford University Press, Stanford.
- Rescher, Nicholas (1997), *Objetivity*, University of Notre Dame Press, Notre Dame.
- Ricœur, Paul (1998), "The Hermeneutic Function of Distanciation", *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*, Cambridge University Press, Cambridge.

- Ricœur, Paul (2003a), "Estructura y hermenéutica", *El conflicto de las interpretaciones*, FCE, México.
- (2003b), "Existencia y hermenéutica", *El conflicto de las interpretaciones*, FCE, México.
- Rorty, Richard (1992), "Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy", *The Linguistic Turn*, University of Chicago Press, Chicago.
- Rose, Gillian (1984), *Dialéctica del nihilismo*, FCE, México.
- Rusconi, G. E. (1969), *Teoría crítica de la sociedad*, Martínez Roca, Barcelona.
- Schaft, Adam (1974), *Estructuralismo y marxismo*, Grijalbo, México.
- Schütz, Alfred (1966), *Fenomenología del mundo social*, Paidós, Buenos Aires.
- Segal, Lynn (1994), *Soñar la realidad*, Paidós, Barcelona.
- Shapiro, Gary y Alan Sica (1984), *Hermeneutics*, University of Massachusetts Press, Boston.
- Shedrovitsky, Alexis (1972), "Configurations as a Method of Structuring Complex Knowledge", *Systematics*, núm. 12.
- Simon, Herbert (1957), *Administrative Behavior*, Macmillan, Nueva York.
- Sneed, Joseph (1976), "Philosophical Problems in the Empirical Science of Science: A Formal Approach", *Erkenntnis*, 10.
- Stegmüller, Wolfgang (1976), *The Structure and Dynamics of Theories*, Springer-Verlag, Nueva York.
- Strauss, Anselm y Juliet Corbin (2002), *Bases de la investigación cualitativa*, Universidad de Antioquia, Medellín.
- Suppes, Patrick (1967), "What is Scientific Theory?", en S. Morgenbesser (ed.), *Philosophy of Science Today*, Basic Books Inc., Nueva York.
- (1989), *The Semantic Conception of Theories and Scientific Realism*, University of Illinois Press, Urbana-Chicago.
- Thompson, Edward Palmer (1972), *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Laia, Barcelona.
- Toulmin, Stephen (2001), *Return to Reason*, Harvard University Press, Cambridge.
- Turner, Stephen (1992), "Social Theory After Cognitive Science", *Brains, Practices, Relativism*, University of Chicago Press, Chicago.
- Van Dijk, Teun (1997), "El estudio del discurso", *El discurso como estructura y proceso*, Gedisa, Barcelona.
- Viet, Jean (1968), *Problemas del estructuralismo*, Siglo XXI, México.
- Vovelle, Michel (1987), *Ideologías e mentalidades*, Editora Brasiliense, São Paulo.
- Watzlawick, Paul y Peter Krieg (comps.) (2000), *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*, Gedisa, Barcelona.
- Zeleny, Jindrich (1974), *La estructura lógica de El capital de Marx*, Grijalbo, Barcelona.
- Zemelman, Hugo (1990), *Horizontes de la razón*, vol. I, Anthropos, Barcelona.
- (1997), *El ángel de la historia*, Anthropos, Barcelona.
- (2011), *Horizontes de la razón*, vol. III, Anthropos, Barcelona.

Propiedad UAM-Gedisa

TEORÍA CRÍTICA: EL INDISOLUBLE VÍNCULO ENTRE LA TEORÍA SOCIAL Y LA CRÍTICA NORMATIVA INMANENTE* **

GUSTAVO LEYVA

UAM-I, MÉXICO. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0693-478X>

MIRIAM MESQUITA SAMPAIO DE MADUREIRA

UNIVERSIDADE FEDERAL DO ABC (CENTRO DE CIÊNCIAS NATURAIS E HUMANAS), BRASIL

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4235-8791>

INTRODUCCIÓN

La denominación *Teoría crítica* se utiliza para referirse a la propuesta teórico-filosófica, sociológica y política desarrollada por el grupo de filósofos, científicos sociales y teóricos de la cultura en torno al Institut für Sozialforschung, en Fráncfort,¹ especialmente a partir del momento en que Max Horkheimer tomó la dirección del mismo.² Es en el ensayo de este último que lleva por título “Traditionelle und Kritische Theorie” (1937) en donde se desarrolla una reflexión

* Una primera versión de este artículo apareció en: Enrique de la Garza Toledo / Gustavo Leyva (coords.): *Tratado de Metodología de las Ciencias Sociales. Perspectivas Actuales*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

** Todas las traducciones de obras y pasajes de autores en otros idiomas que aparecen referidas a lo largo de este trabajo han sido realizadas por los autores de este ensayo: GL y MMSM.

¹ Algunos como Helmut Dubiel han insistido, creemos que con razón, en distinguir entre la historia del Institut für Sozialforschung de Fráncfort y la historia de la *teoría crítica*. Como él mismo lo señala, el círculo reunido en torno a Max Horkheimer, que puede ser considerado como el autor colectivo de la “Teoría crítica”, se impuso solamente al inicio de los años treinta en el instituto. Entre los miembros de este círculo se encontraban: Theodor W. Adorno, Erich Fromm, Otto Kirchheimer, Leo Löwenthal, Herbert Marcuse, Franz Neumann y Friedrich Pollock. Recuérdese a este respecto que el concepto *Kritische Theorie* (*teoría crítica*) se introduce apenas en el año 1937, en el escrito programático de Horkheimer, “Traditionelle und Kritische Theorie”, que apareció en el número 6 de la *Zeitschrift für Sozialforschung*. Por lo que se refiere a la denominación *Frankfurter Schule* (Escuela de Fráncfort), Dubiel llama la atención sobre el hecho de que casi todos los textos teóricos y las investigaciones empíricas en el marco del instituto *no* surgieron en Fráncfort sino en el exilio norteamericano. El segundo número de la *Zeitschrift für Sozialforschung*—órgano que se publicara en nueve volúmenes durante el periodo 1932-1941 y que a partir de 1939 se editara con el título *Studies in Philosophy and Social Science*— no pudo aparecer más en Alemania. La *Dialektik der Aufklärung*, como los ambiciosos estudios sobre el “carácter autoritario”, surgirían en la costa del Pacífico, en California, EUA. Buena parte del capital intelectual que Adorno y Horkheimer llevaron hacia el comienzo de los años cincuenta a la cultura política e intelectual de la Alemania occidental posfacista no fue formado, pues, en Fráncfort. *Cfr.* Helmut Dubiel, 1978.

² Para este contexto histórico-intelectual véase Jay, 1973; Dubiel, 1978 y 2000; Söllner, 1979 y 2001 y, sobre todo Wiggershaus, 1988.

radical sobre las condiciones de articulación de la teoría que permitirá perfilar una concepción de ésta —denominada precisamente “teoría crítica”— que habrá de oponerse a la llamada teoría “tradicional” esforzándose por restablecer los vínculos indisolubles que enlazan la razón con la historia, la anclan en la sociedad y la vinculan con un proyecto de crítica de ésta en el marco de un proyecto de emancipación.³ En este trabajo nos ocuparemos, en un primer momento, de la formación del Institut für Sozialforschung [Instituto de Investigación Social] en Fráncfort y de la formulación del programa original desarrollado por Max Horkheimer al inicio de los años treinta (i). Posteriormente, nos dirigiremos a la sombría reflexión de los miembros del Institut für Sozialforschung, especialmente la de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno a finales de los treinta y, sobre todo, en el curso de los cuarenta, así como sobre el sentido en que este programa se fue desplazando y transformando en esta misma época (ii). Posteriormente, nos referiremos a su influyente reformulación categorial en la obra de Jürgen Habermas (iii). Finalmente, cerraremos esta reflexión con un apartado dedicado al modo en que Axel Honneth, especialmente, ha intentado replantear el proyecto de la teoría crítica en el marco de una teoría del reconocimiento (iv). A lo largo de este trabajo se observarán por lo menos— cuatro ambiciosos programas de reflexión e investigación vinculados con diagnósticos históricos y proyectos político-intelectuales, asociados, a su vez, con distintas constelaciones y propuestas teórica, políticas y sociales.

I

La formación del Institut für Sozialforschung de Fráncfort se remonta a la actividad de un grupo de jóvenes intelectuales reunidos al inicio de los años veinte en Fráncfort, para reflexionar precisamente sobre el socialismo y enlazar dicha reflexión con una actividad política. Esta pretensión se localiza en el interior de una vertiente de reflexión profundamente influida por un marxismo distante de las variantes ortodoxas en boga en aquel momento. Figura central en este grupo era, como se sabe, Felix Weil quien había realizado estudios de doctorado sobre el problema de la socialización en la Universidad de Fráncfort.⁴ Al inicio de 1922, Weil organizó en Ilmenau, en Turingia, la llamada *Marxistische Woche* [Semana marxista] en la que participaron, entre otros, Karl Korsch, Georg Lukács, Karl A. Wittfogel, Friedrich Pollock, Franz Borkenau y Richard Sorge. Semanas después de este encuentro, Felix Weil tuvo la idea de institucionalizar este foro de discusión de ideas socialistas y fundar de ese modo un instituto financiado con recursos privados. El 22 de julio de 1924 fue inaugurado el edificio del instituto proyectado con un discurso de quien fue su primer director, Carl Grünberg, profesor de derecho y ciencias sociales en Viena y editor de una revista dedicada al estudio del movimiento obrero: *Archiv für die Geschichte des*

³ Cfr. al respecto las ideas planteadas en Leyva, 1999 y Leyva, 2005a.

⁴ Cfr. Jay, 1973 y Wiggershaus, 1988.

Sozialismus und der Arbeiterbewegung [Archivo de Historia del Socialismo y del Movimiento Obrero]. Así, en su discurso el día de la inauguración del local donde se alojaría el Institut für Sozialforschung, Grünberg consideraba explícitamente al “materialismo histórico” como su método de investigación. Bajo su dirección en el instituto, la economía será la disciplina que se encontrará ante todo en el centro de la investigación, localizándose la filosofía más bien en un segundo plano. Así, la primera obra publicada por el naciente instituto no fue de filosofía sino de economía e inspirada, además, en la tradición marxista: el libro de Henryk Großman, *Akkumulations-und Zusammenbrechungsgesetz des kapitalistischen Systems* [La ley de la acumulación y el derrumbe del sistema capitalista] (1929); posteriormente apareció, como segundo libro, la investigación de Friedrich Pollock, *Die planwirtschaftlichen Versuche in der Sowjetunion 1917-1927* [Los intentos de planificación económica en la Unión Soviética 1917-1927] (1929); como tercer volumen, el libro de Karl August Wittfogel dedicado al análisis de la sociedad agraria de China: *Wirtschaft und Gesellschaft Chinas. Versuch der wissenschaftlichen Analyse einer großen asiatischen Agrargesellschaft. Bd. I: Produktivkräfte, Produktions- und Zirkulationsprozeß* [Economía y sociedad de China. Intento de análisis científico de una gran sociedad agraria asiática, t. 1: Fuerzas productivas, proceso de producción y circulación] (1931); a continuación, un cuarto libro de Franz Borkenau, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode* [La transición de la imagen del mundo feudal a la burguesa. Estudios sobre la historia de la filosofía del periodo de la manufactura] (1934) y, finalmente, los famosos *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung* [Estudios sobre autoridad y familia. Reportes de investigación del Institut für Sozialforschung] (1936). Los cuatro primeros volúmenes se inscriben en forma inequívoca en una tradición de análisis marxista característica de la primera fase del instituto. En ellos se trata de vincular la investigación social, económica y política en el marco de un trabajo interdisciplinario vinculado con una propuesta crítica sobre la sociedad, en una comprensión heredera de la tradición del hegelianismo de izquierda y, más específicamente, como se ha señalado, de un marxismo no ortodoxo.⁵

⁵ Se explica así, por ejemplo, lo señalado por Helmut Dubiel en su ensayo *Su tiempo aprehendido en el pensamiento*, escrito con motivo del 75 aniversario del Instituto de Investigación Social: “La celebración académica de la apertura del Instituto de Investigación Social en el aula de la Universidad de Fráncfort estuvo precedida por una serie de reflexiones y planes en los que aparecían siempre, una y otra vez, dos motivos. El instituto recién creado debía suministrar a la praxis del movimiento contemporáneo de los trabajadores, praxis que en aquel momento no había sido llevada al concepto, una fundamentación teórica en el espíritu del marxismo. El marxismo, a su vez, debía encontrar en este instituto vinculado a la Universidad de Fráncfort un espacio académico que apenas tenía en las universidades de la República de Weimar. Quien hoy lee los documentos fundacionales sabiendo lo que ha acontecido en la historia posterior, se sorprende por el peculiar pragmatismo con el que fue pensada en aquel momento la relación entre la teoría y la praxis. El primer director, Carl Grünberg, se declara en su discurso inaugural, sin ningún detenimiento, en favor de la ‘idea [...] de que nos encontramos en medio del tránsito del

Se comprende así por qué diversos estudiosos han insistido con razón en que las reflexiones desarrolladas por Horkheimer, Adorno, Benjamin y Marcuse pueden ser comprendidas en forma más adecuada si se les considera como problematizaciones y actualizaciones de propuestas inscritas en la tradición de la crítica marxista.⁶ De este modo se remite una y otra vez a la

capitalismo al socialismo'. La autocomprensión de los primeros colaboradores del instituto como Felix Weil, Henryk Großman, Karl August Wittfogel, todos ellos cercanos al KPD [Partido Comunista de Alemania], era en el sentido de que el instituto debía promover aquella transición de manera científica. Este peculiar pragmatismo no se encontraba demasiado alejado de la sutil problemática de una teoría crítica que había surgido propiamente sólo después de la caída de la República de Weimar y a partir de la desilusión sobre una Revolución que nunca tuvo lugar" (Dubiel, 2000: 79-80).

Puede destacarse en este sentido el modo de proceder de Franz Borkenau en su obra citada de 1934 (*Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode* [La transición de la imagen del mundo feudal a la burguesa. Estudios sobre la historia de la filosofía del periodo de la manufactura]). En una vertiente similar a la de Horkheimer, en su estudio de 1930, sobre los inicios de la filosofía de la historia (*Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie* [Comienzos de la filosofía burguesa de la historia], donde se había señalado que tanto Maquiavelo como Hobbes habían construido un concepto de naturaleza de acuerdo con un punto de vista mecanicista, de modo que la comprensión de la naturaleza en el alba del mundo burgués moderno debía ser entendida como un fenómeno social. Borkenau ofrecía en ese libro un estudio de historia intelectual orientado a analizar la diferenciación de la semántica conceptual —tanto en la antropología como en la filosofía y en el estudio de la naturaleza— en textos filosóficos prominentes desde el siglo xv hasta el siglo xvii, vinculando sus transformaciones al cambio que en ese periodo se operó en las estructuras socioeconómicas del naciente mundo moderno. Así, la emergencia de una comprensión mecanicista de la naturaleza —y la antropología que a ella subyacía— se consideraban y entendían en correspondencia con el advenimiento del periodo de la manufactura del naciente capitalismo. Borkenau comienza así su investigación —con una exposición de la imagen del mundo armónica y fundamentada cosmológicamente en la escolástica— y muestra su derrumbe bajo el impacto de la transformación de las relaciones sociales y económicas a lo largo de los siglos xv y xvi, conduciendo así al declive de la idea de un mundo creado y ordenado por Dios. El mundo comienza a aparecer en lo sucesivo como un lugar alejado de toda referencia con lo divino, asolado por el pecado, la guerra y la miseria, y confrontado con una pregunta básica: ¿Cómo es posible concebir o fundamentar un orden del mundo bajo la condición del derrumbe de la idea de un dios creador? Así, siguiendo a los autores del Renacimiento y la Reforma, especialmente a Descartes, Gassendi, Hobbes y Pascal, Borkenau busca dar una respuesta a la pregunta en torno a cómo son posibles dentro del naciente capitalismo, instituciones que permitan la emergencia de un orden que tenga una fuerza normativa vinculante para los individuos. La clave para ello la vio Borkenau en una nueva idea del hombre —vale decir, en una nueva antropología— y en una nueva comprensión de la naturaleza de corte mecanicista derivada de dicha concepción, que posibilitaron una nueva forma de fundamentar el orden ya no sólo de la naturaleza, sino también el de la sociedad. Dicha antropología podía asumir la forma de "antropologías negras", que consideraran al hombre como un ser corrompido que requería por ello de instituciones que funcionaran predominantemente sobre la base de la coerción, o bien la figura de "antropologías blancas", que supusieran la posibilidad de una concordancia armónica entre la naturaleza humana y las estructuras sociales al modo de una mecánica que se despliega sin rupturas (Descartes). Pascal ofrecería para Borkenau, a este respecto, una posibilidad tan paradójica como desoladora: una visión del mundo y una fundamentación de las normas en el marco de la racionalidad moderna no serían posibles sin paradojas irresolubles.

⁶ Cfr. por ejemplo, Fetscher, 1986.

influencia ejercida por las obras de Karl Korsch⁷ y, sobre todo, Georg Lukács⁸ en los trabajos de los exponentes de la primera generación de la teoría crítica. Sin embargo, habría que realizar una serie de precisiones en torno a esta afirmación. En primer lugar, si bien es cierto que se retoman temas provenientes de la “crítica de la economía política”, éstos aparecen, no obstante, desprovistos de su “sustrato social”, es decir de la “realización del emancipación” que debía llevarse a cabo por una clase social determinada, a saber: el proletariado. En segundo lugar, la crítica al capitalismo se desplaza desde una crítica a su pretendido estancamiento —tal y como parecía vislumbrarlo Marx en sus análisis sobre la “caída de la tendencia de la tasa de ganancia”, desarrollados en el tercer volumen de *El capital*—⁹ hacia una crítica a su dinámica expansiva que lo lleva no a la paralización en el desarrollo de las fuerzas productivas, sino más bien a una creciente destrucción tanto de la naturaleza como del propio hombre —una crítica que alcanzará una expresión culminante en las llamadas *Tesis sobre filosofía de la historia* de Walter Benjamin,¹⁰ lo mismo que en una obra como la *Dialektik der Aufklärung* (1947), a la que nos referiremos más adelante—. En tercer lugar, los instrumentos de la crítica —desarrollada en forma de una crítica de la ideología— a la moral y a la cultura de la sociedad burguesa se desarrollan, actualizan y afinan ahora con ayuda de un instrumental teórico proveniente del psicoanálisis. En cuarto lugar, se procede a realizar una corrección en las interpretaciones marxistas ortodoxas del fascismo para analizar en forma diferenciada el enigma del apoyo masivo a un movimiento orientado a la autodestrucción, los mecanismos psíquicos entre los cuales se producen el odio y la crueldad, mostrando así, cómo pudo tener lugar una canalización de energías pulsionales inconscientes, que llevó a los hombres a experimentar su opresión como una “liberación” y a afanarse por ella.¹¹ Estos análisis encontraron un desarrollo y una aplicación práctica en los ya citados *Studien über Autorität und Familie* (París, 1936), así como en *The Authoritarian Personality* (Nueva York, 1950).¹²

⁷ Especialmente *Marxismus und Philosophie* [Marxismo y filosofía] (1923, 1930) donde se desarrolla una reflexión sobre el fracaso de la socialdemocracia alemana ante la Revolución de 1918 en ese país y se delinea una crítica a la interpretación del marxismo en su vertiente leninista; dando lugar así, al lado de Lukács, al surgimiento de un marxismo no-ortodoxo en Europa occidental.

⁸ Ante todo en su ensayo “Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats [La cosificación y la conciencia del proletariado]”, en Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über Marxistische Dialektik* [Historia y conciencia de clase. Estudios sobre dialéctica marxista] (1923).

⁹ Cfr. especialmente el volumen III de Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie*, en Karl Marx y Friedrich Engels, *Werke* (MEW), Dietz Verlag, Berlín, 1956 y ss. Para este punto, especialmente: MEW, 25, pp. 269 y ss.

¹⁰ Cfr. Walter Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, escrito publicado en forma póstuma en 1942.

¹¹ Véase por ejemplo, Max Horkheimer, 1936.

¹² En relación con estos temas, véase Fetscher, 1986.

* * *

Debido a un ataque de apoplejía, Grünberg tuvo que dejar el puesto de director del instituto en 1927 y el joven Max Horkheimer, quien había publicado una extensa reseña sobre *Ideologie und Utopie* de Karl Mannheim en el *Archiv* editado por Grünberg y un libro titulado *Anfänge der burgerlichen Geschichtsphilosophie* [Comienzos de la filosofía burguesa de la historia] (1930), se convirtió en 1930 en profesor ordinario y director del Institut für Sozialforschung.¹³ Horkheimer había realizado su habilitación en 1925, con un trabajo titulado *Über Kants Kritik der Urteilskraft als Bindeglied zwischen theoretischen und praktischer Philosophie* [Sobre la crítica de la facultad de juzgar de Kant como eslabón de unión entre la filosofía teórica y práctica] (1925). Su lección inaugural [*Antrittsvorlesung*] fue dedicada al tema “Kant und Hegel [Kant y Hegel]”. Posteriormente, al inicio de 1928 y por un periodo que abarcará hasta el año 1932, Horkheimer dedicará diversas lecciones a la historia de la filosofía, al materialismo y al idealismo, al igual que a los pensadores de la *Aufklärung* francesa e inglesa, lo mismo que a Hegel y a Marx,¹⁴ quienes poco a poco se convertirán para él en pensadores de una importancia central. Es en Hegel y en Marx en quienes Horkheimer encontrará la pretensión por vincular los conflictos y tensiones en la experiencia histórica, su condensación reflexiva en el orden de la teoría, el diagnóstico de época, el desciframiento de su entramado normativo y la intención crítica por la que él mismo se esfuerza en el escrito programático de la teoría crítica antes citado.

El 24 de enero de 1931, Horkheimer asumió la dirección del Institut für Sozialforschung. Puede decirse que su discurso inaugural, *Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung*,¹⁵ contiene ya el núcleo del programa de lo que será posteriormente la *Zeitschrift* delineando, al mismo tiempo, los perfiles de lo que se denominará “teoría crítica”. En efecto, es en este discurso que se señala que la tarea de la “filosofía social (*Sozialphilosophie*)” es la de interpretar filosóficamente el destino colectivo del hombre. Es por eso que ella tiene que “ocuparse de fenómenos que pueden ser comprendidos solamente en el marco de la vida social del hombre: Estado, derecho, economía, religión, dicho brevemente, de la totalidad de la cultura material y espiritual de la humanidad en general”.¹⁶ De acuerdo con Horkheimer, habría sido precisamente Hegel quien avanzó en una dirección similar a la que él ahora asignaría a la “filosofía social”. En efecto, según él, en Hegel se había operado un desplazamiento desde el análisis del individuo a través de la introspección, hacia la reflexión del sujeto y de estructuras

¹³ Cfr. Wiggershaus, 1988, pp. 19 y ss.

¹⁴ Cfr. Rosen, 1995, pp. 25 y ss.

¹⁵ Max Horkheimer, “Die Gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben Eines Instituts für Sozialforschung”, en M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Alfred Schmidt y Gunzelin Schmid Noerr (eds.), t. 3, Fischer, Verlag, Fráncfort del Meno, 1988, pp. 20-35.

¹⁶ *Ibid.*, p. 20.

de intersubjetividad que remiten por principio al “trabajo de la historia (*die Arbeit der Geschichte*)”.¹⁷ En este punto se expresa en forma clara el modo en que para Horkheimer la filosofía social y la sociología tienen que corregirse y enriquecerse recíprocamente. La filosofía no puede ser considerada como un compendio de categorías que se suministra desde el exterior a los datos empíricos y que estaría por ello sustraída a la historia. La filosofía habrá de exigir más bien investigaciones especiales como las desarrolladas por las ciencias, encontrándose por ello “suficientemente abierta al mundo, para dejarse impresionar y transformar a sí misma por el curso de los estudios concretos”.¹⁸

Los planteamientos anteriormente expuestos, localizados, decíamos en una vertiente hegeliano-marxista en el sentido previamente expuesto, habrán de reaparecer nuevamente en el clásico ensayo de Horkheimer “Traditionelle und kritische Theorie” (1937).¹⁹ En él, Horkheimer comienza planteando la pregunta por aquello en lo que consistiría el sentido del término *teoría*. Como se sabe, la expresión *teoría* (gr. *θεωρία*) se refiere originariamente a la actitud desarrollada y formada de la observación, de la contemplación intelectual desinteresada que se dirige a los objetos en el interior de un movimiento que busca arrancar a éstos del plexo mundano (*Weltzusammenhang*) al que originariamente pertenecen. Horkheimer, por su parte, tomando como punto de partida para su reflexión el trabajo del pensador francés Henri Poincaré,²⁰ se preocupará por aclarar de qué manera se considera tradicionalmente el término “teoría”. Señalará así, en primer lugar, que por *teoría* se entiende habitualmente el “conjunto de principios sobre un ámbito de objetos donde aquéllos están tan íntimamente enlazados que, a partir de algunos de ellos, pueden ser deducidos los restantes”.²¹ Es en este mismo sentido que habrá de señalar cómo en las reflexiones “más avanzadas” en torno a la lógica, por ejemplo, las realizadas por Edmund Husserl, se designa la “teoría” como un “sistema de proposiciones cerrado en sí mismo de una ciencia en general”,²² es decir, “un enlace sistemático de proposiciones en la forma de una deducción sistemática unitaria”.²³ Según Horkheimer, en el marco de una comprensión semejante, mientras más reducido sea el número de los principios supremos en relación con aquéllos que se designan como sus consecuencias, la teoría en cuestión podrá ser considerada más o menos completa, según sea el caso.

¹⁷ *Ibid.*, p. 21.

¹⁸ *Ibid.*, p. 29.

¹⁹ “Traditionelle und Kritische Theorie” (1937a), en M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, A. Schmidt y G. Schmid Noerr (eds.), Fischer, Fráncfort del Meno, 1988 y ss., t. 4, pp. 162-216. Se cita en lo sucesivo indicando el nombre del autor, el año en que fue publicado y el(los) número(s) de página(s) pertinente(s).

²⁰ *Cfr.* Henri Poincaré, *Wissenschaft und Hypothese*, Horkheimer cita la edición alemana de F. y L. Lindemann, Leipzig, 1914.

²¹ Horkheimer, 1937a, p. 162.

²² E. Husserl, *Formale und Transzendente Logik*, Halle, 1929, p. 89.

²³ *Ibid.*, p. 79.

La validez de la teoría así entendida dependerá de la concordancia de las proposiciones derivadas, con los acontecimientos reales.²⁴ Este concepto que Horkheimer denomina “tradicional” de la teoría²⁵ posee una tendencia que apunta en dirección de un “sistema matemático de signos”, en cuyas proposiciones y principios aparecían cada vez con mayor recurrencia símbolos matemáticos en lugar de nombres de objetos experimentables.²⁶ En un segundo momento, Horkheimer cree encontrar en “las ciencias del hombre y la sociedad (*Wissenschaften von Mensch und Gesellschaft*)”²⁷ una pretensión orientada a seguir el modelo de comprensión de la teoría suministrado por las llamadas “ciencias naturales (*Naturwissenschaften*)”. A pesar de las diferencias entre las diversas propuestas que pueden encontrarse en “las ciencias del hombre y la sociedad” —diferencias que remiten, según Horkheimer, en último término, al énfasis que se otorgue sea a la exposición y fundamentación de principios, sea a la investigación de hechos empíricos, todas ellas parecen compartir una misma comprensión en torno a lo que ha de entenderse por “teoría”—. Así, por ejemplo, las diferenciaciones entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft* (Tönnies), entre solidaridad orgánica y solidaridad mecánica (Durkheim), entre *Kultur* y *Zivilisation* (Alfred Weber) como formas básicas de la socialización humana, se inscriben en el marco de la pretensión por ascender desde la descripción de fenómenos sociales —pasando por la comparación entre ellos— hacia la formación de conceptos cada vez más generales.²⁸ Lo que le importa subrayar a Horkheimer en este punto no es tanto la tendencia hacia la generalización o hacia la formalización, sino más bien la escisión constitutiva que atraviesa a estas ciencias, entre “el saber formulado conceptualmente (*das gedanklich formulierte Wissen*)” por un lado y, por el otro, el “estado de cosas (*Sachverhalt*)” que debe ser comprendido bajo el primero; de esta manera, lo que se entiende por “explicación (*Erklärung*)” en una concepción semejante de la “teoría”, no es sino la subsunción de un estado de cosas determinado bajo un saber conceptual de carácter general, la construcción de una relación entre la “mera percepción o constatación del estado de cosas” y la “estructura conceptual de nuestro saber”.²⁹

No obstante, según Horkheimer, la práctica misma de las llamadas “ciencias naturales” cuestiona radicalmente esta comprensión tradicional de la teoría. Y se referirá al modo en que una disciplina como la astronomía en el siglo XVII se encontraría en su momento con tales dificultades que tuvo que ser desplazada por el paradigma copernicano. Este proceso, sin embargo, y esto es lo decisivo, no puede ser explicado a partir de la propia lógica interna de la teoría, sino solamente a partir de los “fundamentos de la praxis social de aquella

²⁴ Cfr. Horkheimer, 1937a, p. 162.

²⁵ *Ibid.*, p. 164.

²⁶ Cfr. Horkheimer, 1937a, p. 164.

²⁷ *Id.*

²⁸ Cfr. Horkheimer, 1937a, pp. 165-166.

²⁹ Cfr. *ibid.*, p. 167.

época (*auf die Grundlagen der gesellschaftlichen Praxis jener Epoche*)”.³⁰ De este modo se advierte en forma clara, dirá Horkheimer, que la ciencia, la teoría misma, es un momento del “proceso histórico”.³¹ Las definiciones, principios, propuestas de explicación, la determinación de qué deba ser considerado como hecho o, con exactitud, como hecho relevante, la aplicación misma de la teoría, todo ello, según Horkheimer, es no solamente un proceso “científico en forma inmanente (*innerszientivischer*)”, sino, a la vez, “un proceso social (*ein gesellschaftlicher Vorgang*)”.³² No se trata aquí de enfatizar el entrelazamiento del trabajo teórico con el proceso vital de la sociedad —como se ha esforzado por hacerlo en el pragmatismo, manteniendo a la vez los dualismos entre “pensar y ser, entendimiento y percepción (*Denken und Sein, Verstand und Wahrnehmung*)”—. Se trata, más bien, de no considerar a la ciencia, a la “teoría”, como una entidad autónoma e independiente del proceso social sino, por el contrario, de interpretarla como una configuración específica “del modo en que la sociedad se enfrenta con la naturaleza”, como momento del proceso social de producción (*Moment des gesellschaftlichen Produktionsprozesses*)”.³³ Desde el marco suministrado por una comprensión de esta clase, la pretensión de autonomía e independencia de la ciencia, de la teoría, se mostrará como una “aparición (*Schein*)”. Se trata de una “hipostatización del logos”³⁴ que encontraría su expresión más pregnante en la ciencia matemática de la naturaleza. Frente a esta “hipostatización del logos”, Horkheimer desarrollará una comprensión de la teoría en la que ésta aparece localizada en forma inmanente en la praxis social.

En este sentido, es importante subrayar que la concepción de “teoría” que Horkheimer desea delinear en este trabajo bajo la denominación de “teoría crítica”, no es en modo alguno una concepción desarrollada, por así decirlo, “desde fuera” de la teoría tradicional y a la que ésta tendría que ajustarse forzosamente. Horkheimer procede, más bien, tematizando los presupuestos que se encuentran actuando ya en la propia comprensión tradicional de la teoría, mostrando cómo una radicalización en la comprensión teórica lleva a la teoría “tradicional” más allá de sus propios límites. De acuerdo con esto, la propia comprensión y la propia práctica de la teoría tradicional expresan una serie de presupuestos que ella misma no tematiza y que, una vez tematizados, llevan en dirección de una nueva comprensión de la teoría. De esta forma, Horkheimer señalará la existencia de un punto en el que se advierte el modo en que la comprensión tradicional de la teoría ofrece un punto de apoyo para su “superación (*Überwindung*)”,³⁵ a saber: el modo en que la teoría tradicional entiende la

³⁰ Cfr. Horkheimer, 1937a, p. 169. En este punto Horkheimer remite al ensayo de Henryk Großman, “Die Gesellschaftlichen Grundlagen der Mechanistischen Philosophie und die Manufaktur”, publicado en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, iv, 1935, pp. 161 y ss.

³¹ Cfr. *ibid.*, p. 69.

³² Cfr. *ibid.*, p. 170.

³³ Cfr. *ibid.*, p. 171.

³⁴ Cfr. *ibid.*, p. 172.

³⁵ Cfr. *ibid.*, p. 173.

relación entre “hecho (*Tatsache*)” y “orden conceptual (*begriffliche Ordnung*)”. En efecto, la propia teoría tradicional ha reflexionado en torno a la relación entre “concepto” y “hecho”. Sin embargo, el carácter de esta relación solamente puede ser comprendido a partir de una consideración que atañe no solamente a los científicos, sino al sujeto que conoce en general. De acuerdo con esta concepción, a la teoría “tradicional” el “mundo perceptible en su totalidad (*die gesamte wahrnehmbare Welt*)” se le presenta como un “compendio de facticidades (*Inbegriff von Faktizitäten*)” que simplemente “está ahí (*da ist*)” y tiene que ser tomado por el sujeto tal y como es.³⁶ Horkheimer, por su parte, remitiendo a una tradición que sitúa de entrada a la “teoría crítica” en el horizonte de una línea de reflexión inaugurada por Kant y continuada por Hegel y Marx, señalará que el mundo es siempre el “producto de una praxis social general (*Produkt der allgemeinen gesellschaftlichen Praxis*)”.³⁷

Lo que percibimos en el entorno, las ciudades, pueblos, campos y bosques llevan en sí el sello de la elaboración por medio del trabajo (*Bearbeitung*). No solamente en su investidura y en su aparición, en su figura y en su modo de sentir los hombres son un resultado de la historia (*ein Resultat der Geschichte*), sino también el modo en que ven y oyen no puede ser separado del proceso social de vida (*von dem gesellschaftlichen Lebensprozeß*) tal y como éste se ha desarrollado a lo largo de los siglos.³⁸

Los “hechos” a los que apela la teoría “tradicional” se encuentran “socialmente preformados (*gesellschaftlich präformiert*)” de una doble manera: por un lado, en virtud del carácter histórico del objeto percibido que es resultado, según se ha señalado, de la actividad social y, por el otro, en razón del carácter histórico del órgano que percibe; de esa mirada, de ese olfato, de ese oído, que son también resultado de una producción social. No puede considerarse a ninguno de ambos —ni al objeto percibido, ni al órgano que lo percibe o, más ampliamente, ni tampoco al sujeto que lo percibe— en forma natural. Por el contrario, ambos están “formados mediante actividad humana (*durch menschliche Aktivität geformt*)”.³⁹ Lo que Horkheimer intenta subrayar es, pues, la “mediación de lo real a través de la praxis social (*Vermittlung des Tatsächlichen durch die gesellschaftliche Praxis*)”.⁴⁰

Es precisamente en la medida en que el hecho está “socialmente producido” que puede ser comprendido, que tiene que ser encontrada en él la razón (*Vernunft*).⁴¹ Horkheimer mismo señala —como ya lo habíamos mencionado— que se trata de un principio expresado ya por Kant —aunque en clave idealista— cuando insiste en que los “fenómenos sensibles están ya formados

³⁶ Cfr. *id.*

³⁷ Cfr. *id.*

³⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 173-174.

³⁹ Cfr. *ibid.*, p. 174.

⁴⁰ Cfr. *ibid.*, p. 175.

⁴¹ Cfr. *ibid.*, p. 173.

por el sujeto trascendental, es decir mediante la actividad racional, cuando son recibidos por la percepción y son enjuiciados por la conciencia (*daß die sinnlichen Erscheinungen vom transzendentales Subjekt, also durch vernünftige Aktivität, schon geformt sind, wenn sie von der Wahrnehmung aufgenommen und mit Bewußtsein beurteilt werden*).⁴² Existe, pues, una “afinidad trascendental (*transzendente Affinität*)” a partir de esa determinabilidad subjetiva del material sensible, afinidad que, de acuerdo con Horkheimer, Kant habría buscado fundamentar en forma más precisa en los capítulos centrales de la *Kritik der reinen Vernunft*. No obstante, en virtud de que esta actividad subjetiva —que en modo alguno se reduce a la de un sujeto empírico— se concibe en la forma idealista de una conciencia pura, la actividad social se ve remitida a un “poder trascendental (*transzendente Macht*)”⁴³ que aparece una y otra vez detrás de los conceptos centrales de la filosofía kantiana: el Yo de la subjetividad trascendental, la apercepción pura u originaria, la conciencia en sí. Todos ellos muestran esa doble faz de la filosofía kantiana: por un lado, la unidad suprema entre el sujeto y el objeto, entre el pensamiento y el ser, en el sentido anteriormente expresado; por el otro, la oscuridad que acecha a esta unidad por estar expresada en forma idealista. Sería Hegel quien intentaría reunificar y reconciliar estos momentos separados, sacándolos del ámbito de la subjetividad trascendental para situarlos en el proceso de disociación y superación de la disociación propios al movimiento del espíritu absoluto identificado con lo real (*das Allerrealste*).

Considerando retrospectivamente su distinción entre “teoría tradicional” y “teoría crítica” en un *Nachtrag* a su ensayo de “Traditionelle und kritische Theorie”,⁴⁴ Horkheimer reconocía haber señalado en ese trabajo la distinción entre dos conceptos de “teoría” que remiten a dos “modos de conocimiento (*Erkenntnisweisen*)” situados en el interior de dos tradiciones filosóficas. Por un lado, aquella tradición fundada en el *Discours de la méthode* en la que la “teoría” se refiere al modo de funcionamiento de las ciencias especializadas. Teoría se entiende aquí como una organización de la experiencia sobre la base de preguntas que resultan de la reproducción de la vida en el interior de la sociedad actual. Lo que le importa subrayar a Horkheimer en este punto es que en la teoría así concebida, “la génesis social de los problemas, las situaciones reales en las que la ciencia se utiliza, los fines a los que aplica, valen para ella como exteriores (*die soziale Genesis der Probleme, die realen Situationen, in denen die Wissenschaft gebraucht, die Zwecke, zu denen sie angewandt*”).

⁴² Horkheimer, 1937a, p. 176. Horkheimer remite aquí a I. Kant, *Kritik der Reinen Vernunft*, especialmente al apartado concerniente a la “Deduktion der Reinen Verstandesbegriffe”, § 27, B 167.

⁴³ *Ibid.*, p. 177.

⁴⁴ En 1937, Horkheimer escribió un *Nachtrag* a su artículo que fue publicado en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, vi, Heft 3 junto con una contribución a la discusión de Marcuse bajo el título “Philosophie und Kritische Theorie”, *Kultur und Gesellschaft*, 1, Fráncfort del Meno, 1965, pp. 102 y ss. Este *Nachtrag* aparece en Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, t. 4, Alfred Schmidt (ed.), Fischer Taschenbuch, Verlag, 1936-1941, pp. 217-225.

werden, gelten ihr selbst als äußerlich).⁴⁵ Por otro lado, está la tradición fundada en la crítica marxista de la economía política, en la que se perfila una concepción de la teoría a la que Horkheimer denomina “*kritische Theorie der Gesellschaft*”⁴⁶ y que tiene por objeto (*hat zum Gegenstand*) a los hombres considerados como los productores de sus formas históricas de vida en su totalidad.⁴⁷ La realidad sobre la que reflexiona la teoría así entendida, no le aparece a ésta como una serie de “datos (*Gegebenheiten*)” que tendrían que ser simplemente constatados y eventualmente predichos con ayuda de las leyes de la probabilidad. Esta teoría considera más bien que “lo que está dado no depende solamente de la naturaleza, sino también de lo que el hombre es capaz de hacer sobre ella”.⁴⁸ Los hechos sobre los que la teoría reflexiona no se encuentran, pues, en una relación de exterioridad con la propia teoría, sino que son reconducidos a su “producción humana (*menschliche Produktion*)”. Como ya lo habíamos señalado, es en este punto que se advierte la localización de la “teoría crítica” en una tradición de reflexión que se remonta al idealismo alemán. Según Horkheimer, ya desde Kant se ha insistido en este “momento dinámico (*dynamisches Moment*)” de la actividad del sujeto en contra de toda suerte de “idolatría de los hechos (*Tatsachenverehrung*)” y del conformismo social asociado a ésta. Es así que se perfila en forma clara la dimensión dinámica de la “construcción del mundo (*Konstruieren der Welt*)” por medio de la actividad humana.⁴⁹ Sin embargo, Horkheimer no cesará de subrayar, al mismo tiempo, las limitaciones de esta perspectiva idealista: por un lado, “la actividad que se expresa en el material dado (*die Tätigkeit, die im gegebenen Material zum Vorschein kommt*)”; por otro lado, empero, se concibe esta actividad en forma solamente “espiritual (*geistig*)”:

... [esta actividad] pertenecía a la conciencia supraempírica en sí, al Yo absoluto, al espíritu (*Geist*) y la superación de su lado sombrío, inconsciente, irracional se colocaba por ello, por principio, en el interior de la persona, en la convicción.⁵⁰

Horkheimer asume así la herencia de la *materialistische Auffassung* —que remite por supuesto a Marx— con la que parece identificar las pretensiones de la teoría crítica. En efecto, esta “concepción materialista” insistiría en concebir la actividad humana en el interior de “la actividad fundamental en torno al trabajo social, cuya forma estructurada según las clases sociales imprime su sello a todas las formas de acción y reacción humanas, también a las de la teoría (*jene grundlegende Tätigkeit um die gesellschaftliche Arbeit, deren klassenmäßige Form allen menschlichen Reaktionsweisen, auch der Theorie, ihren*

⁴⁵ Horkheimer, 1937a, p. 217.

⁴⁶ *Id.*

⁴⁷ *Id.*

⁴⁸ *Id.*

⁴⁹ *Ibid.*, p. 218.

⁵⁰ *Id.*

Stempel aufprägt)”.⁵¹ De esta manera, la teoría, la reflexión en torno a los procesos sociales en el interior de los cuales ella misma y su propio objeto se constituyen, no se desarrolla en un ámbito puramente espiritual sino que está inserta en el plexo de “la lucha por determinadas formas de vida en la realidad”.⁵² Lo que importa subrayar aquí es que la “teoría crítica” es una teoría que se articula y reflexiona sobre su “relación esencial con su tiempo (*die wesentliche Bezogenheit der Theorie auf die Zeit*)”,⁵³ sobre la “relación del pensar y el tiempo (*Verhältnis vom Denken und Zeit*)”,⁵⁴ una propuesta que, como lo recuerda el propio Horkheimer, remite al Hegel de la *Phänomenologie des Geistes* y de la *Logik* al igual que a *Das Kapital* de Marx.⁵⁵ Particularmente esta “teoría crítica” muestra en forma clara el modo en que la sociedad se ha equiparado a “procesos naturales extrahumanos, a meros mecanismos (*daß die Gesellschaft außermenschlichen Naturprozessen, bloßen Mechanismen zu vergleichen ist*)”⁵⁶ que no han sido producidos por la actividad humana.⁵⁷ Solamente en la medida en que los “estados de cosas (*Sachverhalte*)” sean comprendidos como resultado de la acción humana, dirá Horkheimer, es que podrán perder su “carácter de mera facticidad (*den Charakter bloßer Tatsächlichkeit*)”.⁵⁸ La “teoría crítica” se propone por ello reflexionar en torno a la “génesis de los estados de cosas determinados (*Genesis der bestimmten Sachverhalte*)”,⁵⁹ a la “utilización práctica de los sistemas conceptuales (*praktische Verwendung der Begriffssysteme*)” y, en fin, a su “papel en la praxis (*seine Rolle in der Praxis*)”.⁶⁰ Todo ello expresa diversos momentos que son constitutivos de la propia teoría, considerada ella misma como un momento de la praxis social, esto es, de la acción social. Es por ello que la “teoría crítica” relativiza la “separación del individuo y la sociedad”,⁶¹ entre el “valor y la investigación (*Wert und Forschung*)”,

⁵¹ Horkheimer, 1937a, p. 218.

⁵² *Id.*

⁵³ *Ibid.*, p. 208.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 213.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 208.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 181.

⁵⁷ En otro pasaje de este ensayo, Horkheimer señala que la “naturaleza” se entiende aquí como “el compendio de los factores, en cada caso, aún no dominados con los que tiene que ver la sociedad (*nämlich die Natur als Inbegriff der jeweils noch unbeherrschten Faktoren, mit denen die Gesellschaft es zu tun hat*)” (Horkheimer, 1937a: 184). La naturaleza aparece así como un concepto orientado a expresar la “exterioridad (*Äußerlichkeit*)” con que se presentan los productos de la actividad humana al sujeto (*cf. id.*). Esta suerte de “omnipotencia de la naturaleza” lleva, según Horkheimer, a que las relaciones entre los hombres se consideren no como el resultado de la acción de éstos, sino como resultado de la propia naturaleza, a que la actividad o el resultado de ella, la historia misma, se vean como producto de la naturaleza. Esta suerte de “naturalización” de la actividad social, de las relaciones del hombre y de su historia, esta “omnipotencia de la naturaleza” es solamente, de acuerdo con Horkheimer, el anverso de la “impotencia humana” en las sociedades actuales (*cf. Horkheimer, 1937a, p. 184*).

⁵⁸ Horkheimer, 1937a, p. 183.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 182.

⁶⁰ *Id.*

⁶¹ *Ibid.*, p. 205.

entre el “saber y la acción (*Wissen und Handeln*)”,⁶² en el interior de las que la “teoría tradicional” suele comprenderse a sí misma, buscando subrayar la indisoluble “unidad de teoría y praxis (*Einheit von Theorie und Praxis*)”.⁶³

Resulta ahora conveniente dirigir la atención al otro término que aparece en la denominación programática “teoría crítica”; me refiero al término “crítica”. En el momento de surgimiento de la “teoría crítica” al que nos hemos referido hasta ahora, Horkheimer concibe la *crítica* como una forma de la praxis social.⁶⁴ Esta comprensión remite, como el propio Horkheimer lo reconoce, no tanto a la “crítica idealista de la razón práctica”, sino a la “crítica dialéctica de la economía política”, es decir, no a Kant sino a Marx.⁶⁵ El “pensamiento crítico (*das kritische Denken*)”, como Horkheimer ocasionalmente lo designa,⁶⁶ no remite, pues, a ningún fundamento privilegiado como el “Yo” de la filosofía idealista. Su exposición (*Darstellung*) consiste más bien en la “construcción del presente histórico (*Konstruktion der geschichtlichen Gegenwart*)”.⁶⁷ Ello significa que el pensamiento crítico está arraigado no en el marco de un proceso lógico sino en un “proceso histórico-concreto (*einen konkret-geschichtlichen Prozeß*)”⁶⁸ formando un momento de la experiencia social. “El pensamiento”, dirá Horkheimer, “no teje esto a partir de sí mismo (*Das Denken spinnt dies nicht aus sich heraus*)”.⁶⁹ Es en este mismo sentido que en el ya mencionado *Nachtrag* al ensayo “Traditionelle und kritische Theorie”, Horkheimer señalará que la “crítica” por la que se afana la “teoría crítica” no se confunde con el objeto de la crítica (*Kritik jedoch ist nicht identisch mit ihrem Gegenstand*).⁷⁰ Su “contenido (*Inhalt*)” se estructura más bien en una relación de negatividad y desenmascaramiento de conceptos y procesos sociales

⁶² Cfr. Horkheimer, 1937a, p. 182.

⁶³ *Ibid.*, p. 185.

⁶⁴ Es así que señala: “Hay un comportamiento social (*ein menschliches Verhalten*) que tiene como objeto a la sociedad misma. Este comportamiento no se orienta tan sólo a suprimir cualquier situación de injusticia (*irgendwelche Mißstände abzustellen*), sino que estas situaciones de injusticia le resultan a la teoría como necesariamente entrelazadas con la construcción entera del edificio de la sociedad” (Horkheimer, 1937a, p. 180).

⁶⁵ Cfr. Nota de pie de página en Horkheimer, 1937a, p. 180. Conviene recordar a este respecto que el término “crítica” aparece en el latín clásico como *iudicium, ars iudicandi*, siempre como adjetivo, no como sustantivo. En el alemán aparece primero como adjetivo “*kritisch*” que significa “valorando estrictamente”, “examinando exactamente”. Este término remite al francés del siglo XVII “*critique*” —que se utilizaba ya como nombre y como adjetivo desde 1580— y éste, a su vez, al latín *criticus*. Llama la atención que ya desde la palabra griega predomina el significado de “críticar” como “enjuiciar”, “decidir” —en sentido tanto ético— político como jurídico, aunque también en el caso de un juicio de percepción o de un acto de pensamiento por el que se establece una diferencia. Es de ahí que se forma, ante todo en el círculo de la medicina, un uso peculiar; especialmente para referirse al punto de transformación decisivo de una enfermedad. Será en la época helenística que esta palabra adquiera un sentido específico, referido al ámbito de la filología. Será con esta significación médica, por un lado, y filológica, por el otro, que aparezca en el latín el término *criticus*.

⁶⁶ Cfr. Horkheimer, 1937a, p. 184.

⁶⁷ *Id.*

⁶⁸ *Ibid.*, p. 185.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 186.

⁷⁰ Horkheimer, 1937b, p. 219.

específicos: así, por ejemplo, dirá Horkheimer, en el caso de la crítica de la economía política, el contenido (*Inhalt*) de esta crítica es la “transformación (*Umschlag*)” de los conceptos que aparecen en el discurso económico en su contrario: el concepto del cambio justo se transforma por la crítica en la profundización de la injusticia social; el concepto de libre mercado, en el del dominio del monopolio; el del mantenimiento de la vida de la sociedad, en la creciente miseria de los pueblos.⁷¹ De esta manera, la crítica, en los ejemplos antes mencionados, desenmascara las ilusiones armónicas del liberalismo, descubre sus contradicciones internas y el carácter abstracto de su concepto de libertad.⁷² Importa señalar a este respecto que, así comprendida, la “teoría crítica”:

...no realiza ninguna crítica desde la mera idea. Ya en su figura idealista ha rechazado la representación de algo bueno en sí que meramente se opondría a la realidad. Ella [la teoría crítica] no juzga de acuerdo con algo que estuviera sobre el tiempo, sino con algo que está en el tiempo (*Schon in ihrer dialektischen Gestalt hat sie die Vorstellung von einem an sich Guten, das der Wirklichkeit bloß entgegengehalten wird, verworfen. Sie urteilt nicht nach dem, was über der Zeit, sondern nach dem, was an der Zeit ist*).⁷³

Ello no implica, sin embargo, que la “teoría crítica” se reduzca a la mera “formulación de los sentimientos y representaciones que en cada caso posea una clase (*Formulierung der jeweiligen Gefühle und Vorstellungen einer Klasse*)”,⁷⁴ porque ello sería recaer en la ingenuidad en la que ha recaído la “teoría tradicional” en su intento por esclarecer la “verdad (*Wahrheit*)” de las “relaciones burguesas”, a partir de la descripción de la “autoconciencia burguesa”, de la experiencia que la burguesía tiene de sí misma. Una mera descripción de la mentalidad, de las representaciones y de los sentimientos del proletariado o, en general, de las clases dominadas no suministraría, pues,

ninguna imagen verdadera de su existencia ni de sus intereses. Ella sería, en este caso, una teoría tradicional con un planteamiento de un problema específico, pero no el lado intelectual del proceso histórico de su emancipación (*kein wahres Bild seines Daseins und seiner Interessen zu liefern. Sie wäre eine traditionelle Theorie mit besonderer Problemstellung, nicht die intellektuelle Seite des historischen Prozesses seiner Emanzipation*).⁷⁵

De acuerdo con esta idea, la “teoría crítica” se articula en el punto de cruce entre dos movimientos en apariencia contrapuestos: por un lado, entre la “lejanía” de la perspectiva teórica que se articula desde el interés de la razón,

⁷¹ *Ibid.*, pp. 219-220.

⁷² *Ibid.*, p. 220.

⁷³ *Ibid.*, p. 223.

⁷⁴ Horkheimer, 1937a, p. 188.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 189.

que aparece expuesta por el teórico⁷⁶ y, por el otro, desde la “cercanía inmediata” de los procesos sociales, de los sentimientos y representaciones sociales de los grupos y clases concretos en el marco de su lucha,⁷⁷ en donde la “unidad de las fuerzas sociales de las que se espera la emancipación (*Befreiung*) es a la vez —en el sentido de Hegel— su diferencia, existe solamente como conflicto (*Konflikt*)”.⁷⁸ Es a esto a lo que se refiere Horkheimer en el *Vorwort*, al primer número del *Zeitschrift für Sozialforschung* cuando señala que la *Sozialforschung* —esto es, la “investigación social”— trata de estimular “la teoría de la sociedad actual en su totalidad” mediante estudios sobre “las materias más diversas y en distintos niveles de abstracción”, distinguiéndose tanto de la “mera descripción de hechos como de la construcción alejada de la empiria (*von bloßer Tatsachenbeschreibung wie von empiriefremder Konstruktion*)”.⁷⁹

La “crítica” por la que se afana Horkheimer se dirige, al mismo tiempo, en contra de las “tendencias utópicas” que pudieran aparecer en su propio interior.⁸⁰ Como ya se ha señalado, los conceptos que emplea la “teoría crítica” provienen de las experiencias decantadas por movimientos y luchas sociales. Ella misma se comprende como un momento de una praxis que apunta hacia nuevas formas sociales. La “meta (*Ziel*)” que se quiere alcanzar, el “estado racional (*vernünftiger Zustand*)”, se funda en la “penuria del presente (*gründet zwar in der Not der Gegenwart*)”.⁸¹ La propia penuria del presente, sin embargo, no suministra por sí misma la imagen de su superación. Ésta se proyecta como una imagen en negativo a partir de la ausencia de relaciones racionales entre los hombres, de la ausencia de una sociedad en la que los hombres actúen y se comprendan al margen de la omnipotencia de la naturaleza. “La teoría que bosqueja (*entwirft*) [el pensamiento crítico] no trabaja al servicio de una realidad ya existente; expresa solamente su secreto (*arbeitet nicht im Dienst*

⁷⁶ En este sentido, Horkheimer señalará que como la teoría crítica carece de la percepción concreta que corresponda a la transformación por la que ella se afana, en ella desempeñará el “pensamiento constructivo en su totalidad (*das konstruktive Denken im Ganzen*)”, un papel más significativo (*cf.* Horkheimer, 1937a, pp. 194-195).

⁷⁷ Horkheimer habla aquí de un “proceso de acciones recíprocas (*ein Prozeß von Wechselwirkungen*)”, en el que la conciencia teórica se constituye y despliega a sí misma (*cf.* Horkheimer, 1937a, p. 189).

⁷⁸ Horkheimer, 1937a, p. 189. En el ya mencionado *Nachtrag*, Horkheimer se refiere a los “portadores (*Träger*)” de la teoría crítica —que en este pasaje no se determinan claramente— subrayando que se encuentran relativamente aislados en virtud de su reflujo (*Rückschlag*), situación que comparten en común con la filosofía (*cf.* Horkheimer, *Nachtrag*, 1937, p. 224).

⁷⁹ *Cfr.* Max Horkheimer, *Vorwort zu Heft 1/2 des I. Jahrgangs der Zeitschrift für Sozialforschung*, en M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, t. 3, p. 36. En este mismo prólogo, Horkheimer sitúa el problema de la época como algo fundamental en la investigación social, cuando se “pregunta por la conexión entre los ámbitos culturales singulares, su relación entre sí y la legalidad de su transformación” (*ibid.*, p. 37).

⁸⁰ *Cfr.* Horkheimer, 1937a, p. 190.

⁸¹ *Cfr.* Horkheimer, 1937a, p. 190. En ocasiones Horkheimer llega tan lejos que afirma que esta meta de una “sociedad racional (*vernünftige Gesellschaft*)” aunque hoy parece suprimida, “está colocada realmente en cada ser humano (*ist in jedem Menschen wirklich angelegt*)” (Horkheimer, 1937b, p. 224).

einer schon vorhandenen Realität; sie spricht nur ihr Geheimnis aus).⁸² Es así que Horkheimer dirá que la “teoría crítica” se distingue de la utopía abstracta “mediante la prueba de su posibilidad real (*durch den Nachweis ihrer realen Möglichkeit*)”.⁸³ La imagen que anima al pensamiento crítico lo emparenta con la fantasía en la medida en que —aunque dirigida al futuro— posee una efectividad en el presente. Se trata de una “... imagen del futuro que surge desde la comprensión más profunda del presente [y que, además] determina pensamientos y acciones incluso en periodos en los que la marcha de las cosas parece conducir lejos de ella”.⁸⁴

En este sentido Horkheimer insiste en que la teoría crítica no posee “ninguna instancia específica para sí que no sea el interés —que se entrelaza con ella misma— por la superación de la injusticia social (*Aufhebung des gesellschaftlichen Unrechts*)”,⁸⁵ en una formulación que, como el mismo Horkheimer lo reconoce, es siempre una “formulación negativa (*negative Formulierung*)”.⁸⁶ Es así que el sentido (*Sinn*) de las categorías de la teoría crítica y de ella misma, en tanto discurso, no reside en la reproducción de la sociedad presente, sino en su transformación hacia “lo correcto (*zum Richtigen*)”.⁸⁷ La “teoría crítica” presupone entonces un “interés determinado (*ein bestimmtes Interesse*)” por percibir estas tendencias presentes en la praxis social.⁸⁸ La “teoría crítica”, dirá Horkheimer, “despliega el carácter dual del todo social en su figura actual [...] hacia su contradicción conciente”,⁸⁹ asumiendo en todo momento su interés —no vinculado psicológica o biográficamente al investigador— por “superar (*aufheben*)” las contradicciones que se generan a partir de la forma en que tiene lugar el proceso de reproducción social en las condiciones actuales.⁹⁰ Se trata, pues, de desplegar y potenciar la dimensión racional que está presente ya en la propia acción humana y que permite criticar la figura, la forma que asume actualmente la praxis social.⁹¹ En este sentido que, a diferencia de la teoría tradicional que se desentiende de la proposición de objetivos y de las tendencias en la sociedad dada, la teoría crítica está guiada en todas las fases de su desarrollo por “el interés en la organización racional de la actividad humana (*Interesse an der vernünftigen Organisation der menschlichen Aktivität, das aufzuhellen und zu legitimieren ihr selbst auch aufgegeben ist*)”.⁹² Así pues, una tarea de la teoría crítica es “esclarecer y legitimar (*aufzuhellen und zu legitimieren*)” este interés que la constituye (*id.*). Por lo tanto, Horkheimer señalará que la teoría crítica

⁸² Horkheimer, 1937a, pp. 190-191.

⁸³ *Cfr. ibid.*, p. 216.

⁸⁴ *Cfr. ibid.*, p. 194.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 216.

⁸⁶ *Id.*

⁸⁷ *Ibid.*, p. 192.

⁸⁸ *Cfr. Horkheimer, 1937a*, p. 187.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 181.

⁹⁰ *Cfr. Horkheimer, 1937a*, p. 183.

⁹¹ *Ibid.*, p. 184.

⁹² Horkheimer, 1937b, p. 218.

no se orientará tanto al aumento del saber como tal “sino a la emancipación del hombre de relaciones que lo esclavizan (*die Emanzipation des Menschen aus versklavenden Verhältnissen*)”.⁹³ La teoría crítica es, pues, una teoría guiada por el interés en el establecimiento de una sociedad en la que los sujetos se puedan constituir por vez primera en forma conciente y determinen activamente sus propias formas de vida,⁹⁴ de una sociedad en la que impere la justicia en las relaciones entre los hombres y en la que éstos sean capaces de desplegar su autonomía.⁹⁵

II

La dramática experiencia del ascenso de la barbarie nacionalsocialista y de los regímenes totalitarios en Europa, el decurso de la Revolución rusa bajo el estalinismo y la emigración forzada hacia los Estados Unidos —donde se enfrentaron en forma directa a la experiencia de la cultura de masas— definieron posteriormente el marco en el que se localizaron los temas y preguntas que determinaron la reflexión de los colaboradores del Institut für Sozialforschung hasta el inicio de los años cuarenta y se expresaron en los trabajos centrales de la *Zeitschrift*.⁹⁶ Como ya ha sido señalado en forma clara por Habermas, en primer lugar, se trataba del estudio de las formas de integración en las “sociedades posliberales”, es decir de la transformación en las relaciones entre economía y Estado provocada por el orden nacionalsocialista para, de ese modo, poder determinar en qué medida el tránsito de la República de Weimar hacia un Estado autoritario había conllevado o no al surgimiento de un nuevo principio de organización de la sociedad.⁹⁷ En este punto, Max Horkheimer —siguiendo en ello a Friedrich Pollock— defendía la tesis de que con el régimen nacionalsocialista —en forma análoga al régimen soviético— se había establecido un tipo de capitalismo de Estado, en el que la propiedad de los medios de producción continuaba teniendo solamente de modo formal, un carácter privado; al mismo tiempo que la dirección del proceso económico en su totalidad había pasado del mercado a la burocracia planificadora, fundiéndose así en forma indisoluble la administración “de los grandes consorcios con las élites administrativas y del partido”.⁹⁸ La imagen de

⁹³ *Ibid.*, p. 219.

⁹⁴ *Cfr.* Horkheimer, 1937a, pp. 199 y ss. y 207 y ss. Adviértase cómo se encuentra aquí ya delineado el entrelazamiento entre la teoría y el interés, entre el conocimiento y el interés, en una forma que será posteriormente desarrollada por Jürgen Habermas (*cfr. Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1968).

⁹⁵ Horkheimer, 1937a, p. 216.

⁹⁶ Para revisar las ideas que siguen a continuación véase Habermas, 1981, II, pp. 555 y ss.

⁹⁷ *Cfr.* Pollock, 1975b y 1975c.

⁹⁸ Se piensa aquí especialmente en Max Horkheimer, *Autoritärer Staat*, redactado en 1940 y publicado en 1942 en el escrito editado por el instituto en memoria de Walter Benjamin (Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften in 19 Bänden*, Herausgegeben von Alfred Schmidt und Gunzelin Schmid Noerr, Fischer, Fráncfort del Meno, 1985 y ss., vol. 5, pp. 293-319) así como en el

la sociedad que correspondía a un Estado autoritario, así comprendido, era entonces la de una sociedad administrada de manera total, en la que la forma de la integración social se encontraba determinada por la dominación administrativa dirigida de forma centralizada y organizada de acuerdo con la racionalidad, con arreglo a fines (*Zweckrationalität*).

En segundo lugar debían explicarse, además, los procesos mediante los cuales la conciencia de los individuos se adaptaba a las exigencias funcionales de un sistema semejante, impidiendo la irrupción de conflictos sociales, así como la ausencia de la crítica. Es de este modo que los colaboradores del Institut estudiaron, por un lado, los procesos de socialización familiar y desarrollo del Yo (*Ich*) y, más específicamente, el *cambio estructural de la familia burguesa* que había conducido a una pérdida de función y a un debilitamiento de la posición de autoridad del padre entregando al adolescente cada vez más a la intervención socializatoria de instancias extrafamiliares —es aquí que se inscribía entonces una segunda línea de análisis—;⁹⁹ a ello se aunaba, por otro lado, una investigación sobre el despliegue de la *industria cultural* y el modo en que ésta había desublimizado (*entsublimiert*) a la cultura, extrayéndole sus contenidos racionales y refuncionalizándola desde la lógica de fines orientados al control de la conciencia. En esto consistía, pues, una tercera línea de investigación encaminada ahora a un análisis de los medios masivos de comunicación y de la cultura de masas. En ella se trataba de investigar el modo en que las instituciones y los aparatos culturales transmitían las exigencias y expectativas de comportamiento social, desde fuera, hacia el interior de la psique individual. De esta manera, se explica el modo en que el llamado “círculo interno (*innerer Kreis*)”¹⁰⁰ de colaboradores del Institut desarrolló a lo largo de los años treinta una posición más o menos unificada en torno a tres grandes temas: en primer lugar,

trabajo de Friedrich Pollock, *Staatskapitalismus*, en *Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus. Analyse des Instituts für Sozialforschung 1939-1942*, ed. de H. Dubiel y A. Söllner, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1984.

⁹⁹ En este punto se inscribía el papel de la psicología social analítica desarrollada por Erich Fromm en la tradición del freudismo de izquierda y sus esfuerzos por vincular al psicoanálisis con la teoría social de Marx. De acuerdo con este planteamiento, en el capitalismo tardío el hombre había perdido no solamente su capacidad de decisión económica, sino también su autoridad en el seno de la familia. Con ello el niño perdía aquella instancia de autoridad gracias a la cual él anteriormente había podido desarrollar y fortalecer su Yo (*Ich*). El resultado era un debilitamiento del Yo como consecuencia del cual podía surgir ahora un tipo de personalidad sometido a los dictados de la autoridad y más fácil de ser manipulado. Es sobre la base de esta idea que se desarrollará posteriormente la teoría de la “personalidad autoritaria” que ofrecerá el núcleo de las investigaciones de psicología social desarrolladas por el Institut. *Cfr.* al respecto, los ya mencionados *Studien über Autorität und Familie. Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung* [Estudios sobre autoridad y familia. Reportes de investigación del Institut für Sozialforschung] (1936).

¹⁰⁰ Se trata de la distinción entre un “círculo interno” —al que pertenecen los colaboradores más estrechos del Institut tales como Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Herbert Marcuse, Leo Löwenthal y Friedrich Pollock— y un “círculo externo” —donde se localizan Walter Benjamin, Franz Neumann, Otto Kirchheimer y aun Erich Fromm. Esta distinción ha sido introducida por Habermas y retomada posteriormente por otros como Honneth (*cfr.* Habermas, 1981, II, p. 558 y Honneth, 1990, pp. 45 y ss.).

una comprensión común de la sociedad como un cuerpo sometido totalmente al dominio de la administración racional; en segundo lugar, la idea de que a esta imagen de la sociedad correspondía un modo de socialización represivo y, finalmente, en tercer lugar, un control social que penetraba todos los ámbitos de la vida social y se ejercía a través de los medios masivos de comunicación. De este modo, Habermas lo ha anotado con claridad, los procesos de cosificación de la conciencia se convirtieron así en objeto de un programa de investigación de largo alcance después de que la teoría del valor había perdido su función de fundamentación. La teoría de la racionalización social que en Lukács aparecía en la forma de una teoría de la cosificación adquiría aquí su *function*: se trataba de investigar ahora en forma detallada y con el concurso interdisciplinario de las ciencias sociales el problema de la racionalización como cosificación; las “abstracciones reales (*Realabstraktionen*)” debían ser analizadas ahora empíricamente; y el contenido crítico y normativo presente en el concepto de cosificación debía ser extraído del potencial racional de la cultura moderna.¹⁰¹

Esta perspectiva histórica, social y filosófica de corte pesimista se fue decantando en forma cada vez más clara en la reflexión de los colaboradores del “círculo interno” del Institut für Sozialforschung. El fascismo y el estalinismo parecían haber formado en aquel momento una unidad totalitaria cerrada ante la cual desaparecía toda esperanza de cambio social. Ahora se delineaba el camino para un pesimismo influido por elementos provenientes de la *Kulturkritik*. Gradualmente la reflexión comenzó a reorientarse para dedicarse ahora a rastrear y exponer el proceso total de la escisión y confrontación del hombre con la naturaleza en el horizonte de un despliegue prácticamente

¹⁰¹ Se explica así cómo y por qué la teoría crítica mantenía una relación afirmativa con el arte y la filosofía de la época burguesa. Las artes —especialmente la literatura alemana clásica en el caso de Löwenthal y Marcuse, y la vanguardia literaria y musical, en el de Benjamin y Adorno— se convirtieron en el objeto privilegiado de una crítica ideológica que se proponía distinguir y separar el contenido trascendente —sea crítico o incluso utópico— en el arte auténtico del componente ideológico, afirmativo de los ideales burgueses (*cf.* Marcuse, 1937). Es en este punto que puede advertirse la estrecha relación entre este programa inicial de la teoría crítica y cierta comprensión de la historia. En efecto, sin una “cierta teoría” de la historia no era posible realizar una crítica inmanente, anclada en las diversas configuraciones del espíritu objetivo y capaz de distinguir entre lo que, parafraseando a Marcuse, el hombre y las cosas “pueden ser” y lo que “fácticamente son” (*cf.* *id.*) y tendría que entregarse sin más a los parámetros que en cada caso serían propios de una determinada época histórica. Había, pues, una suerte de confianza anclada en el contenido de cierta variante de filosofía de la historia, en el potencial racional de la cultura burguesa, que se liberaría bajo la presión del desarrollo de las fuerzas productivas en determinados movimientos sociales. No obstante, como lo veremos después, a través de sus reflexiones desarrolladas en los años treinta, Horkheimer, Adorno y Marcuse se vieron fortalecidos en su suposición de que en las sociedades posliberales la cultura había perdido su autonomía y había sido absorbida por el sistema de dominio económico-administrativo en las formas desublimizadas de la cultura de masas. El despliegue de las fuerzas productivas operaba así no en dirección de una emancipación sino, a la inversa, en el aseguramiento y la reproducción del dominio. Todo se transformaba en una abstracción real (*Realabstraktion*) que se sustraía al análisis empírico. El fundamento normativo de la crítica podía ser asegurado entonces solamente en el marco de una filosofía de la historia que, sin embargo, cerraba a la vez el horizonte para delinear un programa de investigación empírica (*cf.* Habermas, 1981, vol. 1: 559 y ss.).

ilimitado de una razón identificada sin más con el dominio. La historia del desarrollo de las formas del trabajo humano se considera ahora en el horizonte de una regresión histórico-universal, en la que la historia humana aparece con el carácter de una naturaleza (*naturwüchsig*), que reaparece en su evolución catastrófica como una suerte de “retorno de lo reprimido”. El núcleo de este proceso en dirección a la catástrofe es el despliegue y dominio de una razón que, desprovista de su base natural, puede tenerse a sí misma y a sus objetos solamente en identificaciones limitadas de forma instrumental. La exposición y crítica a este principio de identificación se convierte en el núcleo sistemático filosófico de reflexiones como las ofrecidas por Theodor W. Adorno y Max Horkheimer en la monumental *Dialektik der Aufklärung* (1944). En esta obra, el desarrollo del mundo occidental moderno en su totalidad se comprende bajo la lógica del surgimiento, despliegue y dominio de una racionalidad reducida a un modo instrumental que prácticamente no deja ningún sitio para la emergencia de la crítica. Ahora no se trata de una teoría de la sociedad, sino más bien de una reflexión filosófica de largo alcance que reconstruye la “historia arquetípica (*Urgeschichte*)” del sujeto y de la sociedad que culmina en la dominación totalitaria, característica del presente en la que una cosificación que todo lo abarca alcanza su expresión culminante en la creación, en el interior de la sociedad, de una nueva forma de relación “natural” (*naturwüchsig*), en la que los sujetos se encuentran sometidos a los imperativos de dominio de una racionalidad instrumental omniabarcante en forma similar a aquella en la que se encontraran antaño sometidos al poder de la naturaleza.¹⁰²

La *Dialektik der Aufklärung* (1944) es, en efecto, uno de los libros que mayor influjo han desempeñado sobre la primera generación de la teoría crítica. En ella se expresan, como ya se ha señalado, reflexiones sistemáticas sobre la experiencia del advenimiento y despliegue del fascismo en Europa al igual que sobre el desarrollo de las democracias y el avance de la llamada “cultura de masas” en los países occidentales —paradigmáticamente los Estados Unidos, donde Adorno y Horkheimer se encontraban en el momento de la redacción y publicación de esta obra—. En ésta se expresa —y ello es de importancia para la reflexión que desarrollamos en este artículo— una cierta ruptura con la propuesta de un proyecto de investigación disciplinaria tal y cómo éste había sido pensado por Horkheimer al inicio de los años treinta según lo hemos visto en el apartado anterior. La reflexión se mueve ahora más bien en una vertiente filosófica radicalizada, en una línea que se nutre lo mismo de Hegel que de Nietzsche, al igual que de Weber y Freud en el marco de una crítica sistemática de la razón y del proyecto de la *Aufklärung* que acompañará tanto a Adorno como a Horkheimer en sus reflexiones posteriores, hasta el fin de sus vidas. El objetivo de la reflexión desarrollada en esta

¹⁰² Cfr. Adorno y Horkheimer, 1944, p. 22. La *Dialektik der Aufklärung* se cita siguiendo la versión que aparece en los *Gesammelte Schriften* de Max Horkheimer (t. 5: *Dialektik der Aufklärung und Schriften*, 1940-1950).

obra es el de analizar por qué la humanidad se “había sumergido en una nueva clase de barbarie, en lugar de entrar a un estado verdaderamente humano [*in einen wahrhaft menschlichen Zustand*]” (Adorno y Horkheimer, 1944: 16), según se plantea ya desde el *Vorrede* a esta obra. Se trata así de una reflexión de largo alcance sobre la “incesante autodestrucción de la Ilustración [*die rastlose Selbsterstörung der Aufklärung*]” (*id.*) que ha cuestionado en forma radical el sentido de la ciencia, la sujeción del pensamiento y del lenguaje a la lógica de la mercancía, la conversión de la crítica al orden existente en afirmación del mismo, destruyendo así el espacio público, transformando el principio de autonomía que animara al proyecto ilustrado en una variante de la opresión, conduciendo a la emergencia de la manipulación de las masas en regímenes totalitarios, a la aniquilación del individuo y, en general, al “colapso de la civilización burguesa [*Zusammenbruch der bürgerliche Zivilization*]” (*id.*) provocando una transformación y recaída de la *Aufklärung* en la mitología que ella se había planteado originalmente combatir y superar en forma definitiva (*cf.* Adorno y Horkheimer, 1944: 19). No se trata, sin embargo, de una renuncia sin más al proyecto de la *Aufklärung* sino, afirman Adorno y Horkheimer, de volverse a ésta y que ésta, recurriendo tan sólo a sí misma y sin necesidad de invocar algo distinto de ella, se traiga a sí misma a la memoria [*die Aufklärung muß auf sich selbst besinnen*] y pueda de esa manera redimir la esperanza del pasado [*die Einlösung der vergangenen Hoffnung*] (*cf. ibid.*: 20). La crítica que se despliega en esta obra debe entonces preparar un “concepto positivo de la Ilustración [*einen positiven Begriff von ihr [der Aufklärung, GL y MMSM] vorbereiten*]” (*ibid.*: 21).¹⁰³ De este modo, a lo largo de esta obra se desarrollan dos tesis íntimamente relacionadas entre sí que se presentan ya en el primer apartado del libro *Begriff der*

¹⁰³ No obstante, es preciso señalar que, en 1945, en una carta a Löwenthal, Adorno percibirá aquí un problema fundamental que expresará de la siguiente manera: “El texto, especialmente del primer capítulo, describe el proceso de formalización e instrumentalización de la razón como necesario e imparabile, en el sentido en el cual Hegel trató la Ilustración en la *Fenomenología*. Pero después, el libro está dedicado a la crítica precisamente de esta razón. La relación del punto de vista crítico con el punto de vista criticado no ha sido transparentada teóricamente. Frecuentemente parece como si supusiéramos la razón objetiva, en cierta manera de forma ‘dogmática’, después de haber definido antes a la subjetiva en su carácter inevitable. En realidad, dos cosas tienen que quedar muy claras: una, que no hay una ‘solución’ positiva, en el sentido de una filosofía que se opusiera simplemente a la razón subjetiva; y dos, que la crítica de la razón subjetiva solamente es posible dialécticamente, es decir, mostrando las contradicciones de su propio curso de desarrollo, y pasando nosotros más allá de ella, a través de su negación determinada [*bestimmte Negation*]. Aquí estoy diciéndolo en palabras muy generales, pero precisamente este proceso tiene que ser elaborado concretamente, mediante por lo menos un modelo, para ser algo más que una promesa no cumplida. Dicho burdamente, el último capítulo tiene que responder explícitamente las preguntas del primero, aunque fuera revelando claramente la imposibilidad de responderlas. De otro modo, se oponen inmediatamente y de manera totalmente insatisfactoria desde el punto de vista teórico dos puntos de vista de la filosofía, el de la razón subjetiva incontentible y remitida a sí misma, y el de la verdad contrastada con ella.” (Carta de Adorno a Löwenthal, 3 de junio de 1945. Citada en Wiggershaus, 1988, p. 371.)

Aufklärung: a) El mito contiene en sí ya el germen de la *Aufklärung*, y b) el propio proceso de la *Aufklärung* la lleva a recaer de nuevo en la mitología (*ibid.*: 33-34). En efecto, de acuerdo con Adorno y Horkheimer, el mito no aparece sólo como expresión de un oscuro poder y de la ciega fuerza del destino opuesta a toda libertad y sustraída a toda tentativa de racionalización; más bien en el mito opera ya la organización y explicación de la realidad a través de determinados rituales y prácticas mediante los cuales se interviene en el mundo ordenándolo y colocándolo en el marco de un círculo de acción medios-fines. En forma análoga, la propia Ilustración se comprende como una defensa y lucha compulsiva contra el mito que, bajo esta misma compulsión, se convierte a sí misma en mito. Esta “dialéctica de mito y *Aufklärung*” (*ibid.*: 21) se expone en los dos excursos que conforman el libro, por un lado, en una novedosa y a la vez sugerente interpretación de la *Odisea* de Homero, presentada en el apartado titulado “Odysseus oder Mythos und *Aufklärung*” en donde Adorno y Horkheimer creen ver “uno de los testimonios representativos más tempranos de la civilización burguesa occidental”, en cuyo centro se encuentran los conceptos de sacrificio y renuncia, y en cuya diferencia, no obstante, se enlazan la naturaleza mítica y la dominación de la propia naturaleza que caracteriza a la *Aufklärung* (*ibid.*: 21). En la figura de Odiseo se ofrece así una suerte de historia originaria de la subjetividad burguesa moderna (*ein Urbild eben des bürgerlichen Individuums* [una imagen originaria precisamente del individuo burgués]), señalan Adorno y Horkheimer (*ibid.*: 67). Por el otro, en una lectura de Kant, Sade y Nietzsche bajo el título *Juliette oder *Aufklärung* und Moral* se analiza el despliegue y la consumación del pensamiento ilustrado buscando mostrar cómo la subordinación de la naturaleza bajo el sujeto soberano —sea a través del pensamiento, de la acción o del trabajo— se consuma en la dominación de lo objetivo, de lo natural (*ibid.*: 22), mostrando a la vez cuáles son las consecuencias de la *Aufklärung* en el ámbito de la moral y de la crítica de ésta. Finalmente, en un apartado denominado “Industria cultural”, se busca mostrar la degradación de la *Aufklärung* a mera ideología, siguiendo el ejemplo paradigmático del cine y la radio, del cálculo del efecto y del despliegue de la técnica en la producción y la difusión masivas (*id.*).

Como se señaló antes, una suerte de filosofía de la historia, aunque de carácter negativo, recorre todo el libro. De acuerdo con ésta, es posible encontrar en la propia *Aufklärung* tendencias inmanentes que la llevan a su propia autodestrucción. Así, en lugar de vincularse con la libertad y emancipación, ella se ha enlazado más bien con la dominación colocando a los individuos bajo un conjunto de relaciones de coacción y violencia. La historia originaria del sujeto burgués ejemplificada en el análisis de la figura de Odiseo muestra cómo la autoafirmación del sujeto autónomo que caracteriza a la *Aufklärung* se alcanza sólo a partir de la sujeción de la propia naturaleza interna y de la renuncia a las pulsiones. El Yo [*Selbst*] se adquiere así en el marco de un proceso de constitución que implica renuncia y aplazamiento; así, las diversas

experiencias por las que atraviesa Odiseo se interpretan como otros tantos momentos en los que, haciendo frente a diversas tentaciones que amenazan desintegrarlo, se constituyen y afianzan la unidad y la identidad —y, con ellas, la autonomía— del sujeto recurriendo a una racionalidad de la astucia y del sacrificio en la que se expresa el principio de equivalencia de la lógica mercantil, propia de la sociedad burguesa moderna que termina por reducir la razón a mera autoafirmación del sujeto, al predominio de tipos de acción instrumental a partir de una lógica medios-fines, en donde el cálculo y la eficacia devienen principios rectores, desplazando con ello las relaciones mímicas con el mundo y consigo mismo. En forma análoga, en el excurso *Juliette oder Aufklärung und Moral*, Adorno y Horkheimer intentan mostrar el carácter aporético de la fundamentación de la moral una vez que la razón se ha identificado sin más con la dominación, desenlazándose de toda relación con fines sustantivos al reducirse a mera autoconservación y cálculo instrumental. Han sido Nietzsche y Sade, “los oscuros escritores del orden burgués [*die dunklen Schriftstellers des Bürgertums*] (*ibid.*: 141), a quienes, según Adorno y Horkheimer, debe darse razón en contra de los escritores de la *Aufklärung*, en la medida en que los primeros, rompiendo tabúes y en forma altamente provocadora, cuestionando las ilusiones de armonía y reconciliación, no negaron “el vínculo indisoluble entre razón y crimen, entre sociedad burguesa y dominación [*das unlösliche Bündnis von Vernunft und Untat, von bürgerlicher Gesellschaft und Herrschaft*]”, sino que pusieron al descubierto “sin consideración [*rücksichtslos*]” el entrelazamiento de la razón no tanto con la moral, sino más bien con la “inmoralidad [*Unmoral*]” (*ibid.*: 141):

Pues la *chronique scandaleuse* de Justine y Juliette que, como producida en serie, en el estilo del siglo XVIII, prefigura la novela por entregas del siglo XIX y la literatura de masas del XX, es el poema épico de Homero, una vez que éste se ha despojado del último ropaje mitológico: la historia del pensamiento en cuanto órgano de dominación (*ibid.*: 141).

Finalmente, en el apartado sobre *Kulturindustrie*, Adorno y Horkheimer intentan mostrar cómo es que en los productos ofrecidos por la cultura de masas se eliminan los potenciales de liberación y la pretensión de verdad planteadas por el arte. La industria cultural ofrece así una visión del mundo y la experiencia bajo el parámetro de lo siempre igual, ajustando y formando a los individuos al integrarlos a estándares de conformidad, adaptación y afirmación del sistema de dominación imperante. Las promesas de esparcimiento y diversión que ofrece la industria de la cultura no son por ello más que un engaño a los individuos reducidos ahora al papel de meros consumidores pasivos: “En ella la risa se convierte en instrumento del engaño en la felicidad” (*ibid.*: 166).

Así, en la *Dialektik der Aufklärung* se delinear los contornos de lo que Habermas denominará posteriormente una “crítica totalizante que apela a lo otro de la razón” (Habermas, 1985: 138), una crítica que, por lo demás, ha

sido desarrollada —en forma en ocasiones brillante— en el marco del llamado posestructuralismo. Para autores como Habermas se trata ahora de pensar la posibilidad de la prosecución del proyecto de una teoría social crítica animada por la idea de la emancipación que la *Dialektik der Aufklärung* parecía haber puesto en entredicho. Ello suponía, entre otras cosas, en primer lugar, hacer justicia a los ideales de la modernidad y de la Ilustración en el plano de la sociedad, y defender su vigencia en contra de su corrupción y reducción totales a un proyecto de dominación; en segundo lugar, delinear de ese modo un concepto ampliado de la razón y la racionalidad que no las redujera a mera racionalidad instrumental y de dominio; en tercer lugar, abandonar las premisas provenientes de una filosofía de la historia en sentido negativo que recorrían la reflexión presentada en la *Dialektik der Aufklärung* y, en cuarto lugar, volver a vincular la reflexión con los análisis provenientes de la teoría y de las ciencias sociales.¹⁰⁴

¹⁰⁴ Es con el propósito de dar una respuesta adecuada a los problemas señalados anteriormente que muchos exponentes de la teoría crítica hoy en día dirigen su atención más bien a los trabajos de aquellos autores pertenecientes a lo que ha dado en llamarse la “periferia”, el “círculo externo (*äußerer Kreis*)” del Institut für Sozialforschung, animados por la convicción de que en ellos es posible encontrar un punto de partida fructífero para una propuesta en el ámbito de la teoría social que escape a los problemas del funcionalismo ya señalados anteriormente, y que permita comprender en forma adecuada la creatividad de la acción social, la imposibilidad de reducirla a la mera satisfacción de imperativos funcionales que se realizarían prácticamente a espaldas de los agentes; y se comprenda al orden social más bien como un complejo resultado de procesos de acción e interacción entre diversos grupos y fuerzas sociales. Se piensa específicamente en los análisis desarrollados por Franz Neumann y Otto Kirchheimer, lo mismo que por Erich Fromm y Walter Benjamin (véase a este respecto los trabajos que aparecen en Honneth, 1990, especialmente *Kritische Theorie. Vom Zentrum zur Peripherie einer Denktradition*, 1990: 56 y s.). Algunos como Honneth han destacado en este punto la importancia de la localización de Neumann y Kirchheimer en una vertiente de interpretación del marxismo distinta de la de Horkheimer y Adorno, a saber: la del austromarxismo (*cf.* Honneth, 1990: 48 y Storm y Walter, 1984). Por lo demás, el propio Honneth constata que sus esfuerzos no pudieron ejercer por desgracia ninguna influencia sobre el programa de investigación del Institut. Al término de la segunda Guerra Mundial fue disuelto el vínculo institucional de trabajo con los miembros del “círculo externo” que habían sobrevivido al nacionalsocialismo. Posteriormente, en 1950 cuando el Institut reabrió nuevamente sus puertas en Fráncfort y retomó su actividad de investigación, los estudios empíricos que en lo sucesivo se realizan en su interior no se vinculan más con las reflexiones de crítica filosófica y cultural desarrolladas por Adorno, Horkheimer y Marcuse en los años treinta y durante su exilio en los Estados Unidos. Horkheimer desarrolló una actitud marcadamente pesimista influida por Schopenhauer, que lo llevará a una suerte de teología negativa; Adorno, por su parte, se desplaza en dirección de una crítica del pensamiento y del concepto en general, desarrollada desde el horizonte normativo de una racionalidad mimética que se encuentra articulada en la obra de arte; finalmente, Marcuse, intenta salir al paso, a toda suerte de diagnóstico pesimista intentando replantear la idea misma de la revolución, desplazándose desde el ámbito de la razón y aun de la sociedad al de la naturaleza libidinosa del ser humano (*cf.* Marcuse, 1979).

Cabe recordar así que Neumann y Kirchheimer cuestionaron la suposición ya mencionada de Pollock y Horkheimer de acuerdo con la cual en el nacionalsocialismo la dirección económica se habría desplazado desde el mercado hacia la burocracia administrativa centralizada. De acuerdo con ellos, el fascismo no había eliminado las leyes funcionales del mercado como tal, sino que solamente las había sometido a controles adicionales a través de medidas coercitivas de carácter político-

Poco después de la publicación de la *Dialektik der Aufklärung*, la reflexión de Theodor W. Adorno se dirigió inicialmente a un estudio empírico que culminó en una de las obras más influyentes de la teoría crítica: *The Authoritarian Personality*, publicada en su exilio estadounidense (Nueva York, 1950). En ella se trata de exponer y comprobar empíricamente la tesis según la cual el antisemitismo y, en general, los prejuicios en los que se basaban diversas formas de exclusión social podían ser comprendidos en el marco de un dispositivo ideológico y político más amplio, cuya fuerza de atracción sobre amplias capas poblacionales se fundamentaba en determinadas necesidades psíquicas de los individuos. Con la ayuda de métodos tanto cuantitativos (encuestas realiza-

totalitario. Los imperativos económicos no habían sido suprimidos entonces de manera total por el régimen autoritario y por eso debía establecerse un compromiso entre las élites económicas, administrativas y del partido, sobre la base de un sistema económico de capitalismo privado. Lo importante de este análisis es que el sistema de dominio nacionalsocialista no se comprende más como el centro de un poder inescapable que todo lo abarca, que la integración social no se considera exclusiva o preponderantemente bajo la forma de una racionalidad administrativa extendida universalmente —como lo sostenía también, por ejemplo, Marcuse (cfr., 1941: 414 y ss.)—, sino más bien como operando a través de la formación de un compromiso liberado de las acotaciones suministradas por el Estado de derecho donde las élites de la economía y la administración se unen para establecer medidas políticas que persiguen el mejoramiento de las oportunidades de ganancia (cfr. Neumann, 1977). Así, el orden social se considera aquí no tanto como resultado de la satisfacción de imperativos funcionales que se realizan prácticamente a espaldas de los agentes, sino más bien como un complejo resultado de procesos de acción, interacción y comunicación entre distintos grupos sociales, diversas fuerzas políticas. El nexo institucional de la sociedad se entiende de este modo como una cristalización momentánea de acuerdos y compromisos sociales asumidos por los diversos grupos sociales en el marco de variadas constelaciones de poder, por lo que el análisis debe dirigirse entonces a los intereses y orientaciones que cada uno de los diversos grupos sociales introducen y posicionan en la reproducción social.

Algo análogo ocurre con Erich Fromm, quien en su reinterpretación del psicoanálisis en el exilio estadounidense retoma algunas ideas desarrolladas en el marco de una revisión interaccionista de algunos supuestos fundamentales del psicoanálisis, especialmente en la línea desarrollada por Karen Horney y Harry Stack-Sullivan y, a diferencia de la interpretación de Freud defendida por Horkheimer, Adorno y Marcuse, en la que se subrayaba sobre todo la teoría pulsional de Freud y la dinámica de una naturaleza interna que ciertamente reacciona ante la presión social pero que continúa resistiendo ante la violencia de la socialización (cfr. por ejemplo, Adorno, 1955 y Marcuse, 1955 y 1965), avanza ahora en una vertiente que desplaza el proceso del desarrollo del Yo para colocarlo ahora en el ámbito de las interacciones sociales que penetran y estructuran el sustrato natural de las pulsiones (cfr. Fromm, 1942). Finalmente, en forma similar, en Walter Benjamin la comprensión de la cultura en general y del arte en particular se inscriben en un marco distinto del ofrecido por Adorno. No se trata ahora de oponer en forma irreductible el contenido de experiencia del arte auténtico al consumo cultural masivo, cancelando prácticamente la posibilidad de encontrar en la nueva cultura de masas nuevas formas de apertura del mundo, de forma que los medios de la industria de la cultura aparezcan como otros tantos recursos del sistema de dominio y las formas populares de consumo cultural y artístico se presenten como fenómenos de regresión, sino más bien de exponer y desarrollar la idea de que la destrucción del aura artística no convierte al espectador necesariamente en un consumidor pasivo e irreflexivo que le imposibilita la experiencia estética —como ocurre en el caso de Adorno, quien en este sentido llega a hablar de una *Entkunstung der Kunst* (cfr. Adorno, 1938). Benjamin verá por ello en el arte desauratizado más bien la posibilidad de nuevas formas de la percepción colectiva,

das de acuerdo con la llamada “*Escala F* [Fascism Scale]”) como cualitativos (básicamente entrevistas), en esta investigación se buscaba analizar aquellas disposiciones en el carácter de los individuos que convertían a éstos en seres receptivos a ideologías de corte fascista. La personalidad autoritaria se caracterizaba por un convencionalismo aferrado a los valores tradicionales de la clase media, por una sumisión autoritaria expresada en una actitud servil y acrítica ante la autoridad, por una intolerancia colindante con la agresividad hacia los individuos que violaran los valores convencionales, por un acusado dogmatismo, y una marcada tendencia a la presentación ostentosa del poder y de la fuerza física, etc. Los resultados del estudio condujeron a Adorno concluir en términos generales que: “estamos viviendo en tiempos potencialmente fascistas” (Adorno, 1950: 656). A pesar de las limitaciones y críticas que desde una perspectiva actual podrían plantearse a este estudio, lo cierto es que, en países como Alemania específicamente, abrieron la vía para el estudio empírico de fenómenos como el extremismo de derecha, la xenofobia y la violencia juvenil.

Años más tarde, en la que fue quizá su última intervención pública relacionada con la reflexión sobre las ciencias sociales, Adorno tuvo un destacado papel en la llamada “Disputa por el positivismo [*Positivismusstreit*]” iniciada en octubre de 1961 a raíz de una discusión entre Karl R. Popper y él, en la que participaron también otros pensadores, como Ralf Dahrendorf, Hans Albert y Jürgen Habermas (cfr. Adorno, 1969). En ella expresó una posición que remitía en forma inequívoca a la desarrollada por Horkheimer en los años treinta —a la que nos hemos referido previamente— enlazándose, además, con las ob-

de experiencias e “iluminaciones profanas” que hasta entonces habían sido solamente de carácter esotérico y restringidas a experiencias individuales.

Así, a diferencia de la imagen de una sociedad totalmente cerrada ofrecida por Horkheimer, Marcuse y Adorno, reflexiones como las de Neumann y Kirchheimer, al igual que las de Fromm y Benjamin, mantienen un rasgo en común: el de realizar una apreciación mucho más diferenciada del carácter complejo y contradictorio tanto de las formas de integración de las sociedades posliberales, como de la socialización familiar, de la cultura de masas, de la acción individual y colectiva y de la experiencia individual y social en el mundo moderno. Es justamente de aquí que podrían haber partido, se señala con razón, líneas de reflexión y problematización que subrayaran los potenciales de acción, emancipación y resistencia en contra de la cosificación de la conciencia, de la racionalización de la sociedad, dirigiendo la mirada hacia las acciones e interacciones que constituyen la estructura de la sociedad y al modo en que los contextos y acontecimientos sociales se articulan en el marco de diversos procesos de interacción social (cfr. Habermas, 1981, II: 558 y s.).

En el énfasis sobre el compromiso político realizado por Neumann y Kirchheimer, al igual que en su atención a las diversas formas de la experiencia social por parte de Benjamin, encontramos el germen de una comprensión de la sociedad que escapa, pues, a los problemas planteados por el funcionalismo. Por desgracia estas ideas no pudieron ser elaboradas en forma sistemática en el plano de una teoría de la sociedad (Neumann se incorporó al instituto apenas en 1937 y lo abandonó en 1942. Kirchheimer, por su parte, perteneció al él a partir de 1934, pero estuvo hasta 1938 en París, donde fue becado por el mismo instituto. A partir de 1942 se rompieron los contactos con el instituto por razones financieras (Neumann, Kirchheimer y Marcuse dejan entonces de ser miembros del Institut mientras que Pollock, Löwenthal y aquellos que pertenecían al círculo más estrecho del grupo permanecieron en él).

jeciones planteadas por el entonces joven Jürgen Habermas, en contra de una comprensión de la racionalidad de corte científico y tecnocrática en la que las cuestiones prácticas o bien eran eliminadas o se reducían, ya sea por decisiones en último término no susceptibles de fundamentación o por un cálculo meramente estratégico. Tres elementos parecen centrales en la crítica que realiza Adorno al positivismo en el contexto de dicho debate.¹⁰⁵ En primer lugar, un concepto de experiencia restringido que, sobre la base de decisiones metodológicas previas, acota y reduce tanto el ámbito, como el alcance y sentido de la investigación y análisis de la sociedad. De acuerdo con esta idea, la experiencia se reduce a una suerte de registro estandarizado de datos aislados accesibles a la observación empírica. En segundo lugar, señala Adorno que el positivismo ha dejado de lado no tanto la crítica de argumentos y proposiciones científicas, sino la de las relaciones sociales imperantes, aproximándose con esto a un marcado conformismo social. Contrariamente, enfatizará también el vínculo indisoluble entre el análisis y la crítica social orientados por una idea de verdad que se halla irremisiblemente enlazada con la idea de una sociedad “verdadera”. Y, en tercer lugar, el positivismo no representa para Adorno más que una suerte de autorreflexión bloqueada que no logra descifrar y exponer en forma adecuada los distintos niveles de mediación entre subjetividad y objetividad, que caracterizan tanto a la propia sociedad como al conocimiento de ésta. Por eso se encuentra impedido de comprender de qué modo el proceso de conocimiento es parte del proceso social por él analizado, recayendo así en una visión de la sociedad al modo de una objetividad ciega sustraída a la acción y la transformación por parte de los sujetos. Con esto se delinea una vertiente de crítica al positivismo, que será continuada posteriormente por Habermas en *Conocimiento e interés*,¹⁰⁶ como veremos a continuación.

III

La reflexión desarrollada por Jürgen Habermas se propuso retomar el vínculo con el programa original formulado por Horkheimer al inicio de los años treinta, buscando articular de nuevo la investigación interdisciplinaria y la

¹⁰⁵ Curiosamente, haciendo un uso demasiado laxo del término “positivismo”, Adorno considera en él a un filósofo como Popper, quien también se había empeñado precisamente en realizar una crítica radical al positivismo. Podría decirse que había incluso hasta una cierta simpatía por parte de los exponentes del llamado “racionalismo crítico” (Popper y Albert) hacia las posiciones de Adorno y Habermas. *Cfr.* al respecto Dahms, 1994.

¹⁰⁶ Por razones de espacio, debemos renunciar a abordar en el marco de este trabajo la línea de reflexión recorrida posteriormente por Adorno tanto en la *Negative Dialektik* (1966) como en la *Ästhetische Theorie* (1970) publicada en forma póstuma. Dicho en forma resumida, podría decirse que, en la primera, la crítica de la sociedad se desarrolla en la forma de una crítica del conocimiento, de la propia dialéctica y de la lógica del concepto y todas ellas se comprenden, a su vez, como diversas formas de crítica social. En la segunda de estas obras, se trataría de descifrar la crítica a la sociedad en y a través de una sutil reflexión sobre obras centrales del arte moderno.

reflexión crítica, pero reformulando de manera fundamental el marco conceptual en el que se habían localizado los análisis realizados por Adorno y Horkheimer en la *Dialektik der Aufklärung*. Para ello Habermas introduce un análisis filosófico y sociológico muy diferenciado, desarrollado en el marco de una intensa discusión, recepción y crítica de la filosofía analítica del lenguaje, la sociología funcionalista y la teoría weberiana de la racionalización, insertando así la teoría crítica en los debates académicos, sociales y políticos de la actualidad y ofreciéndole una posibilidad de actualización para orientar a la reflexión y la acción en el presente.

Podríamos localizar la base de la reformulación realizada por Habermas a partir de la célebre e influyente distinción entre *trabajo* e *interacción* planteada por él en forma clara en un trabajo publicado en 1967.¹⁰⁷ En él Habermas se ocupa de la contribución de la filosofía del espíritu desarrollada por Hegel en el marco de sus *Vorlesungen* en Jena, durante los años 1803-1804 y 1805-1806. En ellas Hegel desarrolla un análisis sistemático del proceso de formación del espíritu —análisis que posteriormente sería desechado—, en el que las categorías de lenguaje, instrumento y familia asumen un lugar central como otras tantas formas de la mediación sujeto-objeto, a saber: como representación simbólica o como proceso de trabajo, o bien como interacción sobre la base de la reciprocidad (*cfr.* Habermas, 1967). Habermas intenta mostrar de esta manera, teniendo como trasfondo la teoría de la comunicación de George Herbert Mead, cómo en Hegel el proceso de formación de la conciencia y, en general, del género humano se concibe en el marco de una distinción entre dos planos y formas de acción irreductibles entre sí: por un lado, el trabajo y, por el otro, la interacción. El *trabajo* aparece como el modo específico de satisfacción de la pulsión que distingue al espíritu de la naturaleza. En virtud de la universalidad suministrada por el medio formado por los instrumentos frente a los momentos del apetito y del goce, el trabajo rompe el poder del apetito inmediato y permite el sometimiento continuo de los procesos naturales (*cfr.* Habermas, 1967: 25 y ss.). En la *interacción*, por su parte, el espíritu se comprende como *comunicación* entre individuos singulares en el medio de un universal —sea éste, por ejemplo, el de la gramática del lenguaje o el de un sistema de normas válidas— de modo que los sujetos puedan identificarse recíprocamente y, a la vez, permanecer como diferentes. De acuerdo con esta idea, el Yo (*Ich*) puede ser comprendido como autoconciencia (*Selbstbewußtsein*) si es espíritu (*Geist*), es decir, si realiza el tránsito desde la subjetividad hacia la objetividad de un universal en el que los sujetos se unifican sobre la base de una reciprocidad en la que ellos se revelan como idénticos y, a la vez, como no-idénticos (*cfr.* Habermas, 1967: 15 y ss.). En un caso tenemos pues, procesos de intervención y disposición técnica de la naturaleza en

¹⁰⁷ *Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels 'Jenenser Philosophie des Geistes'* [Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía del espíritu de Hegel del periodo de Jena]. Este trabajo apareció originalmente en una *Festschrift* para Karl Löwith.

el marco de una acción instrumental (trabajo); en el otro, normas bajo las cuales se institucionaliza la acción en el marco de la tradición cultural y por medio del lenguaje (interacción). La institucionalización de la identidad del Yo se comprende así en último término como resultado tanto del trabajo como de la interacción y de la lucha que tiene lugar en el interior de ésta (cfr. Habermas, 1967: 35 y ss.).

Posteriormente, en un ensayo escrito el año siguiente, *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'* (1968), Habermas realiza una sugerente y ambiciosa reformulación de la tesis de la racionalización desarrollada por Max Weber en dos pasos.¹⁰⁸ En primer lugar con la ayuda de la distinción ya mencionada entre *trabajo*, por un lado, e *interacción*, por el otro, que enmarca en una *teoría de la acción* y, por ello, en una distinción entre *acción racional con arreglo a fines* (trabajo) y *acción comunicativa* (interacción). Es de esta forma que se propone superar el perfil subjetivista que la tesis de la racionalización mantiene en Weber, otorgándole ahora un nuevo marco conceptual.¹⁰⁹ De esta manera, se tiene por un lado el “trabajo” o la *acción racional con arreglo a fines* (*zweckrationales Handeln*) dirigida de acuerdo a reglas técnicas basadas en un saber empírico y que permite organizar medios que pueden ser o no adecuados conforme a criterios de un control efectivo de la realidad y, por el otro lado, a la *acción comunicativa* (*kommunikatives Handeln*) comprendida como una *interacción mediada simbólicamente*,¹¹⁰ orientada por normas válidas en forma vinculante comprendidas y reconocidas por los sujetos y cuya validez está fundada solamente en la intersubjetividad del entendimiento. En un segundo momento, Habermas se apoya en esta distinción entre “trabajo” e “interacción” para analizar ahora *sistemas sociales*.¹¹¹ De acuerdo con esto, es posible distinguir por medio de ambos tipos de acción diversos sistemas sociales según sea el caso si en ellos predomina la acción racional con arreglo a fines o la acción comunicativa.¹¹² Es así que distingue entre, por un lado, *a*) el marco *institucional* de la sociedad y el *mundo de la vida sociocultural* consistentes en normas que regulan la interacción mediada lingüísticamente en virtud de procesos comunicativos y, por el otro, *b*) los *subsistemas de acción racional con arreglo a fines* consistentes en principios de acciones racionales según fines que se encuentran anclados en los subsistemas tanto de la *economía* como del *aparato estatal*.

El programa de investigación así delineado será expuesto en forma sistemática en *Erkenntnis und Interesse (Conocimiento e interés)* (1968), donde Habermas se propone ofrecer “un ensayo, históricamente orientado, de una reconstrucción de la prehistoria del positivismo más reciente con la intención sistemática de un análisis del nexo de conocimiento e interés” (Haber-

¹⁰⁸ Cfr. Habermas, 1968a, pp. 48-49.

¹⁰⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 61-62.

¹¹⁰ Cfr. *ibid.*, p. 62.

¹¹¹ Cfr. *ibid.*, p. 63.

¹¹² Cfr. *id.*

mas, 1968b: 9). En forma similar a la propuesta desarrollada por Horkheimer en los años treinta —a la que nos hemos referido antes— Habermas busca ofrecer aquí una reflexión al modo de una *Aufklärung* de la teoría de la ciencia moderna que busque aclarar y exponer los niveles de reflexión que en el propio desarrollo de ésta —y del propio positivismo— han sido reprimidos u olvidados. Un resultado decisivo de un proyecto semejante será mostrar el modo en que la “crítica radical del conocimiento sólo es posible como teoría de la sociedad” (*ibid.*). Para esto Habermas procederá inicialmente en forma de una reconstrucción histórica que muestre, en el movimiento que va de Kant a Hegel y de éste a Marx, la “autocrítica radical de la teoría del conocimiento” (*ibid.*: 14). En efecto, según Habermas, en la vertiente abierta por el positivismo la teoría de la ciencia parece haber asumido la herencia de la teoría del conocimiento sustituyéndola por una metodología carente de reflexión, dando lugar a una autocomprensión cientificista de las ciencias de acuerdo con la cual “no se puede entender la ciencia como una forma de conocimiento posible, sino que debemos identificar al conocimiento con la ciencia” (Habermas, 1968b: 13). Una primera tentativa en reintegrar el nivel de la reflexión en la teoría del conocimiento lo localiza Habermas en Hegel, quien busca comprender y enmarcar la labor de la teoría del conocimiento propuesta por Kant en el horizonte de una autorreflexión fenomenológica del espíritu que, en primer lugar, interroga el concepto normativo de ciencia que Kant había tomado como punto de partida —en el caso de la *Crítica de la razón pura*, el ofrecido tanto por la geometría de Euclides como por la física de Newton— para comprender la ciencia más bien como una forma de saber —una figura de la conciencia— que debe vincularse con otras en el marco de una reflexión fenomenológica, para mostrar el proceso de formación total de la conciencia y del propio saber en su relación sistemática y necesaria (*cf.* Habermas, 1968b: 23 y ss.). La propuesta de Hegel avanza, en segundo lugar, en la forma de una interrogación sobre un segundo presupuesto de la teoría del conocimiento, a saber: el de un sujeto de conocimiento ya acabado y completo sobre sí mismo, vinculado a un concepto del Yo también de carácter normativo. En oposición a esto, Hegel partirá —más bien señala Habermas— de una conciencia que inicialmente no es transparente a sí misma y que se inserta en un proceso genético de formación a través de diversos estadios que deben conducir a una comprensión del Yo, del sujeto no tanto como inicio, sino más bien como resultado de un proceso en el curso de una experiencia fenomenológica que se mueve en el medio de una conciencia que distingue entre sí misma y el en-sí del objeto en diversos momentos que pueden integrarse en un proceso de autoconstitución del propio sujeto, donde se disuelven las identificaciones abstractas, se fracturan los momentos petrificados y se destruyen las proyecciones ilusorias (*cf. ibid.*: 26). Finalmente, en tercer lugar, Hegel procede a una crítica de la distinción entre la razón teórica y la razón práctica que apunta a una comprensión del sujeto, en la que se enlazan de forma indisoluble la autoconciencia teórica y la voluntad libre prác-

tica. Las figuras de la conciencia que en cada caso se van delineando se vinculan a normas de acción, a comprensiones del mundo y a formas de vida que en cada momento ulterior pasan a mostrarse como abstracciones a ser disueltas por la reflexión que, de ese modo, transforma a la propia conciencia y, con ella, su visión del mundo y la forma de vida en la que se encuentra inserta. La experiencia de la reflexión que realiza la conciencia destruye una y otra vez la falsa visión de las cosas al mismo tiempo que el dogmatismo de las formas de vida habituales. El análisis de la experiencia fenomenológica en cuyo marco se realiza la crítica a la teoría del conocimiento se despliega en Hegel en tres dimensiones íntimamente relacionadas; *a*) en el proceso de socialización del individuo; *b*) en el proceso en que se despliega la historia universal del género humano y, finalmente, *c*) en las diversas configuraciones del espíritu absoluto en las que el género humano reflexiona sobre su propia historia —sea en el plano de la religión, del arte o de la filosofía—. Es aquí, sin embargo, donde Habermas localiza la limitación de la crítica hegeliana. En efecto, ésta conduce a un concepto de ciencia especulativa en relación con la cual tanto las ciencias naturales como las del espíritu no constituyen sino saberes limitados. La filosofía se afirma a sí misma como una suerte de juez supremo ante quien deben comparecer todas las ciencias. Con ello la filosofía hegeliana conduce no a una comprensión crítica de la ciencia empírica como una categoría de conocimiento posible, sino más bien a su disolución en una ciencia del conocimiento absoluto colocada por encima de todo saber. Por eso, según Habermas, a pesar de la innegable aportación a una reflexión y crítica de la autocomprensión de las ciencias empíricas, la propuesta hegeliana fue en último análisis incapaz de hacer frente al ascenso de la autocomprensión positivista de la ciencia (*cf. ibid.*: 29-30).

Es en el horizonte de la crítica a la autocomprensión positivista de las ciencias, iniciado por Hegel, y para resolver los problemas planteados por el autor de la *Fenomenología* que Habermas dirige ahora su mirada a Marx. En él encuentra una posibilidad de radicalizar el proyecto epistemológico. En efecto, el sujeto de conocimiento en Marx no es más el Yo trascendental de Kant ni tampoco el “espíritu absoluto” sin más de Hegel, sino un sujeto concreto cuyas capacidades se desarrollan históricamente en las diversas formas que asume su confrontación con la naturaleza a través del proceso de trabajo:

El sujeto de la constitución del mundo no es una conciencia trascendental en general, sino el género humano concreto que reproduce su vida bajo condiciones naturales. Que este proceso de “metabolismo” adopte las formas de los procesos del trabajo social depende de la dotación física de este ser natural y de algunas constantes de su entorno natural (Habermas, 1968b: 38-39).

En Marx el trabajo aparece comprendido como condición de la existencia independientemente de todas las formas sociales, como una suerte de necesidad eterna y natural de mediar el metabolismo que se da entre el hombre y la na-

turaliza. Es en el horizonte de los procesos de trabajo así comprendidos que la naturaleza circundante se constituye en naturaleza objetiva para nosotros. El trabajo se muestra así, de acuerdo con Habermas, como una categoría no sólo antropológica, sino también epistemológica (*cf.* Habermas, 1968b: 39).¹¹³ El trabajo asume así el carácter de una síntesis del mundo, de una actividad práctica, una praxis que constituye a éste en el marco de un proceso de mediación entre la naturaleza objetiva y la naturaleza subjetiva, en el que se despliega a la vez la evolución histórica de la especie humana. La síntesis de la que habla Marx no se realiza en un plano meramente lógico-conceptual —como ocurría en Kant, en Fichte o incluso en el propio Hegel—. Ésta no tiene que ver con la realización de una conciencia trascendental ni con la posición de sí mismo que hace un Yo absoluto ni con el movimiento de un espíritu absoluto; más bien se localiza en la realización práctica de un sujeto de la especie humana que se produce a sí mismo históricamente a través de esa actividad mediadora con la naturaleza que transforma a ésta y a la vez constituye al propio sujeto, tanto como individuo que como género. La síntesis en Marx tiene lugar, pues, en el medio del trabajo y, en razón de eso, el punto de referencia para la reconstrucción de este proceso de síntesis no será la lógica —como en Hegel— sino la economía (*cf. ibid.*: 42 y ss.); “Por esta razón —anota— la *Crítica de la economía política* ocupa en Marx el lugar de la *Crítica de la lógica formal* en el idealismo” (Habermas, 1968b: 44).

No obstante, insistirá Habermas, la fundamentación filosófica de la síntesis social a partir del proceso de trabajo ofrecida por Marx no es suficiente para posibilitar una autorreflexión del conocimiento capaz de prevenir la deformación positivista de la teoría del conocimiento. La causa básica de esta imposibilidad reside en la reducción del acto del proceso de autoconstitución de la especie humana en el trabajo. En efecto, Marx coloca al lado de las fuerzas productivas en las que se sedimenta lo que Habermas denomina —en la línea de Weber y de Adorno y Horkheimer— la acción instrumental, el marco institucional de las relaciones de producción constituido por procesos de interacción mediados simbólicamente en los que se localiza la tradición cultural, y sólo en el interior de éstas pueden comprenderse tanto la dominación como la ideología. Sin embargo, lo cierto es que Marx mismo interpreta lo que hace a partir de la perspectiva reducida de la autoconstitución de la especie humana por medio del trabajo, desde el horizonte de la acción instrumental (*cf. ibid.*: 59 y ss.). El proceso de reflexión, cuyos momentos se propo-

¹¹³ Esta comprensión del trabajo social como un proceso de síntesis del mundo y de constitución de éste se ha desprendido, recuerda Habermas, de una lectura de Marx a la luz de los textos tanto del Husserl tardío como de Heidegger, en la forma en que fue desarrollada por autores como Herbert Marcuse en los años treinta (en el ensayo “Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus” (1932)) y, décadas más tarde, por intérpretes del marxismo, como el filósofo de Praga, Karel Kosík, en *Dialéctica de lo concreto* (1963) o el grupo de filósofos de la ex Yugoslavia reunidos en torno a la revista *Praxis*, especialmente Gajo Petrović y Mihailo Marković.

nía Habermas analizar en el movimiento que va de Kant a Hegel y de éste a Marx, aparece comprendido por el autor de *El capital* bajo el modelo de la producción. Ello le impide a Marx, según Habermas, distinguir adecuadamente entre el estatus lógico de las ciencias de la naturaleza, por un lado, y el de la propia crítica que él se propone desarrollar, por el otro. Así, en virtud de esta localización y comprensión de la síntesis social y de la propia constitución del mundo exclusivamente desde el horizonte del trabajo social, el saber técnico de las ciencias de la naturaleza —entendidas éstas como el conocimiento de las leyes de la naturaleza— y la teoría de la sociedad comprendida como conocimiento de las leyes de la historia de la humanidad, aparecen vinculadas al proceso de autoconstitución del género humano.

Es en este punto en donde quizá puede advertirse con claridad el modo en que Habermas introduce su teoría de los intereses rectores del conocimiento. En efecto, ésta puede ser comprendida en la vertiente abierta por Horkheimer en los años treinta a la que ya nos habíamos referido antes, a saber: una tentativa por mostrar las raíces que el conocimiento —las diferentes ciencias— tiene en los procesos sociales que posibilitan la reproducción del género humano. De acuerdo con este planteamiento, los intereses rectores del conocimiento están indisolublemente vinculados a la reproducción de los sistemas sociales de trabajo, por un lado, y de interacción, por el otro, y, de esta manera, a la reproducción del género humano. La reproducción de la vida humana y del propio género aparecen así vinculados, por un lado, a la reproducción de la base material de la vida que tiene lugar en virtud del proceso de intercambio hombre-naturaleza comprendido por Marx bajo la categoría del trabajo —y es sobre esta base que se genera un interés *técnico* por la predicción y el control de los sucesos que acaecen en la naturaleza que guía a las ciencias de la naturaleza—; y, por otro lado, los procesos de reproducción de la vida y del género humanos se encuentran también enlazados en forma indisoluble al establecimiento de marcos normativos intersubjetivos que se articulan en la comunicación lingüística cotidiana. De este modo todo individuo recorre, prácticamente desde el momento en que nace, un proceso de inserción en una red de relaciones comunicativas en el marco del lenguaje ordinario que serán constitutivas de su integración en diversas formas de interacción social al igual que en la constitución de su propia identidad. Así, de la misma manera en que el fracaso de la acción racional con respecto a fines en el marco de la confrontación con la naturaleza genera problemas en la reproducción misma de la sociedad y del género, también los problemas y las perturbaciones producidos en la comunicación pueden tener consecuencias amenazadoras para la reproducción de la vida social. Así se delinea un interés *práctico* que rige el proceso de investigación de lo que Habermas denominará ciencias hermenéuticas.

Los intereses del conocimiento que se encuentran en el origen de las ciencias mencionadas —el *técnico* en el caso de las ciencias “empírico-analíticas”, por un lado, y el *práctico* en el caso de las “hermenéuticas”, por el otro— son

así intereses que dirigen y orientan el desarrollo [*erkenntnisleitende Interessen*] (literalmente: *intereses que dirigen el conocimiento*) de unas y otras. Estos intereses —de importancia central para Habermas— ejercen una mediación entre la historia natural de la especie humana y la lógica de su proceso de formación. Ellos se comprenden así como orientaciones básicas inherentes a determinadas condiciones fundamentales de la reproducción y la autoconstitución posibles de la especie humana, a saber: por un lado, al *trabajo* y, por el otro, a la *interacción*, comprendidos como condiciones imprescindibles del proceso de autoconstitución del género humano (*cf. ibid.*: 235 y ss.). Así entendidos, los intereses que dirigen el conocimiento expresan la articulación entre dos momentos: por una parte el modo en que el conocimiento y la ciencia misma surgen en el marco de contextos de vida y cumplen sus funciones dentro de ellos; por otra, en ellos queda de manifiesto que lo peculiar de la forma de vida reproducida socialmente es la conexión específica entre el conocimiento y la acción. Ellos son, pues, *estrategias cognoscitivas generales* (Habermas) que guían los procesos de investigación de las diversas ciencias ya mencionadas (*ibid.*: 241-242). No aluden ni a la psicología ni a la sociología del conocimiento, sino que poseen un estatus *cuasitrascendental*, pues determinan la orientación y la perspectiva bajo las cuales la realidad o los aspectos de ella pueden ser accesibles a la experiencia y convertirse efectivamente en objeto de conocimiento e investigación científica. Al mismo tiempo, y por eso se habla de su carácter no “trascendental” sino “cuasitrascendental”, estos intereses tienen su fundamento no en una noción abstracta de un sujeto trascendental, ni en alguna suerte de universales del pensamiento, sino más bien en la historia natural de la especie humana que asegura y reproduce su existencia tanto mediante sistemas de trabajo y de autoafirmación frente a la naturaleza, como a través de formas de intersubjetividad y convivencia al interior de una tradición sociocultural que surge y se reproduce a través de una comunicación en el lenguaje ordinario, al igual que mediante procesos de formación de identidades del Yo que consolidan la conciencia del individuo en su relación con las normas del grupo.

Es en el marco de las reflexiones anteriormente expuestas que Habermas procederá a una suerte de clasificación sistemática de las diversas ciencias según los intereses que las orientan y rigen el desarrollo de su investigación. Es así que destacará, en primer lugar, a las que él denomina ciencias “empírico-analíticas” que aprehenden la realidad con vistas a su manipulación y disposición técnicas, orientadas por un interés *técnico*. En segundo lugar, se referirá a las que él llama “ciencias hermenéuticas” que aprenden interpretaciones de la realidad con vistas a la intersubjetividad posible de un acuerdo orientador de la acción conforme a un interés práctico. Así, señalará Habermas, del mismo modo en que las ciencias empírico-analíticas están localizadas en la esfera funcional de la actividad instrumental, las hermenéuticas lo están en las interacciones mediadas por el lenguaje ordinario. Tanto las unas como las otras están orientadas por la presencia de intereses cognoscitivos basados, como

ya se ha dicho, en contextos de vida, en horizontes de acción, vinculados en un caso a la acción instrumental y, en el otro, a la acción comunicativa:

Mientras que los métodos empírico-analíticos van dirigidos a poner al descubierto y aprender la realidad desde el punto de vista trascendental de la posible manipulación técnica, la hermenéutica asegura la intersubjetividad de la comprensión posible orientadora de la acción (en el plano horizontal de la interpretación de culturas extrañas al igual que en el plano vertical de la apropiación de la tradición propia). Las ciencias empíricas estrictas se encuentran bajo las condiciones trascendentales de la acción instrumental, mientras que las ciencias hermenéuticas proceden en el plano de la acción comunicativa (Habermas, 1968b: 235-236).

Las llamadas “ciencias hermenéuticas” posibilitan y afirman, pues, el carácter intersubjetivo de la comprensión, tanto en la comunicación lingüística ordinaria como en la acción normada bajo principios comunes; y gracias a ellas es posible acceder a un consenso al margen de la coerción en el que se basa y a partir del cual es posible que la acción comunicativa se constituya como tal. “Ya que esto”, anota Habermas, “es la presuposición de la praxis, *denominamos ‘práctico’ al interés que dirige el conocimiento de las ciencias del espíritu*. Se distingue del interés cognoscitivo técnico porque no está dirigido a la aprehensión de una realidad objetivada, sino a salvaguardar la intersubjetividad de una comprensión, sólo en cuyo horizonte la realidad puede aparecer como algo” (*ibid.*: 222).

Puede decirse así que la investigación empírico-analítica sería algo así como la continuación sistemática y organizada de un proceso de aprendizaje acumulativo que se realiza ya de forma precientífica en el ámbito funcional de la acción instrumental. En forma análoga, la investigación hermenéutica podría considerarse como una forma sistemática y organizada de un proceso de comprensión y autocomprensión entre individuos establecido también ya en un plano precientífico en el nexo de tradición que constituyen las interacciones mediadas a través del lenguaje. No obstante, la reflexión sobre las “ciencias hermenéuticas” realizada por autores como Dilthey y Peirce —los dos a quienes Habermas concede un lugar destacado en el marco de la obra que ahora consideramos— no analiza en forma suficiente la experiencia de la reflexión tal y como ésta puede ser entendida en el Hegel de la *Fenomenología del espíritu*, donde ya se destaca la fuerza emancipatoria de la reflexión que el sujeto lleva a cabo en sí mismo tan pronto se le hace transparente la historia de su propia autoconstitución. En la autorreflexión así entendida, de acuerdo con Habermas, el conocimiento se vincula en forma indisoluble a un cierto tipo de interés, al interés por la emancipación, “pues la realización de la reflexión se sabe como movimiento de la emancipación. La razón está bajo el interés por la razón. Podemos decir, concluye Habermas, que sigue un *interés cognoscitivo emancipatorio* que tiene como meta la realización de la reflexión como tal” (*ibid.*: 244). Es en este punto que Habermas introduce un

tercer modo de investigación, además del vinculado a las ciencias “empírico-analíticas” y a las “ciencias hermenéuticas”, asociado ahora a la reflexión crítica basada en un *interés por la emancipación* de las coacciones que han adquirido una seudomaterialidad y se han solidificado al modo de una segunda naturaleza. Habermas retomará aquí tanto la “crítica de la ideología” practicada por Marx como, principalmente, el psicoanálisis desarrollado por Freud en la interpretación que de él ofrecen pensadores como Alexander Mitscherlich y, sobre todo, Alfred Lorenzer.

En efecto, la teoría y la práctica del psicoanálisis muestran, en opinión de Habermas, la dimensión de la reflexión autocrítica que el positivismo había cancelado. Así, a pesar de que el mismo Freud no se ocupó de situar con precisión el lugar del psicoanálisis en el seno de las ciencias, e incluso llegó a interpretarlo como una disciplina experimental cercana a la medicina o la fisiología de su tiempo, lo cierto es que, de acuerdo con Habermas, en el marco de la situación analítica encontramos un nexo indisoluble entre interpretación, crítica y emancipación, que posee una fuerza paradigmática para comprender el modo en que el conocimiento se vincula con un interés por la emancipación. En el psicoanálisis no se trata, en efecto, sólo de un trabajo de interpretación o de traducción del inconsciente al plano de la conciencia. Su tarea es más bien, como lo señala Habermas parafraseando a los editores del quinto volumen de las *Obras completas* de Freud, “superar las amnesias [*die Amnesien aufzuheben*]”, llenar los huecos de la memoria, aclarar [*aufklären*] todos los enigmáticos efectos de la vida psíquica, de tal suerte que tanto la persistencia como la formación del sufrimiento sean imposibles (*cf. ibid.*: 280). En forma análoga a la de un arqueólogo, en principio, el psicoanalista tiene por tarea la reconstrucción de la historia temprana del paciente de modo que, al final del análisis, sea posible presentar narrativamente los acontecimientos relevantes para la historia de éste que se encuentran sepultados en el olvido para, de ese modo, articular una historia que no le era accesible al paciente ni al analista al inicio de la terapia. Esta interpretación y reconstrucción narrativa se elabora conjuntamente por el analista —que reconstruye lo olvidado a partir de las fallas y vacíos en el texto, en el lenguaje del paciente— y por el paciente —que realiza la labor del recuerdo incitado por las propuestas que, a modo de hipótesis, el analista realiza en el curso de la terapia (*cf. ibid.*: 281 y ss.)—. Así entendido, afirma Habermas, el análisis tiene consecuencias inmediatamente terapéuticas porque la superación crítica de los bloqueos que imponen la conciencia y la penetración reflexiva de las falsas objetivaciones que tienen lugar en la terapia analítica inician un proceso de apropiación por parte del paciente de un pasaje olvidado de su historia de vida para, de ese modo, revertir un proceso de fisura [*Abspaltung*] operado en el paciente, por el cual se habían disociado los símbolos del uso público del lenguaje, deformando las reglas vigentes de comunicación al privatizarlas y diluyendo los vínculos entre dichos símbolos y la orientación de la acción para poder restaurar así la unidad que se denomina “Yo” (*cf. ibid.*: 285). Así comprendido, el análisis se

ajusta a la experiencia de lo que Habermas denomina “autorreflexión” en la que se enlazan conocimiento, crítica y emancipación. El sentido último del análisis reside entonces en posibilitar la reconstrucción de un fragmento perdido de la autobiografía, reorganizando de la comprensión que los individuos socializados tienen de sí mismos, una comprensión estructurada sobre el lenguaje ordinario que opera, al mismo tiempo, como orientadora de la acción.

En este punto Habermas expresa su convicción acerca de la posibilidad de establecer una suerte de paralelismo entre el proceso individual de la socialización, sus deformaciones y rupturas —tal y como han sido comprendidas por el psicoanálisis— y los procesos históricos recorridos por sociedades enteras. Así, señalará que cuando la presión de la realidad es poderosa e insistente y la organización del Yo, débil, el género humano en su conjunto encuentra para los problemas relativos a su defensa soluciones colectivas que guardan profundas similitudes con las soluciones neuróticas a nivel individual. “Las mismas constelaciones que empujan a los individuos hacia las neurosis [son las que] mueven a la sociedad en la creación de sus instituciones”, señala Habermas (*ibid.*: 335). Aquello que distingue a las instituciones imprime a éstas, también, su similitud con formas patológicas:

El conocimiento de las enfermedades neuróticas del hombre individual ha proporcionado un buen servicio para el entendimiento de las grandes instituciones sociales, puesto que las neurosis se descubren como un intento de solucionar individualmente el problema de la compensación del deseo, problema que debe ser socialmente resuelto por las instituciones (Sigmund Freud: *Das Interesse an der Psychoanalyse* (1913), citado en Habermas, 1968b: 335).

Es aquí donde puede encontrarse, según Habermas, la clave psicoanalítica para una teoría de la sociedad que no deja de poseer semejanzas con la proporcionada por Marx; al igual que éste lo hace con la sociedad, Freud comprende la cultura como aquello por lo cual el género humano se eleva por encima de las condiciones de la mera reproducción animal para crear un orden que le permita, por un lado, afirmarse y constituirse frente a la naturaleza (trabajo) y, por otro, organizar las relaciones de los hombres entre sí (interacción). No obstante, es preciso señalar también la presencia de importantes diferencias entre uno y otro: para Marx el ámbito institucional debe ser explicado a partir de la dinámica del proceso de reproducción social (entendida bajo la forma de trabajo) de modo que la violencia de las instituciones (*die Gewalt der Institutionen*) pueda comprenderse a partir de un fundamento único, a saber: el ofrecido por las relaciones de clase y la necesaria dinámica coercitiva que la existencia de éstas implica. Por el contrario, Freud entiende el campo institucional con base en la represión de pulsiones independientemente de determinadas relaciones de clase. Las instituciones pueden ser definidas en Freud sin referencia a la perspectiva impuesta por la acción instrumental. Es por esto que para Habermas, Freud alcanzó en su metapsicología un marco de análi-

sis, tanto del nacimiento de las instituciones como del papel de las ilusiones —esto es, de la dominación, por un lado, y de la ideología, por el otro—, al que Marx no pudo llegar, a saber: tomando como idea rectora una acción comunicativa distorsionada. Freud comprende así las instituciones como “un poder [*Macht*] que ha trocado la aguda violencia [*Gewalt*] exterior por la coacción interior, colocada en forma duradera, de una comunicación invertida que se limita a sí misma” (*cf. ibid.*: 341-342). Se delinean así los contornos de la autorreflexión crítica en el sentido en que Habermas desea entenderla, a saber: una reflexión en la que se enlazan el conocimiento, la crítica y el interés por la emancipación, sea a nivel individual o colectivo. En esta reflexión el conocimiento está indisolublemente ligado a la práctica y la razón teórica se remite en forma inmediata a ésta, el saber teórico se enlaza aquí con una práctica vivida al llevar al consciente —como lo hace el psicoanálisis— los factores inconscientes que producen sufrimiento en la vida del individuo o de un colectivo desencadenando, por medio de este proceso de concientización, consecuencias prácticas, sea para el individuo o para el colectivo en cuestión. En este proceso de reflexión se elimina una pseudoobjetividad que se vuelve sobre el individuo bajo la forma de una violencia, de un poder no atravesado por la reflexión y, de ese modo, se emancipa al individuo —o a la sociedad— del poder de la ciega pseudobjetividad vinculada a una comunicación distorsionada.

Años después de la publicación de *Conocimiento e interés*, Habermas escribió un posfacio en donde establecía un balance de la recepción y la crítica realizadas a esta obra. En él señala que este libro constituía una suerte de prolegómeno a una obra más amplia que había sido proyectada para tres volúmenes. Los otros dos volúmenes debían ser destinados a una “reconstrucción crítica del desarrollo de la filosofía analítica” (Habermas, 1973b: 370). Estos dos libros no fueron escritos. Entre las razones que Habermas aduce para ello se encontraba, en primer lugar, el reconocimiento de que en el ámbito alemán se había realizado ya entretanto, por parte de pensadores como Karl-Otto Apel, Friedrich Kambartel, Herbert Schnädelbach, Ernst Tugendhat y Albrecht Wellmer, una “crítica orientada de modo inmanente” a argumentos centrales de la filosofía analítica con el propósito de desarrollar la reflexión sobre la lógica de la investigación y el análisis del lenguaje en dirección de una “reflexión trascendental sobre las condiciones de la posibilidad de experiencia y argumentación” (*id.*). Habermas señala en este mismo sentido, en segundo lugar, la importancia de los trabajos de la Escuela de Erlangen en torno a una teoría de la ciencia que retoma en forma productiva y sistemática el problema de la fundamentación. En tercer lugar, subraya el modo en que en el ámbito anglosajón se ha desarrollado una suerte de confrontación con la teoría de la ciencia desde la historia de la ciencia que ha cuestionado en forma radical la comprensión de la ciencia defendida por el positivismo. La dependencia de los enunciados observacionales respecto de la teoría que Habermas buscaba destacar en *Conocimiento e interés* había sido colocada ya en el centro del debate por Thomas S. Kuhn. En forma análoga, el debate iniciado por

Kuhn y las propuestas desarrolladas por Feyerabend, Lakatos y, especialmente, por Toulmin, han mostrado, apunta Habermas, que una reconstrucción racional de la historia de la ciencia no puede renunciar al análisis del contexto de surgimiento y utilización de la propia teoría científica. Finalmente, en cuarto lugar, Habermas se refiere al modo en que, más allá de la recepción de la teoría de los juegos de lenguaje que subraya especialmente el particularismo de éstos y conduce a una posición de corte relativista, se ha desarrollado, igualmente en el ámbito anglosajón, una teoría de los juegos de lenguaje en el marco de una pragmática universal por parte de Austin, Strawson y Searle, al igual que por lingüistas como Wunderlich, que intentan poner al descubierto estructuras universales en las situaciones de habla posibles. Las cuatro vertientes de reflexión descritas anteriormente, afirma Habermas en el posfacio mencionado, convirtieron el proyecto de realizar una crítica al cientificismo y al positivismo, como Habermas inicialmente lo había planeado en el marco del proyecto que subyacía a *Conocimiento e interés*, en una empresa que no tenía más sentido puesto que ya había sido realizada —y continuaba siéndolo en aquel momento— a uno y otro lado del Atlántico. El contexto de la discusión filosófica se había transformado en el curso de aquellos años en forma tan radical que, sostenía Habermas, la crítica destructiva al positivismo debía ceder su lugar —por haber sido ya realizada en las vertientes anteriormente mencionadas— a la tarea constructiva de elaboración de una teoría de la acción comunicativa en la que Habermas comenzó a trabajar al inicio de los años setenta y que en ese posfacio anunciaba como próxima a ser publicada en una obra independiente (cfr. *ibid.*: 372). Habermas se refería aquí a la *Teoría de la acción comunicativa* que vería la luz varios años después y a la que ahora pasaremos a referirnos.¹¹⁴

¹¹⁴ Poco más de treinta años después, en el Semestre de Verano de 1998 y en el marco de una discusión sobre el significado de *Conocimiento e interés*, Habermas señalará en forma autocrítica seis aspectos problemáticos de esta obra que nos limitamos a enumerar rápidamente: 1) La idea de una “historia del género [*Gattungsgeschichte*] determinada por un proceso de autoproducción en el plano del trabajo y de formación [*Bildung*] en la forma de la acción comunicativa y de su represión le parece ahora a Habermas perteneciente al instrumentalario conceptual de la filosofía de la conciencia, liberada ciertamente de la filosofía de la historia pero prisionera aun de propuestas de corte mentalista y operando con una idea de sujeto de gran formato; 2) la tentativa de trasponer el modelo freudiano de las neurosis del plano individual al plano del surgimiento y desarrollo de las instituciones sociales se explicaba, ahora lo señala Habermas en forma expresa, por su rechazo del institucionalismo de Arnold Gehlen pero estaba condenada al fracaso; 3) la obra adolece de una confusión entre dos sentidos del término “autorreflexión [*Selbstreflexion*]”: por un lado, como disolución crítica de ilusiones impuestas sobre sí mismo por el propio sujeto y que limitan su actividad en el plano del conocimiento; por el otro, como la explicitación de aquel saber intuitivo que hace posible tanto el conocimiento como el lenguaje y la acción; 4) la limitación que caracteriza a la “crítica de la ideología” para ofrecer una explicación sobre el parámetro desde el cual es posible criticar la “falsa conciencia” —parámetro que, afirma ahora Habermas, es posible aclarar sólo a la luz de una teoría de la comunicación. Además, afirma Habermas, las formas clásicas de la ideología que permean aun el discurso de *Conocimiento e interés* han perdido entretanto su significado. El poder debe ahora ser analizado más bien

En la *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981), acaso la obra más importante que Habermas haya escrito, se condensan los esfuerzos que él realizó a lo largo de los años setenta para colocar los fundamentos normativos de una teoría crítica de la sociedad sobre una base aún más sólida, que ahora es ofrecida a través de una reflexión sobre el lenguaje y la argumentación. El potencial de la razón se coloca ahora en la propia praxis comunicativa cotidiana de los sujetos en el medio del lenguaje ordinario. Podría decirse que son tres los núcleos de problemas a los que Habermas se dedica en esta imponente obra: *i)* el desarrollo de un concepto de racionalidad que ya no esté limitado ni sea dependiente de alguna forma de subjetivismo, o referencia a conciencia

—y en este punto Habermas expresa su coincidencia con Foucault— en los poros del discurso y de las prácticas cotidianas. 5) la tentativa de vincular formas de saber, horizontes de acción y constitución de objetos de la experiencia y del conocimiento aparece ahora como problemática, pues no puede establecerse, apunta Habermas, una relación lineal entre formas de saber (ciencias) y constitución de objetividad vinculada con tipos de acción. Más que una perspectiva en el plano de la teoría del conocimiento se requiere una perspectiva en el plano de la teoría del lenguaje en donde se hable no tanto de “constitución de objetividad” sino de “imputaciones pragmáticas acerca del mundo [*pragmatische Weltunterstellungen*]” que permiten, desde y en el horizonte de la comunicación lingüística, referirse en forma común a cosas, acontecimientos y personas en el mundo; 6) *conocimiento e interés* se proponía criticar la autocomprensión científica de la propia ciencia y desarrollar y fundamentar una teoría crítica de la sociedad en el plano metodológico y epistemológico. No obstante, señala Habermas en una visión retrospectiva de su propio devenir, una empresa de esta clase debió ser dejada de lado para dedicarse a las preguntas sustanciales de una teoría de la acción comunicativa. Ello ha llevado a su vez a pensar en forma distinta las relaciones entre filosofía y sociología (*cf.* Habermas, 2000: 13-16).

Los aspectos problemáticos de *Conocimiento e interés* anteriormente referidos no deben, sin embargo, señala Habermas a continuación, hacer olvidar los aspectos positivos de este libro. Entre ellos su autor subrayará cuatro: 1) Los análisis de Hegel y su crítica a Kant y de Marx y su crítica a Hegel le parecen a Habermas haber sido confirmados por los estudios realizados por Robert Pippin y Terry Pinkard lo mismo que por John McDowell y Robert Brandom. La tentativa por enlazar la epistemología genética de Hegel con las implicaciones realistas de Marx contenidas en la premisa de un origen histórico-natural [*naturgeschichtlich*] del hombre y de sus formas de vida socioculturales continua siendo válida; 2) tampoco ha perdido vigencia la crítica de Peirce —que en este punto repite la de Hegel— al “mito de lo dado”, esto es al supuesto de corte empirista que sostiene la existencia de una base empírica de estímulos sensibles o sensaciones no-interpretados. Una crítica semejante encuentra apoyo en las reflexiones de Donald Davidson, Hilary Putnam o Richard Rorty. En ellos se asume la herencia de la filosofía después de Wittgenstein en el sentido de que el contacto con la realidad, la experiencia de la misma, se encuentran mediadas por la participación e integración en prácticas sociales; 3) también continúa vigente el modo en que, influido por la hermenéutica de Gadamer, Habermas aclaró en *Conocimiento e interés* las estructuras del mundo de la vida y su relación con la praxis comunicativa cotidiana para analizar tanto la reflexividad del lenguaje ordinario como la manera en que éste se revela como el medio en el que tiene lugar la individualización a través de la socialización; 4) finalmente, Habermas defiende la interpretación del psicoanálisis en el marco de una teoría de la comunicación inspirada por los trabajos de Lorenzer ofrecida en su obra de 1968. Ni las críticas metodológicas ofrecidas por Grünbaum al psicoanálisis ni propuestas como las de Lacan le parecen tan productivas como el modelo de la escisión de significados respecto de la comunicación pública desarrollado por el ya mencionado Lorenzer. Aún más, admite Habermas, la experiencia del diálogo entre analista y paciente lo condujo a la idea de una comunicación sistemáticamente distorsionada (*cf.* Habermas, 2000: 17-18).

trascendental alguna, tal como ha venido ocurriendo en el pensamiento moderno desde Descartes hasta, incluso, Martin Heidegger; *ii*) desarrollar un concepto de sociedad capaz de integrar en dos niveles tanto los paradigmas de “sistema” como el de “mundo de la vida” y, finalmente, *iii*) avanzar en una reflexión y crítica de la modernidad que analice las patologías que aquejan a éste y abra así la vía a una *rectificación* y no a un *abandono* del proyecto de la *Aufklärung*. Nos detendremos especialmente en el primer y tercer núcleos de problemas, pues son ellos los que tienen relevancia en el marco del presente ensayo.

En relación con el primer núcleo de problemas, Habermas destaca el modo en que el paradigma cartesiano del sujeto solitario ha sido una suerte de marco que ha condicionado buena parte de la reflexión filosófica y social moderna. Él aparece asociado a una suerte de *solipsismo metodológico* que concibe a un sujeto solitario y monológico, cuya postulación ha llevado a plantear dualismos difíciles de ser resueltos: sujeto *vs.* objeto, razón *vs.* sentidos, razón *vs.* deseo, mente *vs.* cuerpo, el yo *vs.* el otro (*cfr.* Habermas, 1981, I: 518 y ss.). No obstante, a lo largo del siglo XX, señala Habermas, ha surgido una serie de empresas teóricas a uno y otro lado del Atlántico —desde el pragmatismo de Peirce hasta la hermenéutica de Gadamer, pasando por la filosofía del lenguaje del segundo Wittgenstein— en las que se ha delineado un tránsito desde el *paradigma de la conciencia* hacia el *paradigma del lenguaje*. Este desplazamiento hacia el paradigma del lenguaje no atiende a éste en tanto que sistema sintáctico o semántico, sino más bien en su dimensión pragmática, en la relación mantenida con determinadas estructuras de interacción e intersubjetividad y con el modo en que, en el horizonte del lenguaje, se coordina la acción entre los sujetos y se establecen consensos intersubjetivos por la vía de la argumentación.

En efecto, en el marco de un debate con la hermenéutica y la filosofía del lenguaje proveniente del segundo Wittgenstein y de la teoría de los actos de habla de Austin y Searle, Habermas analiza el papel del entendimiento lingüístico como un mecanismo de coordinación de la acción.¹¹⁵ El lenguaje desempeña, de acuerdo con este planteamiento, una triple función: *a*) coordinación de las actividades de los diversos sujetos de acción; *b*) ofrecer el medio en el que se efectúa la socialización de los sujetos —funciones, las dos anteriores, que ya teóricos como George Herbert Mead habían analizado— y, finalmente, y es a esta función a la que Habermas le asignará un papel fundamental, *c*) entendimiento entre los sujetos interactuantes. Se trata ahora de dirigir la atención hacia el análisis de las estructuras de la intersubjetividad anclada en el lenguaje, destacando el modo en que a través de ello es posible una reconstrucción de la racionalidad práctica que no reduzca ésta a meras cuestiones de carácter técnico, y se comprendan así las tareas de reproducción de la sociedad no solamente a partir de la actividad de elaboración y dominio de la naturaleza (trabajo) sino también, a la vez, de la praxis de la *in-*

¹¹⁵ *Cfr.* Habermas, 1981, I, pp. 140 y ss.

teracción social mediada *lingüísticamente* para localizar en esta última una dimensión fundamental de la identidad del individuo y, en general, del desarrollo histórico de la sociedad.

Así, a diferencia del proyecto perseguido por Adorno y Horkheimer en la *Dialektik der Aufklärung*, para Habermas:

... el fenómeno que hay que explicar no es ya el conocimiento y el *hacer-disponible* de una naturaleza objetivada tomados en sí mismos, sino la intersubjetividad del *entendimiento* posible [*die Intersubjektivität möglicher Verständigung*] —y ello tanto en el plano interpersonal como en el plano intrapsíquico—. El foco de la investigación se desplaza entonces desde la *racionalidad cognitivo-instrumental hacia la racionalidad comunicativa* [von der kognitiv-instrumentellen zur kommunikativen Rationalität] (Habermas, 1981, I: 525).

En el marco de esta conceptualización, lo que denomina Habermas como “racionalidad comunicativa” es de importancia central, ya no tanto

la relación de un sujeto solitario con algo en el mundo objetivo, que pueda representarse y manipularse, sino la relación intersubjetiva que entablan los sujetos capaces de lenguaje y de acción cuando se entienden entre sí sobre algo. En este proceso de entendimiento los sujetos, al actuar comunicativamente, se mueven en el medio de un lenguaje natural, se sirven de interpretaciones transmitidas culturalmente y hacen referencia simultáneamente a algo en el mundo objetivo, en el mundo social que comparten y cada uno a algo en su propio mundo subjetivo (*id.*).

El entendimiento al que Habermas se refiere aquí debe ser comprendido en un sentido más fuerte que un mero acuerdo fáctico; se trata más bien de “un proceso de recíproco convencimiento, que coordina las acciones de los distintos participantes sobre la base de una *motivación por razones* [Motivation durch Gründe]. Entendimiento significa comunicación enderezada a un *acuerdo válido* [Verständigung bedeutet die auf gültiges Einverständnis abzielende Kommunikation]” (*id.*). De este modo, Habermas piensa que es posible:

... obtener, a través de la clarificación de las propiedades formales de la interacción orientada al entendimiento, un concepto de racionalidad que exprese la relación que guardan entre sí los momentos de la razón separados en la modernidad, ya sea que los rastreemos en las esferas culturales de valor, en las formas diferenciadas de argumentación o en la propia práctica comunicativa cotidiana, por distorsionada que ésta pueda ser [*über die Klärung der formalen Eigenschaften verständigungsorientierten Handelns einen Begriff von Rationalität zu gewinnen, der den Zusammenhang jener in der Moderne auseinandergetretenen Momente der Vernunft ausdrückt, gleichviel ob wir diese Vernunftmomente in den kulturellen Wertsphären, in ausdifferenzierten Formen der Argumentation oder in einer, wie auch immer entstellten, kommunikativen Alltagspraxis aufsuchen*] (*id.*).

La tesis anterior se expone, además, en el marco de un análisis y diagnóstico sobre la emergencia de las sociedades modernas. En efecto, en ellas, a medida que las imágenes religiosas-metafísicas del mundo pierden su legitimidad, su credibilidad, los procesos de integración social pasan a depender de operaciones interpretativas de los sujetos que coordinan su acción a través de pretensiones de validez susceptibles de crítica que se plantean y resuelven en el medio del lenguaje y la argumentación.¹¹⁶ De este modo, la existencia y reproducción de las sociedades modernas se vincula a ciertos procesos de argumentación y entendimiento lingüístico que, a su vez, delinean las condiciones de una racionalidad comunicativa. Así, anota Habermas, “la reproducción de la especie exige *también* el cumplimiento de las condiciones de la racionalidad inmanente a la práctica comunicativa [*die Reproduktion der Gattung erfordert auch die Erfüllung der Bedingungen einer dem kommunikativen Handeln innewohnenden Rationalität*]” (Habermas, 1981, 1: 532), condiciones que, añade Habermas, han devenido aprehensibles en el horizonte de la propia modernidad con el descentramiento de la comprensión del mundo y la diferenciación de distintas pretensiones de validez asociadas a los diversos usos posibles —cognitivo-representativo, práctico-moral y estético-expresivo— del lenguaje y a distintas formas de argumentación a ellos vinculados (*cfr. id.*).

Es así que, concluye Habermas:

... a diferencia de la razón instrumental, la razón comunicativa [*die kommunikative Vernunft*] no se puede subsumir *sin resistencia* [widerstandslos] a una autoconservación instrumental, ciega. Ella no se extiende a un sujeto que se conserva a sí mismo relacionándose con objetos en su actividad representativa y en su acción, ni tampoco a un sistema que mantiene su consistencia deslindándose frente a un entorno, sino que forma parte de la estructuración de lo que debe ser mantenido. La perspectiva utópica de reconciliación y libertad está dispuesta en las condiciones de una socialización comunicativa de los individuos, está ya incrustada en el mecanismo lingüístico de reproducción de la especie [*die utopische Perspektive von Versöhnung und Freiheit ist in den Bedingungen einer kommunikativen Vergesellschaftung der Individuen angelegt, sie ist in der sprachlichen Reproduktionsmechanismen der Gattung schon eingebaut*] (*ibid.*: 532-533).

¹¹⁶ De acuerdo con este planteamiento, existe una racionalidad inmanente a la práctica comunicativa. Esta racionalidad remite a la práctica de la argumentación, ámbito en el que es posible apelar y criticar las diversas pretensiones de validez y en el que es posible continuar la acción comunicativa con otros medios que no pasan por la fuerza y la violencia. En efecto, las pretensiones de validez que se vinculan a las diversas emisiones lingüísticas, señala Habermas, son siempre susceptibles de crítica. Al llegar a este modo de argumentar sobre el plano reflexivo surgen formas de argumentación que pueden transmitirse y desarrollarse en el interior de una tradición cultural, e incluso materializarse en instituciones culturales específicas (*cfr.* en relación con esta importante conexión —central para la teoría de Habermas— entre lenguaje, comunicación y argumentación: Habermas, 1981, 1: 44-71).

En relación con el segundo núcleo de problemas, esto es, al vinculado al desarrollo de un concepto de sociedad capaz de integrar en dos niveles tanto los paradigmas de “sistema” como el de “mundo de la vida”, debe señalarse que en la *Teoría de la acción comunicativa* se busca ofrecer un marco metodológico-analítico adecuado para una comprensión de la sociedad en una doble perspectiva: por un lado como *sistema* y, por el otro, como *mundo de la vida*.¹¹⁷ A partir de esta distinción categorial y metodológica que Habermas introdujo anteriormente, se ofrece ahora una teoría de la sociedad en un doble plano: el del entendimiento comunicativo entre los sujetos en el marco del *lenguaje* que permite la reproducción *simbólica* de la sociedad en el sentido anteriormente expuesto, y el de esferas de acción liberadas de todo contenido normativo y susceptibles por ello de ser analizadas con ayuda de recursos provenientes de la *teoría de sistemas* que permitan esclarecer justamente las formas sistémicas de la reproducción *material* de la sociedad. Habermas intenta, sin embargo, articular ambas perspectivas conceptuales y entender a la sociedad como una entidad que en el curso de la evolución se diferencia lo mismo como *sistema* que como *mundo de la vida*. De este modo, lo que en principio parecía sólo una distinción metodológico-conceptual, gradualmente se convierte en una suerte de dualismo ontológico entre “sistema”, y “mundo de la vida”.

De acuerdo con lo anterior, el desarrollo, mantenimiento y reproducción de la sociedad tiene que ver no solamente con la reproducción y la renovación *simbólicas* de los *mundos de vida* sociales, sino también con la apropiación de recursos y bienes materiales mediante los cuales es posible el mantenimiento y la reproducción de las condiciones *materiales* de la vida social. En forma análoga a la distinción previamente expuesta entre trabajo e interacción, Habermas procede ahora a diferenciar entre las tareas y los problemas planteados por la reproducción *simbólica* y aquellos otros vinculados a la reproducción *material* que ahora se localizan no solamente en el ámbito del *trabajo* sino también, en el de la *administración política*. No obstante, a Habermas le interesa plantear y analizar esta distinción no tanto en el marco de una teoría de la acción, como en el de dos diversas formas de organización e integración social. Así, señalará que las actividades que posibilitan la reproducción *material* de la sociedad se pueden realizar y coordinar entre sí sólo a través de mecanismos *funcionales* que operan al margen de las intenciones de los actores como los analizados en el marco de la *teoría de los sistemas* desarrollada por Niklas Luhmann; a diferencia de ellas, las actividades que permiten la reproducción *simbólica* de la sociedad solamente pueden tener lugar y coordinarse mediante la *acción comunicativa*, mediante el entendimiento lingüístico entre los sujetos localizados en el *mundo de la vida*, y por ello los procesos de repro-

¹¹⁷ Cfr. Habermas, 1981, I, p. 8. Este problema se analiza en forma detallada en el marco de una discusión con la obra de Talcott Parsons y Niklas Luhmann, especialmente en el excurso que aparece en el apartado VI del segundo volumen (cfr. Habermas, 1981, II: 173 y ss.).

ducción simbólica son accesibles a los actores, mientras que los vinculados a la reproducción material se les escapan a ellos —parcial o totalmente— en forma necesaria.

Así, de acuerdo con la perspectiva del “mundo de la vida”, la integración de la sociedad tiene lugar sólo bajo las premisas de la acción orientadas al entendimiento. No obstante, cuando los integrantes de un mundo sociocultural de vida actúan para realizar sus propósitos, sus acciones quedan coordinadas no sólo a través de procesos de entendimiento, sino también a través de nexos funcionales no pretendidos que no siempre se perciben ni se hacen conscientes por parte de los actores. Es así que, según Habermas, es posible distinguir entre integración *social* e integración *sistémica*. De este modo, agrega él, si entendemos la integración de la sociedad exclusivamente como *integración social*, estamos optando por la estrategia conceptual que parte de la acción comunicativa y concibe a la sociedad como mundo de la vida. Desde esta perspectiva, la reproducción de la sociedad aparece vinculada al mantenimiento de las estructuras simbólicas del mundo de la vida. Por el contrario, si comprendemos la integración de la sociedad exclusivamente como *integración sistémica*, decidiremos a favor de una estrategia conceptual que representa a la sociedad según el modelo de un sistema autorregulado; en este marco los sistemas de acción son entendidos como una clase especial de sistemas vivos que mantienen su consistencia frente a un entorno inestable y altamente complejo por medio de procesos de intercambio que se efectúan a través de sus límites (*cfr.* Habermas, 1981, II: 225 y ss.). De este modo, el propio desarrollo de una sociedad puede analizarse, sea desde la perspectiva de la racionalización del mundo de la vida o bien desde la del crecimiento de la complejidad sistémica. De especial importancia en las sociedades occidentales modernas es, bajo esta perspectiva, el modo en que, con el desarrollo del *dinero* y con el establecimiento de un *poder organizado estatalmente*, surgen en el curso de la evolución social los dos medios de conducción [*Steuerungsmedien*], los mecanismos que, al margen de y sin el recurso a la comunicación lingüística, pueden coordinar efectivamente las acciones racionales requeridas para llevar a cabo la reproducción *material* de la sociedad.

Es precisamente sobre la base de esta construcción dual que Habermas delinea el marco de su *diagnóstico* de la modernidad. La crisis del presente se explica no tanto por la existencia de formas de organización de la vida social configuradas totalmente de acuerdo con la racionalidad con arreglo a fines, sino más bien por la penetración de éstas en aquellos ámbitos de la sociedad que son dependientes constitutivamente de los procesos de entendimiento comunicativo entre los sujetos. En este sentido Habermas habla de una “colonización del mundo de la vida” que ofrece ahora el núcleo del diagnóstico de las patologías de la modernidad¹¹⁸ —con ello se anuncia el tercer núcleo de problemas anteriormente mencionado que no abordaremos *in extenso* en el

¹¹⁸ *Cfr.* Habermas, 1981, II, pp. 232 y ss.

marco del presente trabajo por razones tanto temáticas como, sobre todo, de espacio—. Basta señalar que con la tesis de la “colonización del mundo de la vida” Habermas formula un “diagnóstico de época [*Zeitdiagnose*]” que pretende ofrecer una alternativa al esbozado en la *Dialektik der Aufklärung*: los complejos de organización autonomizados sistémicamente —en los que Adorno y Horkheimer habían centrado su atención y que localizaban en prácticamente todos los ámbitos del mundo social, viendo en ellos algo así como la fase culminante de una lógica de dominación que había acompañado a las sociedades occidentales prácticamente desde el inicio de su historia— se consideran ahora como productos sociales de un proceso de racionalización del mundo de la vida social. Las crisis y patologías de las sociedades contemporáneas se localizan por ello, no tanto en la existencia misma de formas de organización de la vida social de acuerdo con la acción y la racionalidad instrumentales, sino en la penetración de ellas en ámbitos de la sociedad que dependen de procesos comunicativos para su mantenimiento y reproducción —es aquí donde Habermas introduce su concisa tesis de la “colonización del mundo de la vida” por los imperativos sistémicos (cfr. Habermas, 1981, II: 229-293): “La racionalización del mundo de la vida posibilita un crecimiento de la complejidad del sistema que se hipertrofia de modo tal que los imperativos del sistema liberados hacen estallar la capacidad del mundo de la vida instrumentalizado por ellos” (Habermas, 1981, II: 232 y s.).

Con la reformulación del marco conceptual del programa original de la teoría crítica ofrecida por Habermas se muestra así cómo, tras la desaparición de los medios míticos, religiosos y tradicionales de unificación de la voluntad, los plexos de acción social y política pueden ser coordinados solamente mediante actos de entendimiento intersubjetivo en el medio del lenguaje. De este modo, solamente aquellas instituciones políticas que garanticen este proceso de entendimiento comunicativo y sean expresión de un consenso alcanzado dentro de él podrán exigir el reconocimiento de sus ciudadanos y poseer una legitimación ante ellos. Con esto se establece una diferencia clara en relación con aquella filosofía de la historia de corte negativo en la que se localizaban las últimas reflexiones de Adorno y Horkheimer para, de este modo, abrir una perspectiva histórica, social y política para la crítica en el presente.

Después de la publicación de la *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas dirigió su atención a la exposición y fundamentación de la llamada “ética del discurso [*Diskursethik*]”, orientada a reformular una ética con pretensiones de validez universal en la línea de Kant sobre el fundamento de una teoría de la argumentación.¹¹⁹ Las reflexiones de Habermas en este plano pronto se encontraron con la pregunta sobre si y, en caso dado, cómo podrían institucionalizarse los discursos prácticos que caracterizan la acción comu-

¹¹⁹ Cfr. Jürgen Habermas, “Diskursethik-Notizen zu einem Begründungsprogramm”, en J. Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1983.

nicativa cotidiana de modo tal que pudieran conducir a decisiones legítimas, intersubjetivamente vinculantes y susceptibles incluso de ser impuestas coactivamente sobre algunos grupos e individuos. Es así que Habermas se verá conducido gradualmente a ocuparse en el tema del derecho, inicialmente en el marco de unas *Tanner Lectures* sobre derecho y moral y, después, en forma más amplia y sistemática, en *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (1992), obras a las que no nos referiremos en el marco de este trabajo por exceder los límites del mismo. No obstante, sí cabría mencionar, así sea brevemente, una de las aristas de la reflexión realizada por Habermas en los últimos años. Como se ha señalado, para él las estructuras racionales internas de los procesos de entendimiento propios de la acción comunicativa poseen una validez *universal* que no depende de ningún soporte metafísico ni opera tampoco con el apoyo de un programa de fundamentación última realizado con ayuda de una pragmática trascendental en el sentido propuesto, por ejemplo, por Karl-Otto Apel. Por eso a una propuesta como la de Habermas se le abrían tres posibles vías de prosecución:¹²⁰ *a*) el desarrollo pragmático-formal del concepto de acción comunicativa en el marco de una reconstrucción racional de reglas universales y presuposiciones necesarias de acciones lingüísticas orientadas al entendimiento; reconstrucción desarrollada con ayuda de la semántica formal y de la pragmática lingüística —aunque sin identificarse sin más con una suerte de equivalente de una deducción trascendental de estructuras universales de la comunicación, sino más bien con una reconstrucción racional de intuiciones naturales—; *b*) la evaluación de la utilidad empírica de la propuesta pragmático-formal en ámbitos como el de la explicación de patrones de comunicación patológicos (es decir, de comunicación distorsionada), el de la evolución de los fundamentos de las formas socioculturales de vida (lo que equivaldría a la tesis de que el análisis de las estructuras pragmático-formales de la acción comunicativa tendría que mostrar cómo éstas pueden encontrarse en los rasgos emergentes que surgen en el proceso mismo de hominización y caracterizan socioculturalmente la forma de vida de los individuos socializados), o bien el de la ontogénesis de capacidades y competencias de acción (y en este sentido enlazarse con los estudios realizados por la psicología del desarrollo sobre la adquisición de capacidades comunicativas e interactivas, con la ontogénesis de estas competencias que, en tradiciones como la de Jean Piaget, han sido investigadas desde un punto de vista universalista). Finalmente, *c*) la elaboración y el desarrollo de propuestas de teoría social en dirección de una teoría de la racionalización social, reinterpretao así de manera no tanto histórica sino sistemática la tradición que se abre de Weber a Parsons, buscando mostrar cómo es que los problemas planteados por la teoría de la racionalización social pueden resolverse adecuadamente con la introducción del con-

¹²⁰ Para la discusión siguiente, véase Habermas, 1981, vol. 1, pp. 199 y ss.

cepto de “acción comunicativa” —ésta fue la vía que siguió Habermas, como se mencionó antes, en su magna obra de 1981—.

Sin embargo, en los últimos años, los esfuerzos de Habermas para pensar la relación entre acción y racionalidad han retomado algunas preguntas planteadas en la estrategia “b)” aquí mencionada. Nos referimos especialmente a la reconstrucción de la evolución de los fundamentos de las formas socioculturales de vida y los procesos de aprendizaje que aparecen como rasgos emergentes del proceso de hominización, en los procesos de adaptación funcional del hombre a dos entornos distintos: por un lado el de la *naturaleza* y, por otro, el de la *sociedad*. Esta cuestión se ha planteado últimamente con particular fuerza a la luz del desafío ofrecido por los desarrollos recientes de la neurobiología y las ciencias cognitivas así como por el auge de programas reduccionistas fuertes empeñados en explicar los sucesos mentales y la acción *solamente* a partir de condiciones fisiológicas observables.¹²¹ Este desafío se refiere en especial al problema de la libertad, pues propuestas de esta clase han conducido a concepciones deterministas de acuerdo con las cuales no habría lugar alguno para la libertad entre acciones alternativas en un mundo causalmente cerrado. Desde esta perspectiva la libertad de la voluntad que ha solido ser comprendida como una suerte de “causación mental” sería en último término una autoilusión detrás de la cual se encontraría un enlace causal completo de estados neuronales según leyes de la naturaleza. Este debate sobre la libertad y el determinismo se debe plantear y proseguir, según sostiene Habermas, como una discusión sobre el *modo correcto* de la naturalización del espíritu que, en su caso, conducirá a un naturalismo no-cientificista o naturalismo “blando” (*nicht szientistischer oder “weicher” Naturalismus*).¹²²

Habermas señala así que un diseño artificial —por ejemplo un robot o una computadora— que integrara en forma estrecha la planificación, decisión y ejecución de un movimiento corporal desprendiéndolo de todo contexto referido a metas más amplias y alternativas fundamentadas carecería de aquello que es precisamente lo que convierte a las acciones en acciones libres, a saber: *su nexa interno con razones*. La libertad de acción no puede ser entendida en el sentido de una pura decisión de realizar tal o cual movimiento corporal, sino más bien en el *enlace de la acción con razones*. Y es esta conexión interna de la acción con razones la que abre el espacio para la libertad.¹²³ Así opina

¹²¹ Habermas piensa especialmente en los trabajos de Gerhard Roth en el campo de la neurobiología.

¹²² Cfr. Habermas, 2004, p. 872. La estrategia kantiana de conciliación de la “causalidad de la libertad” con la “causalidad de la naturaleza” pudo ser alcanzada solamente, señala Habermas, pagando el precio de un dualismo insostenible entre un mundo sensible y uno inteligible. Hoy, sin embargo, es preciso plantear esa conciliación sin el recurso a supuestos metafísicos. Para ello debemos enlazar lo que Kant analizó como *condiciones trascendentales* del conocimiento, con lo que Darwin ha enseñado sobre la *evolución natural* (*id.*).

¹²³ Cfr. Habermas, 2004, p. 874. Existen por supuesto, acota Habermas, diversos tipos de acción como las provocadas por instintos; las que son producto de hábitos, las que son meramente casuales, las que son resultado de una compulsión neurótica, etc. Sin embargo, todas las accio-

Habermas en su colaboración presentada en el marco de la celebración del centenario del nacimiento de Theodor W. Adorno:

Un actor no se sentiría libre si no pudiera, en caso necesario, dar cuenta de los motivos de su actuar. Reacciones involuntarias o emociones (*unwillkürliche Reaktionen oder Regungen*), por ejemplo, “sonrojarse” o “palidecer” o un “ciego desahogo de deseos”, no caen bajo la categoría de la acción. Para que las acciones puedan ser atribuidas a un sujeto tienen que dejar ver una intención (*Absicht*). En la acción cotidiana nos sentimos intuitivamente “libres” solamente si nuestras acciones pueden ser interpretadas como la ejecución de un propósito (*Vorsatz*), justamente como expresión de la voluntad. En caso contrario no actuamos de modo que seamos capaces de imputabilidad (*zurechnungsfähig*). La voluntad se distingue del ciego impulso mediante las razones (*Gründe*). Cuentan para ello todas las razones posibles en la medida en que conduzcan a una decisión sobre la base de la reflexión (*überlegte[r] Entschluss*). Ya que una voluntad se forma siempre en el medio de las razones, el sujeto actuante puede ser preguntado por “sus razones”. Y [...] la razón (*Vernunft*) es la facultad de las razones (*Vermögen der Gründe*) [...] (Habermas, 2005: 17).

De acuerdo con esta idea, el rol motivante de la acción que desempeñan las razones no puede ser entendido según el modelo de causación de un suceso observable por un suceso precedente.¹²⁴ “Las razones (*Gründe*)”, señala Habermas “[...] no son estados psíquicos observables y no pueden por ello ser identificadas con causas en el sentido habitual” (Habermas, 2004: 879). Las razones poseen una fuerza capaz de motivar acciones sólo si adquieren relevancia en el marco de procesos de evaluación y reflexión, de procesos de ejercicio de la capacidad del juicio de cara a una alternativa de acción. Y, en ese sentido, en la medida en que las razones (*Gründe*) asumen de este modo el rol de motivos (*Motive*), aquéllas adquieren una eficacia práctica en la realidad que no tiene lugar de acuerdo con leyes de la naturaleza sino más bien según las leyes gramaticales y de la argumentación que rigen la propia actividad del razonamiento. El enlace lógico-semántico de una expresión con una precedente no es de la misma clase —señala Habermas enfáticamente— que el

nes realizadas de modo consciente pueden ser analizadas retrospectivamente en lo que se refiere a su imputabilidad (*Zurechenbarkeit*), y es por ello que otras personas pueden llamar a cuentas en todo momento a un actor por sus acciones intencionales.

¹²⁴ En este punto la posición de Habermas se distingue de la de Davidson (*cf.* Habermas, 2004, pp. 875-876). La “teoría causal de la acción” propuesta por Davidson sostiene, en efecto, según Habermas, que los deseos y actitudes, intenciones, convicciones y orientaciones valorativas pueden ser considerados como las causas de una acción si ellos constituyen las razones por las cuales un actor ha realizado esa acción. A pesar de que Davidson mismo rechaza el reduccionismo, anota Habermas, su conceptualización de las razones como causas sugiere una lectura de la libertad de acción que promete cerrar el abismo entre lo mental y lo físico. No obstante, la propia teoría de Davidson no cumple esta promesa al no establecer una diferencia clara entre una explicación de la acción por motivos racionales y otra por causas (*cf. ibid.*).

enlace nomológico de un estado presente con uno anterior;¹²⁵ y esto es porque las razones no tienen una validez absoluta; son siempre razones comunicables y siempre *para alguien*. Esta comunicación de razones se realiza en el medio de un lenguaje compartido en común en el que cada uno de los sujetos puede colocarse en el lugar de la segunda persona y cada uno se hace de este modo dependiente de las incalculables posiciones que cualquier otro sujeto puede asumir respecto de las emisiones de los demás. En efecto, con la socialización en un lenguaje natural y con la incorporación performativa en el papel de miembro de una comunidad lingüística, los sujetos entran a la vez en el espacio público de las razones y es solamente con esa capacidad de participar en la práctica del intercambio de razones que adquieren la cualidad esencial de personas como autores responsables de acciones, capaces de dar cuenta recíprocamente de ellas y de las razones que los motivaron a realizarlas. Podría establecerse desde luego una cuidadosa distinción de al menos tres diferentes niveles en este espacio de razones. En primer lugar, aquel de las razones de *primer orden* (*Gründe Ester Ordnung*) vinculadas a los deseos y preferencias del actor que valen para éste en primera instancia como buenas razones. Éstas, sin embargo, pueden ser enlazadas con razones de *segundo orden* que, a su vez, pueden ser tanto *éticas* (*ethische Gründe*) —es decir, aquellas que se vinculan con un determinado horizonte de valores, ideales y fines últimos asociados a lo que en cada caso se comprende como una vida lograda— como *morales* (*moralische Gründe*), que serían las que resultan de obligaciones que nos debemos los unos a los otros en tanto que personas, según señala Habermas en referencia a T. M. Scanlon.¹²⁶

Lo que debe destacarse es que en realidad esta colocación en el “espacio de las razones” (Sellars), en el proceso del juicio entendido como capacidad de dar, asumir, evaluar y criticar razones, es lo que permite al agente convertirse en autor de una decisión. Es este proceso del juicio, esta facultad del juicio, lo que le permite al agente evaluar sus razones, procesar su decisión y sus planes en la acción desde el horizonte de razones a favor o en contra. Este proceso se distingue de una coacción causal que obligaría al agente a actuar de una manera distinta de la que quiere. La motivación racional por medio de razones puede ser explicada entonces solamente desde la perspectiva del participante en un proceso público de dar y recibir razones como ha sido señalado entre otros por Robert Brandom.¹²⁷ Así “[...] los procesos del juicio y la acción están enlazados para los sujetos participantes mismos siempre con razones. Si el “dar y tomar razones” tuviera que ser despachado como epifenómeno, no quedaría demasiado de las funciones biológicas de la autocomprensión de los sujetos capaces de lenguaje y acción” (Habermas, 2004: 879). La posición de Habermas se coloca de esta manera en un lugar distante tanto del *reduc-*

¹²⁵ Cfr. Habermas, 2005, p. 22.

¹²⁶ Cfr. Scanlon, 1998. Sobre esta distinción entre la dimensión *ética* y la *moral*, véase Strawson, 1974 y Habermas, 1991.

¹²⁷ Cfr. Habermas, 2004, p. 875.

cionismo empeñado en reconducir todos los sucesos mentales en forma determinista a la acción causal recíproca entre el cerebro y el mundo entorno cuestionando así toda intervención del “espacio de las razones” (es decir, anota Habermas, de la cultura y la sociedad), como del *idealismo* que busca encontrar detrás de todos los procesos naturales la fuerza creadora del espíritu. En este sentido no parece haber lugar aquí tampoco para una alternativa de corte *materialista* empeñada en reducir los estados intencionales o los contenidos y actitudes proposicionales a estados y eventos físicos —y es justamente la imposibilidad de una traducción semejante la que expresa a la vez el fracaso de las tentativas de una naturalización del espíritu—.

La propuesta delineada por Habermas ofrece más bien un dualismo en las perspectivas de explicación y en los juegos de lenguaje, un dualismo *epistémico-metodológico*, que admite la distinción entre la perspectiva del observador y la del participante; distinción que, sin embargo, no puede ser en modo alguno *ontologizada* ni convertida en un dualismo entre la naturaleza y el espíritu.¹²⁸ El dualismo epistémico del que aquí se habla sostiene la existencia de dos perspectivas irreductibles e insiste en que los juegos de lenguaje y los patrones de explicación correspondientes no pueden ser reducidos los unos a los otros. Los pensamientos que se pueden expresar eventualmente en un vocabulario mentalista no pueden ser reducidos sin un resto semántico a un vocabulario empírico orientado a expresar cosas y eventos.¹²⁹

Se trata, entonces, de dos perspectivas, de dos juegos de lenguaje irreductibles: por un lado aquel que se dirige a las *causas* observables y, por el otro, el que se orienta por *razones* comprensibles —y esta distinción, anota Habermas siguiendo a Rorty, es resultado de una *adecuación funcional* de nuestra especie a entornos que son en cada caso *distintos*: por un lado, el entorno *natural* y, por el otro, el *social*, irreductibilidad que, por lo demás, no debe preocupar más que la insustituibilidad de un instrumento por otro—.¹³⁰ Este dualismo epistémico es resultado entonces de un proceso evolutivo de aprendizaje y se ha desarrollado y mantenido en el marco de una confrontación cognitiva de la especie *homo sapiens* con los desafíos planteados por el mundo como entorno.¹³¹ En este sentido, Habermas recurre a los análisis desarrollados por Michael Tomasello en los que se destaca especialmente cómo es que la capacidad cognitivo-social de comprender a otro miembro de la especie,

¹²⁸ Cfr. *ibid.*, p. 878.

¹²⁹ Acaso en esos huecos semánticos que aparecen en todas las tentativas realizadas hasta ahora por reconceptualizar las *razones* para comprenderlas como *causas* se muestre, como Habermas mismo lo sugiere, la huella de lo no-idéntico por la que Adorno se había afanado (cfr. Habermas, 2005: 35).

¹³⁰ Cfr. Habermas, 2004, pp. 880-881.

¹³¹ Habermas señala en este sentido la dirección “correcta” en la que se mueven las propuestas de “detrascendentalización” de las presuposiciones del conocimiento planteadas por Kant; en otro momento habla de un “pragmatismo kantiano” (*kantischer Pragmatismus*) e incluso de una visión pragmática que busque reconciliar a Kant con Darwin (cfr. Habermas, 2004: 881 y 884).

como un ser que actúa de modo intencional, constituye el logro evolutivo que separa al *homo sapiens* de las especies animales más próximas y lo capacita para el desarrollo cultural.¹³² Esta capacidad de reconocer al otro no como un objeto sin más, sino como un ser que también actúa intencionalmente, puede ser rastreada ya en los infantes aún en una etapa prelingüística en la que aprenden a dirigir en forma común con otra persona su atención al mismo objeto. Al asumir así la perspectiva del otro, éste asume el papel comunicativo de una segunda persona y es a partir de esta protorrelación entre una primera y una segunda personas que se delinea algo así como una perspectiva común que es constitutiva para una mirada distanciada, tanto sobre el mundo como sobre sí mismo. La ritualización y el uso de instrumentos que se han observado en chimpancés, en cambio, por muy elaborados que puedan ser, no permiten entrever en ello un trasfondo cultural compartido subjetivamente y, sin esta intersubjetividad de la comprensión, señala Habermas, no es posible una objetividad del saber. Ello muestra como una característica distintiva de la especie *homo sapiens* el enlace reorganizador del espíritu *subjetivo* y su sustrato natural —el cerebro— a un espíritu *objetivo*, a un saber colectivo acumulado simbólicamente. Este espíritu “objetivo” que se materializa en signos, prácticas y objetos, surge a partir de la interacción de los cerebros de animales inteligentes que han desarrollado la capacidad de asumir recíprocamente la perspectiva del otro, y se reproduce a través de las prácticas comunicativas y sociales de los cerebros y organismos que interactúan en esa nueva dimensión así creada. Así comprendidos, los sistemas de significación de este espíritu “objetivo” pueden a su vez —mediante la regulación del uso de los símbolos— ejercer un influjo sobre los cerebros de los participantes en las interacciones sociales. Y es justamente en el marco de la socialización de su cognición que se forma el espíritu “subjetivo” de los sujetos anclados en prácticas en común y, a la vez, individualizados. Es solamente en este marco que los sujetos desarrollan la conciencia de poder actuar de esta u otra manera, porque se encuentran colocados en el espacio de las razones y, por eso mismo, confrontados con la aceptación o rechazo de pretensiones de validez, pudiendo reflexionar así como autores responsables de acciones y, de ese modo, actuar libremente.¹³³ Es en este espacio de las razones donde se estructuran el juicio y la acción concientes que son constitutivos para la conciencia de la libertad. “Es en esta dimensión que se realiza la motivación racional de las convicciones y acciones según reglas lógicas, lingüísticas y pragmáticas que no se reducen a leyes naturales” (Habermas, 2004: 886). Solamente los “*cerebros socializados (sozialiserte [...] Gehirne)*” que encuentran una conexión con el medio cultural pueden de hecho convertirse en portadores de aquellos procesos de aprendizaje acumulativos que se han desprendido del

¹³² Cfr. Tomasello, 2001.

¹³³ Cfr. Habermas, 2004, pp. 887 y 890.

mecanismo genético de los procesos de aprendizaje naturales.¹³⁴ Habría entonces algo así como una “programación” del cerebro a través de tradiciones culturales y prácticas sociales, que expresa la existencia de una interacción mucho más diferenciada entre el espíritu y la naturaleza de la que el naturalismo admite. El dualismo metodológico propuesto por Habermas sustrae así la perspectiva de explicación de las acciones y la libertad humanas a las ciencias de la naturaleza *aunque no* —y ello es de importancia decisiva— *a la evolución natural de la especie humana*.¹³⁵

Es en este sentido que la propuesta de Habermas no desconoce, al lado del condicionamiento por medio de *razones*, el que la libertad aparezca a la vez condicionada *también* por la *naturaleza*. De este modo, el agente puede comprenderse a sí mismo como autor de la acción sólo en la medida en que él se identifica con el propio cuerpo, en que existe como un cuerpo capacitado para actuar. El cuerpo funge así como una suerte de sustrato orgánico que se revela como una especie de fuente natural que posibilita la acción.

Desde la perspectiva de esta experiencia del cuerpo se transforman para el agente los procesos vegetativos dirigidos por el sistema límbico —como también todos los otros procesos del cerebro que se desarrollan “de modo inconciente” desde la perspectiva neurológica del observador— de determinantes causales en condiciones *posibilitantes* (Habermas, 2004: 877).

Justamente, anotará Habermas en su trabajo sobre Adorno ya citado, tengo la experiencia de la naturaleza “interna” o subjetiva en el modo de la existencia corporal (*leibliche Existenz*) que es como vivo. El cuerpo así entendido es el sustrato orgánico de la vida de una persona físicamente irrepresentable por otra, persona que en el curso de una historia de vida asume los rasgos de un individuo inconfundible.¹³⁶ Así, la libertad de acción aparece entonces tanto condicionada por razones en el sentido anteriormente expuesto como, a la vez, condicionada por la naturaleza (*naturbedingt*).¹³⁷ El resultado es una comprensión de la acción y de la libertad condicionada (*bedingt*), anclada en el organismo y en la historia individual de vida de cada sujeto,¹³⁸ por la que el sujeto que actúa guiado por su razón y de manera libre no se encuentra en

¹³⁴ Cfr. *ibid.*, p. 885.

¹³⁵ “La continuidad de una historia de la naturaleza (*Naturgeschichte*) de la que podemos hacernos, en *analogía* con la evolución natural de Darwin, una representación aunque no todavía un concepto teóricamente satisfactorio, asegura entonces —por encima del abismo epistémico entre la naturaleza objetivada al modo de las ciencias naturales y una cultura comprendida siempre ya de modo intuitivo por estar compartida intersubjetivamente— la unidad de un universo al que pertenecen los seres humanos como seres de la naturaleza (*Naturwesen*)”, Habermas, 2004, p. 881.

¹³⁶ Cfr. Habermas, 2005, p. 119.

¹³⁷ La libertad, la autodeterminación se encuentra remitida así a una determinación —anota Habermas— siguiendo a Martin Seel (cfr. Seel, 2002: 288).

¹³⁸ Cfr. Habermas, 2004, p. 878.

modo alguno sustraído al acontecer de la naturaleza. Es en este sentido que Habermas encuentra un punto de apoyo en Adorno, para realizar un desplazamiento del concepto aporético de una libertad incondicionada hacia una comprensión de la libertad que la muestra como surgiendo desde la naturaleza.¹³⁹

IV

La última estación en el desarrollo de la teoría crítica es la que se ha vinculado al nombre de Axel Honneth.¹⁴⁰ Honneth no ha cesado de reflexionar sobre el decurso y el “legado intelectual” de la teoría crítica en una forma que permita comprender tanto su relación con las generaciones anteriores de autores vinculados a esa teoría, como discutir el sentido en el que él mismo se puede considerar uno de sus herederos.¹⁴¹ Según Honneth, es posible reconocer en aquellos autores asociados a esa línea, como por ejemplo Adorno, Horkheimer, Marcuse —a quienes él toma aquí como referencia para la llamada “primera” generación— y Habermas —considerado como el autor central de la “segunda”— a pesar de todas las diferencias, por lo menos algunos rasgos en común que son justamente los que permiten considerarlos como representantes de una misma línea de reflexión. Esos rasgos en común, que se encuentran presentes en cada autor de maneras distintas, y más o menos explícitas, según el caso, se pueden resumir por lo pronto en tres puntos: 1) la convicción del carácter *patológico* de la sociedad contemporánea y la ubicación del origen de esa patología en algo que se podría denominar un déficit en la *racionalidad* que la orienta; a esa convicción se asocia un parámetro normativo que incluye, de forma más o menos implícita, una concepción de la *vida buena* o de las condiciones de posibilidad de la *autorrealización* individual; 2) la convicción, apoyada en la relación de la teoría con las ciencias sociales, de que ese déficit en la racionalidad (o la imposibilidad de su realización plena) se asocia a la organización social característica del *capitalismo*; y finalmente 3) la idea de que la *crítica* de las patologías sociales y la posibilidad de superarlas proviene de la misma racionalidad, cuyo desarrollo pleno se encuentra bloqueado y se expresa en el *sufrimiento*; éste mismo es una manifestación de un interés emancipatorio; el carácter inmanente de la crítica se asocia así —otra vez de manera más o menos directa según el autor— a la idea de *praxis*. De esos tres

¹³⁹ Cfr. Habermas, 2005, p. 21.

¹⁴⁰ En adelante, se remite al lector a la “Introducción” de Miriam Mesquita Sampaio de Madsen, en Axel Honneth, *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, UAM/FCE, Buenos Aires, 2009, pp. 9-47.

¹⁴¹ Cfr. “Una patología social de la razón. Acerca del legado intelectual de la teoría crítica”, en Gustavo Leyva (ed.), *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*, UAM/Anthropos, Barcelona, 2005, pp. 444-468.

puntos se derivan, para Honneth, tanto el legado de la teoría crítica como las tareas que se les presentan a aquellos que intentan continuarla —transformándola— en el siglo XXI.

Ya desde sus primeras publicaciones Honneth plantea una referencia teórica explícita a la teoría crítica a través de la vertiente abierta por Habermas. En una primera fase de su desarrollo teórico —expresada en trabajos como *Theorien des historischen Materialismus* [Teorías del materialismo histórico] (1977) y *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des historischen Materialismus 2* [Trabajo, acción, normatividad. Teorías del materialismo histórico 2] (1980) y el libro editado en conjunto con Hans Joas, *Soziales Handeln und menschlichen Natur, Anthropologischen Grundlagen der Sozialwissenschaften* [Acción social y naturaleza humana. Bases antropológicas de las ciencias sociales] (1980)— la reflexión de Honneth parece moverse en torno a dos problemas centrales: por un lado, la contraposición entre *trabajo* e *interacción* y, por el otro, el intento de fundar la crítica social en la *antropología*, todo ello sobre el trasfondo de la experiencia política de los nuevos movimientos sociales. La discusión en torno a esos dos problemas centrales en la teoría de Habermas, llevará a Honneth a delinear una crítica a este último. En efecto, en *Arbeit und instrumentales Handeln* [Trabajo y acción instrumental], artículo publicado en *Arbeit, Handlung, Normativität* —señala a favor de Habermas— “la ventaja de un giro a la teoría de la intersubjetividad en la filosofía social crítica que amplía el modelo de acción de la tradición teórica marxista, basada sólo en transformación de la naturaleza”; no obstante, al mismo tiempo ve —en contra de Habermas— la “desventaja de una ignorancia en la teoría de la acción del contenido de conflicto de formas de trabajo sociales”.¹⁴² Según Honneth, que en este punto parece querer recuperar algo de la concepción marxista del trabajo, un “concepto crítico del trabajo” debe incluir “la diferencia entre una acción instrumental en la que el sujeto que trabaja dirige como un proceso circular su actividad a su propio conocimiento y la estructura con iniciativa propia, y una acción instrumental en la que ni el control que acompaña a la acción, ni la estructuración de la actividad se dejan en las manos del sujeto”¹⁴³ —lo que, según él, la teoría de Habermas no permitiría—. Honneth ve en la pretensión normativa, que se expresa en el trabajo, justamente una “vulnerabilidad moral que no resulta de la represión de modos de entendimiento comunicativos, sino de la desposesión de la propia actividad de trabajo”.¹⁴⁴ Frente a esos problemas y la imposibilidad de resolverlos en el interior de la teoría habermasiana, Honneth propondrá con Joas, como referencia normativa también de aquella noción de trabajo, el recurso de la antropología entendida como “autorreflexión de las ciencias sociales y de la cultura sobre sus bases biológicas y sus contenidos normativos en contextos histórico-

¹⁴² Cfr. A. Honneth y U. Jaeggi (eds.), *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des Historischen Materialismus 2*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1980, p. 214.

¹⁴³ Cfr. *ibid.*, p. 222.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 223.

políticos”,¹⁴⁵ definiéndola en los términos clásicos del hegelianismo de izquierda como una “humanización de la naturaleza”.¹⁴⁶

Sin embargo, ya en su disertación doctoral realizada junto con Urs Jaeggi —*Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie* [Crítica del poder. Estadios de la reflexión de una teoría social crítica] (1985)—, se advertirá un segundo momento de la relación de Honneth con Habermas. En efecto, la intención de *Kritik der Macht* es aclarar “problemas-clave de la teoría social crítica”¹⁴⁷ relacionados con la noción de poder y dominación social, partiendo de la oposición entre dos líneas de la crítica social contemporánea que se pueden entender como intentos de reinterpretar el “proceso de una dialéctica de la Ilustración” analizado por Adorno y Horkheimer, a saber: por un lado, Foucault y, por el otro, el propio Habermas. Partiendo de su crítica a la versión de Adorno de la teoría crítica como efecto de una “represión de lo social” (*Verdrängung des Sozialen*) que habría conducido en una aporía, Honneth presentará a Foucault y a Habermas, como ejemplos del “redescubrimiento de lo social” que, sin embargo, aparece desde puntos de vista opuestos: una teoría del poder y de la lucha para Foucault; una teoría del entendimiento lingüístico para Habermas. Ambas teorías parten de la determinación de la acción social y abandonan cualquier referencia de la teoría de la sociedad a una noción de trabajo proveniente de la filosofía de la historia —algo que Honneth de momento no cuestiona; pero ése parece ser para el autor su único denominador común—.¹⁴⁸ La interpretación de Honneth presenta las reflexiones de Foucault y Habermas como dos versiones de una disolución de las aporías de la primera teoría crítica; la primera, en el marco de una versión de la teoría de sistemas; la segunda, en el marco de teoría de la comunicación.

En el caso de Foucault, Honneth muestra cómo una primera fase de la reflexión del autor francés se ocupa del análisis de diversas formas de saber y discursos que se han articulado y desplegado en forma independiente del sujeto;¹⁴⁹ posteriormente, al intentar escapar de las aporías de esa propuesta, buscará pensar el ámbito de lo social en el marco de una microfísica del poder que presenta a la sociedad como un “nexo de acciones estratégicas”,¹⁵⁰ susceptible de ser analizado en un modelo teórico próximo a la teoría de sistemas.¹⁵¹ Es así que Honneth señalará cómo, a partir de *Vigilar y castigar*, “Foucault realiza su investigación histórica sobre la base de una teoría de

¹⁴⁵ Cfr. Axel Honneth y Hans Joas, *Soziales Handeln und Menschlichen Natur, Anthropologischen Grundlagen der Sozialwissenschaften* [Acción social y naturaleza humana. Bases antropológicas de las ciencias sociales] (1980), p. 16.

¹⁴⁶ *Id.*

¹⁴⁷ Cfr. A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1986, p. 7.

¹⁴⁸ Cfr. *ibid.*, 1986, p. 120.

¹⁴⁹ *Id.*

¹⁵⁰ *Id.*

¹⁵¹ *Id.*

sistemas, que entiende la forma de organización social de una sociedad en su caso como un complejo de estrategias de poder, con la que los problemas de referencia, pensados como invariantes del crecimiento demográfico y de la reproducción económica tienen que ser resueltos”.¹⁵² Es por ello que el análisis del pensador francés no reflexiona lo suficiente sobre la organización económica de la sociedad en cuestión ni tampoco sobre los recursos, estrategias y procedimientos por los que los grupos sociales buscan mantener, garantizar y ampliar su poder.¹⁵³ Así, en forma similar a Adorno, Foucault identificará finalmente “el curso de la historia de Europa con la coerción de una racionalización en la que, bajo la apariencia de una emancipación moral, sólo los medios de dominación se perfeccionaron paulatinamente”.¹⁵⁴ Aunque, a diferencia de Foucault, Adorno había buscado comprender ese proceso, como ya se ha dicho, en el marco del resultado derivado de un proceso civilizatorio que se remonta prácticamente a los orígenes de la especie humana con el “acto originario de dominación de la naturaleza”¹⁵⁵ en al menos tres dimensiones distintas, las cuales son: 1) la producción social, 2) la dominación social y 3) la constitución de la personalidad individual. Foucault en cambio, señala Honneth, restringirá su análisis sólo a uno de esos ámbitos, al de la dominación social.

Es más bien en Habermas donde Honneth encontrará el acervo conceptual adecuado para el análisis de “las formas de integración de sociedades capitalistas tardías”,¹⁵⁶ que no aparece ni en Adorno ni tampoco en Foucault. En la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas, Honneth localiza el lugar central que se atribuye al “entendimiento lingüístico” como paradigma del orden social. Esta tesis central admite, sin embargo, dos vertientes de desarrollo: en la primera de ellas, Habermas asume dos conceptos de acción racional —por un lado, la acción racional con arreglo a fines (o instrumental) y, por el otro, la acción comunicativa como “indicadores de distintas formas de ámbitos sociales de acción”—.¹⁵⁷ En virtud de ello es posible comprender el desarrollo de la historia del género como un proceso de racionalización social desarrollado en dos vías correspondientes a esas dos formas de acción y a sus ámbitos específicos.¹⁵⁸ Así, el conflicto central en la historia del género sería el creciente desequilibrio entre los dos procesos independientes de racionalización anteriormente mencionados —racionalización instrumental y racionalización comunicativa— y la teoría crítica se tendría que orientar a criticar las intromisiones ilegítimas de los sistemas de acción organizados según la acción racional con arreglo a fines e independizados del entendi-

¹⁵² Cfr. *ibid.*, p. 215.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 216.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 220.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 222.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 223.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 304.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 305.

miento lingüístico articulado en procesos comunicativos entre los actores en ámbitos que dependen por entero de éstos —se trata de la famosa tesis de la “colonización del mundo de la vida”—. En la segunda de las vertientes de interpretación de la tesis, que convierte al entendimiento lingüístico como el fundamento de la integración de las sociedades modernas y del propio orden social, Habermas parece asignar a la acción comunicativa un alcance y una significación más amplios al convertirla en el “mecanismo de acción bajo el cual se regulan *todos* los ámbitos de acción social”.¹⁵⁹ De esta manera, la historia de las sociedades modernas se podría comprender como resultado de una “interacción de grupos integrados comunicativamente”, interacción que, no obstante, se habría dado hasta hoy bajo normas que han “distribuido, con el poder de instituciones, las atribuciones de poder social en forma asimétrica dividiendo a los grupos sociales en clases sociales”.¹⁶⁰ Las tareas de la crítica social en este contexto, en esta versión de la teoría de Habermas, según Honneth, pasarían a “ampliar el conocimiento sobre las formas particulares de la dominación social de clase y volver a poner en marcha el proceso de formación paralizado que podría liberar de los bloqueos y obstáculos de la comunicación”.¹⁶¹

Sin embargo, la conclusión de Honneth es que Habermas habría optado por la primera versión. Así, en el último capítulo de *Kritik der Macht*, Honneth se propone exponer los resultados de la transformación de la *dialéctica de la Ilustración* que Habermas realiza en el paradigma de la teoría de la comunicación. Según él, tres opciones teóricas condujeron a Habermas a la versión que ofrece en la *Teoría de la acción comunicativa*: una teoría de la comunicación basada en la pragmática universal, la teoría de la evolución sociocultural y la adopción de presuposiciones de la teoría de los sistemas.¹⁶² El resultado de esto es, de acuerdo con Honneth, que el concepto de poder no puede ser integrado por Habermas en el marco de una teoría de la acción, sino sólo a partir de una teoría de sistemas.¹⁶³ Ello provoca en la teoría habermasiana, según Honneth, dos ficciones complementarias: la presuposición de espacios estructurados sistémicamente y libres de normas, y de esferas de comunicación libres de poder. Con eso, según Honneth, Habermas pierde el potencial teórico que su modelo de una teoría de la comunicación tenía inicialmente: “el de una comprensión del orden social como una relación comunicativa mediada institucionalmente por grupos integrados culturalmente que, mientras el poder social esté distribuido de forma asimétrica, se realiza a través de la lucha social”.¹⁶⁴ Estas críticas a la solución ofrecida por Habermas a los problemas planteados a partir de la *dialéctica de la Ilustración* y sus aporías son

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 305.

¹⁶⁰ *Id.*

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 306.

¹⁶² *Ibid.*, p. 314.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 317.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 334.

las que llevan a Honneth a su propia comprensión de la teoría crítica y a un proyecto crítico con un perfil propio, que presentará en forma sistemática por vez primera en su trabajo de habilitación *Kampf um Anerkennung* [La lucha por el reconocimiento] (1992).

En efecto, en *Kampf um Anerkennung*, Honneth analiza el potencial de crítica presente en los sentimientos de desprecio o de denegación de reconocimiento y en el parámetro normativo que en ellos se expresa. La teoría del reconocimiento no se considera más como ofreciendo tan sólo una base motivacional a una propuesta como la habermasiana¹⁶⁵ al remitir a aquellos procesos de interacción que en Habermas permanecían más allá del lenguaje. Se trata ahora de avanzar por la vía de “un concepto de lucha moralmente motivada para el que los escritos de Jena de Hegel, con su idea de una lucha comprensiva por el reconocimiento, ofrecen el más grande potencial de estímulo”;¹⁶⁶ se trata, pues, de analizar la gramática normativa de la *lucha por el reconocimiento* buscando localizar en ella la base para una “teoría de la sociedad con contenido normativo”.¹⁶⁷ De tal manera, en la primera parte de esta obra, Honneth ofrece una sugerente reconstrucción de la teoría hegeliana del reconocimiento y de la lucha por éste; en la segunda busca, en la reflexión de G. H. Mead, la posibilidad de reactualizar la concepción de reconocimiento de Hegel, ofreciéndole una base empírica y, finalmente, en la última parte, se desarrolla una concepción del carácter moral de los conflictos sociales a partir de la lucha por el reconocimiento que confiere a éstos un papel central en el desarrollo moral de las sociedades, presentando, al mismo tiempo, como parámetro normativo de su teoría de la sociedad y del conflicto, un “concepto formal de la eticidad [*Sittlichkeit*]”¹⁶⁸ basado en las condiciones intersubjetivas de la integridad personal.

La interpretación de Hegel y de Mead llevará a Honneth a la formulación de tres tesis que serán centrales en su propia propuesta: *i*) la idea de que la constitución del *Self* presupone un reconocimiento intersubjetivo: “sólo si ambos individuos se ven recíprocamente afirmados por su contraparte de la actividad que ellos mismos realizan, pueden llegar de manera complementaria a una autocomprensión de sí mismos como un Yo constituido como individuo y que actúa de manera autónoma”,¹⁶⁹ señalará Honneth; *ii*) la tesis de que en las sociedades modernas existen distintas formas de reconocimiento que se distinguen según el grado de autonomía que posibilitan al sujeto —y es aquí donde

¹⁶⁵ Véase por ejemplo A. Honneth, “Antworten auf die Beiträgen der Kolloquiumsteilnehmer” [Respuestas a las contribuciones de los participantes en el coloquio], en Christoph Halbig y Michael Quante, *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung* [Axel Honneth: filosofía social entre crítica y reconocimiento], Lit., Münster, 2004, pp. 99-121. Véanse las pp. 101 y ss.

¹⁶⁶ A. Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1992, p. 7.

¹⁶⁷ *Id.*

¹⁶⁸ *Cfr. ibid.*, p. 274.

¹⁶⁹ *Cfr. ibid.*, p. 110.

Honneth distingue tres formas de reconocimiento: amor, derecho y eticidad—y, finalmente, *iii*) la idea de que existe una lógica de un proceso de formación (*Bildung*) que corresponde a la secuencia de esas tres formas de reconocimiento y que se realiza a través de la *lucha moral*:

... los sujetos se ven en cierto sentido trascendentalmente forzados en el decurso de su proceso de formación de identidad a entrar, en cada estadio alcanzado de socialización, en un conflicto intersubjetivo cuyo resultado es el reconocimiento de sus pretensiones todavía no confirmadas de autonomía.¹⁷⁰

La motivación del conflicto es, de este modo, la denegación del reconocimiento de determinadas pretensiones de autonomía. A esta última tesis se asocia la idea de que el conflicto tiene esa función no sólo en la ampliación de niveles de autonomía de cada sujeto aislado sino, en tanto que conflicto social motivado moralmente, en la ampliación de niveles de autonomía de la sociedad como un todo y, de este modo, de su desarrollo moral.

Es importante detenerse en las tres formas de reconocimiento distinguidas por Honneth. En efecto, la primera de ellas es la vinculada a lo que él denomina “amor”; la analiza Honneth apoyándose en la teoría de la relación de objeto (*Objektsbeziehungstheorie*) del psicoanálisis y su énfasis en las experiencias de interacción para la constitución de la identidad. En los casos de las otras dos formas de reconocimiento, Honneth parte de la distinción de dos formas de respeto que estaban asociadas en la eticidad convencional y que se distinguen gradualmente con el tránsito de las sociedades tradicionales —convencionales— a las sociedades modernas —posconvencionales: la forma de respeto entre individuos iguales, consecuencia del reconocimiento recíproco como sujetos de derecho, y la forma de respeto vinculada a la valoración social o al honor o “estatus”—. Mientras que el reconocimiento como sujeto del derecho es fácil de identificar como ámbito de reconocimiento clave del derecho y de la moral universalistas modernos; el reconocimiento como valoración social se asocia en un contexto posconvencional con la idea del respeto por la contribución (o desempeño) (*Leistung*) proporcionado por cada sujeto individual al conjunto de la sociedad, basadas en la comunidad históricamente dada de valores que todos comparten.

Con esto se delinearán los contornos fundamentales de la teoría del reconocimiento:¹⁷¹ las tres formas o esferas de reconocimiento recíproco corresponden a tres dimensiones de la personalidad individual y llevan —cuando se realizan en forma lograda— a tres tipos de autorrelación práctica del sujeto consigo mismo: la del *amor*, vinculado a la relación afectiva presente en relaciones —no sólo de amor sino también de amistad— que tienen por objeto la

¹⁷⁰ Cfr. *ibid.*, p. 112.

¹⁷¹ Para un resumen de su teoría, véase la tabla que Honneth introduce al final del capítulo v de *Kampf um Anerkennung*, Honneth, 1992, p. 211.

naturaleza afectiva del individuo como un ser necesitado, conduce a la *autoconfianza* (*Selbstvertrauen*); la de la esfera del *derecho* corresponde al reconocimiento jurídico y al respeto, en tanto que persona autónoma, y tiene por objeto la capacidad de responsabilidad moral que conduce al *autorrespeto* (*Selbstachtung*); y, finalmente, la de la *solidaridad* que, referida a una comunidad de valores compartidos, corresponde a la valoración social, tiene por objeto las capacidades y características del individuo en tanto que miembro que contribuye al todo social, y conduce a la *autoestima* (*Selbstschätzung*). A esas formas de reconocimiento opone Honneth tres formas de desprecio (*Missachtung*) que expresan justamente la ausencia de autoconfianza, autorrespeto y autoestima: los malos tratos y la violación amenazan la integridad física; la exclusión y el despojamiento de derechos, la integridad social y, finalmente, la humillación y la ofensa amenazan el “honor” en sentido posconvencional y la dignidad en tanto que miembro capaz de contribuir a la comunidad.

La investigación que Honneth ofrece en esta obra concluye con la tentativa por establecer un vínculo entre la teoría del reconocimiento así comprendida con la *gramática moral de los conflictos sociales*. La idea central es que “lo que procura como fuerza moral los desarrollos y progresos en el interior de la realidad de vida social del ser humano es la lucha por el reconocimiento”.¹⁷² La lucha por el reconocimiento asume así una triple función: 1) En el nivel ontogenético impulsa, como ya en Hegel era claro, el paso de cada individuo en su socialización a nuevas esferas de reconocimiento, permitiendo la constitución de las tres formas distintas de autorrelación positiva vinculada a los distintos aspectos de su autonomía y, así, de su identidad; 2) en el plano social e histórico permite la diferenciación, perceptible sobre todo en el paso de las sociedades tradicionales al mundo moderno, de distintas formas de reconocimiento entre ellas (como la distinción expuesta entre la esfera del derecho y la de la valoración social) y, finalmente, 3) en el interior de cada esfera de interacción (o reconocimiento) existentes, impulsa la liberación del potencial de desarrollo moral implícito. A Honneth le interesa así mostrar de qué manera la lucha por el reconocimiento aclara la “lógica moral de los conflictos sociales” y de este modo señalará que las formas de *desprecio*, ancladas en los *sentimientos de desprecio* y las *sensaciones de injusticia* de los despreciados, son las que impulsan la resistencia y el conflicto, por lo menos en gran parte de los conflictos sociales.¹⁷³ El progreso o desarrollo moral a partir de la lucha social ocurre en la medida en la que “experiencias individuales de desprecio se interpretan como vivencias clave típicas de todo un grupo, de forma que

¹⁷² Cfr. Honneth, 1992, p. 227.

¹⁷³ Honneth afirma en *Kampf um Anerkennung* que: “no todas las formas de resistencia se basan en la violación de pretensiones morales”; habría también aquellas luchas que se basan en intereses materiales y en la “competencia por bienes escasos”, cfr. KA, pp. 264-265. Sin embargo, afirma también que muchas veces esos conflictos están vinculados a pretensiones normativas de reconocimiento (cfr. Honneth, 1992: 266).

pueden entrar como motivos rectores de la acción en la exigencia colectiva de relaciones ampliadas de reconocimiento”.¹⁷⁴

No es posible abordar en el marco de este ensayo el ambicioso proyecto presentado por Honneth en su más reciente libro: *Das Recht der Freiheit - Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit* (2011). En él se aborda y desarrolla sistemáticamente una propuesta que, a diferencia de la de Habermas, no pretende localizar el parámetro de la crítica de la sociedad en el marco de una transformación lingüística del paradigma kantiano; sino que busca encontrar su impulso en la crítica que Hegel realizara a Kant en dirección de una historización de la razón y de su crítica. Las normas e ideas rectoras de la justicia en una sociedad no pueden, según esto, ser fundamentadas a partir de modelos contractualistas en el sentido de John Rawls, ni tampoco desde propuestas contrafácticas, ni en el marco de supuestos cuasitrascendentales como en el caso de Jürgen Habermas. Se trata, más bien, de recurrir a y reconstruir históricamente los valores y normas anclados ya en el entramado de interacciones e instituciones en una sociedad determinada, partiendo de la idea rectora de que dicho entramado no puede ser comprendido ni justificado sin una comprensión adecuada de su propio desarrollo histórico. Lo que resulta de una propuesta semejante es una teoría tanto de la justicia como de la libertad, que comprende a una y a otra en forma histórica y a la vez dotada de contenido material. Las formas fundamentales de la libertad se analizan así sobre el trasfondo de la reflexión de Hegel sobre el derecho, la moralidad y la eticidad, esto es, como el mismo derecho de todos los seres humanos a un conjunto determinado de derechos fundamentales, como pretensión a un juicio autónomo sobre normas morales y, finalmente, como “libertad social [*soziale Freiheit*]” bajo la forma de reconocimiento (*cf.* Honneth, 2011).

CONSIDERACIONES FINALES

Quizá ahora estemos en condiciones de ofrecer un breve balance de lo que podría considerarse como los trazos fundamentales que han caracterizado a la teoría crítica a lo largo de su desarrollo. Nos limitaremos únicamente a algunas consideraciones finales que son, a nuestro entender, centrales para la comprensión de ésta.

La teoría crítica se sitúa al interior de una comprensión de la razón y de la propia crítica radicalmente modernas y localizadas especialmente en el espectro que va de Kant a Hegel y de éste a Marx, acompañada a la vez de una interrogación constante sobre la propia razón y los parámetros de la crítica en la que resuenan motivos provenientes de Nietzsche que han sido recogidos ya en el siglo XX, especialmente por la genealogía de Foucault y por el deconstruccionismo de Derrida. Así, por ejemplo, en su formulación inicial la teoría

¹⁷⁴ *Cfr.* Honneth, 1992, p. 260.

crítica se esforzó por comprender la ciencia y, en general, la teoría, como ya lo señalaba Max Horkheimer desde su ensayo seminal “Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung”, a partir de los “fundamentos de la praxis social (*auf die Grundlagen der gesellschaftlichen Praxis*)”,¹⁷⁵ como un momento del propio “proceso histórico”.¹⁷⁶ En este sentido, los problemas planteados en las diversas ciencias, el modo de abordarlos, las propuestas para explicarlos, el instrumental y los conceptos para comprenderlos, todo eso forma parte de un “un proceso social (*ein gesellschaftlicher Vorgang*)”,¹⁷⁷ como lo apuntara el mismo Horkheimer. La teoría crítica asume así una línea de reflexión que se remonta al movimiento que va de Hegel a Marx al comprender la ciencia y la teoría en general como un momento de la propia praxis social. La realidad, los hechos a los que una y otra vez remite la ciencia —sea como punto de partida o de llegada— se encuentran siempre, decíamos, “socialmente preformados (*gesellschaftlich präformiert*)”. De esta forma, tanto el objeto de la experiencia, como el modo de tener la experiencia de él, de percibirlo y de conceptualizarlo, son resultado de un proceso de producción histórico y social que abarca tanto al objeto como al propio sujeto de conocimiento lo mismo que a las relaciones de mediación entre ambos. Es en este sentido que Horkheimer subrayaba, en una formulación que remite tanto a Hegel como a Marx, la “mediación de lo real a través de la praxis social (*Vermittlung des Tatsächlichen durch die gesellschaftliche Praxis*)”¹⁷⁸ que aparece comprendida en él bajo la categoría de “trabajo”, en el sentido que Marx la entendió. De este modo, la teoría crítica se esforzaría así, en último análisis, por comprender a la ciencia como un momento del proceso de trabajo social considerándolo, a éste, a su vez, como el ámbito de mediación entre sujeto y objeto, en el que uno y otro se constituyen social e históricamente.

Aquí se inscribe justamente la propuesta que Habermas desarrolló luego en *Erkenntnis und Interesse*. En efecto, como ya vimos, el propósito de Habermas en esta obra es ofrecer una comprensión más amplia de la ciencia y de la teoría que la que se había empeñado en mantener la primera generación de la teoría crítica para, de ese modo, escapar de las aporías a las que se había visto conducida en la *Dialektik der Aufklärung*. Se trata de comprender la ciencia no sólo a partir y desde el horizonte del proceso de trabajo social —como en Marx y en el primer Horkheimer—, sino también, a la vez, desde el marco suministrado por la *interacción* o *acción comunicativa*, como le llama Habermas. Así, con ideas provenientes tanto de la tradición continental —especialmente de la vertiente hermenéutica de Dilthey a Gadamer, pasando por Heidegger, al igual que por el segundo Wittgenstein— como de la tradición del pragmatismo estadounidense —de Charles Sanders

¹⁷⁵ Cfr. Horkheimer, 1937a, p. 169.

¹⁷⁶ *Id.*

¹⁷⁷ Cfr. Horkheimer, 1937a, p. 170.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 175.

Peirce a George Herbert Mead— Habermas cree encontrar ya en Hegel un análisis del proceso de formación de la conciencia del género humano, que se despliega en dos planos por igual importantes y a la vez irreductibles entre sí: por un lado, el del trabajo y, por el otro, el de la interacción o de la comunicación intersubjetiva. Entonces, lo que procede es analizar las diversas ciencias remitiéndolas —justo a través de la noción de *interés*— a los procesos tanto de trabajo como de interacción o comunicación, sin los cuales no se pueden comprender ni realizar tanto la reproducción material como la reproducción simbólica, ni a nivel del individuo singular ni tampoco en el plano del género humano. Habermas distingue así entre ciencias “hermenéuticas” y ciencias “empírico-analíticas”, y reconoce que en ambas se despliegan “condiciones fundamentales de la posible reproducción y autoconstitución del género humano” (Habermas, 1968b: 242). De este modo, mientras que las últimas —esto es las ciencias “empírico-analíticas”— se encuentran vinculadas al proceso de trabajo (que en Habermas se comprende ahora con ayuda de la noción de “acción instrumental”) y permiten comprender la realidad desde el horizonte del interés en su disponibilidad técnica, las primeras —es decir, las ciencias “hermenéuticas”— se hallan orientadas por el interés en la “acción comunicativa” bajo normas compartidas en común por los sujetos (*ibid.*: 221). Uno y otro interés pueden ser comprendidos sólo mediante una reflexión de las respectivas ciencias sobre sí mismas, guiada por un interés del conocimiento de carácter emancipatorio [*emanzipatorisches Erkenntnisinteresse*] (*cf. ibid.*: 244) orientado a la “liberación de dependencia dogmática [*Befreiung aus dogmatischer Abhängigkeit*]” (*ibid.*: 256) tal y como se muestra en una ciencia como la del psicoanálisis (*cf. ibid.*: 262).

Estas ideas se modificarán y desarrollarán en forma sistemática, aunque sin abandonar la intención rectora que las anima en la *Theorie des kommunikativen Handelns*. Se trata ahora de analizar en forma más precisa cómo es que el potencial de la razón y, con él, la perspectiva de la crítica vinculada a la emancipación, se localiza en los procesos de comunicación entre los sujetos en el marco del lenguaje ordinario, en los procesos de argumentación que ellos despliegan como ciudadanos en el espacio público. Habermas desarrolla así un concepto de racionalidad que escapa a los presupuestos de la filosofía del sujeto y que, localizado en el llamado “linguistic turn”, busca replantear y fundamentar la razón —y, como señalábamos, la posibilidad misma de la emancipación— en los procesos de comunicación y argumentación en el marco del lenguaje. Las preocupaciones epistemológicas de Habermas se desplazan ahora en forma clara en dirección de una teoría social que ofrezca una comprensión de la sociedad en dos planos, tanto en el del “sistema” como en el del “mundo de la vida” para, de ese modo, poder plantear y diagnosticar con mayor precisión las patologías que caracterizan a las sociedades modernas rectificando —no abandonando— el proyecto de la *Aufklärung* vinculado

en forma esencial al potencial de la razón y a la vinculación indisoluble de ésta con la crítica y la emancipación.

Ha sido justo aquí donde se localiza la crítica desarrollada por Axel Honneth. En efecto, de acuerdo con este autor, como vimos antes, al menos tres presupuestos teóricos condujeron a Habermas a la ambiciosa propuesta desarrollada en la *Teoría de la acción comunicativa*: una teoría de la comunicación basada en la pragmática universal, una teoría de la evolución sociocultural y una adopción —al parecer no suficientemente cuestionada— de presuposiciones de la teoría de los sistemas de Niklas Luhmann.¹⁷⁹ En virtud de estos presupuestos, sostiene Honneth que un concepto como el de poder no puede ser integrado por Habermas en el marco de una teoría de la acción, sino sólo dentro del andamiaje de la teoría de sistemas.¹⁸⁰ De ello resulta un tema central que Habermas, en opinión de Honneth, no ha podido resolver en forma satisfactoria, a saber: el problema de un irresoluble dualismo ligado a la presuposición, por un lado, de espacios estructurados sistémicamente y libres de normas y, por otro lado, de esferas de comunicación libres de poder. Honneth buscará dar una respuesta a este problema en *Kampf um Anerkennung*, donde busca analizar y exponer el potencial de crítica presente en los sentimientos de desprecio o de denegación de reconocimiento. De este modo, tomando como idea rectora la de un concepto de lucha moral y políticamente motivada por el reconocimiento, Honneth se propuso analizar la gramática normativa de esta lucha buscando localizar en ella la base para una “teoría de la sociedad con contenido normativo”,¹⁸¹ ofreciendo así como parámetro para ésta un “concepto formal de la eticidad [*Sittlichkeit*]”¹⁸² vinculado a condiciones intersubjetivas de integridad personal.

El desarrollo de la teoría crítica esbozado anteriormente en sus líneas más generales permite mostrar que ella ha buscado siempre articularse y reflexionar en el horizonte de una “relación esencial con su tiempo (*die wesentliche Bezogenheit der Theorie auf die Zeit*)”,¹⁸³ localizándose así, como observara claramente Horkheimer, en la vertiente iniciada por Hegel en la *Phänomenologie des Geistes* y en la *Logik*, y proseguida en *Das Kapital* de Marx,¹⁸⁴ desplazándose desde el análisis del individuo a través de la introspección, hacia el plano de la reflexión sobre la crítica de estructuras intersubjetivas que remiten continuamente al “trabajo de la historia (*die Arbeit der Geschichte*)”.¹⁸⁵ En este punto se expresa en forma clara el modo en que la teoría crítica ha subrayado desde sus inicios la necesidad de que la filosofía interactúe —en un proceso de mutuo aprendizaje y complementación, de en-

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 314.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 317.

¹⁸¹ *Id.*

¹⁸² *Cfr.* Honneth, 1992, p. 274.

¹⁸³ Horkheimer, 1937a, p. 208.

¹⁸⁴ *Id.*

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 21.

riquecimiento continuo— con las ciencias sociales y las humanidades. En este sentido, ya Horkheimer destacaba en su escrito fundacional que la filosofía y la sociología —hoy diríamos, en términos más amplios, las ciencias sociales— debían corregirse y enriquecerse recíprocamente. La filosofía no podía ser considerada por ello como una suerte de compendio de categorías abstractas empeñadas en suministrar una conceptualización desde el exterior a los datos empíricos con los que ella no se relacionaría en forma directa. Con esto la filosofía se sustraería en último análisis a la historia. Más bien la filosofía tendría que insertarse en investigaciones interdisciplinarias específicas en estrecha colaboración con las ciencias sociales y las humanidades: sea con la sociología, la etnología, la ciencia política, la psicología, el psicoanálisis, la economía, la historia o —como se ha visto en el caso de Habermas y de Honneth— con el derecho, e incluso, como lo muestran los trabajos de Walter Benjamin y Theodor W. Adorno, con la teoría literaria y el arte, ámbitos que, por desgracia, no nos fue posible abordar por razones de espacio en el marco del presente trabajo.

Es preciso señalar que el término “crítica” en la expresión “teoría crítica” remite, como ya inicialmente Horkheimer lo comentara con claridad, no tanto a la “crítica idealista de la razón práctica”, sino más bien a la “crítica dialéctica de la economía política”, es decir, como ya se señaló antes, no tanto a Kant como a Marx. Ello supone, en primer lugar, un cuestionamiento crítico de la “separación del individuo y la sociedad”,¹⁸⁶ entre el “valor y la investigación (*Wert und Forschung*)”, entre el “saber y la acción (*Wissen und Handeln*)”,¹⁸⁷ entre “teoría y praxis (*Einheit von Theorie und Praxis*)”.¹⁸⁸ Quiere decir esto, en segundo lugar, y eso es decisivo, que el “pensamiento crítico (*das kritische Denken*)” como Horkheimer lo apuntara, estructura su “contenido (*Inhalt*)” en una relación de negatividad con la realidad, de desenmascaramiento de conceptos y teorías utilizados para la comprensión de los procesos sociales. La crítica procede así desenmascarando ilusiones y apariencias, exponiendo sus contradicciones y paradojas internas, mostrando el carácter abstracto de las categorías —por ejemplo, las de libertad o justicia— que aparecen en las teorías y los discursos corrientes sobre la sociedad, y las pretensiones y exigencias normativas incumplidas que podían expresarse eventualmente a través de ellas. No obstante, esto no significa en modo alguno, que Horkheimer buscara salir al paso a las críticas que han solido dirigirse desde siempre a la propia teoría crítica como un proyecto en último término de corte “normativista”, que ésta busque ofrecer “[...] una crítica desde la mera idea”. Así, continuaba Horkheimer, “ya en su figura idealista [la teoría crítica] ha rechazado la representación de algo bueno en sí que meramente se opondría a la realidad. Ella no juzga de acuerdo con algo que estuviera sobre el tiempo,

¹⁸⁶ Horkheimer, 1937a, p. 205.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 182.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 185.

sino con algo que está en el tiempo (*Schon in ihrer dialektischen Gestalt hat sie die Vorstellung von einem an sich Guten, das der Wirklichkeit bloß entgegengehalten wird, verworfen. Sie urteilt nicht nach dem, was über der Zeit, sondern nach dem, was an der Zeit ist*).¹⁸⁹ Esto quiere decir, en tercer lugar, que la teoría crítica está guiada en todo momento —como lo anotara Horkheimer y buscara exponerlo sistemáticamente años más tarde Habermas en *Erkenntnis und Interesse*— por “el interés en la organización racional de la actividad humana (*Interesse an der vernünftigen Organisation der menschlichen Aktivität, das aufzuhellen und zu legitimieren ihr selbst auch aufgegeben ist*)”,¹⁹⁰ por “la emancipación del hombre de relaciones que lo esclavizan (*die Emanzipation des Menschen aus versklavenden Verhältnissen*)”,¹⁹¹ por el proyecto de un orden social, económico y político caracterizado por la justicia en las relaciones entre los hombres y en el cual éstos sean capaces de desplegar su autonomía.¹⁹²

Lo anterior supone poder descifrar y exponer el horizonte normativo presente ya en interacciones, procesos e instituciones sociales y el modo en que dicho horizonte se realiza y se niega en las sociedades contemporáneas. Este problema adquiere una relevancia y dificultad especiales cuando se plantea la pregunta en torno a cómo, tras el derrumbe del “socialismo realmente existente”, es posible y desde qué parámetro —y cómo justificar éste— realizar una crítica a las sociedades democrático-liberales y sus prácticas institucionales sin recurrir a una filosofía de la historia, a cómo vincular esa crítica con la gramática de las formas de vida particulares, a cómo legitimar la pretensión de validez universal de los parámetros desde los que se articula esa crítica escapando a la vez de toda pretensión de carácter etnocéntrico; en este plexo de problemas se localiza el debate sobre los fundamentos y pretensiones de universalidad de la crítica en el que intervienen vertientes de inspiración kantiana, hegeliana, nietzscheana y otras inspiradas sea por la hermenéutica o el pragmatismo.¹⁹³ A este respecto podría decirse que la teoría crítica se propone ofrecer un análisis de la realidad social de manera que se muestre el modo en que se encuentra anclada en ésta la posibilidad de una crítica inmanente a ella misma. Es aquí donde reside, como señalara acertadamente Honneth, “el problema clave de una actualización de la teoría crítica: la sociedad” (Honneth, 2000b: 92) que no se abandona ni incluso en los momentos más sombríos de su desarrollo —recuérdese en este sentido que incluso en la *Dialektik der Aufklärung* sus autores desean preparar “un concepto positivo de la Ilustración [*einen positiven Begriff von ihr [der Aufklärung, GL y MMSM] vorbereiten*]” (Adorno y Horkheimer, 1944: 21) en el que pueda redimirse la esperanza del pasado [*die Einlösung der vergangenen Höffnung*] (cfr. *ibid.*: 20) mediante una crítica que proceda por la vía de una “negación determinada” de las rela-

¹⁸⁹ Horkheimer, 1937b, p. 223.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 218.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 219.

¹⁹² Horkheimer, 1937a, p. 216.

¹⁹³ Cfr. Geuss, 2002 y Jaeggi y Wesche, 2009.

ciones entre razón y dominación. Esta pretensión de una crítica normativa y a la vez inmanente atraviesa la reflexión inicial de Horkheimer, lo mismo que la de Habermas y la de Honneth. Es por esto que Horkheimer insistía en que la crítica debía dirigirse en contra de las “tendencias utópicas” que podían aparecer en su propio interior,¹⁹⁴ subrayando el modo en que se articula desde el horizonte de las experiencias decantadas por movimientos y luchas sociales. En el caso de Habermas, pueden entenderse en una dirección análoga sus esfuerzos por encontrar en el ámbito del entendimiento —en el lenguaje como medio— aquella esfera en la que pueda anclarse la crítica filosófica y social, mostrando cómo es que ciertas condiciones de la comunicación lingüística presupuestas en toda acción orientada al entendimiento poseen ya un carácter normativo.¹⁹⁵ Aquí también la crítica se comprende como una autorreflexión del propio proceso histórico y, por ello, los principios, las normas e ideales que la guían deben estar ya ancladas en ese mismo proceso histórico.¹⁹⁶ Finalmente, en el caso de Honneth, encontramos una marcada insistencia en subrayar que la crítica se encuentra anclada en estructuras, procesos y movimientos sociales “precientíficos” que no remiten solamente al mantenimiento de condiciones racionales del entendimiento libre de dominio, sino a expectativas normativas que se encuentran ya presentes en la textura de la sociedad y que se expresan en experiencias de violación de ideas —dadas ya de manera por así decirlo “preteórica”— de justicia, igualdad, dignidad e integridad expresadas en determinados movimientos de emancipación, en protestas o diversas formas de resistencia social.¹⁹⁷

En todos los casos la crítica conlleva una manera de proceder que comporta no solamente una dimensión interpretativa, hermenéutica, sino que integra a la vez una reflexión de por qué exactamente las normas e ideales que orientan en forma inmanente los procesos y movimientos sociales, una forma de vida, una sociedad, deben ser —o no— defendidos —y esto lleva necesariamente a incluir en el proceder de la crítica una interrogación en torno a la validez de las normas e ideales rectores de esa forma de vida determinada—. La labor de la crítica, sin embargo, no concluye aquí sino que busca —en la forma de un dispositivo de crítica ideológica (*Ideologiekritik*), como lo subrayara Horkheimer en sus escritos de los años treinta— determinar el modo en que los valores e ideales normativos que orientan a una sociedad —por ejemplo las ideas de libertad o la igualdad— van más allá de sus

¹⁹⁴ Cfr. Horkheimer, 1937a, p. 190.

¹⁹⁵ Cfr. Habermas, 1983, pp. 53 y ss.

¹⁹⁶ En este punto, como lo ha visto Honneth, Habermas se mantiene más cerca de Hegel a pesar de su fuerte aproximación con Kant. Así, por ejemplo, a diferencia de lo que ocurre con un pensador de inspiración kantiana como Rawls, en la obra de Habermas se advierte un intento por anclar los procedimientos racionales y la racionalidad procedimental como forma de fundamentación a través del discurso en los procesos de reproducción social de la sociedad (cfr. Honneth, 2000c: 734).

¹⁹⁷ Véase Moore, 1978.

respectivas articulaciones institucionales específicas y ofrecen así la posibilidad de corregir a la luz de ellos carencias y limitaciones, de superar exclusiones fácticas injustificadas, atendiendo así la distancia, las disonancias cognitivas existentes entre la pretensión normativa y la realidad fáctica. Axel Honneth en particular ha intentado precisar y desarrollar aún más la función de la crítica al subrayar que está orientada a mostrar y analizar las patologías sociales en el mundo contemporáneo. Una patología social no se reduce para él en modo alguno a una mera “violación de principios de justicia”,¹⁹⁸ sino que expresa, afirma Honneth, “perturbaciones” que se oponen a un concepto de normalidad.¹⁹⁹ Así, mientras las injusticias afectan solamente a determinados miembros de una sociedad, una patología afecta a la sociedad como un todo y a todos sus miembros.²⁰⁰ De esta definición de patología y de la noción correspondiente de normalidad, se sigue que la crítica y el diagnóstico de patologías requieren de “un parámetro normativo que sea más comprensivo que aquel ofrecido por una teoría formal de la justicia porque el punto de referencia de un diagnóstico semejante sólo puede ser la presuposición de una buena vida bajo condiciones de integración social”.²⁰¹ Podría decirse, entonces, que es a la delimitación de este parámetro normativo a la que se orientan las reflexiones provenientes de la teoría crítica; y es en esta dirección que parecen avanzar los análisis del ya mencionado Honneth en torno a las nuevas formas de sufrimiento social que surgen en las sociedades capitalistas modernas. Por ejemplo, él ha descrito en artículos como “Autorrealización organizada. Paradojas de la individuación” (2002) y “Paradojas del capitalismo” (2004) las consecuencias que los desarrollos de la sociedad capitalista en los últimos 40 años han tenido sobre la identidad individual, la concepción de autorrealización personal y el capitalismo como un todo.²⁰² De este modo, según Honneth, “aquellos procesos que prometían alguna vez un aumento de la libertad cualitativa se han convertido en la ideología de la desinstitucionalización”,²⁰³ cuya consecuencia es “una gran cantidad de síntomas individuales de un vacío interior, de sentirse inútil y carente de un destino”.²⁰⁴ Al lado del concepto de “patología”, el concepto de la “paradoja” asume aquí un papel fundamental: una paradoja aparece justamente cuando a través del intento de realizar las intenciones normativas asociadas a ella, se reduce la probabilidad de que aquellas intenciones se realicen. Así, la tesis, en lo que

¹⁹⁸ Cfr. Honneth, 2000a, p. 57.

¹⁹⁹ Al respecto, véase el ensayo “Patologías de lo social. Tradición y actualidad de la filosofía social”, en Honneth, 2009, pp. 51-124; y también “Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der kritischen Theorie” [Patologías de la razón. Historia y presente de la teoría crítica] (2007).

²⁰⁰ Cfr. Honneth, *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Suhrkamp, 2005, Fráncfort del Meno, 2005a, pp. 106-107.

²⁰¹ Cfr. Honneth, 2000, p. 7.

²⁰² Cfr. “Realización organizada de sí mismo. Paradojas de la individualización”, en Honneth, 2009, pp. 363-388 y “Paradojas del capitalismo”, en Honneth, 2009, pp. 389-422.

²⁰³ Honneth, 2009, p. 370.

²⁰⁴ *Id.*

respecta al capitalismo, es la de que el nuevo capitalismo “desorganizado” influye en distintas esferas de acción y produce desarrollos que llevan parcialmente a la inversión de logros normativos institucionalizados en las distintas esferas.²⁰⁵

De lo anterior se desprende que la crítica debe incorporar —diremos para concluir— una suerte de “detector” (Honneth) que permita determinar los desplazamientos en el significado de los ideales rectores de la sociedad, mostrando la posible transformación de un ideal normativo en una práctica social de control y en una relación de poder siempre renovadas.²⁰⁶ Y es justamente el movimiento de este detector el que ofrecerá, a su vez, la posibilidad de concretar, descifrar y reinventar estos ideales en formas nuevas en cada distinta constelación histórica y evitar de este modo su reducción sin más a relaciones y dispositivos de poder determinados. Es aquí donde la teoría crítica se ha encontrado —en un diálogo que la ha acompañado en los últimos lustros y que la ha obligado a volverse reflexivamente sobre sí misma en forma por demás enriquecedora— con propuestas provenientes sea de la genealogía de Nietzsche en la forma en que ella ha sido desarrollada por Michel Foucault, sea del deconstruccionismo de Derrida, o de las sugerentes reflexiones de Pierre Bourdieu o de propuestas provenientes tanto del feminismo como del llamado “posmarxismo”, en la forma en que todas ellas han sido elaboradas más allá de Alemania, y dentro y fuera de Europa.

BIBLIOGRAFÍA

Literatura primaria

Theodor W. Adorno:

Gesammelte Schriften (1970-1980), Hrsg. von Rolf Tiedemann unter Mitwirkung von Gretel Adorno, Susan Buck-Morss und Klaus Schultz. Bde. 1-20 (in 23 Bdn. geb.). 1. Aufl., Suhrkamp, Fráncfort del Meno – [Rev. Taschenbuch-Ausg.], Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1997 [Theodor W. Adorno, *Obra completa* (20 vols.), Akal, México (comenzada en 2003)].

Band 1: *Philosophische Frühschriften*.

” 2: *Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen*.

²⁰⁵ En este mismo sentido pueden comprenderse los análisis de Honneth sobre las “nuevas formas de sufrimiento” en el ámbito del trabajo. En su ensayo “Arbeit und Anerkennung. Versuch einer Neubestimmung” [Trabajo y reconocimiento. Intento de una nueva determinación], publicado en la *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, en 2008, Honneth se propone establecer, por ejemplo, un vínculo entre el concepto de trabajo y el de reconocimiento basado en la posibilidad de crítica immanente de la sociedad que este último concepto hace posible (*cf.* Honneth, 2008: 327-341).

²⁰⁶ Véase Foucault, 1975.

- " 3: *Dialektik der Aufklärung*.
- " 4: *Minima Moralia*.
- " 5: *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel*.
- " 6: *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*.
- " 7: *Ästhetische Theorie*.
- " 8: *Soziologische Schriften I*.
- " 9: *Soziologische Schriften II*.
- " 10: *Kulturkritik und Gesellschaft*.
- " 11: *Noten zur Literatur*.
- " 12: *Philosophie der neuen Musik*.
- " 13: *Die musikalischen Monographien*.
- " 14: *Dissonanzen. Einleitung in die Musiksoziologie*.
- " 15: *Komposition für den Film. Der getreue Korrepetitor*.
- " 16: *Musikalische Schriften I-III*.
- " 17: *Musikalische Schriften IV*.
- " 18: *Musikalische Schriften V*.
- " 19: *Musikalische Schriften VI*.
- " 20: *Vermischte Schriften*.

Obras citadas individualmente

- Adorno, Theodor Wiesengrund (1938), "Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens", *Zeitschrift für Sozialforschung*, año 7, pp. 321-356.
- *et al.* (1950), *The Authoritarian Personality, Studies in Prejudice Series*, vol. 1, Harper & Row, Nueva York [W. W. Norton & Company paperback reprint edition (1993)].
- (1952), "Die revidierte Psychoanalyse", *Gesammelte Schriften, Bd. 8. Soziologische Schriften I*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1972, pp. 20-41 ["El psicoanálisis revisado", *Teoría crítica del sujeto: ensayos sobre psicoanálisis y materialismo histórico*, Siglo XXI, México, 1986].
- Adorno, Theodor Wiesengrund (1955), "Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie", *Gesammelte Schriften, Bd. 8. Soziologische Schriften I*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1972, pp. 42-85 ["De la relación entre sociología y psicología", *Actualidad de la filosofía*, Paidós, Barcelona, 1991].
- *et al.* (1969), *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied, Darmstadt.
- y Max Horkheimer (1944), *Dialektik der Aufklärung*. Se cita de acuerdo con Max Horkheimer; *Gesammelte Schriften*, t. 5, Alfred Schmidt y Gunzelin Schmid Noerr (eds.), Fischer Verlag, Fráncfort del Meno [*Dialéctica de la Ilustración*, Trotta, Madrid, 1998].

Jürgen Habermas:

Habermas, Jürgen (1962), *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Se cita de acuerdo con la edición aparecida en la editorial Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1990 [*Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública*, Gustavo Gili, Barcelona, 1981].

_____ (1967), “Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels ‘Jenenser Philosophie des Geistes’”, *Technik und Wissenschaft als ‘Ideologie’*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1968, pp. 9-47 [*Ciencia y técnica como “ideología”*, Tecnos, Madrid, 1986].

_____ (1968a), *Technik und Wissenschaft als “Ideologie”*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno [*Ciencia y técnica como “ideología”*, Tecnos, Madrid, 1986].

_____ (1968b), *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno. Se cita según la edición de 1973 [*Conocimiento e interés*, trad. de Manuel Jiménez, José F. Ivars y Luis Martín Santos, revisada por José Vidal Beneyto, Taurus, Madrid, 1982].

_____ (1973a), *Legitimationsprobleme des Spätkapitalismus*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno [*Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires, 1975].

_____ (1973b), “Nachwort a Erkenntnis und Interesse”, *Erkenntnis und Interesse*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, pp. 367-420.

_____ (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, t. I y II, Suhrkamp, Fráncfort del Meno [*Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Taurus, Madrid, 1987].

_____ (1983), “Diskursethik-Notizen zu einem Begründungsprogramm”, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno [*Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985].

_____ (1985), *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno [*El discurso filosófico de la modernidad*, Katz, Buenos Aires, 2008].

_____ (1990), *Vorwort zur Neuauflage de: Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno [*Historia y crítica de la opinión pública: la transformación estructural de la vida pública*, Gustavo Gili, Barcelona, 1981].

Habermas, Jürgen (1991), “Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft”, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp.

_____ (1992), *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno [*Facticidad y validez: sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Trotta, Madrid, 1998].

_____ (1996), *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno [*La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona, 1999].

_____ (2000), “Nach dreißig Jahren: Bemerkungen zu ‘Erkenntnis und Interesse’”, en Stefan Müller-Doohm (ed.), *Das Interesse an Vernunft. Rückblicke auf das Werk*

von Jürgen Habermas seit, "Erkenntnis und Interesse", Suhrkamp, Fráncfort del Meno, pp. 12-20.

_____ (2001-2002), *Postskriptum (Jahreswende 2001/2002) zu, "Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?"*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno. Se cita según la nueva edición que incluye el *Postscriptum* (Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 2005).

_____ (2004), "Freiheit und Determinismus", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 52, año 6/2004, pp. 871-890.

_____ (2005), "'Ich selber bin ja ein Stück Natur' –Adorno über die Naturverflochtenheit der Vernunft. Überlegungen zum Verhältnis von Freiheit und Unverfügbarkeit", en Axel Honneth (ed.), *Dialektik der Freiheit. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

Axel Honneth:

Honneth, Axel (1986), *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie* [Crítica del poder. Estadios de la reflexión de una teoría social crítica], Suhrkamp, Fráncfort del Meno [Crítica del poder. Fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad, Antonio Machado, Madrid, 2009].

_____ (1990), *Die zerrissene Welt des Sozialen. Soziaphilosophische Aufsätze*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

_____ (1992), *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno [La lucha por el reconocimiento, Crítica, Barcelona, 1997].

_____ (ed.) (1993), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Campus, Fráncfort del Meno.

_____ (1994), *Pathologien des Sozialen. Die Aufgaben der Sozialphilosophie*, Fischer, Fráncfort del Meno.

_____ (2000a), *Das Andere der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

Honneth, Axel (2000b), "Die soziale Dynamik von mißachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie", *Das Andere der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, pp. 88-109.

_____ (2000c), "Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der 'Kritik' in der Frankfurter Schule", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* (2000) 5, t. 48, pp. 729-737.

_____ (2001), *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Reclam, Stuttgart.

_____ (2003), *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

_____ (2005a), *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno [Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento, Katz, Buenos Aires, 2007].

- _____ (2005b), "Una patología social de la razón. Acerca del legado intelectual de la teoría crítica", en Gustavo Leyva (ed.), *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*, UAM/Anthropos, Barcelona, pp. 444-468.
- _____ (2007), *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der kritischen Theorie*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno [*Patologías de la razón. Historia y actualidad de la teoría crítica*, Katz, Madrid, 2009].
- _____ (2007a), "Jürgen Habermas", *Klassiker der Soziologie*, t. II: *Von Talcott Parsons bis Anthony Giddens*, ed. de Dirk Kaesler, 5, C. H. Beck, Múnich, pp. 265-288.
- _____ (2008), "Arbeit und Anerkennung. Versuch einer Neubestimmung", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Berlín, 56 (2008) 3, pp. 327-341.
- _____ (2009), *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, ed. de Gustavo Leyva, introd. de Miriam Mesquita Sampaio de Madureira, UAM/FCE, Buenos Aires, pp. 9-47.
- _____ (2011), *Das Recht der Freiheit - Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- _____ e Institut für Sozialforschung (eds.) (2006), *Schlüsseltexzte der Kritischen Theorie*, vs Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden.
- _____ y Hans Joas (eds.) (1980), *Soziales Handeln und menschlichen Natur, Anthropologischen Grundlagen der Sozialwissenschaften* [*Acción social y naturaleza humana. Bases antropológicas de las ciencias sociales*], Campus, Fráncfort del Meno.
- _____ (eds.) (1986), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas 'Theorie des kommunikativen Handelns'*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- _____ y Urs Jaeggi (1977), *Theorien des historischen Materialismus*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- _____ (eds.) (1980), *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des historischen Materialismus 2*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- _____ y Albrecht Wellmer (eds.) (1986), *Die Frankfurter Schule und die Folgen. Referate eines Symposiums der Alexander von Humboldt-Stiftung vom 10.-15. Dezember 1984 in Ludwigsburg*, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York.

Max Horkheimer:

Horkheimer, Max (1985 y ss.), *Gesammelte Schriften in 19 Bänden*, ed. de Alfred Schmidt y Gunzelin Schmid Noerr, Fischer, Fráncfort del Meno.

Band 1: *Aus der Pubertät. Novellen und Tagebuchblätter 1914-1918.*

" 2: *Philosophische Frühschriften 1922-1932.*

" 3: *Schriften 1931-1936.*

" 4: *Schriften 1936-1941.*

" 5: *Dialektik der Aufklärung (Max Horkheimer/Theodor W. Adorno).*

" 6: *Zur "Kritik der reinen Vernunft" und Notizen 1950-1969.*

" 7: *Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973.*

" 8: *Vorträge und Aufzeichnungen 1949-1973.*

" 9: *Nachgelassene Schriften 1914-1931.*

- " 10: *Nachgelassene Schriften 1914-1931*.
- " 11: *Nachgelassene Schriften 1914-1931*.
- " 12: *Nachgelassene Schriften 1931-1949*.
- " 13: *Nachgelassene Schriften 1949-1972*.
- " 14: *Nachgelassene Schriften 1949-1972*.
- " 15: *Briefwechsel 1913-1936*.
- " 16: *Briefwechsel 1937-1940*.
- " 17: *Briefwechsel 1941-1948*.
- " 18: *Briefwechsel 1949-1973*.
- " 19: *Nachträge, Verzeichnisse und Register*.

Obras citadas individualmente

Horkheimer, Max (1931), "Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung", inicialmente en Max Horkheimer, *Sozial-philosophische Studien*, Fráncfort del Meno, 1972, pp. 33-46. Se cita de acuerdo con Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, ed. de Alfred Schmidt y Gunzelin Schmid Noerr, Fischer Verlag, Fráncfort del Meno, 1988, t. 3, pp. 20-35.

_____ (1932), "Bemerkungen über Wissenschaft und Krise", *Gesammelte Schriften*, ed. de Alfred Schmidt y Gunzelin Schmid Noerr, Fischer Verlag, Fráncfort del Meno, 1988, t. 3, pp. 40-48.

_____ (1936), "Egoismus und Freiheitsbewegung. Zur Anthropologie des bürgerlichen Zeitalters", *Gesammelte Schriften*, ed. de A. Schmidt y G. Schmid Noerr, S. Fischer, Fráncfort del Meno, 1988 y ss., t. 4, pp. 9-88.

_____ (1937a), "Traditionelle und Kritische Theorie", *Zeitschrift für Sozialforschung* 6, pp. 245-294. Se cita según M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, ed. de A. Schmidt y G. Schmid Noerr, S. Fischer, Fráncfort del Meno, 1988 y ss., t. 4, pp. 162-216 [*Teoría tradicional y teoría crítica*, Paidós, Barcelona, 2000].

Horkheimer, Max (1937b), "Nachtrag", *Gesammelte Schriften*, t. 4, 1936-1941, ed. de Alfred Schmidt, Fischer Taschenbuch Verlag, pp. 217-225.

_____ (1968), "Vorwort zur Neupublikation", *Traditionelle und kritische Theorie. Vier Aufsätze*, Fischer Bücherei, Fráncfort del Meno, pp. 7-11 [*Teoría tradicional y teoría crítica*, Paidós, Barcelona, 2000].

Literatura adicional

Benhabib, S. (1986), *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory*, Columbia University Press, Nueva York.

_____, W. Bonß y J. McCole (1993), *On Max Horkheimer. New Perspectives*, MIT Press, Cambridge.

- Bonß, Wolfgang y Axel Honneth (eds.) (1982), *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Buck-Morss, S. (1977), *The Origin of Negative Dialectics; Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute*, Free Press Nueva York [Origen de la dialéctica negativa: Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y el Instituto de Frankfurt, Siglo XXI, México, 1981].
- Dahms, Hans-Joachim (1994), *Positivismusstreit. Die Auseinandersetzungen der Frankfurter Schule mit dem logischen Positivismus, dem amerikanischen Pragmatismus und dem Kritischen Rationalismus*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Demirović, Alex (1999), *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Dubiel, Helmut (1978), *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung. Studien zur frühen Kritischen Theorie*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Dubiel, Helmut (1988), *Kritische Theorie der Gesellschaft*, Juventa Verlag, Weinheim y Múnich.
- (1994), *Ungewißheit und Politik*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- (2000), *La teoría crítica: ayer y hoy*, UAM/Plaza y Valdés/Instituto Goethe-DAAD, México.
- , Ulrich Rödel y Günther Frankenberg (1989), *Die demokratische Frage*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno [La cuestión democrática, Huerga y Fierro, Madrid, 1998].
- Fetscher, Iring (1986), “Zur aktuellen politischen Bedeutung der Frankfurter Schule”, en Axel Honneth y Albrecht Wellmer (eds.), *Die Frankfurter... , op. cit.*, pp. 3-7.
- Forst, Rainer et al. (eds.) (2009), *Sozialphilosophie und Kritik*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Foucault, Michel (1971), “Nietzsche, la genealogie et l'histoire”, *Dits et Écrits*, Gallimard, París, vol. II, pp. 136-156 [Nietzsche, la genealogía, la historia, Pre-Textos, Valencia, 1992].
- (1975), *Surveiller et punir: naissance de la prison*, Gallimard, París [Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión, Siglo XXI, México, 1976].
- Frankenberg, Günther (1997), *Die Verfassung der Republik. Autorität und Solidarität in der Zivilgesellschaft*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Fromm, Erich (1942), *Escape from Freedom*, Rinehart, Nueva York [El miedo a la libertad, Paidós, Buenos Aires, 1973].
- Geuss, Raymond (1981), *The Idea of a Critical Theory. Habermas and the Frankfurt School*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (2002), “Kritik, Aufklärung, Genealogie”, *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2002 - Heft 2, t. 50, pp. 273-281.
- Großman, Henryk (1935), “Die gesellschaftlichen Grundlagen der mechanistischen Philosophie und die Manufaktur”, publicado en la *Zeitschrift für Sozialforschung*, IV.
- Halbig, Christoph y Michael Quante (2004), *Axel Honneth: Sozialphilosophie zwischen Kritik und Anerkennung*, Lit., Múnster, pp. 99-121.
- Held, D. (1980), *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas*, University of California Press, Berkeley.

- Heller, Agnes (2002), "The Frankfurt School", en Jeffrey T. Nealon y Caren Irr (eds.), *Rethinking the Frankfurt School: Alternative Legacies of Cultural Critique*, SUNY Press, Albany, pp. 207-222.
- Husserl, E. (1929), *Formale und transzendente Logik*, Halle [*Lógica formal y lógica trascendente*], UNAM, Instituto de Investigaciones Filosóficas, México, 2009].
- Jaeggi, Rahel y Tilo Wesche (eds.) (2009), *Was ist Kritik?*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Jameson, F. (1990), *Late Marxism: Adorno or The Persistence of the Dialectic*, Verso, Londres-Nueva York [*Marxismo tardío, Adorno y la persistencia de la dialéctica*, FCE, Buenos Aires, 2010].
- Jarvis, Simon (1998), *Adorno: A Critical Introduction*, Polity, Cambridge.
- Jay, Martin (1973), *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950*, California University Press, Berkeley-Los Ángeles [*La imaginación dialéctica: historia de la Escuela de Fráncfort y el Instituto de Investigación Social, 1923-1950*, Taurus, Madrid, 1974].
- Jay, Martin (1984), *Adorno*, Harvard University Press, Cambridge [*Adorno*, Siglo XXI, Madrid, 1988].
- Joas, Hans (1992), *Die Kreativität des Handelns*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- _____ y Wolfgang Knöbl (2004), *Sozialtheorie. Zwanzig Einführende Vorlesungen*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Kirchheimer, O. (1967), *Politische Herrschaft. Fünf Beiträge zur Lehre vom Staat*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Keuth, Herbert (1989), *Wissenschaft und Werturteil: zu Werturteilsdiskussion und Positivismusstreit*, Mohr Siebeck, Tübinga.
- Kluge, Alexander y Oskar Negt (1970), *Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno [trad. castellana de un apartado de este libro: "Esfera pública y experiencia. Hacia un análisis de las esferas públicas burguesa y proletaria", en Paloma Blanco *et al.*, *Modos de hacer*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 2001].
- _____ (1981), *Geschichte und Eigensinn*, Zweitausendeins, Fráncfort del Meno.
- Kluge, Alexander y Oskar Negt (1992), *Maßverhältnissen des Politischen. 15 Vorschläge zum Unterscheidungsvermögen*, S. Fischer, Fráncfort del Meno.
- Korsch, Karl (1923, 1930²), *Marxismus und Philosophie* [Marxismo y filosofía], ed. de Erich Gerlach, Europäische Verlagsanstalt, Fráncfort del Meno, 1966 [*Marxismo y filosofía*, Era, México, 1971].
- Leyva, Gustavo (1999), "Max Horkheimer y los orígenes de la teoría crítica", *Sociológica*, vol. 14, México, pp. 65-87.
- _____ (ed.) (2005), *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*, UAM/Anthropos, Barcelona-México.
- _____ (2005a), "Pasado y presente de la teoría crítica. Tres vertientes de reflexión para la crítica en el presente", *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*, UAM/Anthropos, Barcelona-México, pp. 84-125.
- _____ (2007), *Jürgen Habermas: espacio público y democracia*, en Jorge Rendón, *Los clásicos y la sociedad moderna*, UAM/Juan Pablos, México, pp. 235-281.

- Lukács, Georg (1923), *Geschichte und Klassenbewußtsein*, Berlín. Se cita de acuerdo con la edición de Luchterhand, Darmstadt-Neuwied, 1975 [*Historia y consciencia de clase: estudios de dialectica marxista*, Grijalbo, México, 1969].
- Madureira, Miriam (2009), *Introducción a Axel Honneth. Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, FCE, Buenos Aires-México, pp. 9-47.
- _____ (2010), “La teoría crítica de la Escuela de Fráncfort, de la primera a la tercera generación: un recorrido histórico-sistemático”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, núm. 34, diciembre de 2009, UNED/UAM/Anthropos, Rubí, pp. 193-211.
- Marcuse, Herbert (1932), “Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus”, publicado originalmente en *Die Gesellschaft*, t. IX, pp. 136 y ss. Se cita según Herbert Marcuse, *Schriften 1. Der deutsche Künstlerroman. Frühe Aufsätze*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1978, pp. 509-555 [*Para una teoría crítica de la sociedad: ensayos*, Tiempo Nuevo, Caracas, 1971].
- Marcuse, Herbert (1937), *Philosophie und kritische Theorie*. Publicado originalmente en: *Zeitschrift für Sozialforschung*, t. VI, pp. 631-647. Se cita según Herbert Marcuse, *Schriften 3. Aufsätze aus der “Zeitschrift für Sozialforschung” 1934-1941*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1979, pp. 227-249.
- _____ (1941), “Some Social Implications of Modern Technology”, *Zeitschrift für Sozialforschung*, año 9, pp. 414-439.
- _____ (1955), *Eros and Civilisation* (Boston). Se cita de acuerdo con la edición alemana: *Triebstruktur und Gesellschaft*, en Herbert Marcuse, *Gesammelte Schriften*, t. 5, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1979 [*Eros y civilización: una investigación filosófica sobre Freud*, Joaquín Mortiz, México, 1965].
- _____ (1965), *Das Veralten der Psychoanalyse*, en Herbert Marcuse, *Kultur und Gesellschaft II*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno [*Cultura y sociedad*, Sur, Buenos Aires, 1978].
- _____ (1979), *Triebstruktur und Gesellschaft*, en Herbert Marcuse, *Schriften 5*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno [*Eros y civilización*, Seix Barral, Barcelona, 1972].
- McCarthy, Thomas (1978), *The Critical Theory of Jürgen Habermas*, MIT Press [*La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid, 1987].
- _____ (1991), *Ideals and Illusions*, MIT Press, Cambridge [*Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Tecnos, Madrid, 1992].
- _____ y David Couzens Hoy (1994), *Critical Theory*, Basil Blackwell, Londres.
- Menke, Christoph y Martin Seel (eds.) (1993), *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Moore, Barrington (1978), *Injustice: The Social Basis of Obedience and Revolt*, White Plains, Nueva York [*La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*, UNAM, México, 1989].
- Müller-Doohm, Stefan (1996), *Die Soziologie Theodor W. Adornos. Eine Einführung*, Campus, Fráncfort del Meno.
- _____ (ed.) (2000), *Das Interesse an Vernunft. Rückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit “Erkenntnis und Interesse”*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- _____ (2003), *Adorno. Eine Biographie*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.

- Neumann, Franz Leopold (1936), *The Governance of the Rule of Law* [trad. al alemán: *Die Herrschaft des Gesetzes*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1980].
- _____ (1953), "Zum Begriff der politischen Freiheit", *Demokratischer und autoritärer Staat*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1986², pp. 100-141 [*El Estado democrático y el Estado autoritario*, Paidós, Buenos Aires, 1968].
- _____ (1977), *Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933-1944*, ed. de Gert Schäfer, Fráncfort del Meno [*Behemoth: pensamiento y acción en el nacional-socialismo*, FCE, México, 1943].
- Pinzani, Alessandro (2007), *Jürgen Habermas*, C. H. Beck, Múnich.
- Poincaré, H. (1914), *Wissenschaft und Hypothese*, F. y L. Lindemann, Leipzig [*Ciencia e hipótesis*, Espasa-Calpe, Madrid, 2002].
- Pollock, Friedrich (1975a), *Stadien des Kapitalismus*, ed. de Helmut Dubiel, C. H. Beck, Múnich.
- Pollock, Friedrich (1975b), "Die gegenwärtige Lage des Kapitalismus und die Aussichten einer planwirtschaftlichen Neuordnung", *Stadien des Kapitalismus*, *op. cit.*, pp. 20-39.
- _____ (1975c), "Staatskapitalismus", *Stadien des Kapitalismus*, *op. cit.*, pp. 72-100 y en *Wirtschaft, Recht und Staat im Nationalsozialismus. Analyse des Instituts für Sozialforschung 1939-1942*, ed. de H. Dubiel y A. Söllner, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1984.
- Reese-Schäfer, Walter (2001), *Jürgen Habermas*, Campus-Einführungen, Fráncfort del Meno.
- Rose, G. (1978), *The Melancholy Science: An Introduction to the Thought of Theodor W. Adorno*, MacMillan Press, Londres.
- Rosen, Zvi (1995), *Max Horkheimer*, C. H. Beck, Múnich.
- Scanlon, Thomas M. (1998), *What We Owe each Other*, Harvard University Press, Cambridge.
- Schirmacher, Wolfgang (2000), *German 20th Century Philosophy: The Frankfurt School*, Continuum, Nueva York.
- Schmidt, Alfred y Norbert Altwicker (eds.) (1986), *Max Horkheimer heute: Werk und Wirkung*, Fischer Taschenbuch, Fráncfort del Meno.
- Seel, Martin (2002), *Sich bestimmen lassen*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- _____ (2004), *Adornos Philosophie der Kontemplation*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Sherratt, Y. (2002), *Adorno's Positive Dialectic*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Söllner, Alfons (1979), *Geschichte und Herrschaft. Studien zur materialistischen Sozialwissenschaft 1929-1945*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- _____ (1982), "Politische Dialektik der Aufklärung. Zum Spätwerk von Franz Neumann und Otto Kirchheimer", en Wolfgang Bonß y Axel Honneth (eds.), *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, pp. 281-326.
- _____ (2001), *Crítica de la política*, UAM/Miguel Ángel Porrúa/Instituto Goethe-DAAD, México.

- Storm, Gerd y Franz Walter (1984), *Weimarer Linkssozialismus und Austromarxismus*, Verlag Europäischer Perspektiven, Berlín.
- Strawson, Peter (1974), "Social Morality and Individual Ideal", en Peter F. Strawson, *Freedom and Resentment and Other Essays*, Methuen, Londres-Nueva York, pp. 26-44.
- Theunissen, M. (1981), *Kritische Theorie der Gesellschaft. Zwei Studien*, Walter de Gruyter, Berlín-Nueva York.
- Thompson, Edward P. (1966), *The Making of the English Working Class*, Vintage Books, Nueva York [*La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Crítica, Barcelona, 1989].
- Tomasello, Michael (2001), *The Cultural Origins of Human Cognition*, Harvard University Press, Cambridge.
- Van den Brink, Bert y David Owen (eds.) (2007), *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, Cambridge University Press, Cambridge-Nueva York.
- Wellmer, Albrecht (1986), *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno [*Sobre la dialéctica de modernidad y posmodernidad*, Visor, Madrid, 1992].
- (1989), "Freiheitsmodelle in der modernen Welt", en Albrecht Wellmer, *Endspiele: die unversöhnliche Moderne. Essays und Vorträge*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1993 [*Finales de partida: La modernidad irreconciliable*, Cátedra, Madrid, 1996].
- (1993), *Die unversöhnliche Moderne. Essays und Vorträge*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- White, Stephen K. (1989), *The Recent Work of Jürgen Habermas*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Whitebook, J. (1995), *Perversion and Utopia: A Study in Psychoanalysis and Critical Theory*, MIT Press, Cambridge.
- Wiggershaus, Rolf (1988), *Die Frankfurter Schule. Geschichte. Theoretische Entwicklung. Politische Bedeutung*, DTV, Múnich [*La Escuela de Fráncfort*, FCE/UAM, México, 2010].
- (1998), *Max Horkheimer zur Einführung*, Junius, Hamburgo.
- (2004), *Jürgen Habermas*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg.
- (2006), *Adorno*, 3a. ed. revisada, C. H. Beck, Múnich.
- (2010), *Die Frankfurter Schule*, Rowohlt, Hamburgo.
- Wolin, R. (1992), *The Terms of Cultural Criticism: The Frankfurt School, Existentialism, and Poststructuralism*, Columbia University Press, Nueva York.
- Zuidervaart, L. (2007), *Social Philosophy after Adorno*, Cambridge University Press, Cambridge.

* * *

La constelación histórica, social, política, económica y cultural en la que nos encontramos actualmente es distinta de aquella en la que se enmarcó la reflexión de Horkheimer en las décadas de 1930 y 1940, y también de la de Habermas en las décadas de 1970 y 1980. Ya Horkheimer, en su ensayo seminal

de 1937 al que nos referimos al inicio de este ensayo, había subrayado la necesidad de que la teoría crítica debía atender a las transformaciones de la estructura y dinámica del capitalismo, analizando el modo en que ellas ofrecían un nuevo marco para realizar la crítica en y del presente (*cfr.* Horkheimer, 1937a: 210 y 212). Así, puede decirse que la reflexión del propio Horkheimer y, en general, de la primera generación de pensadores de la teoría crítica, tuvo lugar en la época de un capitalismo organizado en forma totalitaria cuya expresión paradigmática fue ofrecida por el sistema económico del nacionalsocialismo. Algunas décadas más tarde, Jürgen Habermas, intentando retomar y desarrollar la intención crítica que animara a Horkheimer en los años treinta, analizó las nuevas condiciones que ofrecían las sociedades capitalistas avanzadas. Se trataba ahora de una reflexión sobre el Estado de bienestar de la posguerra, mostrando especialmente cómo el plexo institucional del Estado de derecho y, en general, las instituciones democráticas, eran capaces de ofrecer una regulación al capitalismo, distinguiendo para ello los diversos planos y formas de articulación de las crisis a las que se podían enfrentar las sociedades de Estado de bienestar, a saber: crisis económicas, crisis de racionalidad, crisis de motivación y crisis de legitimación, y cómo ellas podían presentarse en el marco del capitalismo regulado por el Estado.²⁰⁷ Hoy en día, no obstante, el Estado de bienestar capitalista parece haber sufrido un gradual socavamiento propiciado por el desarrollo y expansión del capitalismo global. En efecto, hoy se habla de Estado “neoliberal”, “posfordista” o “poskeynesiano”. Ya estas denominaciones expresan, aunque en modo a veces un tanto imprecisa, el surgimiento de una forma del capitalismo en la que se articulan de manera compleja elementos tanto de la forma inmediatamente anterior como rasgos por entero nuevos: la expansión de los mercados que antaño posibilitara la creación del capitalismo organizado dentro del marco nacional ha impulsado una globalización del sistema capitalista cuya dinámica tiende a independizarse de las constricciones impuestas por los Estados nacionales. Es en este sentido que algunos estudiosos han analizado el modo en que el neoliberalismo se ha entrelazado con la globalización, dando inicio a lo que algunos han llamado “la gran regresión”.²⁰⁸ Así, por ejemplo, Wolfgang Streeck ha analizado la manera en que los movimientos y flujos del capital de las naciones altamente industrializadas comenzaron a salir del espacio al que habían estado restringidos en el interior del Estado nación durante las primeras décadas posteriores a 1945. Con ello se dinamitaron los mercados laborales regulados para combatir el estancamiento de la productividad, contrarrestar la caída de las ganancias y hacer frente a las exigencias de los sindicatos en el marco de un capitalismo administrado por el Estado. La vía que se abrió en

²⁰⁷ *Cfr.* a este respecto Jürgen Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt/M., 1973.

²⁰⁸ *Cfr.* Wolfgang Streeck, *Die Wiederkehr der Verdrängten als Anfang vom Ende des neoliberalen Kapitalismus*, en Arjun Appadurai, Zygmunt Bauman u.a. (Hg.), *Die große Regression - Eine internationale Debatte über die geistige Situation der Zeit*, Berlin, 2017, pp. 253-274.

aquel momento fue la de una expansión del capital hacia el exterior, más allá de las fronteras nacionales y regionales, hacia un mundo desregulado de una economía global sin fronteras en la cual los mercados ya no están restringidos al interior de los Estados nación, sino que, más bien, por el contrario, ahora son los Estados nación los que están integrados en los mercados y flujos desregulados del capital.²⁰⁹ Es en este marco que tuvieron lugar y proliferaron en forma prácticamente ilimitada los acuerdos de libre comercio de carácter supranacional para abrir los mercados más allá de toda regulación y de toda intervención del Estado. Ello posibilitó un incremento exponencial de los movimientos desregulados del capital y un lento socavamiento del Estado de bienestar. Sin embargo, la globalización neoliberal fue incapaz de ofrecer la prosperidad que había prometido para todos. La inflación de la década de los setenta del siglo pasado fue seguida por el desempleo, el crecimiento de la deuda pública en los ochenta y el saneamiento de las finanzas públicas a través de un conjunto de reformas estructurales del Estado de bienestar en la década de los noventa, que trajo consigo una acentuada disminución de las tasas de crecimiento y un aumento de la desigualdad social que se expresa en la creciente desigualdad de ingresos entre los individuos, las familias, las regiones y las naciones a escala global.

Es en este marco que la atención de la política pasó a dirigirse a las reformas requeridas para aumentar la competitividad nacional, posibilitando así la flexibilización y desregulación de los mercados laborales, la privatización de ramas estratégicas de la economía y el desplazamiento de las cuestiones relacionadas con la redistribución y con la justicia en la agenda política, que pasan ahora a ser sustituidas por preguntas y respuestas de carácter tecnocrático, relacionadas con lo que se requiere económicamente para modernizar y acoplar las respectivas economías nacionales a los requerimientos y demandas de la competencia internacional. Las instituciones jurídicas y políticas, lo mismo que los modos de vida, deben ahora adaptarse a esta meta. Esta dinámica ha sido acompañada por un creciente desgaste de los partidos políticos, por la disminución del número de sus miembros, por un creciente abstencionismo electoral y por la desmovilización de los movimientos sociales. Es en este sentido que se puede comprender el modo en que la revolución neoliberal inauguró una “política posfáctica”, que apela más a las emociones que a los argumentos y razones para pretender de ese modo “explicar” por qué la globalización neoliberal no ha podido alcanzar la prosperidad, la justicia y la igualdad que había prometido,²¹⁰ y una “posdemocracia” en la que continúan existiendo los procesos electorales y la alternancia de los partidos en el poder pero en donde el debate democrático se encuentra acotado y dirigido por expertos orientados a

²⁰⁹ *Idem.*

²¹⁰ Véase a este respecto Ralph Keyes, *The Post-Truth Era*, New York, 2004.

movilizar los sentimientos y las emociones de los ciudadanos y no la argumentación razonada en el espacio público.²¹¹

El problema que se plantea ahora es entonces el de cómo dar cuenta de las transformaciones del capitalismo antes mencionadas en el marco de un análisis de la sociedad orientado por una perspectiva crítica que explique, por ejemplo, cómo se enlazan el crecimiento del sistema capitalista y la transformación —y, a la vez, la destrucción— de las condiciones de vida hoy en día, qué nuevos plexos económicos e institucionales, qué nuevos actores sociales y políticos y qué luchas han emergido en el horizonte de estas transformaciones, cuáles son los ejes en que hoy se despliegan las relaciones de dominación que no parecen ser reductibles sin más a un único eje dado por la contradicción capital/trabajo y cómo deben ser comprendidas la crítica y la autonomía bajo estas nuevas condiciones.

Con el propósito de contribuir al esclarecimiento de las cuestiones arriba señaladas, parece pertinente recuperar la vinculación de la noción de crítica expuesta en el escrito programático de Horkheimer de 1937 al que nos hemos referido al inicio de este ensayo, con la comprensión de la crítica en el marco de la crítica de la economía política y, por tanto, de la crítica al capitalismo desarrollada por Marx, vinculación que ya había sido subrayada por el propio Horkheimer, según se vio más arriba.

En efecto, la vinculación del concepto de “crítica” a la crítica del capitalismo reconduce al concepto de “crítica” en Marx en al menos cuatro direcciones que se encuentran íntimamente entrelazadas en el marco de la crítica de Marx al capitalismo. A la primera de ellas la denominaré una dimensión *epistémica*; a la segunda, *económico-funcional*; a la tercera, *normativa*, y a la cuarta y última, *sociopolítica*.²¹² Me referiré a continuación a cada una de ellas:

1) Por lo que se refiere a su dimensión *epistémica*, es preciso recordar que ya el propio Marx interpretaba su crítica de la economía política en el marco de las

²¹¹ Véase en relación con esto a Colin Crouch, *Post-democracy*, Cambridge, 2004. Es en este contexto que se explica la emergencia de los movimientos llamados “populistas”, denominación con la que se busca comprender tanto luchas y movilización de derecha como de izquierda. En uno y otro caso se trata de articular las demandas y necesidades insatisfechas, los intereses no atendidos de aquellos sectores y grupos que no han sido alcanzados por los pretendidos beneficios de la globalización capitalista y que se organizan para luchar en contra de las élites políticas y económicas que han extraído ventajas de ese mismo proceso, enlazándose con distintas formas de nacionalismo que en ocasiones asumen rasgos abiertamente racistas y xenofóbicos acompañados de programas ideológicamente conservadores. Cfr. a este respecto Hans-Jürgen Puhle, *Auf dem Weg zur populistischen Demokratie. Ein neuer Strukturwandel der Öffentlichkeit und seine Folgen*, en Aurel Croissant u.a. (Hg.), *Demokratie, Diktatur und Gerechtigkeit. Festschrift für Wolfgang Merkel*, Wiesbaden, 2017 y Michel Löwy (<https://aterraeredonda.com.br/doi-anos-de-des-governo-a-ascensao-do-neofascismo/>), letzter Zugriff 17.3.2021.

²¹² Una distinción similar, aunque no coincidente con la que aquí se propone puede ser encontrada en Rahel Jaeggi, *Was (wenn überhaupt etwas) ist falsch am Kapitalismus? Drei Wege der Kapitalismuskritik*, en Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hg.), *Nach Marx: Philosophie, Kritik, Praxis*, Berlin, 2013, pp. 323-324.

“tentativas científicas para la revolucionarización de una ciencia”.²¹³ Ello se expresa en forma clara en su análisis ofrecido en *El Capital*, pues en él se enlazan en forma indisoluble el análisis teórico, el contenido empírico y la intención normativa que anima a uno y otro. La reflexión de Marx puede ser comprendida en el marco de un debate con la que Moses Hess había llamado “filosofía social” (*Sozialphilosophie*), entendiendo a ésta en el marco de una crítica a toda forma de filosofía desvinculada del mundo, de una insistencia por vincular a la filosofía, a la teoría en general, con la inmanencia de los asuntos, problemas, conflictos y tensiones mundanos en el marco de una confrontación con las preocupaciones y luchas sociales de su tiempo, en particular, en aquel momento, con las luchas obreras.²¹⁴ Para Marx, sin embargo, esta *Sozialphilosophie* no podía estar animada por un impulso exclusivamente ético incapaz de ser mediado con el mundo realmente existente. Su reflexión se localizó así en una relación de distancia tanto en relación con una suerte de platonismo que insistiría en un ámbito de ideales normativos a ser realizados en el mundo, pero nunca susceptibles de ser descifrados en y a través de la realidad, como con respecto a un hegelianismo en último análisis de tintes conservadores empeñado en ver a las normas e ideales rectores de la crítica como ya realizados sin más en el ámbito del orden institucional fácticamente existente. La vía para escapar a estas dos alternativas opuestas estaba dada justamente por un análisis social en el que éste se vinculara con una intención normativa exponiendo las asimetrías, la injusticia y la violencia imperantes en la sociedad existente y la forma en que ellas desmienten el modo en que esa sociedad se ha comprendido a sí misma a través de sus prácticas y de sus discursos —por ejemplo, mediante un discurso como el de la economía política—. La intención *normativa* adquiere de este modo un estatus *cognitivo*, pues es solamente un análisis inspirado por una pretensión normativa en contra de la injusticia y la denegación de la autonomía el que permite develar cognitivamente aspectos de la realidad que escapan a los discursos, modos de comprensión y autointerpretación que una sociedad tiene y hace de sí misma. Esta singular constelación entre conocimiento, intención normativa y crítica inmanente fue expuesta en primer lugar por aquellos que han sido considerados los primeros grandes exponentes de un marxismo crítico, como los ya mencionados György Lukács en *Geschichte und Klassenbewußtsein. Studien über marxistische Dialektik* (1923) y Karl Korsch en *Marxismus und Philosophie* (1923). Posteriormente, en un segundo momento, esta articulación se recoge y expresa de nuevo, como ya se ha dicho, por Max Horkheimer en la forma anteriormente expuesta cuando señala, por ejemplo, que el contenido del análisis y la crítica no se tejen desde un pensamiento o una razón autónomos, sino que se estructuran

²¹³ Brief an Kugelmann vom 28. Dezember 1862, en *Marx-Engels-Werke* (MEW), Berlin, 1956 y s., Bd. 30, p. 640.

²¹⁴ Cfr. Christoph Henning, *Philosophie nach Marx: 100 Jahre Marxrezeption und die normative Sozialphilosophie der Gegenwart in der Kritik*, Bielefeld, 2005, pp. 566 y s.

más bien en el interior de una relación de negatividad y desenmascaramiento de conceptos y procesos sociales específicos.

2) Lo anteriormente señalado nos lleva a la segunda de las dimensiones de la crítica presente en el análisis y crítica que Marx ofrece del capitalismo, a saber, a su dimensión *económico-funcional*. De acuerdo con ella, el sistema de producción capitalista está caracterizado en forma estructural por diversos tipos de crisis que, por un lado, no le permiten *funcionar* en forma adecuada y, por el otro, *socavan* gradualmente los elementos que se encuentran en su base (la reproducción de la fuerza de trabajo, de los medios de producción y de la propia naturaleza) y, con ello, de sus propios fundamentos. Marx consideró las crisis en el marco de una serie de factores ligados entre sí: el exceso de capital (sobreacumulación), la insuficiencia del poder de compra por parte de las masas de consumidores, la desproporción entre los dos sectores fundamentales de la producción (a saber, el de los bienes de producción y el de los bienes de consumo).²¹⁵ Sin embargo, la forma más elaborada en que Marx presenta su análisis de la crisis del capitalismo es en el tratamiento que ofrece de la ley de tendencia decreciente de la tasa de ganancia, en los capítulos 13 a 15 de la tercera sección del tercer volumen de *El Capital*, considerado por muchos estudiosos como uno de sus logros teóricos fundamentales.²¹⁶ Como se sabe, fue Henryk Grossman quien ofreció un tratamiento sistemático de esta crisis en *Das Akkumulations- und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems* (1929). Según ello, la propia dinámica del sistema capitalista, por causa de la transformación y aumento incesantes en lo que Marx denomina “composición orgánica del capital”, tiende a minar su propio fundamento al sustituir en forma creciente a la fuerza de trabajo, fuente del plusvalor, por maquinaria —el trabajo vivo por el trabajo muerto— la propia dinámica del capitalismo termina por limitar y reducir la producción del plusvalor y su extracción y apropiación por parte de la clase capitalista minando así el fundamento mismo del sistema. A esta suerte de problema funcional estructural podrían agregarse otros como el de la incapacidad del capitalismo para garantizar una producción adecuada de bienes públicos que su propio funcionamiento requiere necesariamente. Esta crítica *económico-funcional*, sin embargo, no cesa de remitir también a una dimensión *normativa*, justamente en la medida en que los problemas *funcionales* que acompañan estructuralmente al capitalismo conllevan necesariamente la destrucción de medios de producción, de fuerza de trabajo y de la propia naturaleza, elementos centrales sin los cuales el proceso de trabajo, en general, y el proceso de trabajo creador de plusvalor en las sociedades capitalistas, en particular, no puede tener lugar. Ello conlleva una consideración del capitalismo

²¹⁵ Cfr. a este respecto Henryk Grossmann, *Das Akkumulations- und Zusammenbruchsgesetz des kapitalistischen Systems. (Zugleich eine Krisentheorie)*, Leipzig, 1929; Roman Rosdolsky, *Zur neueren Kritik des Marxschen Gesetzes der fallenden Profitrate*, en *Kyklos. Internationale Zeitschrift für Sozialwissenschaften*. Band 9, Nr. 2. Basel 1956, pp. 208-226 (Sonderdruck); y Paul Mattick, *Krisen und Krisentheorie*, Frankfurt am Main, 1974.

²¹⁶ Véase Rosdolsky, *Zur neueren Kritik des Marxschen Gesetzes der fallenden Profitrate*.

como un sistema que destruye no solamente sus propios fundamentos, sino los fundamentos de toda vida humana e incluso del planeta en general, a saber: a los seres humanos y a la naturaleza misma,²¹⁷ reproduciendo desigualdades sociales y destrucción ecológica de los recursos naturales a escala ampliada, sobre el planeta entero, al lado de zonas de bienestar localizadas predominantemente en los países del primer mundo. Justamente esto expresa que una crítica de esta clase no se puede comprender ni fundamentar a sí misma sin remitir a la vez a determinados parámetros normativos solamente desde los cuales se puede evaluar el propio funcionamiento económico del capitalismo. La dimensión *económico-funcional* nos lleva así en forma indefectible a una tercera dimensión de la crítica, esto es, a la dimensión *normativa* de la crítica al capitalismo.

3) La dimensión *normativa* de la crítica al capitalismo aparece formulada ya desde la obra temprana de Marx, aunque de una manera —y éste es justamente uno de los problemas— poco clara. En efecto, ya desde la *Einleitung* a *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1843) Marx había señalado que el objeto de su crítica era el de “desenmascarar el autoextrañamiento en sus configuraciones profanas” [*die Selbstentfremdung in ihren unheiligen Gestalten zu entlarven*]²¹⁸ y ya no solamente en sus configuraciones religiosas. Era precisamente en este sentido que hablaba de transitar desde la crítica de la religión hacia la crítica del derecho y de la política. La crítica de la religión condujo al joven Marx a la conclusión de que “el ser humano sería el ser supremo para el ser humano” [*der Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei*], condujo, pues, en palabras del propio Marx, al “imperativo categórico de derribar todas las relaciones en las que el ser humano sea un ser humillado, subyugado, abandonado y despreciable” [*dem kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist*].²¹⁹ Así, a lo largo de esa *Einleitung*, Marx enumera los parámetros desde los cuales se realiza esa crítica *normativa* al capitalismo. Entre ellos menciona “la exigencia de la felicidad realmente efectiva del pueblo” [*die Forderung seines (des Vokes, GL) wirklichen Glücks*],²²⁰ el que el ser humano pueda “pensar y actuar de modo autónomo, la configuración autónoma de la realidad

²¹⁷ Cfr. a este respecto los pasajes iniciales del capítulo V de la tercera sección del volumen primero de *El capital* que lleva por título *Arbeitsprozeß und Verwertungsprozeß* (véase *Marx-Engels-Werke* [MEW], Berlín, 1956, y s., Bd. 23, pp. 192 y s.). Véase también el Kapitel 46 de la Sechste Abschnitt del tercer volumen de *Das Kapital* en el que Marx analiza la *Verwandlung von Surplusprofit in Grundrente*: “Incluso una sociedad entera, una nación, de hecho todas las sociedades simultáneas tomadas en conjunto, no son propietarias de la tierra. Sólo son sus poseedoras, sus beneficiarias, y tienen que heredarla en forma mejorada, como *boni patres familias*, a las generaciones siguientes” [*Selbst eine ganze Gesellschaft, eine Nation, ja alle gleichzeitigen Gesellschaften zusammengenommen, sind nicht Eigentümer der Erde. Sie sind nur ihre Besitzer, ihre Nutznießer, und haben sie als boni patres familias den nachfolgenden Generationen verbessert zu hinterlassen*] (*Marx-Engels-Werke* [MEW], Berlín, 1956, y s., Bd. 25, p. 784).

²¹⁸ *Marx-Engels-Werke* (MEW), Berlín, 1956, y s., Bd. 1, p. 379.

²¹⁹ Streeck, *ibid.*, p. 385.

²²⁰ *Ibid.*, p. 379, línea 2.

efectiva para que él se mueva alrededor de sí mismo” [(*autonom, GL*) *denken und handeln, (autonome) Gestaltung der Wirklichkeit (damit er sich um sich selbst... bewege)*],²²¹ remitiendo con ello a una noción de autonomía tanto en el plano del pensamiento como en el de la acción; en otro momento menciona simplemente la “libertad” [*Freiheit*]²²² que posteriormente se precisa como una “libertad social” [*soziale Freiheit*];²²³ en este mismo sentido Marx se refiere también a los “derechos universales de la sociedad” [*allgemeine Rechte der Gesellschaft*],²²⁴ a la “emancipación humana” [*menschliche Emanzipation*]²²⁵ y en ocasiones habla —en forma imprecisa— incluso de la satisfacción de “necesidades radicales” [*radikale Bedürfnisse*]²²⁶. Los parámetros de esta dimensión normativa remiten así en diversas direcciones, sea a una antropología, a un humanismo de contornos imprecisos, a una noción de libertad y autonomía especificadas de modo social, o a un orden de derechos universales de carácter social que no se encuentra claramente explicitado.

Es preciso recordar en este sentido que hacia el inicio de los setenta y ochenta del siglo pasado se desarrolló una recepción y estudio de la obra de Marx orientados a esclarecer las premisas normativas de su reflexión. Es así que encontramos ensayos y obras que se proponen, por ejemplo, analizar y esclarecer en el ámbito de las discusiones en torno a la ética conceptos como los de “explotación”, “libertad”, “justicia” o “igualdad” en Marx desde el horizonte de su dimensión normativa.²²⁷ Este esclarecimiento parece haber sido realizado desde dos vías primordiales, a saber: por un lado, a través de la vía del análisis y crítica del extrañamiento [*Entfremdung*] y de sus diversas formas de aparición en la sociedad capitalista y, por el otro, a través de la vía de la crítica a la explotación capitalista. La primera de ellas, esto es la vía de la crítica al extrañamiento [*Entfremdung*] que caracteriza al capitalismo, se analiza ya desde los *Manuscritos de 1844* a partir del fenómeno del extrañamiento en la esfera de la producción, del trabajo, aunque, como ya se señalaba en la *Einleitung a Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* (1843), se desdobra también en otras esferas como las del derecho o la de la política. En efecto, como se recordará, en la esfera del trabajo, el fenómeno del extrañamiento aparece, para el Marx de los *Manuscritos de 1844*, en la relación que el trabajador mantiene con los productos de su trabajo que se le oponen como un ser extraño dotado de un poder independiente que pertenece a alguien distinto a él (y por tanto como un extrañamiento con respecto a esa segunda naturaleza

²²¹ *Ibid.*, p. 379.

²²² *Ibid.*, p. 380.

²²³ *Ibid.*, p. 390.

²²⁴ *Ibid.*, p. 388.

²²⁵ *Idem.*

²²⁶ *Ibid.*, p. 387.

²²⁷ Cfr. Andreas Wildt, *Gibt es Marxsche Kriterien der politischen Gerechtigkeit?*, en Reinold Schmücker und Ulrich Steinworth (Hg.), *Gerechtigkeit und Politik: Philosophische Perspektiven*, Oldenbourg, 2002, pp. 57-73.

que es resultado de su actividad), con la actividad que lo define como ser humano y que lo distingue del resto de los seres vivos —esto es, con el trabajo— que se le presenta como una actividad extraña que no le pertenece a él sino a otro, con su ser genérico [*Gattungswesen*] y, como resultado de todo lo anterior, con la relación que mantiene con otros seres humanos que se le aparecen también como extraños.²²⁸ Sin embargo, el fenómeno del extrañamiento puede desdoblarse y ofrecer a su vez la clave para otros vinculados a él como los de la *cosificación* [*Verdinglichung*], entendida ésta en un sentido amplio como la reducción de personas y relaciones sociales a cosas y a relaciones entre cosas —algo que Marx analiza en el contexto del fetichismo de la mercancía en el primer capítulo del primer volumen de *Das Kapital*—,²²⁹ la *mercantilización* [*Vermarktlichung*] comprendida en un sentido igualmente amplio como la conversión de personas, cuerpos, saberes, sentimientos, emociones, capacidades y relaciones sociales²³⁰ e incluso al tiempo y al espacio en mercancías susceptibles de ser adquiridas o vendidas en el ámbito del mercado,²³¹ al igual que el *consumismo* entendido sea como actitud y comportamiento individuales, o bien como forma de vida de un sector, clase o sociedad entera, orientada a la acumulación y posesión incesantes de bienes y, en general, de objetos y aun de personas más allá del límite requerido para la satisfacción de las necesidades humanas, conduciendo, por ejemplo, a la identificación de una vida feliz con la posesión irrefrenable de objetos, a la creciente destrucción de la naturaleza que debe ser sobreexplotada para poder satisfacer adecuadamente esa demanda infinita de objetos cada vez más novedosos y sofisticados (producidos, además, en condiciones de miseria en el llamado tercer mundo: autos, ropa de marca, dispositivos electrónicos tales como teléfonos inteligentes, etc.)²³², o finalmente, la *aceleración* que ha modificado los esquemas y horizontes temporales en los que se encuadran las formas de vida en las sociedades modernas, expresándose en la reducción del presente lo mismo que en la aceleración del ritmo de la vida social, del

²²⁸ Véase Karl Marx: Ökonomisch-philosophische Manuskripte. 1844, en *Marx-Engels-Werke* (MEW), Berlin, 1956, y s., Bd. 40 (MEW Ergänzungsband, 1. Teil), pp. 465-588. Me refiero especialmente al apartado *Die entfremdete Arbeit del Erstes Manuskript*.

²²⁹ Cfr. el lugar clásico de este análisis es, por supuesto, el último apartado del primer capítulo del primer volumen de *El Capital: Der Fetischcharakter der Ware und sein Geheimnis* (*Marx-Engels-Werke* [MEW], Berlin, 1956, y s., Bd. 23, pp. 85-108).

²³⁰ Piénsese en este sentido en los trabajos de Eva Illouz sobre la economización de los sentimientos y de la vida afectiva en general en el capitalismo contemporáneo (véase, por ejemplo, Eva Illouz: *Gefühle in Zeiten des Kapitalismus - Adorno-Vorlesungen 2004*, Frankfurt/M., 2007).

²³¹ Remito en este sentido, por ejemplo, al proyecto ya citado de *Das Passagen-Werk* de Walter Benjamin, lo mismo que a los trabajos de Henri Lefebvre en los que el espacio urbano, la ciudad, se analiza como la manera en que se materializan y expresan la sociedad y sus contradicciones, desigualdades, divisiones y luchas en el plano espacial (cfr. Henri Lefebvre, *Le Droit à la ville. II, Espace et politique*, Paris, 1972).

²³² Cfr. a este respecto, por ejemplo, Erich Fromm, *Have or to Be?*, New York, 1976; y Zygmunt Bauman, *Consuming Life*, Cambridge, 2007.

cambio social y de la innovación tecnológica.²³³ Podríamos decir así que las diversas figuras del extrañamiento y sus posibles desdoblamientos en fenómenos de cosificación, mercantilización, consumismo y aceleración muestran, por así decirlo, en *negativo*, un horizonte normativo de crítica a ellas desde la perspectiva de la *autonomía*: ellas expresan, pues, otras tantas formas de denegación de la capacidad de los seres humanos de pensar y actuar por sí mismos y de reconocerse a sí mismos y a los otros como seres humanos autónomos, como personas —no como seres extraños ni como cosas— en las relaciones que ellos mantienen con el mundo, con los demás y consigo mismos.

La segunda vía de la crítica —esto es, la ligada a la *explotación*— aparece en forma prominente en *El capital* y se encuentra enlazada con la explotación aunque no en el sentido en que se comprende habitualmente este término, sino con la explotación como una categoría analítico-crítica que permite comprender y, a la vez, evaluar normativamente en forma adecuada, el carácter específico de la sociedad capitalista, a saber: la apropiación privada por parte de la clase capitalista del plusvalor producido socialmente por la clase trabajadora. Aquí también se delinea, nuevamente de modo *negativo*, un horizonte de crítica al capitalismo, aunque ahora desde la perspectiva de una denegación de *justicia e igualdad sociales*. La justicia o, tal vez mejor dicho, la injusticia y desigualdad sociales que caracterizan al capitalismo se conciben aquí no solamente en el marco de una comprensión vinculada exclusivamente a una justicia distributiva centrada solamente en los criterios a los que habría de ajustarse la distribución de bienes en una determinada sociedad, sino que abarca los principios y reglas que ordenan la producción, circulación y consumo de bienes —tanto materiales como culturales, tanto privados como públicos— en una sociedad y, en general, los dispositivos institucionales y las relaciones entre los hombres de esa sociedad considerada en su conjunto.²³⁴ Ello nos conduce a la cuarta dimensión de la crítica.

4) Este cuarto plano de la crítica al capitalismo es central porque tiene que ver con un problema que ha sido, e infelizmente continuará siendo, central para tres cuartas partes del mundo y que, salvo algunas excepciones, se ha dejado de lado por los exponentes de la teoría crítica en Europa y en Estados Unidos: me refiero al de la desigualdad y la exclusión económicas y sociales tanto en el interior de los diversos Estados nacionales como en el plano regional (por ejemplo, en el interior de la Unión Europea y de los grandes bloques económicos supranacionales en África, Asia y América) y, sobre todo,

²³³ Remito en este punto a Hartmut Rosa, *Beschleunigung. Die Veränderung der Zeitstrukturen in der Moderne*. Suhrkamp, Frankfurt/M., 2005.

²³⁴ Cfr. a este respecto, por ejemplo, Allen Wood, "The Marxian Critique of Justice", en *Philosophy and Public Affairs*, 1(3), 1972, pp. 244-282; Georg Lohmann, *Zwei Konzeptionen von Gerechtigkeit bei Marx*, en Emil Angehrn/Georg Lohmann, *Ethik und Marx: Moralkritik und normative Grundlagen der Marxschen Theorie*, Königstein/Ts., pp. 174-194; y Rainer Forst, *Gerechtigkeit nach Marx*, en Rahel Jaeggi/Daniel Loick (Hg.), *Nach Marx: Philosophie, Kritik, Praxis*, Berlin, 2013, pp. 107-121.

a escala global (pienso aquí ante todo en las desigualdades en el eje Norte/Sur) al igual que a la exigencia que de ellas se deriva en favor de justicia tanto en el plano nacional como en el horizonte transnacional. En el primer caso, se trata de atender la situación de desigualdad social que en los llamados países del tercer mundo ha sido prácticamente un elemento constitutivo y definitorio ligado a una historia en la que se han entrelazado el colonialismo, el despojo y la persistencia de un diseño político e institucional basado en la corrupción y cooptado por las élites económicas autóctonas en estrecha alianza con las élites económicas y políticas de las metrópolis capitalistas. La desigualdad y la injusticia se han agudizado —tanto en Europa y Estados Unidos, pero sobre todo en el llamado tercer mundo— por el despliegue incontrolado de la globalización capitalista que ha dado lugar a un socavamiento y desmantelamiento graduales de las estructuras del Estado de bienestar en los países del centro y norte de Europa y ha provocado un incesante y dramático aumento de la miseria en los países del tercer mundo.

* * *

Estos cuatro niveles y planos de la crítica presentes ya en Marx precisan, sin embargo, ser desarrollados y ampliados por la teoría crítica hoy en día. Habría que decir en este sentido que es preciso interrogarse sobre la focalización del análisis ofrecido por Marx en la contradicción entre capital y trabajo localizada en la esfera de la producción —con su correlato en el ámbito social y político de un conflicto centrado fundamentalmente en la lucha de clases entre la clase capitalista y la del proletariado, tanto en el plano nacional como en el internacional— sin atender a los procesos de diferenciación social y funcional de otras esferas al interior de la economía —la de la distribución y la del consumo— como fuera de ella —la de la política, del derecho o de la cultura—. Como ya se ha visto, Horkheimer y Adorno y, posteriormente, Habermas, dirigieron su atención también a estos otros ámbitos. Sin embargo, tanto aquellos como éste dejaron fuera del foco de su análisis otros ejes centrales de conflictos y luchas sociales y políticas que son de gran significación en la agenda política actual. Me refiero a los conflictos y luchas que tienen como eje de constitución las adscripciones, identidades, conflictos y luchas definidas cultural, etnoracial y sexogénicamente que se entrecruzan e intersectan en formas complejas, diferenciadas y llenas de tensiones con la lógica de la producción y del trabajo y, de ese modo, con la lucha de clases entendida en la forma clásica en que Marx parece haberla comprendido. Estos otros ejes de conflicto, dominación y lucha delimitan una red de relaciones de dominación diferenciadas y en varios niveles y ejes que atraviesan —y de hecho constituyen— al cuerpo social en su conjunto. Ellas tienen que ver, por supuesto, con las relaciones que establecen los sujetos en el interior de la producción en el ámbito de la economía en el sentido en que ya las analizara Marx; pero también remiten, al mismo tiempo, a las relaciones de poder que caracterizan a las relaciones de sentido en el orden

del discurso (*cfr.* Foucault, 1982: 223), al igual que a las relaciones de dominación en virtud de las cuales se estructuran las relaciones sexogenéricas y etnoraciales para constituir a los sujetos como pertenecientes y adscritos a un determinado tipo de género y a un cierto tipo etnoracial. Una de las tareas que se plantea de este modo para la teoría crítica es, pues, la de reflexionar sobre los modos de dominación en los tres ejes señalados y sobre las distintas formas en que se articulan e intersectan las luchas que tienen lugar en esos tres planos y los modos en que en ellas se delinean y articulan las demandas de emancipación. Se ha hablado así de una *política de coalición* en la que puedan ser enlazadas estas diferentes luchas en sus diferencias y tensiones internas, pero también en sus puntos de contacto, en su unidad siempre móvil y fluida (*cfr.* a este respecto, por ejemplo, Foucault, 1982: 227-228 y Butler, 1990: 14-15). La teoría crítica intersecta de este modo su reflexión, orientación, temas e intereses con otras corrientes teóricas y movimientos sociales analizados ahora desde la teoría del feminismo, lo mismo que desde los estudios poscoloniales y de la Critical Race Theory; en un movimiento que la ha llevado más allá de sí misma y, al mismo tiempo, enriquecido, descentrándola de Alemania, Europa y Estados Unidos para conducirla hacia Asia, África y América Latina.

Repensar y actualizar la crítica hoy en día en el sentido anteriormente expuesto debe conducirnos, a su vez, a un modo de comprender y analizar las sociedades modernas de una manera distinta a la de Habermas. En efecto, ya el propio Parsons había llamado la atención sobre el hecho de que incluso el mercado poseía también un componente normativo y que, en razón de ello, no era posible sostener —como parece hacerlo Habermas— que el subsistema de la economía, el mercado, se encuentra determinado en su totalidad solamente por formas de acción con arreglo a fines.²³⁵ En efecto, este subsistema de acción no se encuentra ni puede ser concebido al margen de procesos de negociación, de costumbres y de referencias normativas.²³⁶ Desde la perspectiva habermasiana, los sistemas de la economía y, en cierta medida, de la administración, aparecen en mayor o menor grado como órdenes coagulados y refractarios a la acción e interacción y a la transformación por parte de los actores sociales. Se trata ahora más bien de mostrar el modo en que el propio funcionamiento de los sistemas no puede ser comprendido sin referencia a la acción e interacción de los seres humanos y al modo en que estos, a su vez, en virtud de su acción, no se limitan solamente a reproducir sistemas funcionales sino que también los producen, y en esa medida son también capaces de transformarlos. La comprensión del plexo institucional de la sociedad en el marco de la distinción entre sistema y

²³⁵ *Cfr.* Hans Joas/Wolfgang Knöbl, *Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen*, Frankfurt/M., 2004, pp. 312 y s.

²³⁶ Creo que esta objeción no puede ser desechada con la diferenciación introducida por Habermas entre tipos de acción, por un lado, y tipos de sistemas de acción, por el otro, distinción que le permite sostener que los subsistemas sociales no pueden ser caracterizados en realidad por un único tipo de acción.

mundo de la vida propuesta por Habermas impide entonces ver con claridad el modo en que el entramado social e institucional de una sociedad es, en todos sus ámbitos y niveles, el resultado de la acción y producción de los sujetos, de luchas, conflictos y negociaciones entre los diversos grupos y actores sociales, y susceptible por ello de transformación,²³⁷ la manera en que el orden social es en realidad el resultado complejo de un juego incesante, acaso siempre frágil, de la acción e interacción, de las luchas y movimientos sociales políticos de diversos actores y grupos. Estas luchas pueden ser de distinto alcance y en diversos niveles: pueden estar orientadas a la consecución de derechos o pueden ser realizadas con el objetivo de alcanzar una redistribución de la riqueza, o bien estar encaminadas en contra de diversas formas de exclusión y discriminación —sean éstas por razones económicas, o bien por razones sexogénicas, etnoraciales, relacionadas con el capacitismo o mentalismo, etcétera— y desplegarse eventualmente bajo la forma de luchas por la redignificación o el reconocimiento de determinados grupos o sectores vulnerables de la sociedad; pueden estar dirigidas a la defensa del medio ambiente y en contra de la degradación de la naturaleza o bien a garantizar el derecho a la vivienda de los sectores más vulnerables de la población lo mismo que a la reconfiguración y reapropiación del espacio urbano por parte de los ciudadanos. Podría decirse en este sentido que la tarea de la crítica es la de desentrañar, articular y exponer teóricamente el horizonte normativo que se expresa en las experiencias de violación a la justicia, la igualdad, la libertad y la autonomía de los seres humanos que animan a esas luchas y protestas sociales y a esas diversas formas de resistencia social en contra de las distintas formas en que aparecen la opresión y la injusticia, la desigualdad y la dominación.²³⁸ Estas luchas desenmascaran la naturalización e invisibilización de las diversas formas y relaciones de dominación presentes en la sociedad en los planos anteriormente señalados y remiten, de una u otra forma, a las ideas normativas rectoras que constituyen y orientan las sociedades modernas, pero que son, a la vez, diferidas, denegadas y violentadas al mismo tiempo que operan —precisamente a través de luchas sociales y políticas— como los motores que las impulsan y proyectan más allá de sí mismas y de las configuraciones con las que ellas aparecen en el presente, cuestionando las imágenes deformadas de libertad y autonomía que han sido acuñadas por la propia dinámica de las sociedades modernas, para transformarlas y convertirlas más bien en los pivotes de una crítica inmanente en contra de las diversas formas y relaciones de dominación, de las

²³⁷ Es en este sentido que se ha expresado, por ejemplo, Axel Honneth en *Kritik der Macht*, Frankfurt/M., 1986, pp. 334 y s. Y es a partir de esta idea que puede ser comprendida también; véase Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt/M., 1992.

²³⁸ Véanse a este respecto Barrington Moore, *Injustice: The Social Basis of Obedience and Revolt*, White Plains, N.Y., 1978; y Judith N. Shklar, *The Faces of Injustice*, Michigan, 1990.

exclusiones fácticas y de las formas de opresión presentes en las sociedades contemporáneas, en una lucha que quizá sea interminable y no pueda conducirnos jamás a un estado de justicia, libertad e igualdad plenas,²³⁹ pero que nos permita, no obstante, convertir a las sociedades y, en general, al mundo en el que vivimos, en lugares un poco más vivibles.

Propiedad UAM-Gedisa

²³⁹ Cfr. Albrecht Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt/M., 1986, p. 30.

NORBERT ELIAS Y EL CONFIGURACIONISMO: EL ANÁLISIS DEL PROCESO DE CIVILIZACIÓN* **

HERMANN KORTE
UNIVERSIDAD DE HAMBURGO, ALEMANIA

Para ver algo nuevo,
debemos hacer algo nuevo.
GEORG CHRISTOPH LICHTENBERG

Una de las conductas más naturales de nuestra vida cotidiana es comer con tenedor y cuchillo. No siempre fue así. Cuando en el siglo XIII, en la corte de Venecia, una princesa bizantina se llevó a la boca el alimento que le habían ofrecido sirviéndose de un pequeño tenedor de oro de dos dientes, provocó consternación. El escándalo suscitó una reacción entre los sacerdotes, quienes de inmediato invocaron el castigo divino. Al parecer, la petición tuvo éxito, pues poco tiempo después la princesa fue víctima de una grave enfermedad. Para san Buenaventura (ca. 1217-1274), era claro que esto no era sino el merecido castigo y escarmiento que Dios infligía a una persona que se había rehusado a tomar con los dedos los alimentos que él nos ofrece.

Así o de manera parecida pudo haber narrado Norbert Elias esta historia a Alfred Glucksmann, su amigo de la época de estudiante, y a la esposa de éste, a quienes visitaba en Cambridge. Era la primera ocasión, después de mucho tiempo, en la que Elias veía a los amigos que le habían ayudado a obtener la carta de invitación de un inglés que había permitido su ingreso a Gran Bretaña. Glucksmann y Elias se habían conocido en Breslau, posiblemente como miembros, ambos, del movimiento juvenil judío. En todo caso, Glucksmann menciona en sus recuerdos juveniles de Elias, que ambos tenían “un interés compartido por los problemas de los judíos”.¹ En 1925 Glucksmann y Elias se encontraban en Heidelberg y su relación se convirtió en amistad, iniciándose también un vivo intercambio de ideas entre ellos. Glucksmann era médico y dedicaba

* Una primera versión de este artículo apareció en: Enrique de la Garza Toledo / Gustavo Leyva (coords.): *Tratado de Metodología de las Ciencias Sociales. Perspectivas Actuales*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

** Este artículo constituye el octavo capítulo del libro *Über Norbert Elias. Das Werden eines Menschenwissenschaftlers*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 1988. Una versión en español se publicó con el título “El gran libro”, en Gustavo Leyva, Gina Zabłudovsky y Héctor Vera (coords.), *Norbert Elias: legado y perspectivas*, UAM/Universidad Iberoamericana/UNAM/Conacyt, México, 2002,

en aquel entonces su atención a ciertos problemas de anatomía y de historia del desarrollo, y debatía con Elias y otros los problemas filosóficos, políticos y sociológicos que planteaban sus investigaciones, prestando especial importancia a las opiniones de Elias.

Glucksmann había huido de Alemania en 1933, por lo que pudo ayudar a Elias a emigrar de París a Inglaterra. Elias lo visitaba por primera ocasión y lo ponía al corriente de sus trabajos. La anécdota acerca de la princesa bizantina y el tenedor le sirvió en ese momento —como en otras ocasiones—² como ilustración, para aclarar lo que quería decir con “procesos civilizatorios”, un tema cuya investigación había emprendido recientemente.

Después de su huida de París, Elias había continuado su trabajo científico. Si bien era cierto que las condiciones eran ahora mucho más desfavorables y difíciles que en Fráncfort (en el siguiente capítulo volveré sobre ese punto), Elias, como muchos otros, abrigaba la esperanza de un rápido fin del régimen hitleriano y de un pronto regreso a Alemania, a sus actividades normales, a trabajar científicamente para mantenerse al día y poder continuar cuanto antes con su carrera universitaria.

EL DESCUBRIMIENTO DE LOS MANUALES DE URBANIDAD

Elias retoma el material de su escrito de habilitación y comienza a profundizar en este estudio del desarrollo de la nobleza de los reinos y de la sociedad cortesana. Emprende esta tarea en varias direcciones. En primer lugar, amplía la referencia regional. Al lado del desarrollo francés, Elias coloca el que tiene lugar en Alemania e Inglaterra y descubre después, en segundo lugar, en los libros de modales y de urbanidad, y en los manuales prácticos de etiqueta un material empírico de gran riqueza como fuente de información. A partir de esto, hay en él un intento, en tercer lugar, por llegar a principios teóricos generales (por ejemplo, acerca del mecanismo a que estaban sujetos los reyes o acerca del comportamiento obligado en la corte), que van más allá de los que pueden encontrarse en su escrito de “habilitación”. Con ello, se opone de manera complementaria a la psicogénesis del individuo y a la sociogénesis del Estado.

Sin embargo, el hallazgo más importante en esta fase de su trabajo es el de los manuales de urbanidad, de los libros de modales y maneras. Ya en el escrito de habilitación se había hecho claro que una conducta acorde a la etiqueta cortesana constituía un elemento importante en las relaciones sociales generales de la nobleza, y que los afectos y sentimientos diferían entre sí según fuera la fase

pp. 43-80. Agradecemos al autor y a los editores de la versión en español su generosidad por permitirnos publicarlo en el marco de este libro. [N. del E. GL.]

Traducción directa del alemán de Luis Felipe Segura; revisión de Gustavo Leyva.

¹ Alfred Glucksmann, “Norbert Elias on his Eightieth Birthday”, *Human Figurations*, pp. 9 y 10.

² Véase, por ejemplo, la entrevista aparecida en *Le Nouvel Observateur*, 29 de mayo de 1974.

particular del desarrollo social. Elias investiga entonces más de cerca este problema y desarrolla el modelo de un proceso civilizatorio. Uno de los primeros resultados concretos de sus estudios son los dos volúmenes de *Über den Prozeß der Zivilisation* [El proceso civilizatorio]. “Cuando Elias cuenta a Glucksmann la historia del tenedor, lo hace, según recordaría éste más tarde, con el fin de analizar el proceso de civilización”.³ Es probable que también pudiera haber señalado en tal ocasión las diferencias en lo relativo al uso del cuchillo y el tenedor.

Desde los primeros años de la Edad Media es posible encontrar numerosas indicaciones acerca de cómo es que debía utilizarse el cuchillo durante las comidas. Pero por “cuchillo” se entendía en aquel entonces un objeto que no debe pensarse como algo parecido a lo que hoy identificamos bajo esta denominación, es decir, un utensilio romo y apenas con el filo suficiente para cortar verduras muy blandas, pero no para cortar carnes muy duras. Un cuchillo en esa época era, más bien, una daga puntiaguda y muy filosa, cuyo uso se reglamentó cada vez más al paso de los años, hasta desaparecer por completo y ceder su lugar, empezando con los estamentos superiores, a lo que hoy llamamos cubiertos. En todo este desarrollo puede observarse que, con el tiempo, los hombres se impusieron a sí mismos restricciones cada vez mayores. Un ejemplo de ello es la prohibición de dirigir la punta del cuchillo hacia otros comensales.

Todavía hoy es posible encontrar resabios de tales limitaciones en el comportamiento, cuyo sentido es transformar lentamente un arma letal en un objeto de etiqueta cortesana. Así, por ejemplo, en las carreteras de Escandinavia, una *cuchara* y un tenedor en un señalamiento indican la cercanía de un restaurante. De hecho, entre los suecos y en los hogares nórdicos se utiliza mucho menos que entre los alemanes el cuchillo (entre nosotros, el anuncio de un sitio para comer cercano se señala en los caminos con un *cuchillo* y un tenedor). Esto pone de manifiesto no sólo los efectos a largo plazo de fases previas del proceso civilizatorio, sino, igualmente, la existencia de diferencias nacionales específicas que deben y (gracias a la obra de Elias) que también pueden ser aclaradas.

La civilización del uso del cuchillo durante las comidas es un proceso que abarca siglos, un proceso que, con algo de sensibilidad, puede ser entendido inclusive por los legos. El sometimiento de las inclinaciones brutales a la agresión en el individuo durante el ceremonial cortesano y más tarde a través de la decencia burguesa es algo que ocurre de manera paralela a la conformación de un monopolio de la violencia por parte del Estado. En el caso del tenedor, el asunto es un poco más complejo. Sin embargo, resulta tan natural y razonable pensar que con su uso lo único que se deseaba era evitar tomar los alimentos de un recipiente común con los dedos, que no debemos asociar su aparición con ningún proceso civilizatorio especial que vaya más allá de consideraciones de estricta utilidad. No obstante, la introducción del tenedor se encuentra íntimamente ligada a una serie de transformaciones procesuales de la *psique* individual.

³ Alfred Glucksmann, *op. cit.*, p. 10.

En el capítulo dedicado al uso del tenedor en las comidas, Elias examina con mucha sensibilidad el problema de las razones por las que hoy en día nos parece poco civilizado, una falta de educación y, de alguna manera, también bárbaro y canibalesco llevarse la comida a la boca con los dedos. Superficialmente el motivo de ello es claro, es decir, resulta antihigiénico y repugnante hacerlo. Éstas son razones que forman parte de la categoría de los sentimientos de pena y de vergüenza (*Peinlichkeitsgefühle*). La introducción del tenedor constituye un ejemplo de la formación de estos controles afectivos. La causa de que en el curso de la Edad Media ciertos modos de comportamiento se asocien, cada vez más estrechamente, con sentimientos de rechazo y aversión se debe, según Elias, a una lenta, pero decisiva y extensiva transformación del inconsciente humano que conduce a un distanciamiento del propio cuerpo y del cuerpo de los otros.

El tenedor —escribe Elias— no es otra cosa que la encarnación de un patrón afectivo específico y de determinado patrón de pena y vergüenza. En el fondo, en la transformación del modo de comer que tiene lugar en el trayecto que va de la Edad Media a la modernidad, se presenta el mismo fenómeno que podemos ya encontrar en otras manifestaciones de este tipo, esto es, una transformación del aparato instintivo y afectivo (I: 171).⁴

En este breve pasaje encontramos —y ello constituye un rasgo fundamental del modo de argumentación de Elias— dos observaciones generales: por una parte, el señalamiento de que esta civilización de las costumbres se consolida lentamente, pasando de un “círculo estrecho” de cortesanos a la sociedad en su totalidad; es decir, yendo de arriba abajo. Por otra parte, también, que este proceso civilizatorio a largo plazo se repite en la actualidad en la socialización de los niños. Sin embargo, la manera en la que esto ocurre hace que el comportamiento, impuesto en la misma forma y con la misma dirección, se presente ante los pequeños “como algo ‘interno’, como algo de lo que, por así decirlo, la naturaleza misma los habría dotado” (I: 173). El patrón procesual que de esta manera surge no es visto en absoluto —y ésta sería una de las características distintivas del proceso civilizatorio— como una coacción externa (*Fremdzwang*); se ha convertido ya en una autocoacción (*Selbstzwang*) en una especie de mandato, cuya observación ha sido asumida como tarea propia por mecanismos de control que rara vez requieren un reforzamiento externo. Es evidente que este proceso no termina nunca e implica modificaciones a largo plazo. Porque, en realidad, la radiografía se refiere no al final de un proceso sino, en cada caso, a una fase histórica o presente de un proceso de larga duración, cuyos orígenes resultan tan poco identificables como su fin.

⁴ En lo que sigue, un paréntesis dentro del cual aparece el número romano I o II, seguido de una cifra arábiga, se refiere siempre al volumen I o II y a la página correspondiente de *El proceso civilizatorio* en su versión original alemana. [Hay traducción al español.]

Al final de la breve sección “Acerca del uso del tenedor en las comidas”, puede encontrarse un resumen que nos ilustra ampliamente acerca de las intenciones y los resultados del trabajo.

De este modo —se dice— se consume entonces un proceso histórico-social de siglos, en cuyo curso avanzan en el individuo lentamente, de nueva cuenta y en pequeño, los patrones de los sentimientos de pena y de vergüenza. Si pretendiéramos expresar la repetición de estos procesos en forma de ley, podríamos hablar, de manera paralela a la ley fundamental de la biogenética, de una ley fundamental socio y psicogenética (I: 174).

A partir de esta cita resulta clara una de las reglas básicas del procedimiento eliasiano. Las regulaciones sociales, lo mismo que los modos de acción individuales, sus contenidos y sus formas y transformaciones sólo pueden investigarse y entenderse adecuadamente si nuestras consideraciones incluyen, como un elemento central, la prolongada duración, el desarrollo a largo plazo de “los procesos histórico-sociales de siglos”. Sin embargo, no puede afirmarse que esto constituya únicamente una regla metódica básica, puesto que ello significaría limitar a un solo aspecto, de manera equivocada, nuestra concepción de la necesidad de una investigación cronológicamente amplia de las transformaciones sociales. Este aspecto, si bien existe, no es único. Más bien, lo que aquí se pone de manifiesto es la observación de un hecho empírico, *al mismo tiempo que* la comprobación de un enunciado teórico.

La postura de que los desarrollos a largo plazo pueden evaluarse en términos de modelos procesuales no siempre ha encontrado aceptación unánime en la sociología. Algo similar ocurre con la tesis de que las transformaciones de la sociedad constituyen más bien algo normal y que no son, por ejemplo, desviaciones de la norma social, como lo afirman las teorías estructuralistas-funcionalistas del cambio social. No sin un dejo de ironía y enojo Elias escribe en 1969, en la introducción a la segunda edición de *El proceso civilizatorio*, que la sociología podría haberse ahorrado el recorrido del camino errado de una teoría de los sistemas de corte estructuralista-funcionalista, si tan sólo hubiera tomado nota oportunamente de las exposiciones que él mismo publica en los años treinta.

Quien examine con cuidado el primer volumen de *El proceso...*, omitiendo, sin embargo, la lectura de la “Introducción” añadida a la segunda edición, echará de menos datos y afirmaciones tan tajantes como las anteriores. Para extrañeza de un lector de textos académicos, Elias comienza su libro no con una descripción de intenciones, ni con una presentación de su postura teórica y de las hipótesis de trabajo que de ello resultan y un comentario de ciertos detalles acerca de su procedimiento metódico. Más bien, lo que Elias hace al principio de su estudio es plantear una pregunta específica o, mejor aún, una serie de preguntas acerca de un asunto real, desarrollando luego, al ampliar tanto el planteamiento como el tema mismo, su propia concepción. Es decir, para decirlo con un poco más de exactitud: su concepción se va aclarando al

lector sólo de manera paulatina. Pero, del mismo modo en que Elias presenta su material por etapas, su teoría adquiere sólo gradualmente un contorno preciso en la mente del lector. Uno se sorprende constantemente, cuando examina el curso que sigue su explicación, de la riqueza de posibilidades expresivas de que Elias hace gala, admirándose también de la seguridad con la que el autor aborda los problemas centrales.

FASES DE TRANSFORMACIÓN Y LUCHA DE CLASES

Ya he descrito someramente el contenido del primer capítulo de la obra principal de Norbert Elias. Para no repetir, me limitaré aquí a describir en términos generales el planteamiento inicial del libro y el desarrollo que se hace del mismo. En la primera página, Elias demuestra que el concepto de civilización es un reflejo de la conciencia que el Occidente cristiano tiene de sí mismo y que “resume todo aquello en lo que la sociedad occidental de los últimos dos o tres siglos cree haber aventajado a las sociedades anteriores o a las sociedades contemporáneas ‘más primitivas’” (I: 1ss.). Sin embargo, esta aparente seguridad es anulada más adelante por la observación acerca de que, en realidad, “civilización” no posee el mismo significado en todas las naciones europeas. Una diferencia de este tipo se pone de manifiesto muy claramente, por ejemplo, en el hecho de que en alemán se habla, más bien, de *Kultur* y no de *Zivilisation*.

En la discusión que sigue a esto se examinan las razones (expuestas por nosotros ya en el primer capítulo del presente libro) que explican el diferente significado que la palabra “civilización” tiene en las lenguas inglesa y francesa y que hacen comprensible, asimismo, el significado de la palabra “cultura” en alemán. Este procedimiento arroja luz sobre otro de los principios observados por Elias. Al llevar a cabo esta confrontación semántica, Elias explora y descubre al lector una serie de aspectos centrales de estos fenómenos. No sólo a partir de la comparación de diversas fases de un proceso social, sino también por medio de la oposición de procesos similares en diferentes sociedades, es posible descubrir tanto elementos importantes como las razones que explican los cambios.

En ese primer capítulo, los libros de urbanidad y modales todavía no juegan un papel significativo. En el centro de la atención se encuentran más bien el lenguaje y la importancia que cobra tanto su difusión como su uso en la poesía. El francés es la lengua de la nobleza, del estamento cortesano superior. Por su parte, el alemán no goza de buena fama y se le considera grosero, esto es, incivilizado. Los contrastes nacionales son, sin embargo, prácticamente inexistentes. Y así, independientemente de que sus raíces sean alemanas, francesas o inglesas, en las capas superiores se habla en francés. En este sentido, como Elias escribe en 1987 en un ensayo acerca de la lírica barroca, hay una mayor afinidad entre los miembros de las élites cortesanas europeas de los distintos estados, que entre los miembros de éstas en un país y quienes forman parte en él de los estratos inferiores. El hecho de que entre estos grupos

socialmente superiores hubiera declaraciones recíprocas de guerra no contradice la afirmación anterior. “Por el contrario —escribe Elias— el comportamiento guerrero y militar era parte constitutiva de la civilidad cortesana. El sentimiento de comunidad estamentaria de los individuos formados en la civilidad cortesana se expresaba también en sus rituales de comportamiento, ya fuera que se encontraran en la paz o en la guerra.”⁵

No resulta sorprendente, en consecuencia, que el desarrollo del idioma alemán se convirtiera en uno de los aspectos más importantes de la lucha de la burguesía alemana por alcanzar prestigio e influencia. Sin duda, uno de los obstáculos para ello era no sólo su desconocimiento de la lengua francesa, sino, asimismo, el hecho de que en el siglo XVII Alemania era un país pobre y devastado por las guerras y la miseria. Esa situación se diferenciaba radicalmente de la que privaba en los territorios de sus vecinos europeos, a quienes el siglo había traído poder estatal y riqueza social. Es un hecho, como el mismo Elias ha observado con agudeza en *El proceso...*, que el movimiento literario de Klopstock a Lessing, y de los poetas del *Sturm und Drang* al *Hainbund*, no era en realidad un movimiento político, ni se interesaba particularmente por acciones de esta índole. Se trataba, y Elias ha establecido esto de manera convincente, “de la expresión de un movimiento social, en el sentido más conspicuo de este término, es decir, de una transformación de la sociedad” (I: 21).

Así, en pocas páginas, Elias extiende el catálogo de problemas y pasa de una cuestión inicial aparentemente muy sencilla a temas que, desde Comte y Marx, resultan de cardinal importancia para la sociología. La transición revolucionaria del feudalismo a la burguesía se convierte —en palabras de Elias— en una fase de transformación en el marco de un desarrollo social a largo plazo. Pero Elias cuida siempre de mantener cierta distancia en sus investigaciones. Es decir, en ellas no se toma partido, ni se hacen juicios de valor, sino que destacan los factores particulares, lo que, a su vez, permite llegar lentamente a hipótesis generales que después se integran en modelos explicativos.

Naturalmente, en Elias puede encontrarse también lo que en Marx se denomina *lucha de clases*. Un ejemplo de este punto puede observarse en su descripción del modo en el que la burguesía de los estratos medios, a pesar de todo su interés en eliminar los obstáculos a su ascenso, al mismo tiempo muestra un cuidado extremo en la preservación de las barreras que impiden la ascensión de los estratos inferiores. De este modo, las barreras de clase de la sociedad burguesa se integran a la exposición, sin que ello signifique recurrir al concepto de *clase*, es decir, a un concepto que ha sido y es —ante todo— un concepto de militancia ideológica en la ciencia. A pesar de su brevedad, en el primer capítulo se examinan con mayor detalle que en algunas teorías de la sociedad burguesa los problemas que plantea el ascenso de ésta. Es decir, Elias hace ver con toda claridad que en su afán por evitar el avance de las

⁵ Norbert Elias, “Das Schicksal der deutschen Barocklyrik. Zwischen höfischer und bürgerlicher Tradition”, *Merkur*, xxxi (1987a), pp. 451-468. La cita corresponde aquí a la p. 452.

capas inferiores, la burguesía se ve atrapada en un contradictorio dilema, lo que a su vez permite explicar las razones por las que la nobleza mantiene durante tanto tiempo su poder e influencia en Alemania. “Como todo estrato medio, también ésta [la burguesía] era, a su modo, un prisionero: no podía pensar en derribar de verdad los muros que impedían su ascenso debido a su temor de que, al hacerlo, también fueran destruidos en la tormenta las barreras que la separaban del pueblo inferior” (I: 23).

Los grupos intelectuales constituyen “la primera formación de los estratos medios que en Alemania desarrolla una conciencia notablemente burguesa de sí misma, lo mismo que ideales específicos de capas medias y un arsenal de conceptos fecundo, diverso y orientado en contra de los estamentos cortesanos superiores” (I: 33). Este “arsenal de conceptos” se caracteriza, en primer término por “lo puramente espiritual” (I: 32) y se despliega en la ciencia y la filosofía, en la religión y las artes. Ya aquí podemos encontrar la expresión de una tendencia a establecer una clara línea de demarcación, “en completa oposición a las metas y divisas de la burguesía en ascenso en Francia o Inglaterra”, entre la educación y la cultura, por una parte, “como lo verdaderamente valioso, y lo político, lo económico y lo social [por la otra]” (I: 32). Elias continúa y tiene en mente ya aquí la teoría de la constitución del Estado que desarrollará al final del segundo volumen. “El peculiar destino de la burguesía alemana, su prolongada impotencia política y su tardía unificación como nación son el origen de una serie de constantes impulsos en un mismo sentido y contribuye también a consolidar en esa misma dirección los conceptos, los ideales” (I: 32 ss.).

Lo anterior permite una mejor comprensión de la antítesis alemana entre *Zivilisation* y *Kultur*, tal y como la misma se pone de manifiesto, por ejemplo, en la expresión peyorativa “literatos de la civilización” (*Zivilisationsliteraten*), utilizada por Thomas Mann. La explicación sociológica merecería atención por sí misma. Sin embargo, en Elias constituye una especie de prelude para un proyecto de mayor envergadura. Es decir, el interés principal de Elias no tiene como tema la investigación de objetos impersonales como civilización y cultura, sino el diagnóstico y la explicación de transformaciones sociales específicas de los hombres. Poco a poco, se da en él un abandono del uso corriente del concepto de civilización y se comienza a delinear claramente en la mente del lector el propósito verdadero de la investigación eliasiana. Ejemplo de ello es su intento de utilizar las experiencias de la crisis de los años veinte y treinta y el retorno evidente a formas bárbaras de dominio para llegar a una mejor comprensión de lo que se llama civilización. El planteamiento es el de preguntar a qué se refiere este concepto y el señalamiento de que con el mismo se alude a rasgos civilizatorios específicos, presentes en los individuos, a una especie de carga individual que se distingue claramente de las cargas que arrastraban consigo los individuos que viven en épocas anteriores.

Sin embargo —apunta Elias en la introducción a la primera edición— no puede decirse que tengamos una comprensión cabal de las razones por las que nos ator-

mentamos. Sentimos que con la civilización hemos caído en ciertas complicaciones que otros hombres menos civilizados no conocen. Pero también sabemos que estos individuos “menos” civilizados son acosados por necesidades y temores que nosotros hemos dejado ya de padecer o, por lo menos, que no padecemos ya tanto como ellos. Tal vez todo ello pueda verse un poco más claramente si entendemos cómo tienen lugar los procesos civilizatorios (I: LXXX).

Podemos entonces encontrar ya muchas observaciones muy valiosas en la introducción a la primera edición de *El proceso...* Sin embargo, lo más fascinante en todo ello es el modo en el que, aun desconociendo esa introducción, el lector es conducido paso a paso por los planteamientos e ideas más importantes del libro. Al final del primer capítulo —una vez que se ha examinado el problema de la sociogénesis de los conceptos de cultura y de civilización, una vez que han quedado expuestas sus diferencias e incompatibilidades y que se ha descrito también la transformación de proyectos sociales en proyectos nacionales— Elias subraya la importancia de una circunstancia muy particular: A diferencia de lo que ocurre al principio del proceso, es decir, en la etapa en la que la conformación y el modelado de los sentimientos se prepara o se lleva a cabo con un objetivo muy específico, desde finales del siglo XVIII, la conciencia del proceso civilizatorio precedente desaparece paulatinamente. En tal sentido, los comportamientos y conductas del presente se toman ahora como algo dado; y carece de interés la manera en la que se ha llegado a esto. “Simplemente, el resultado se considera como expresión de la superioridad del propio talento; no interesa para nada el problema de cómo es que se llega, en el curso de muchos siglos, a un comportamiento civilizado” (I: 63).

PSICOGÉNESIS Y PSICOANÁLISIS

La investigación eliasiana comienza con un periodo en el que aún no se disponía del concepto de civilización y en ella se analizan los problemas de la determinación del momento en el que éste surge, del momento en el que “se cobra conciencia” del mismo y del momento en el que se le toma como algo natural y dado. A estos dos últimos adjetivos podrían añadirse las palabras “y se convierte en algo inconsciente”. Elias se reserva esta conclusión durante todo el primer capítulo. Sin embargo, los 11 apartados del segundo que conforman el resto del primer volumen no sólo están dedicados al tema de “la civilización como una transformación específica del comportamiento humano” (éste es el título que se emplea), sino también al estudio del modelado de lo que Freud llama el inconsciente. En el resumen que de ello se presenta en el segundo tomo, se observa que “la dirección de los cambios en el comportamiento en su totalidad, la tendencia del movimiento civilizatorio es, en todas partes, la misma. Las modificaciones se convierten siempre, en mayor o menor medida, en una autovigilancia automática, en una subordinación de las

inquietudes momentáneas al mandato de una visión habitual a largo plazo, cuyo objetivo es el desarrollo de un aparato diferenciado y más sólido del super-yo" (II: 338).

Aparte de los resultados generales del psicoanálisis, Elias retoma, una idea formulada por Freud a propósito de su polémica con Marx y el marxismo, publicada en su *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse* de 1933; y es que, al lado del desarrollo de los imperativos económicos, tiene lugar también un proceso civilizatorio (Freud se sirve también del concepto de cultura). En tal proceso y debido al mismo se posponen los objetivos del instinto y se alteran la sensibilidad y la conducta de los individuos. Freud escribe al respecto que:

Si alguien estuviera en condiciones de explicar en detalle la manera en la que esos momentos diversos, esto es, la disposición instintiva general del ser humano, sus variaciones de raza y sus modificaciones culturales se comportan, se obstaculizan y se impulsan entre sí en las condiciones de la inserción social, de la actividad profesional y de las posibilidades de trabajo, si alguien, digo, pudiera lograr esto, habría proporcionado al marxismo el complemento que lo convertiría en una verdadera ciencia de la sociedad.⁶

La historia de los hombres y de su conciencia se convierte en el tema central del interés de Elias desde sus días de estudiante y en las discusiones con Hönigswald, su maestro de filosofía. ¿Cómo surgen las ideas en el curso de la historia? ¿Cuáles son las razones por las que los griegos veían y sentían la naturaleza de manera distinta a los hombres del romanticismo? ¿Por qué un hombre "primitivo" considera un árbol como una entidad espiritual y nosotros no? ¿Cuál es el motivo por el que los aristócratas se sujetan a un ritual cortesano que, a pesar de toda su civilidad, los somete a claras coacciones? Todas estas son preguntas a las que Freud no puede ofrecer una respuesta o que ni siquiera se plantea. A pesar de ello, Elias reconoce que sus estudios "deben mucho a las investigaciones previas de Freud y de la escuela psicoanalítica", aunque, al mismo tiempo, hace notar que "existen diferencias de consideración entre el enfoque freudiano y las investigaciones que aquí se presentan [...]" (I: 324).

Pero, ¿qué es, en realidad, lo que Elias le debe a Freud? Son dos las ideas que considera de especial importancia en los escritos de Freud. En primer lugar, que en la historia de la humanidad toda coacción interna, toda auto-coacción, es, en primera instancia, una coacción externa, una coacción heterónoma (*fremder Zwang*) y, en segundo, que el desarrollo psicogenético de todo individuo no es, en realidad, en cierto modo, sino una repetición de la historia humana en la persona individual. Ahora bien, ¿cuáles serían las diferencias

⁶ Sigmund Freud, "Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse", *Gesammelte Werke*, vol. xv, Fráncfort del Meno, 1969, p. 194.

entre estos dos pensadores? A Elias le interesa ante todo el desarrollo a largo plazo desde un punto de vista sociológico de las coacciones, es decir, la sociogénesis; pero también, en segundo término, el material empírico de que se sirve es distinto del que utiliza para su trabajo Freud.

Elias no concede ningún valor al método freudiano de buscar procesos reprimidos de modelación de los afectos individuales mediante el registro, para su posterior evaluación, de expresiones utilizadas por el paciente en las sesiones psicoanalíticas. La suya es, más bien, la búsqueda de otro tipo de material, a partir del cual pudiera desarrollarse el proceso a largo plazo de la civilización como un proceso de transformación de las coacciones externas en coacciones internas. Tenía que tratarse, por lo tanto, de un material que permitiera exhibir las modificaciones a largo plazo de la naturaleza interna del ser humano. Elias hallaría este material en los libros de modales, en los manuales de urbanidad. Ésta es la verdadera razón por la que en él se presenta un análisis en detalle de las diferentes formas del trato social entre los individuos. Independientemente de lo divertido que pueda ser cada uno de los capítulos relativos a las transformaciones particulares de las reglas de comportamiento en las comidas, de las reglas para atender las necesidades fisiológicas, al estornudar o al escupir, en la recámara y en las relaciones entre los hombres y las mujeres, y de la variedad de enseñanzas que pudieran extraerse de todo ello, la exposición persigue un objetivo muy específico. El material presentado le sirve para describir en cámara rápida, por así decirlo, los desplazamientos a largo plazo que convierten una coacción externa en una interna.

Según su propio testimonio Elias tuvo en Inglaterra, en la célebre y tradicional sala de lectura del Museo Británico (esto es, en el mismo sitio en el que Marx escribió, entre otras cosas, *El capital*), la idea de evaluar libros de modales y urbanidad a partir de este enfoque. Algunos de tales manuales le resultaban bastante familiares; sin embargo, la explicación de las reglas de etiqueta en la corte real de la Francia absolutista requería lecturas especiales. Pero es la comparación de distintas ediciones de libros de modales publicados en momentos lejanos entre sí la que lo lleva a la genial idea de utilizar este material de manera análoga a como los psicoanalistas usan las anotaciones hechas en las sesiones con sus pacientes, es decir, a la idea de utilizar esos manuales para sacar a la luz procesos de regulación de los afectos y sentimientos que con el paso del tiempo se han hecho inconscientes.

Ya hemos aludido a procesos de ese tipo, por ejemplo, al referirnos al uso del cuchillo y el tenedor durante las comidas. Pero el interés último de Elias no consiste en el estudio de la superficie histórico-cultural de las modificaciones del comportamiento. Lo importante para él no son las transformaciones mismas de los patrones de conducta, sino la pregunta de hasta qué punto puede explicarse a partir de ellos la formación y la modificación de los umbrales de pena y vergüenza, y la contención de los impulsos a la agresión como expresión del proceso general del desplazamiento de las coacciones de lo externo a lo interno.

Uno de los equívocos más frecuentes en que se ha incurrido al juzgar *El proceso...* (inclusive puede decirse que se trata de *el* equívoco clásico al respecto) es el de clasificar este libro y, en consecuencia, estudiarlo como un trabajo acerca de la historia de la cultura. Hay una serie de circunstancias que, sin que hubiera una intención al respecto, podría haber contribuido a ello. Está, sin duda, en primer lugar, el hecho de que en 1939 se publica únicamente el primer volumen del libro y, también, el de que, a causa de una desafortunada sucesión de acontecimientos, tampoco se puede adquirir en los Estados Unidos —todavía en 1977— más que la traducción del primer tomo de la obra.

Pero esto no explica suficientemente el malentendido surgido en relación con la “historia de la cultura”. Quien por lo menos lea con mediana atención el primer volumen podría tener esta impresión al principio de la lectura, pero no mantenerla más allá de éste. Tan sólo la discusión y el análisis de los conceptos de *cultura* y *civilización* debería ya hacernos conscientes de ello, pero más aún deberían provocarnos este efecto los diferentes capítulos acerca de las reglas de comportamiento. En cada uno de ellos podemos encontrar afirmaciones generales hechas con el propósito de desarrollar paralelamente un modelo teórico. Es esto justamente lo característico del *modus* elisiano de argumentación, es decir, una alternación constante de enunciados inductivos y deductivos y el paso casi inadvertido del análisis empírico a la formación teórica de modelos y viceversa. Tanto en la introducción como, en general, en las notas al escrito puede encontrarse una cantidad considerable y suficiente de afirmaciones acerca de lo que hoy se llama el interés central de conocimiento.

A pesar de eso, el equívoco persiste. Así, en algunas ocasiones se clasifica a Elias como un historiador de la cultura; en otras se ve en él a un sociólogo “historiador”. Lo primero ocurre, principalmente, en el caso de los sociólogos; lo segundo, en particular con los historiadores. En ambos casos la intención es clara. Se trata de justificar la omisión y desatención, la intrascendencia para la propia especialidad. Es interesante observar que los malentendidos se dan con mucho mayor frecuencia entre los sociólogos e historiadores que entre los psicólogos, a quienes, probablemente, les resulte más evidente el método de trabajo de Elias. No obstante lo anterior, también entre los sociólogos e historiadores ha habido, en el ínterin, acercamientos adecuados a la obra elisiana, a su discusión y análisis. En general, sin embargo, puede observarse que los equívocos aumentan a medida que nos aproximamos a las teorías centrales actualmente en boga y a sus representantes.

La razón de esto reside en el hecho de que en *El proceso...*, Elias propone y fundamenta en detalle —y desde entonces hará esto mismo en cada uno de sus escritos— la necesidad de un nuevo paradigma, esto es, la necesidad de pasar de una perspectiva estática de los sistemas sociales a la investigación de procesos de largo plazo, de pasar de una disciplina particular a un tipo de investigación científica interdisciplinaria de lo humano en un nivel superior de síntesis, la necesidad de abandonar la idea de un ser humano individual como actor, en favor de la de una figuración de hombres en una relación de

entrelazamiento o interdependencia, el alejamiento de la unidimensionalidad de los análisis y modelos histórico-materialistas y la del tránsito a una ciencia social que traspase los límites de las disciplinas particulares. Todo esto, considerado parcialmente o como un todo, plantea por fuerza un desafío tanto a las teorías más importantes de la sociología como a las ciencias históricas. Pero puesto que uno de los méritos de Elias consiste precisamente en haber logrado un nivel relativamente elevado de síntesis, los retos planteados por su teoría no pueden tampoco enfrentarse por la vía, hoy común, de un acuerdo eclectista. Lo que se hace entonces es recurrir a las etiquetas y los marbetes negativos, tal y como ha ocurrido recientemente, otra vez, en el ámbito de la sociología estadounidense —naturalmente suponiendo que sus representantes han llegado a escuchar en alguna ocasión el nombre “Norbert Elias”—. Pero otra estrategia consiste en evitar conscientemente, al máximo, la obra eliasiana. Éste es el caso, por ejemplo, de las dos luminarias del firmamento sociológico alemán del presente, Jürgen Habermas y Niklas Luhmann.

CAMBIOS EN LA CONCEPCIÓN DE LAS RELACIONES ENTRE HOMBRES Y MUJERES

Podríamos continuar con la digresión anterior acerca de las formas de recepción (o mejor dicho, con las formas de no recepción) de Elias, pero ello nos alejaría de la historia de la génesis de sus teorías y, además, el tema ya ha sido abordado con todo detalle.⁷ Lo que deseo hacer aquí es, más bien, continuar con la exposición del modo en el que Elias se sirve del material empírico para desarrollar su teoría del proceso, tomando como ejemplo la civilización, y examinar sus principales resultados. Ya he comentado anteriormente sobre los modales en la mesa. De entre la gran variedad de ejemplos que pueden encontrarse en su obra, quiero analizar aquí el de los cambios en la concepción de las relaciones entre hombres y mujeres.

Una buena parte del apartado correspondiente a este tema (I: 230-263) está dedicado a lo que se conoce como los Coloquios de Erasmo de Rotterdam. Esta especie de introducción a la vida, escrita originalmente por Erasmo para el hijo de su editor (un niño de ocho años), ve la luz por vez primera en 1522 y durante dos siglos consecutivos es objeto de numerosas reediciones con tirajes cada vez mayores. No es sino hasta el siglo XIX que la obra se convierte en el blanco de una fuerte crítica, pues en el entretanto habían tenido lugar cambios evidentes en todas las esferas de la vida. Así, por ejemplo, había dejado de ser normal hablar, en un escrito didáctico dirigido a niños y adolescentes, de prostitutas y de las casas en que viven. En la época de Erasmo, una

⁷ Sobre todo por Johan Goudsblom, “Aufnahme und Kritik der Arbeiten von Norbert Elias”, *loc. cit.* Acerca de las resonancias que las ideas de Elias tienen en disciplinas afines, véase también, Peter Gleichnam, “Norbert Elias –aus Anlass seines 90. Geburtstag”, *KZfS*, xxxix, 1986, pp. 4006-4017.

y otra cosa eran parte integrante de la vida social. Y a pesar de que en los siglos XIX y XX tanto la prostitución como los burdeles seguían naturalmente existiendo, se les había hecho desaparecer del escenario. En la Edad Media no había nada que se les ocultase a los niños. Ahora surgían esferas ocultas y clandestinas, se erigían barreras y límites cuyo objetivo era evitar el contacto de los niños y los jóvenes con cualquier manifestación de sexualidad, y con cualquier práctica correspondiente.

En la Edad Media era una práctica absolutamente normal que después de celebrado un matrimonio los parientes y los invitados condujeran a los esposos al lecho nupcial, que se desnudaran con ayuda de los presentes y también que éstos fueran testigos de su “entrada” al tálamo. A finales de esta época, nos dice Elias, este comportamiento se modifica lentamente. Primero, los esposos se acuestan vestidos en la cama nupcial; más tarde, también esto desaparece. El hecho de que en nuestros días todavía se acompañe, en ocasiones, a la pareja hasta la puerta de la recámara o que este acompañamiento llegue solamente hasta el sitio en el que vivirán, que el novio cargue a la novia a través del umbral de la puerta principal y que cierre ésta tras de sí, es parte de este proceso a largo plazo de erigir umbrales de vergüenza y de pena en el manejo de la sexualidad de las personas.

En una investigación reciente acerca de la sociogénesis y la psicogénesis de los modos en que se llevaban a cabo los matrimonios entre los siglos XII y XV, Michael Schröter ha analizado, inspirándose en *El proceso...*, una serie de figuras tempranas del modelo de matrimonio formal que es común entre nosotros.⁸ Entre los factores importantes que conforman la sociogénesis del matrimonio se cuentan los equilibrios cambiantes de poder entre el hombre y la mujer, entre los padres y el(la) hijo(a), al igual que un retroceso del control vecinal a favor de una nueva relación entre control externo y autocontrol.

Con la disminución del poder de los grupos familiares y vecinales, la responsabilidad de estos controles de los instintos se traslada cada vez más al individuo y se conforma una serie de mecanismos propios e individuales [*Selbstapparaturen*] que cumplen estas funciones. El desarrollo creciente de la individuación de los matrimonios, hasta llegar, más tarde, a la elección de pareja, por una parte, y una represión sexual cada vez mayor, por la otra, representan dos aspectos del mismo fenómeno, dos caras de la misma moneda.⁹

Ya aquí podemos observar que el lento desplazamiento del control externo y su conversión en un control interno, esto es, en un autocontrol, van de la mano de la constitución de una reglamentación por parte del Estado —en el caso del ejemplo citado, de regulaciones de orden eclesiástico—. Al principio, los ma-

⁸ Michael Schröter, “Wo zwei zusammenkommen in rechter Ehe...”, *Sozio- und psychogenetische Studien über Eheschließungsvorgänge*, vom 12. bis 15. Jahrhundert, introd. de Norbert Elias, Fráncfort del Meno, 1985.

⁹ *Ibid.*, pp. 397 y ss.

trimonios son procedimientos que se llevan a cabo entre “representantes de las familias”. “Las unidades de integración del parentesco, del dominio, de la vecindad, todas ellas basadas en lo personal, fungen como las unidades únicas y a la vez últimas del control social.”¹⁰ A partir del siglo XIII, al matrimonio familiar y vecinal se superpone en un proceso que es discontinuo, una ceremonia eclesiástico-estatal. “En una palabra, la introducción de la boda religiosa no puede entenderse si no se le juzga como expresión de un avance en el camino de la constitución del Estado, cuya realización ocurre siempre y por doquier fundamentalmente a costa del poder de los grupos familiares.”¹¹

CIVILIZACIÓN Y REGULACIÓN DE INSTINTOS:
LA SEPARACIÓN DE LAS ESFERAS PRIVADA Y PÚBLICA

Al final de la sección dedicada al tema de los cambios en la concepción de las relaciones entre hombres y mujeres, Elias escribe que:

[...] la orientación del movimiento civilizatorio hacia una conversión cada vez más intensa y perfecta de las funciones corporales en algo íntimo, hacia su encasillamiento en ciertos enclaves, hacia su satisfacción “a puertas cerradas”, tiene consecuencias de muy diversa índole. Una de las más importantes, evidente ya, en ocasiones, en el caso de otras formas del instinto y los impulsos, se pone de manifiesto con especial claridad en la curva civilizatoria de la sexualidad. Se trata de la peculiar escisión de las personas entre una esfera pública y una esfera íntima y privada. Esta partición adopta rasgos tanto más claros cuanto más radical sea la ruptura entre los aspectos de la vida humana que pueden manifestarse públicamente, esto es, en el trato social entre las personas, y los que no deben, esto es, y los que deben mantenerse a buen recaudo o como algo “íntimo” [...] En otras palabras, con el avance civilizatorio, tiene lugar en la vida misma de los hombres, cada vez con mayor intensidad, una separación entre una esfera íntima u oculta y una pública, es decir, entre un comportamiento público y un comportamiento privado. Esta división se ha convertido en algo tan natural para los hombres que prácticamente ya no tienen conciencia de ella (I: 26 y ss.).

Estas alteraciones en la conducta, los sentimientos y los afectos de las personas son explicadas por Elias como parte del proceso civilizatorio. “Civilizatorio” significa, en primer término, la transformación a largo plazo de las coacciones externas en coacciones internas. Este proceso de larga duración no consiste en la realización de un plan con objetivos fijos y cuya estructura y dirección actuales permitieran, al ser estudiadas, el análisis y el diagnóstico de fases

¹⁰ *Ibid.*, p. 380.

¹¹ *Ibid.*, pp. 386 y ss.

presentes del desarrollo social o la predicción de algún estadio futuro del mismo.

Por sí mismos, el descubrimiento de este proceso civilizatorio y la introducción del modelo de transformación a largo plazo de los afectos y los instintos serían ya logros pioneros, y deberían ser considerados como una gran e innovadora conquista en los anales de la sociología. De hecho, en la recepción misma de estos planteamientos ha habido también, en ocasiones, la tendencia a conformarse con esto. La razón principal al respecto es que, con ello, parecería abrirse una vía de acceso —la que, por lo demás, ha sido objeto de una intensa búsqueda— al psicoanálisis en la que podría prescindirse de la *psique* individual del científico. Pero todos estos intentos, en su mayoría llevados a cabo por científicos sociales relativamente jóvenes, no ha resistido la prueba del tiempo. El psicoanálisis no es una disciplina que permita dar cuenta de ella tan fácilmente. Pronto se hizo claro, a pesar de la importancia del modelo civilizatorio expuesto, que el principal mérito de Elias consiste en establecer, en su teoría del proceso, una relación entre las modificaciones a largo plazo de la conducta de los individuos, por una parte, y las modificaciones de la sociedad misma conformada por la multiplicidad de esos individuos, por la otra.

Hablar de “establecer una relación” para describir el contenido central de la exposición de Elias resultaría insuficiente. Más bien, en aras de la precisión, tendríamos que hablar de un entrelazamiento, de una interdependencia. La palabra “relación” puede conducirnos al equívoco de presumir apresuradamente una serie de referencias unilaterales o al de suponer una sucesión jerárquica o cronológica, en el sentido de “primero/segundo” o “más importante/ menos importante”. Pero la realidad es que las modificaciones en los patrones de conducta de los individuos están entrelazadas con ciertos cambios en la supraestructura de la sociedad humana y *viceversa* (el subrayado pretende evitar que esta formulación sea también causa de malentendidos). Quiero aclarar esto, sirviéndome de un ejemplo cuya discusión ocupa una buena parte del segundo volumen de *El proceso...*: la génesis de los órganos estables centrales en la forma de un monopolio de la violencia y un monopolio tributario.

COMPETENCIA E INTERDEPENDENCIA

En el caso del origen de órganos centrales estables, se trata de un proceso tanto de división socioeconómica de funciones como de formación de estados, que podría caracterizarse también echando mano de conceptos como *competencia* e *interdependencia*. La evolución de las sociedades feudales del medioevo hasta su transformación en estados absolutistas constituye un segmento de un proceso civilizatorio no planeado y estructurado a largo plazo. Si bien Elias comienza su análisis de la constitución de los estados con las sociedades feudales de Europa central en la Edad Media temprana, esto no debe entenderse como si el desarrollo mismo partiera de cero, por así decirlo. En otras palabras,

también este proceso tiene antecedentes, por lo que resulta muy difícil establecer un principio.

En comparación con etapas posteriores del desarrollo europeo, la fase temprana de tal proceso está marcada por el predominio de una economía natural, por un uso escaso del dinero, por los lazos comerciales, por la división del trabajo, por un bajo nivel en la formación del Estado y en el logro de la pacificación. Esto último se caracteriza, además, por un desarrollo muy pobre del monopolio de la violencia física y, en consecuencia, por un grado relativamente alto de amenaza a la integridad corporal y a la seguridad del individuo.

Si tomamos en cuenta las limitadas fuerzas tanto militares como económicas de que dispone en una situación histórica de este tipo el rey (o un señor central equiparable), encontraremos que éste no representa, en realidad, una figura superior a la de cualquiera de los señores territoriales. En esta fase de la sociedad el aparato de dominio tiene, en correspondencia con la estructura económica existente, un carácter diferente del que tiene en la época en la que ya hay “estados”, en el sentido estricto de la expresión. Por una parte, los reyes se ven obligados a delegar en otras personas su poder de disposición (*Verfügungsgewalt*) sobre partes de su dominio. El estado que guardan la organización bélica, económica y de transporte no les dejaba otra alternativa. “La sociedad no les proporcionaba ninguna fuente de ingresos lo suficientemente grande como para poder sostener y mantener la dependencia de un ejército pagado o a los funcionarios delegados en territorios lejanos. Lo único que podían ofrecerles como paga o recompensa eran tierras [...]” (II: 18 y ss.).

Quien constantemente está amenazado no puede hacer planes a largo plazo; y para quien constantemente se ve en la necesidad de luchar, la civilización del deseo de ataque y agresión resulta, más bien, peligrosa y aun mortal. En esta fase del desarrollo, son las coacciones externas las que determinan la vida de los hombres. Pero, justamente a causa de esta obligación de luchar, a causa de esta incesante competencia con los demás, el desarrollo adquiere una dinámica específica que no puede orientarse de conformidad con un plan preconcebido por los individuos participantes; éstos están inmersos en ella y entrelazados con la misma.

En periodos prolongados de paz, la necesidad de dotar a los guerreros de tierras en propiedad, combinada con las reducidas posibilidades de influencia efectiva por parte del rey, desemboca en una serie de intentos de autonomía y de autarquía por parte de los pequeños señoríos territoriales, y también en muchos centros de poder, al igual que una orientación contraria a los señores centrales. De este modo, el rey prácticamente sólo puede hacer valer su interés sobre el de los demás ejerciendo alguna presión sobre los señores territoriales. Sin embargo, al no disponer con frecuencia de los medios de poder necesarios, dependía constantemente de la motivación que en cada caso tendrían sus vasallos. Si comparamos las relaciones de propiedad que existen en fases posteriores del desarrollo social y que disponen de una institución central con un alto grado de estabilidad en su aparato de poder con las que se

presentan en este periodo, encontraremos que tales relaciones están marcadas por la *fuerza individual* con la que realmente se cuenta, esto es, por la capacidad de violencia física del individuo, por su disponibilidad de tierras y su dependencia de los servicios de otros. En otras palabras, en este momento el derecho es algo que está todavía muy *individualizado*.

La economía natural y doméstica imperante durante la Edad Media constituye el supuesto económico de este entrelazamiento. Por “economía natural” se entiende aquí un estrecho acoplamiento de la producción de bienes y el consumo de los mismos, sin comercio de intermediación y en el que, sobre todo, el dinero no juega ningún papel.

Existe una correspondencia entre la estructura de los órganos centrales y la construcción de una división de las funciones y la interdependencia. La fuerza de las tendencias centrifugales, dirigidas a la autarquía *política* local en estas sociedades fundamentalmente basadas en la economía natural, corresponde al grado de la autarquía *económica* (II: 35).

Es sólo gracias a los procesos socioeconómicos de diferenciación, *i. e.*, a la extensión de la vía que va de la producción de bienes a su consumo y, por lo tanto, a la introducción obligada del dinero, que puede anularse este mecanismo de la feudalización.

A consecuencia de la incipiente economía del dinero, aumenta la diferenciación socioeconómica de las funciones sociales, como la interdependencia de los territorios feudales. Esto desemboca en una necesidad cada vez más acuciante de contar con una administración central por parte del Estado. En Europa central la dinámica de desarrollo inherente a esta situación conduce en lo interno —en las condiciones de un crecimiento poblacional, de una consolidación de la propiedad de la tierra y de las dificultades de una expansión hacia el exterior— a un estado de competencia, es decir, a enfrentamientos bélicos por los medios de subsistencia y los medios de producción. Así, los príncipes y caballeros no pueden evitar ya someterse a la coacción social, so pena de caer tarde o temprano en la dependencia o de ser vencidos y sometidos.

Al principio este proceso social no planeado y a largo plazo de la constitución del Estado conduce a una reducción del número de competidores; más adelante, a una situación de monopolio por parte de ciertos príncipes y, por último, a la constitución misma del Estado absolutista, así como al monopolio de la violencia física por parte de las instituciones del reino. El proceso de constitución del Estado se encuentra entrelazado con los procesos de la división socioeconómica de funciones, con el paso de una economía natural a una economía del dinero, con una mayor división del trabajo, con un incremento de los vínculos comerciales, de la urbanización y, por lo tanto, también, con la emergencia social de la burguesía; esto es, con la aparición del tercer estamento. Pero está igualmente entreverado con la otra línea del proceso civilizatorio, es decir, con una transformación de las estructuras psíquicas de los

individuos participantes. De manera análoga a como la creación de espacios libres de violencia constituye una condición *sine qua non* de un cálculo económico sistemático y con una orientación a largo plazo o de una planeación de esta índole o, asimismo, de una producción de bienes orientada al mercado, también los primeros procesos de comercialización y el inicio de la industrialización conducen a un aumento de los ingresos de los señores centrales (que tiene como una de sus etapas el monopolio de los impuestos). Pero con ello se hace también posible la contratación de mercenarios, el desarrollo de nuevas técnicas militares, la expansión del monopolio de la violencia por parte de los señores, lo mismo que la consolidación de su poder. Por el contrario, para la pequeña o mediana nobleza, la creciente importancia de la economía del dinero equivale a un incremento de los precios y, por lo tanto, combinada con una caída simultánea de las rentas fijas de las tierras, a una disminución de sus ingresos. Esto significa, a su vez, una pérdida gradual de los medios de poder, de su eficacia para hacer intervenir las armas y, en consecuencia, también, una pérdida de poder. Es así como este grupo social se vuelve cada vez más dependiente. Guerreros y señores feudales que en alguna ocasión fueron libres se convierten ahora en cortesanos y en empleados de la corte. Pero esto explica también la razón por la que, ya desde su escrito de habilitación como profesor y luego en su libro acerca del proceso civilizatorio, Elias dedica tanta y tan detallada atención a los cortesanos y su etiqueta.

PROCESO CIVILIZATORIO Y PROCESO DE CONSTITUCIÓN DEL ESTADO

Hablar del comportamiento cortesano no es otra cosa que aludir al desplazamiento de las coacciones externas y a su conversión en coacciones, en constreñimientos internos. La divisa ahora es planear, en lugar de luchar y hacer la guerra. El monopolio de la violencia por parte del Estado permite una visión a largo plazo, al igual que una correspondiente cadena de acción. Por otra parte, el control y la represión de los afectos abren las puertas a una expansión de las posibilidades de pensamiento y acción. Los hombres de la corte, los cortesanos, son los primeros en llevar a la práctica una conducta basada en una visión a largo plazo, en una visión basada en el cálculo y en el dominio de sí mismos. Desde esta perspectiva son ellos, en realidad, los primeros hombres “modernos” de la nueva época; o expresado de otra manera: durante varios siglos, la sociedad cortesana se convierte en el “taller de modelado” de los patrones legítimos de comportamiento.

El curso que sigue este proceso puede variar en las diferentes sociedades de Europa central, pero, según Elias, “independientemente de las diferencias particulares de cada caso, la dirección de los cambios en el comportamiento, el *trend* del movimiento civilizatorio es en todas partes el mismo. El cambio ejerce siempre una presión en el sentido de una autovigilancia automática [...]” Ya antes había citado —aunque de manera incompleta— este pasaje del texto

de Elias. Pero ahora, una vez expuestas las líneas sociogenéticas del proceso civilizatorio, podemos presentarlo aquí íntegramente:

La transformación impulsa siempre a una autovigilancia más o menos automática, a la subordinación de los impulsos momentáneos bajo un ordenamiento a largo plazo para la constitución de un aparato del “super-yo” más diferenciado y más sólido. Visto en líneas generales, coincide también con el modo en el que se difunde esa necesidad de supeditar afectos momentáneos a objetivos a largo plazo. En todas partes ocurre lo mismo: comienzan aceptándola los círculos reducidos que ocupan el lugar más prominente de la escala social y luego se extiende a las otras capas de la sociedad occidental (II: 338).

Elias ha sintetizado en el modelo del proceso monopolístico la formación del monopolio de la violencia y el de los impuestos, que luego, en el curso ulterior del desarrollo europeo, habrían de convertirse en monopolios de los medios de planeación y del conocimiento. Un pasaje fundamental del texto, citado con razón una y otra vez, describe y explica este proceso de monopolización de la siguiente manera:

Cuando dentro de una gran unidad social [...] las unidades sociales más pequeñas que la conforman poseen, gracias a su interdependencia, aproximadamente la misma fuerza social y, por lo tanto, están en condiciones de competir entre sí libremente y sin los obstáculos de un monopolio ya existente por las oportunidades de fuerza social, esto es, sobre todo, por los medios de subsistencia y de producción, es muy probable que algunas se impongan, que otras sucumban y que, como consecuencia, cada vez menos entre ellas dispongan de cada vez más oportunidades; que cada vez más de tales unidades se retiren de la competencia y pasen a depender directa o indirectamente de un número cada vez más reducido de las mismas. La interdependencia humana que podemos hallar en este movimiento se aproxima entonces —si es que no pueden acordarse disposiciones inhibitorias— a un Estado en el que el poder de disposición fáctico acerca de las oportunidades en disputa se deposita en una sola mano. Se ha pasado de un sistema abierto a un sistema cerrado de oportunidades (II: 144 y ss.).

Ya hemos señalado aquí en varias ocasiones que Elias no describe, por ejemplo, los estados finales de un proceso civilizatorio. De igual manera, este proceso monopolizador no constituye tampoco un punto final, sino que contiene ya en su seno un factor dinámico de desarrollo. Es decir, las tendencias cada vez mayores a la dependencia refuerzan también, por otra parte, el papel de los dependientes como un colectivo. Cuando el territorio alcanza ciertas proporciones, el depositario del monopolio no se encuentra ya en condiciones de gobernar, si no hay una disposición a cooperar por parte de sus súbditos.

En otras palabras, mientras más comprensiva y con mayor división de trabajo sea una propiedad monopólica, tanto más segura y tanto más marcadamente tiende a un punto en el que el o los señores monopolistas se convierten en funcionarios centrales de un aparato con funciones divididas, tal vez más poderosos que otros funcionarios, pero difícilmente menos dependientes y obligados que ellos (II: 148).

Así, cuando la acumulación de la propiedad ha alcanzado cierto grado, el monopolista se ve obligado, tanto por el alto nivel a que ha llegado la división socioeconómica de funciones como por su gran dependencia de los servicios de otros, a llevar a cabo una distribución de la propiedad (por ejemplo, en la forma actual de pago de salarios). Por otra parte, para acceder a estas oportunidades da inicio una competencia que adquiere ahora, a causa de las transformaciones estructurales de la sociedad, un carácter más limitado, controlado y dirigido por el monopolista. El monopolio de la violencia física y de los ingresos tributarios conduce a una transformación estructural de las luchas de distribución, por ejemplo, en la forma actual de las negociaciones tarifarias entre los empleadores y los sindicatos. Gracias a la creciente diferenciación socioeconómica de la sociedad, el organismo central adquiere, por una parte, el carácter de un “organismo coordinador y regulador supremo de la totalidad de los procesos de división de funciones” (II: 225). Pero, por la otra, debido a la cada vez mayor interdependencia de los hombres, tal organismo se convierte en una instancia necesaria y que no puede ya anularse. A pesar de las quejas que puedan suscitar en nosotros el organismo coordinador llamado Estado y su burocracia (los órganos de regulación) es un hecho que la existencia de sociedades modernas complejas, esto es, de sociedades funcionalizadas y diferenciadas en alto grado, a finales del siglo XX, no puede concebirse enteramente al margen del Estado y su burocracia.

La aparición de monopolios tributarios y de la violencia estables, es decir, la sociogénesis de los estados de Europa central, tiene lugar como complemento a una división socioeconómica de funciones, a un creciente entrelazamiento y a un desarrollo específico, psíquico, de los hombres que, en su conjunto, dan lugar a esos lazos.

Al principio de este apartado acerca de los procesos de constitución del Estado, escribí que tal proceso podría también caracterizarse recurriendo a los conceptos fundamentales de *competencia e interdependencia*. Parecería haber quedado en claro cuáles son los fenómenos comprendidos bajo la primera de estas denominaciones. Sin embargo, tal vez resulte de alguna utilidad añadir algunas palabras acerca de la interdependencia. En realidad, más precisamente, tendría que hablarse —como ocurre siempre en Elias— de la interdependencia de los *hombres*. La dinámica de desarrollo propia de la situación de competencia sólo puede llegar a tener efecto a largo plazo debido a que los individuos participantes dependen unos de otros, esto es, debido a su interdependencia. Los hombres no pueden pensar ni actuar sin los otros hombres. Deseo recordar aquí el ejemplo del empresario Mehrländer (que he

descrito antes en el capítulo “Infancia, juventud, madurez”,¹² en relación con la época en la que Elias trabaja en la industria). También este empresario, como otros, tenía la obsesión de la competencia, por lo que desarrolló su política comercial partiendo del hecho de la interdependencia con sus competidores.

EL NÚCLEO DE LA SOCIOLOGÍA:
LOS HOMBRES Y SUS INTERDEPENDENCIAS

El proceso civilizatorio recibe su impulso de la competencia por el poder de individuos y grupos de individuos interdependientes. “El temor de la pérdida o siquiera de la disminución del prestigio social —escribe Elias— es uno de los motores más vigorosos en la transformación de coacciones externas en coacciones internas” (II: 366). El factor determinante del proceso civilizatorio es, por lo tanto, la interdependencia de los hombres. Es ella, además, como hace notar Elias, la que le impone a aquél “un orden de un tipo muy específico”. Se trata, en efecto, de la imposición de “un orden de tipo muy específico”, pero implica también “un orden que es más coercitivo y más poderoso que la voluntad de los individuos particulares que lo constituyen; éste es el orden de interdependencia —el orden que determina el curso que sigue el cambio histórico; el orden que está en la base del proceso civilizatorio” (II: 314) y, debemos también agregar aquí, el orden que subyace a toda transformación social—.

A partir de esto se deriva una serie de consecuencias para la sociología, de las cuales la más importante es la que señala que en el centro mismo de toda investigación sociológica deben estar los hombres y sus entrelazamientos, las interdependencias sociales que entre sí construyen. “Las ‘circunstancias’ cambiantes no son algo que, por así decirlo, ‘venga de fuera’ a los hombres; las ‘circunstancias’ cambiantes son las relaciones entre los hombres mismos” (II: 377).

A diferencia de lo que ocurre con Max Weber, quien también ha analizado una serie de desarrollos a largo plazo (por ejemplo, el desarrollo de la racionalización, el de la aparición de un poder central dominante o la conformación de las ciudades), en Elias no se formula una teoría abstracta de la acción que haga caso omiso de los hombres. En él se evita, además, la etiqueta acción “social”, que ha sido, en ocasiones, causa de algunas perplejidades en los escritos weberianos. Como si hubiera acciones de los hombres que no fueran sociales. En Elias son siempre los hombres, con sus expresiones vitales de emoción y de razón los que viven entre sí, los que conviven entre sí, a veces amistosa, a veces hostilmente. A partir de ello se obtiene un entrelazamiento de la acción (*Handlungsgeflecht*) con una estratificación múltiple y capaz, en ocasiones, de producir desarrollos que ninguno de los participantes había previsto.

¹² Capítulo cuarto del libro citado en la nota 1. [N. del T.]

Esta interdependencia de acciones y planes de muchos hombres, que se extiende continuamente de generación a generación, no es, ella misma, sin embargo, algo planeado. No puede entenderse a partir de los planes y los objetivos de los individuos, ni tampoco a partir de los patrones que siguen. Lo que aquí se nos presenta son fenómenos, coerciones y regularidades de un tipo específico y propio (II: 476).

En todo esto, Elias no ve, a diferencia de Max Weber, ninguna razón para el pesimismo. Elias no comparte tampoco el temor weberiano a la “coraza de acero” de la racionalidad moderna y al dominio de un poder burocrático. Sólo en la vida en unión con otros hombres puede desarrollarse la individualidad, los individuos. “La vida comunitaria de los hombres, la interdependencia de sus intenciones y sus planes, los vínculos que mantienen entre sí; todo ello, más que anular la individualidad del individuo constituye el medio en el que éste se desarrolla; pone límites y barreras al individuo, pero le concede igualmente un margen relativamente grande de acción” (II: 477).

LA PÉRDIDA DEL CARÁCTER PROCESUAL: EQUÍVOCOS Y MALENTENDIDOS EN TORNO AL CONCEPTO DE FIGURACIÓN

Si partimos de la exposición y del permanente desarrollo de las concepciones fundamentales de Elias, tal y como éstas se presentan en sus escritos más bien tardíos (aquí habría que incluir, sobre todo, *¿Qué es la sociología?*, y el ensayo “Acerca de la fundamentación de una teoría de los procesos sociales”), ha sido práctica común, desde mediados de los años setenta, hablar de una sociología eliasiana de la figuración (*Figurationssoziologie*). Evidentemente con el propósito de encontrar una designación adecuada, delimitativa y distintiva en relación con todas las demás corrientes sociológicas para este nuevo enfoque, en Holanda se ha elegido esta denominación, dándose igualmente este nombre a un grupo de investigación formado por miembros de la Asociación Sociológica de Holanda. Pero también en Alemania se ha introducido el concepto. Por ejemplo, en ocasión de la vigésima Jornada de los Sociólogos Alemanes (*Soziologentag*), se constituyó en Bremen un grupo *ad hoc* bajo el tema “proceso civilizatorio y sociología figurativa”.

Si bien Elias mismo no utiliza nunca en *El proceso...* el concepto de figuración, sí se sirve de la noción de configuraciones (*Konfigurationen*) (por ejemplo, en su conferencia inaugural en Münster). No será sino hasta principios de la década siguiente que pueda encontrarse en sus escritos el término “figuraciones”, empleado con la intención manifiesta de distanciarse del concepto de configuración, de uso recurrente en la biología. Y aunque es cierto que Elias acepta con aparente indiferencia el concepto *sociología figurativa*, en su participación en la sesión en Bremen del grupo antes mencionado, Elias habla de “modelos *procesuales*” en diferentes planos.

La designación misma de “sociología figurativa” induce al equívoco de perder de vista el hecho de que debe pensarse en procesos, por una parte, y omitir, por la otra, de manera causal e inconsciente o consciente e intencionada, esta tarea, cuyo planteamiento resulta aún difícil a los sociólogos. Pero, sobre todo, es la causa de malentendidos en el caso de terceros. El ejemplo más contundente de ello lo encontramos en el caso del sociólogo Hartmut Esser de Colonia, que ha pretendido establecer no sólo similitudes, sino inclusive coincidencias entre el individualismo metodológico de marcado carácter ahistórico y la teoría procesual de Elias.¹³ Esser se limita a considerar una “sociología figurativa” que existiría de manera aislada, renunciando a analizar el carácter procesual de las figuraciones.

Es probable que no haya en el ensayo de Esser ni siquiera una intención hostil o la de hacer una crítica negativa, pero, concentrado en sus reglas metodológicas, se olvida del verdadero encanto científico de la teoría eliasiana del proceso. Como fuere, el escrito de Esser tuvo como consecuencia que Elias publicara, en una especie de callada protesta, un comentario a *La lógica de la investigación científica* de Karl R. Popper,¹⁴ que constituye uno de los supuestos básicos de la metodología esseriana. A partir de ello se desataría una vehemente controversia en la que toman parte no sólo Esser mismo,¹⁵ sino igualmente Hans Albert¹⁶ (a quien, con razón, se conoce como “el Popper alemán”) y otros positivistas. Los argumentos esgrimidos en su contra llevan a Elias a escribir un ensayo más, pensado como contribución a este debate con quienes él llama “filósofos ciegos a la realidad”¹⁷ y en el que expone los fundamentos de una ciencia del hombre (*Menschenwissenschaft*) necesariamente distinta de las ciencias sociales ya existentes.

INTENTOS DE CRÍTICA

Las discusiones a las que nos hemos referido antes se llevan a cabo en un elevado nivel en lo que se refiere a la calidad de la argumentación, que contrasta con el de otros intentos de crítica a Elias. Tal vez no resulte casual el hecho de que, en su mayoría, estos otros análisis se refieren a la teoría eliasiana de una transformación a largo plazo y no sujeta a plan alguno de la mente humana. Artur Bogner ha hecho notar, con razón, respecto a este otro tipo de crítica,

¹³ Hartmut Esser, “Figurationssoziologie und Methodologischer Individualismus: Zur Methodologie des Ansatzes von Norbert Elias”, *KZfS*, xxxvi, 1984, pp. 667-702.

¹⁴ Karl R. Popper, *Logik der Forschung*, Tubinga (8), 1984.

¹⁵ Hartmut Esser, “Logik oder Metaphysik der Forschung? Bemerkungen zur Popper-Interpretation von Elias”, *ZfS*, xiv, 1985, pp. 257-284.

¹⁶ Hans Albert, “Missverständnisse eines Kommentators Zu Norbert Elias, Das Credo eines Metaphysikers. Kommentare zu Poppers ‘Logik der Forschung’” (*ZfS* 2/1985), *ZfS*, xiv, 1985, pp. 265-267.

¹⁷ Norbert Elias, “Wissenschaft oder Wissenschaften? Beitrag zu einer Diskussion mit wirklichkeitsblinden Philosophen”, *KfZ*, xiv, 1985, pp. 268-281.

que la objeción hecha con frecuencia a Elias en el sentido de un supuesto descuido en su obra de la génesis de las “normas conscientes y ontológicamente accesibles” (*bewusst-seinszugängliche Normen*) o de la “interiorización originada en la introspección flexible y accesible al yo” (*die aus Einsicht stammende flexible und Ich-zugängliche Verinnerlichung von Normen*)¹⁸ tiene, más bien, que ver con la petición de principio en la que incurren todas estas posturas. Dejando de lado el hecho de que, en realidad, Elias no habla nunca de una transformación puramente inconsciente de las coacciones externas en coacciones internas, estos críticos intelectuales no son en absoluto capaces de imaginar una formación inconsciente de normas. Por el contrario, Bogner sostiene que una “interiorización de normas originada en la introspección” y “accesible al yo” despojaría al concepto freudiano justamente de su aguijón crítico, que justamente consiste en que los elementos interiorizados no resultan accesibles a la conciencia o lo son sólo de manera sumamente fragmentaria.¹⁹

Con la misma claridad y con sobrada justificación, Bogner rechaza también otra de las objeciones frecuentes e incluso relativamente populares que se hacen a Elias. La teoría de Elias, se afirma, no presta, en realidad, suficiente atención a la burguesía y a la fase correspondiente del capitalismo, esto es, a los temas principales de interés sociológico desde mediados del siglo XIX. Uno de los supuestos básicos de las dos corrientes más significativas de la sociología alemana, el marxismo, por una parte, y la sociología de Max Weber, por la otra, es el de que existe una diferencia fundamental entre la era de la burguesía y del capitalismo y las épocas anteriores. Sin embargo, criticar el interés central de Elias por las sociedades cortesanas e interpretarlo como un “descuido de la burguesía” equivale, según Bogner, a poner de cabeza la continuidad histórica y sistemática de su discurso. La intención de Elias al colocar en el centro de la atención el análisis de la aristocracia es, en realidad, más bien polémica, esto es, “como rectificación de las principales corrientes del pensamiento sociológico que se han enfocado de manera demasiado excesiva a la burguesía y la han considerado como el elemento creador del mundo moderno”.²⁰

De existir la posibilidad, sería recomendable leer completos los libros que uno critica. No basta con hojearlos y echar mano de aquí y de allá de lo que a uno parecería servirle. Quien se tome el trabajo de leer todo *El proceso...* encontrará, particularmente al final del segundo volumen, una serie de indicaciones muy útiles, con las que Elias intenta explicar su metodología a quien ésta no haya quedado aún clara a partir del texto mismo. En la época en la que se escribió el libro, eran ciertamente pocas las personas que tenían necesidad de estos añadidos. En general, se tenía la cultura y la instrucción sufi-

¹⁸ Axel Horneth y Hans Joas, *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*, Fráncfort del Meno-Nueva York, 1980, p. 119.

¹⁹ Artur Bogner, *Zivilisation und Rationalisierung. Ein Vergleich der Zivilisationstheorien Max Webers, Norbert Elias' und Theodor W. Adornos*, Diss, Bielefeld, 1986, pp. 74 y ss.

²⁰ *Op. cit.*, pp. 86 y ss.

cientes como para reconocer la orientación crítica de un trabajo aun sin señalamientos especiales. Los círculos de la intelectualidad académica de esos días mantenían todavía lazos estrechos entre sí y cuando se considera la biografía de Elias y se conocen las diferentes estaciones de su vida académica, puede entenderse muy bien que fuera posible prescindir totalmente de las anotaciones respectivas —de hecho, Elias ya había hecho esto en su escrito de habilitación como profesor, en el que, con muy pocas excepciones, se omiten las observaciones de este tipo—.

Sin embargo, no puede afirmarse que las notas particulares que pudieran satisfacer a un lector crítico se encuentren del todo ausentes. Esto es válido también, en especial, en lo relativo a la objeción de que Elias no hace una consideración adecuada de la burguesía.

Lo que uno encuentra con frecuencia —escribe Elias en el segundo volumen de *El proceso...*— en la cabeza de los contemporáneos del presente es la idea de que la burguesía es la “causante” o la “inventora” del pensamiento racional. Las ideas que aquí, en aras del contraste, hemos desarrollado es la de ciertos procesos de racionalización que tienen lugar en el ámbito de la nobleza

Para que nadie extraiga nuevamente la consecuencia equivocada de que lo que se hace es simplemente situar la nobleza en el lugar de la burguesía, Elias añade que “las transformaciones de este tipo no tienen su ‘origen’ en uno u otro estamento, sino que se presentan en el contexto de las tensiones que se dan *entre* diferentes grupos funcionales de un campo social, lo mismo que *entre* los hombres en competencia dentro de ellos (II: 394).

Mi intención en este trabajo ha sido presentar algunas de las ideas y de los resultados más importantes del gran libro eliasiano. He renunciado aquí a hacer un recuento *in extenso* de su contenido, juzgando que es muy difícil realizar esto de manera adecuada en el espacio de 30 o 40 cuartillas. Intentarlo habría significado correr el riesgo de que la exposición resultara o tan general que a final de cuentas no hubiera sido ya posible reconocer nada o tan extraña que violentara el sentido mismo de las ideas de Elias. Sin duda, la civilización, el monopolio y la constitución del Estado constituyen una de las líneas de argumentación importantes en la obra, pero precisamente *sólo una*, esto es, son sólo una porción del todo. Hay otros temas centrales en ella (por ejemplo, la importancia del desarrollo poblacional), lo mismo que muchos señalamientos en torno al debate con la sociología contemporánea (por ejemplo, acerca del tipo ideal de Max Weber), que plantean, también, argumentos adicionales a favor de la idea de leer el libro en toda su extensión. En todo caso, este capítulo no puede —y tampoco pretende— sustituir la lectura misma del original. Para terminar, examinaremos dos problemas planteados con frecuencia en relación con la obra de Elias. Por una parte, muchas veces resulta poco clara la manera en la que su teoría procesual de la civilización europea puede ser aplicada a los problemas del presente. Por la otra, se ha

preguntado a menudo por la importancia o por el valor que la teoría procesual eliasiana tiene para la sociología y, en general, para las ciencias sociales, por sus raíces y por lo que distingue a Elias de otros pensadores sociales de los siglos XIX y XX.

Las dificultades que los sociólogos encuentran en la aplicación de las ideas de Elias tienen su origen en el hecho de que, en general, están acostumbrados a llevar a cabo su trabajo sirviéndose de conceptos abstractos. Esto resulta particularmente claro, por ejemplo, en el caso de los tipos ideales de Max Weber, que no son sino descripciones abstractas de una realidad posible. Los sociólogos creen tener la necesidad de construcciones intelectuales para poner orden en un entorno de por sí ambiguo. Al introducir los tipos ideales, Max Weber se aleja de la realidad, con la esperanza de llegar, sirviéndose de esas abstracciones, a una mejor comprensión y a una penetración más profunda de las relaciones sociales. Si bien es cierto que se trata, en parte, de estudios basados en extensas investigaciones empíricas, el hecho es que se trata, todavía, de abstracciones alejadas de la realidad.

UN NUEVO NIVEL DE SÍNTESIS

Interpretar conceptos eliasianos como *mecanismo monopolizador*, *proceso civilizatorio* y *constitución del Estado* a la manera tradicional, esto es, como abstracciones, equivale a cancelar la posibilidad de aplicarlos a los problemas actuales del desarrollo social. Los conceptos centrales de la teoría de Elias no son el resultado de generalizaciones empírico-analíticas, sino producto y a la vez expresión de un logro sintético. Una síntesis científica, tal y como Elias entiende esto, es la vinculación de los estudios históricos, de la teoría psicoanalítica, de una serie de concepciones sociológicas y otros enfoques de investigación de las ciencias sociales. Pero no se trata de un objetivo metodológico en sí mismo, ni del establecimiento de patrones, sino de algo que se refiere a una explicación adecuada de hechos y relaciones sociales. Si examinamos cada uno de sus trabajos, desde sus tiempos de estudiante, seremos testigos de la manera en la que Elias va extendiendo el marco y el alcance de su síntesis, de cómo se llega en él igualmente a etapas superiores de integración de los distintos componentes elucidatorios y se arriba a resultados explicativos cada vez más satisfactorios. Todo ello permite a Elias destacar, mejor que con cualquier procedimiento analítico, el orden que verdaderamente siguen las transformaciones estructurales a largo plazo. Sin embargo, esto no significa que Elias se aleje de la realidad, sino que, por el contrario, equivale a una aproximación cada vez más estrecha a ella.

Quien desee continuar por este camino no debería reducir artificialmente las innovadoras propuestas y los novedosos resultados de los trabajos de Elias, considerándolos simplemente y de manera equivocada como “abstracciones”. Se trata, en realidad, de un “marco de trabajo” útil para llevar a cabo

“otras investigaciones orientadas a síntesis”²¹ de dificultades aún no plenamente resueltas. Entre ellas se cuenta el problema de que, en el curso del desarrollo social, los científicos sociales encuentran cada vez más difícil tomar la suficiente distancia de su objeto de investigación, es decir, de la sociedad misma en la que viven y en la que tienen lugar sus compromisos. Sin duda, en la actualidad esto puede lograrse en mucho mayor medida que en el siglo XIX. Pero la orientación a un comportamiento distanciado resulta todavía insuficiente y, por lo demás, sólo se ha desarrollado de manera diferenciada. La dupla conceptual “compromiso/distanciamiento”, acuñada por Elias pensando en esta dificultad, no es, en forma alguna, una abstracción, sino la síntesis de diversas investigaciones realizadas en diferentes planos. Además, esta pareja de conceptos es suficientemente comprensiva como para describir la totalidad de los problemas al respecto, al mismo tiempo que constituye una invitación al trabajo ulterior.

Porque, efectivamente, éste es también uno de los rasgos que distinguen el trabajo de Elias del de la sociología tradicional. Sus ideas no deben entenderse como determinaciones finales. Las formulaciones al estilo de las utilizadas por Max Weber para describir conceptualmente el resultado del proceso de constitución del Estado (“El Estado debe ser considerado una empresa política de establecimiento [*Anstaltsbetrieb*] cuando y en la medida en la que su personal administrativo tiene necesidad de un monopolio eficaz de la coacción física legítima para imponer el orden”),²² esto es, las definiciones aparentemente conclusivas en su validez no son asunto de Elias. Lo que él hace no es enumerar, como Max Weber, una serie de “conceptos sociológicos fundamentales” con los que se pondría orden en el presunto desorden de los hechos y las relaciones sociales; lo que le interesa es, más, bien, describir ciertos problemas fundamentales de los hombres y de la sociedad que entre sí constituyen. Pero esto significa que la diada conceptual “compromiso/distanciamiento” se orienta a problemas y está abierta a trabajos ulteriores, esto es, a estudios que, en principio, no se proponen hacer mejoras al concepto, sino afinar la visión de la transformación procesual de la sociedad y que buscan entender mejor las causas explicables del cambio mismo.

Los críticos de los estudios de inspiración eliasiana lamentan a menudo la ausencia en ellos de una realización sintética de la envergadura de la que puede hallarse en *El proceso...* La crítica es injusta y superficial. En primer lugar, no es fácil escribir una obra clásica en las ciencias sociales. Un libro de este tipo constituye una gran excepción. Pero también, en segundo, los trabajos particulares y de detalle constituyen condiciones necesarias, aunque no suficientes, de la aparición de nuevas investigaciones susceptibles de llegar a un nivel superior de síntesis. Vistos de este modo, los análisis de diversos pro-

²¹ Herbert J. Schubert, *Zeit als Instrument der Sozialforschung*, Fráncfort del Meno, 1987, p. 84.

²² Max Weber, *Soziologische Grundbegriffe*, 5a. ed., revisada y con una introducción de Johannes Winkelmann, Tubinga, 1981, p. 91.

cesos civilizatorios (como el llevado a cabo por Stephen Mennell acerca de la civilización del apetito),²³ acerca de las relaciones de poder entre grupos establecidos y grupos de forasteros (como los realizados por Valentina Stefanski sobre los polacos en las minas de carbón)²⁴ o sobre el desarrollo de las ciencias sociales entre el compromiso y el distanciamiento (como los de Annete Treibel acerca del nivel de distanciamiento en una esfera particular de las ciencias sociales, esto es, la investigación sociológica de los extranjeros)²⁵ no son, por así decirlo, ni mucho menos, meros “ejercicios de escalas tónicas” en la teoría de Elias, sino que representan una doble necesidad: son a la vez desarrollo consecuente y condición necesaria de una comprensión amplia de la realidad siempre cambiante de las sociedades humanas.

Algunos aspectos de lo que he apuntado aquí para responder la primera de las cuestiones planteadas pueden ser utilizados también para clarificar la segunda. Esto se pone de manifiesto con particular claridad en el caso del concepto de *síntesis*. Por una parte, éste describe una vía de investigación sin desarrollar al mismo tiempo una terminología fija y comprometedoras; por la otra, lo peculiar de la ciencia eliasiana del hombre y sus diferencias con otras posturas y metodologías existentes resultan claras a partir de su consideración. Elias ha explicado de manera muy perspicaz el concepto de síntesis tomando como ejemplo la idea de *naturaleza*.

Por un lado, el concepto de naturaleza constituye “el símbolo supremo de la unidad de orden que vincula entre sí todos los objetos posibles de las ciencias naturales. En este sentido, la idea es también expresión de un elevado nivel de distanciamiento y de congruencia con la realidad”.²⁶ El hecho de que este nivel no haya sido alcanzado todavía en las ciencias sociales tiene que ver con la circunstancia de que el concepto de sociedad está determinado por un compromiso afectivo (*affektives Engagement*) en mucho mayor medida que el concepto de naturaleza. Es cierto que la noción de naturaleza sigue constituyendo una respuesta a las necesidades sentimentales de las personas. Sin embargo, esta mezcla de congruencia con la realidad y fantasía, de distanciamiento y compromiso, es determinada en mucho mayor grado por la fantasía y el compromiso en el caso del concepto de sociedad que en el de naturaleza.

La importancia de las ideas de Elias para la sociología en particular y para las ciencias sociales en general reside en el hecho de haber delineado una vía para llegar a una conceptualización más rica en contenido y más apropiada al objeto, y de haber abierto, con ello, la posibilidad de acceder también a un

²³ Stephen Mennell, “Über die Zivilisation der Esslust”, *ZfS*, xv, 1986, pp. 406-421.

²⁴ Valentina M. Stefanski, *Zum Prozess der Emanzipation und Integration von Aussenseitern: Polnische Arbeitsemigranten im Ruhrgebiet*, Dortmund, 1984.

²⁵ Annete Treibel, *Soziologie zwischen Engagement und Distanzierung: Bestandaufnahme und Kritik der westdeutschen Ausländerforschung. Eine theoretische und empirische Untersuchung*, Diss., Bochum, 1986.

²⁶ Norbert Elias, “Über die Natur”, *Merkur*, xxxix, 1986, pp. 469-481. La cita corresponde a la p. 473.

nivel superior que permite una mejor comprensión de las sociedades humanas. No hablar ya del capitalismo monopolista ni de los mecanismos subordinados al mismo, sino de un proceso de monopolización, le permite llegar a un nivel superior de síntesis que incluye, por una parte, explicaciones ya dadas con anterioridad, pero que, por la otra, las extiende y también las supera.

Elias rompe con el aparato conceptual de la sociología tradicional, que es, a la vez, expresión de ciertas ideas de las sociedades mismas que los hombres en su conjunto constituyen. La característica más notable de estas diferencias es que Elias no establece ninguna distinción entre individuo y sociedad. Esto implica que en él se da una ruptura con la inveterada idea de que habría, por un lado “la sociedad” y, por el otro, “el individuo autónomo”. Pero esto, a su vez, significa que sus investigaciones acerca de la “sociedad de los individuos” no requieren ya, tampoco, de la distinción entre el nivel estructural-funcionalista y el nivel de la teoría de la acción. Elias escribe un texto con el título alusivo “La sociedad de los individuos”, cuya aparición se anuncia en un hoja suplementaria que acompañaba a la primera edición de *El proceso...* El escrito no se publica en esas fechas y Elias lo revisa y desarrolla en numerosas ocasiones en la década de los cuarenta y los cincuenta. De este mismo periodo es también un segundo texto incluido en el libro publicado en 1987.²⁷ Hay también, por último, una tercera parte, compuesta en 1986. El tema de estos tres textos es un problema fundamental de la sociología, es decir, ¿en qué medida y por qué razón el plano organizativo de la sociedad es más que la suma de los individuos que, en su conjunto la constituyen? Si se comparan entre sí estos tres escritos, se observará el modo en el que la perspectiva de un desarrollo a largo plazo va ocupando un lugar cada vez más prominente en este proceso de reflexión que abarca más de 50 años. En otras palabras: puede afirmarse que la teoría procesual de Elias ocupa cada vez más el primer plano de su reflexión. Gracias a que en ella se supera la clásica oposición entre acción y estructura, Elias es capaz de elevarse a un nivel superior de síntesis. Pero esto significa que los horizontes de síntesis superados forman parte, también, del proceso del desarrollo del conocimiento. En ocasiones, esto puede conducir a malentendidos, por ejemplo, cuando, en el sentido de una etapa de desarrollo del conocimiento ya rebasada, se pretende hacer uso de algún nivel de acción o de algún nivel estructural extraído de los trabajos eliasianos. Tales intentos representan un retroceso, aunque, al mismo tiempo, una prueba de que la elaboración de una nueva postura teórica no equivale automáticamente a su reconocimiento.

En el ensayo “Acerca de la naturaleza”, Elias aborda un problema que había despertado su interés desde principios de los años veinte (y sobre el que había escrito, tanto en su disertación doctoral como en su contribución al periódico más importante de la liga judía de excursionismo “Azul y Blanco”).

²⁷ Norbert Elias, *Die Gesellschaft der Individuen*, ed. por Michael Schröter, Fráncfort del Meno, 1987b.

¿Tienen las sociedades humanas la posibilidad de sobrevivir si se fían de un conocimiento *a priori* ya existente, esto es, de un conocimiento que, en cierto sentido, es propio del ser humano en cuanto especie? ¿Si ponen sus esperanzas solamente en lo que los filósofos llaman “verdades trascendentales”? La respuesta es: ¡no! Los seres humanos deben aprender de sus madres y padres “un conocimiento congruente con la realidad”, sin el cual no podrían sobrevivir.

El proceso de conocimiento constituye una parte relativamente autónoma en el proceso del desarrollo social en general. Elias demuestra su carácter procesual y es capaz de establecer (y éste sería también uno de los problemas planteados ya desde el principio por él) que las etapas de la conciencia humana, si es que han de ser investigadas adecuadamente, deben ser vistas como el desarrollo de la relación de compromiso y distanciamiento, es decir, de compromiso de los seres humanos consigo mismos, con sus congéneres y con la naturaleza, lo mismo que de distanciamiento de sí mismos, de otras personas y de la naturaleza; se pone al descubierto una segunda y notable característica del libro que estamos analizando y que distingue la concepción allí expresada de las posturas tradicionales. La demostración de las transformaciones a largo plazo de las actitudes constituye sólo un aspecto, sólo una línea del desarrollo de sociedades de gran complejidad. Únicamente el entrelazamiento de la sociogénesis y la psicogénesis, de la civilización, la monopolización y la constitución de los estados permite incorporar adecuadamente los aspectos particulares al marco total del desarrollo de las sociedades humanas.

Pensar en procesos y pensar en entrelazamientos son cosas que van de la mano. Sólo la combinación de ambos permite a Elias acceder a un nivel superior de síntesis y es esto mismo, también, lo que le proporciona una respuesta a una serie de problemas de investigación planteados ya en su juventud. Elias ve confirmadas no sólo sus dudas acerca de la importancia de las construcciones intelectuales para la explicación de los problemas sociales, sino que descubre, asimismo, el modo, el patrón según el cual el pensamiento, la acción y los sentimientos de los hombres se transforman en el marco del desarrollo de las sociedades mismas que constituyen entre sí. Para poder desarrollar este nuevo paradigma que rompe con las tradiciones de la sociología, se requiere también de un proceso de transformación del conocimiento del ser humano, de las actitudes y los sentimientos que le son propios. Y así como en el caso de los niños se repite el fenómeno de la transformación de las coacciones externas e internas, también en el del científico Norbert Elias se repite, por fuerza, la lenta transformación de la relación entre el compromiso y el distanciamiento que acompaña el proceso a largo plazo de la multiplicación del conocimiento y de la génesis de las ciencias modernas. Elias se ve obligado, por lo tanto, a aprender; a hacerse de conocimientos de otras disciplinas vecinas, a alcanzar un nivel de distanciamiento más elevado para hacer explícito, finalmente, el andamiaje fundamental del desarrollo de las sociedades humanas en forma tan detallada como nadie antes que él lo había hecho.

Todo esto permite también responder algunas preguntas que se han planteado acerca de los orígenes de la teoría eliasiana del proceso. Se trata, en su mayoría, de preguntas que implícitamente sugieren o en secreto expresan el deseo de que las ideas de Elias provengan de algún sitio, de alguien más que hubiera influido en él y lo habría marcado intelectualmente. La mayor parte de los estudios acerca de la historia de los conceptos no tiene muchas dificultades para encontrar en Elias una diversidad de huellas de otros enfoques sociológicos, de investigaciones psicológicas, de exposiciones históricas, lo mismo que otros rastros de otras disciplinas. Esto resulta del todo comprensible si tenemos presente la intención eliasiana de incorporar las distintas visiones particulares a una concepción teórica propia en un nivel superior de síntesis. El hecho de que Elias ceda en muy reducida medida a “la necesidad de expresar lo nuevo, lo que acaba de descubrirse echando mano de nuevas expresiones y términos [...]” (I: LXXXI) ha llevado a algunos autores, cuya atención y orientación se dirigen más a los conceptos que a los problemas mismos, al equívoco de sospechar la existencia de líneas de influencia de pensadores más antiguos en Elias y a concluir que éste se habría aprovechado de los mismos. Sin embargo, tan pronto como nos alejamos de alguna línea particular de desarrollo, podemos ver que los nombres en cuestión serían 10, 20 o, tal vez 30, lo que nos permitiría confirmar cuán secundarias e insubstanciales son estas opiniones para la comprensión de la obra en su totalidad.

Si observamos con atención, llegaremos rápidamente a la conclusión de que un procedimiento de este tipo hace imposible la comprensión cabal del logro peculiar de Elias. ¿En qué ayuda, por ejemplo, centrarse en su interpretación de Freud y analizarla? ¿De qué sirve demostrar que ya Max Weber había establecido que la génesis y el desarrollo de los estados modernos debe identificarse con la consecución y afirmación del monopolio de la violencia física? ¿Cuál es la utilidad de hacer ver que ya en Mannheim se encuentra la idea de que las transformaciones tienen lugar de arriba hacia abajo? En realidad, con todo ello, todavía no se ha descubierto el proceso civilizatorio, el proceso de civilización a largo plazo, ni la estrecha relación entre civilización y monopolización, ni mucho menos se ha demostrado que el proceso económico de la monopolización representa solamente un caso particular de la monopolización en todos los órdenes y tipos de entrelazamientos humanos.

Esto es lo peculiar e importante en Elias. Orientado ya, desde muy joven, a los problemas de la investigación, esto es, a los problemas acerca del desarrollo de las sociedades humanas, recoge lo que en su camino (cuyas estaciones son, entre otras, Breslau, Friburgo, Heidelberg y Fráncfort) se le presenta como conocimiento. Elias se sirve de ello como partes constitutivas en la integración de una concepción propia y novedosa, y cuya importancia para las ciencias sociales es comparable a las contribuciones que en el siglo XIX hacen Comte y Marx.

Pero se trata, además, de una innovación sin parangón alguno en su momento, a pesar de que todos aquellos con quienes estudia y discute tienen a su disposición las mismas informaciones e ideas de la época. En analogía con Marx, Elias podría afirmar en este sentido que:

En lo que a mí se refiere, no me puedo atribuir el mérito de haber descubierto los objetos de la sociología, de la historia como ciencia o de la psicología. Mi contribución ha consistido, en primer lugar, en demostrar que el desarrollo de las sociedades es, en realidad, un proceso a largo plazo, relativamente no planeado, aunque estructurado; en segundo, que las partes singulares de este proceso, como la civilización, la monopolización y la constitución de los estados, se encuentran entrelazadas, es decir, cada una de ellas remite a las otras; y, en tercero, que los hombres que en su conjunto conforman estas sociedades, llevan a cabo su vida en el contexto de entrelazamientos, de interdependencias cambiantes.²⁸

Pero, podríamos agregar también una cuarta aportación, que:

quien trate de aplicar conceptos sociológicos a los hombres, esto es, quien busque el punto de partida no en los individuos singulares o en algún sistema abstracto, sino en los entrelazamientos que los hombres construyen entre sí, quien considere e investigue la sociogénesis y la psicogénesis en sus entreveraciones, y quien, por último, preste atención a la relativa no planeación de los interdependencias de los hombres encontrará una vía para salir de los dualismos y las dicotomías de la sociología actual.²⁹

EL PAÍS ELIASIANO DE UTOPIA

Elias ha encontrado su camino. Al final de una larga vida de trabajo, podría decir que ha logrado lo que ya en su juventud se había propuesto y que en *El proceso...* se describe como el intento de navegar “entre la Escila de un ‘estatismo’, que trata de explicar todo lo histórico como algo inmóvil y sin evolución de ninguna especie, y el Caribdis de ese ‘relativismo histórico’, que sólo ve en la historia un cambio continuo, sin penetrar en el orden de tal cambio, ni en la regularidad de las formaciones históricas” (I: LXXVII). Elias ha superado esta estrechez de miras.

Resta todavía un problema. En alguna ocasión, refiriéndose a las ciencias sociales en el siglo XIX, Oscar Wilde escribió que sólo los mapas de éstas que incluyeran también el país de la utopía tendrían alguna utilidad. Esto significa que una ciencia del hombre que no se proponga también el mejoramiento

²⁸ Una comparación comprensiva de Elias y la sociología contemporánea puede encontrarse en el libro de Johan Goudsblom, *Soziologie auf der Waagschale*, Fráncfort del Meno, 1979.

²⁹ *Id.*

de su vida carece por completo de interés. En Elias podemos encontrar una serie de señalamientos en relación con una vida mejor y más adecuada para el hombre. Sin embargo, esto no se presenta en el sentido de una visión política. Elias está siempre alejado de un propósito de ese tipo. Es probable que Peter Gleichmann esté en lo justo cuando afirma que *El proceso civilizatorio* forma parte del gran género de reacciones intelectuales al Estado nacionalsocialista.³⁰ Sin duda, el libro podría también clasificarse de esta manera. Lo que sí es seguro, como Gleichmann mismo sospecha, es que se trata, en todo caso, de una reacción “espontánea”. Los proyectos se van gestando lentamente y se organizan a largo plazo. El país eliasiano de la utopía equivale a encontrar para los seres humanos “un equilibrio duradero o inclusive la congruencia entre sus quehaceres sociales, entre todas las exigencias de su existencia social, por un lado, y sus inclinaciones y necesidades personales, por el otro” (II: 454). Esto es lo que nosotros —y Elias mismo— invocamos y a lo que aludimos con grandes palabras como “felicidad” y “libertad”.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía primaria (selección de escritos de Elias)

La editorial alemana Suhrkamp ha emprendido la labor de edición de las *Obras completas* de este autor: Norbert Elias: *Gesammelte Schriften in 19 Bänden*. Herausgegeben im Auftrag der Norbert Elias Stichting (Ámsterdam) von Reinhard Blomert, Heike Hammer, Johan Heilbron, Annete Treibel y Nico Wilterdink.

Elias, Norbert (1939), *Über den Prozeß der Zivilisation*, 2 t., Basel. Neuauflagen, Bern-Múnich, 1969 y Fráncfort del Meno, 1976 (als Taschenbuch).

_____ (1969), *Die höfische Gesellschaft*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 2002 (Gesammelte Schriften Bd. 2).

_____ (1970), *Was ist Soziologie?*, Juventa, Múnich (1970; mehrere Auflagen).

_____ (1982), *Sport im Zivilisationsprozeß*, mit Eric Dunning, LIT-Verlag, Münster (Reihe: Sport: Kultur, Veränderung. Bd. 8).

_____ (1983), *Engagement und Distanzierung*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 2003 (Gesammelte Schriften Bd. 8).

_____ (1984), *Über die Zeit* (orig. “An Essay on Time”), Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 2004 (Gesammelte Schriften Bd. 9).

_____ (1985), “Wissenschaft oder Wissenschaften? Beitrag zu einer Diskussion mit wirklichkeitsblinden Philosophen”, *KfZ*, XIV, pp. 268-281.

_____ (1986), “Über die Natur”, *Merkur*, XXXX, pp. 469-481.

³⁰ Peter Gleichmann, *op. cit.*, p. 408.

- _____ (1987a), "Das Schicksal der deutschen Barocklyrik. Zwischen höfischer und bürgerlicher Tradition", *Merkur*, xxxi, pp. 451-468.
- _____ (1987b), *Die Gesellschaft der Individuen*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 2001 (Gesammelte Schriften Bd. 10).
- _____ (1989), *Studien über die Deutschen. Machtkämpfe und Habitusentwicklung im 19. und 20. Jahrhundert*.
- Elias, Norbert (1990), *Etablierte und Außenseiter*, mit John L. Scotson, dt.
- _____ (2001), *Symboltheorie*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno (Gesammelte Schriften Bd. 13).
- _____ (2002), *Über die Einsamkeit der Sterbenden*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno, 2002 (Gesammelte Schriften Bd. 6).
- _____ (2003), *Sport und Spannung im Prozeß der Zivilisation*, mit Eric Dunning (orig. "Quest for Excitement"), Suhrkamp, Fráncfort del Meno (Gesammelte Schriften Bd. 7).

Bibliografía secundaria

- Albert, Hans (1985), "Missverständnisse eines Kommentators Zu Norbert Elias, Das Credo eines Metaphysikers. Kommentare zu Poppers 'Logik der Forschung'" (*ZfS* 2/1985), *ZfS*, xiv, pp. 265-267.
- Bartels, Hans-Peter (ed.) (1995), *Menschen in Figurationen. Ein Lesebuch zur Einführung in die Prozess- und Figurationssoziologie von Norbert Elias*, Leske + Budrich, Opladen.
- Baumgart, Ralf y Volker Eichener (?1997), *Norbert Elias zur Einführung*, Junius, Hamburg.
- Blomert, Reinhard (1989), *Psyche und Zivilisation. Zur theoretischen Konstruktion bei Norbert Elias*, Lit., Münster.
- Bogner, Artur (1989), *Zivilisation und Rationalisierung. Die Zivilisationstheorien Max Webers, Norbert Elias' und der Frankfurter Schule im Vergleich*, Westdeutscher Verlag, Opladen.
- Esser, Hartmut (1984), *Figurationssoziologie und Methodologischer Individualismus. Zur Methodologie des Ansatzes von Norbert Elias*, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 36, pp. 667-702.
- _____ (1985), "Logik oder Metaphysik der Forschung? Bemerkungen zur Popper-Interpretation von Elias", *ZfS*, xiv, pp. 257-284.
- Firnhaber, Eberhard y Martin Löning (eds.), *Norbert Elias – Bielefelder Begegnungen*, mit Beiträgen von Günter Albrecht, Artur Bogner, Dragica Evers, Peter Reinhart Gleichmann, Richard Grathoff, Wilhelm Hopf, Franz-Xaver Kaufmann, Hermann Korte, Reinhart Koselleck, Petra Kunze, Friedbert Penke, Theodor Schulze, Gerhard Sprenger, Wilhelm Voßkamp, Peter Weingart (Reihe "Begegnungen mit" Bd. 1), LIT-Verlag, Münster, 2003.
- Freud, Sigmund (1969), "Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse", *Gesammelte Werke*, vol. xv, Fráncfort del Meno.

- Gleichnam, Peter (1986), "Norbert Elias –aus Anlass seines 90. Geburtstags", *KZfS*, xxxix, pp. 406-417.
- , Johan Goudsblom y Hermann Korte (eds.) (1979), *Materialien zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno (t. 1), 1984 (t. 2), 2 tomos.
- Goudsblom, Johan (1979), *Soziologie auf der Waagschale*, Fráncfort del Meno.
- Hinz, Michael (2002), *Der Zivilisationsprozess – Mythos oder Realität? Wissenschaftssoziologische Untersuchungen zur Elias-Duerr-Kontroverse*, Leske + Budrich, Opladen.
- Horneth, Axel y Hans Joas (1980), *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*, Fráncfort del Meno-Nueva York.
- Kim, Eun-Young (1995), *Norbert Elias im Diskurs von Moderne und Postmoderne. Ein Rekonstruktionsversuch der Eliasschen Theorie im Licht der Diskussion von Foucault und Habermas*, Tectum Verlag, Marburg.
- Korte, Hermann (1997), *Über Norbert Elias. Das Werden eines Menschenwissenschaftlers*, Leske + Budrich, Opladen.
- (2006), "Norbert Elias (1897-1990)", en Von Auguste Comte y Alfred Schütz, *Klassiker der Soziologie*, Herausgegeben von Dirk Kaesler, 5. Aufl., C. H. Beck, Múnich, t. 1, pp. 319-337.
- Kuzmics, Helmut (1989), *Der Preis der Zivilisation. Die Zwänge der Moderne im theoretischen Vergleich*, Campus, Fráncfort del Meno-Nueva York.
- e Ingo Mörth (eds.) (1991), *Der unendliche Prozeß der Zivilisation. Zur Kulturosoziologie der Moderne nach Norbert Elias*, Campus, Fráncfort del Meno-Nueva York.
- Mennell, Stephen (1986), "Über die Zivilisation der Esslust", *ZfS*, xv, pp. 406-421.
- (1989), *Norbert Elias. Civilization and the Human Self-Image*, Blackwell, Oxford-Nueva York.
- Oesterdiekhoff, Georg W. (2000), *Zivilisation und Strukturgenese. Norbert Elias und Jean Piaget im Vergleich*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Rehberg, Karl-Siegbert (ed.) (1996), *Norbert Elias und die Menschenwissenschaften. Studien zur Entstehung und Wirkungsgeschichte seines Werkes*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Schröter, Michael (1985), "Wo zwei zusammenkommen in rechter Ehe...", *Sozio- und psychogenetische Studien über Eheschließungsvorgänge vom 12. bis 15. Jahrhundert*, intr. de Norbert Elias, Fráncfort del Meno.
- (1997), *Erfahrungen mit Norbert Elias. Gesammelte Aufsätze*, Suhrkamp/Taschenbuch Wissenschaft, Fráncfort del Meno.
- Schubert, Herbert J. (1987), *Zeit als Instrument der Sozialforschung*, Fráncfort del Meno.
- Treibel, Annete (1986), *Soziologie zwischen Engagement und Distanzierung: Bestandaufnahme und Kritik der westdeutschen Ausländerforschung. Eine theoretische und empirische Untersuchung*, Diss, Bochum.
- (ed.) (2000), *Elias Zivilisationstheorie in der Bilanz. Beiträge zum 100. Geburtstag von Norbert Elias (1897–1990)*, Leske + Budrich, Opladen.
- Weber, Max (1981), *Soziologische Grundbegriffe*, 5a. ed., revisada y con una introducción de Johannes Winkelmann, Tubinga.

CONSTRUCTIVISMO: EPISTEMOLOGÍA Y METODOLOGÍA EN LAS CIENCIAS SOCIALES

MARTÍN RETAMOZO

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA-UNLP / CONICET, ARGENTINA

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8778-7667>

Es natural que quienes investigan un asunto hagan un hallazgo, o no lo hagan —y confiesen su inaprehensibilidad—, o persistan en su búsqueda.

Por esto quizá, y respecto a las investigaciones filosóficas, unos dijeron que habían encontrado la verdad, otros que no es posible aprehenderla, otros —en fin— continúan investigando.

SEXTO EMPÍRICO, *Esbozos del pirronismo*, Libro I

CONSTRUCTIVISMO(S): UNA INTRODUCCIÓN

Las perspectivas inscritas como constructivistas han logrado en las últimas décadas una presencia insoslayable en el campo científico en general y en el de las ciencias sociales en particular. Éstas han aportado elementos para un renovado interés por temas clásicos, han planteando nuevas problemáticas para el pensamiento social y de este modo han contribuido a las discusiones teóricas, epistemológicas y metodológicas. El constructivismo se volvió, así, referencia frecuente y, en ocasiones, adquirió rasgos de una moda académica. No obstante, basta con una mirada sobre el extenso campo del constructivismo para advertir que allí se encuentran posturas heterogéneas que manifiestan su pluralidad tanto en las tradiciones en las que se insertan y de las que se nutren, como en las disciplinas a las que pretenden aportar, incluso distinguiéndose también por algunos de los supuestos adoptados para elaborar sus propuestas teóricas y metodológicas. En consecuencia, más que hablar de “constructivismo” podemos identificar un campo del constructivismo habitado por diferentes posiciones constructivistas, no todas ellas reductibles a principios paradigmáticos compartidos. Esta diversidad compleja que el constructivismo como campo ha ganado a partir de sus

* Una primera versión de este artículo apareció en: Enrique de la Garza Toledo / Gustavo Leyva (coords.): *Tratado de Metodología de las Ciencias Sociales. Perspectivas Actuales*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

diferentes versiones requiere de una discusión atenta con el propósito de analizar sus potencialidades y limitaciones para el desarrollo de investigaciones en ciencias sociales.¹ Este capítulo procura atender a esta necesidad y presentar un conjunto de debates centrales del campo del constructivismo, reconociendo sus implicaciones en los diferentes niveles —teóricos, epistemológicos y metodológicos—, de modo que esta discusión contribuya a la práctica de los investigadores en ciencias sociales.

Es conveniente iniciar advirtiendo que el constructivismo, más allá de su extensión en los últimos años como novedad, recupera y replantea problemas que son clásicos en la reflexión sobre los modos en que se produce conocimiento, tanto en términos generales (gnoseología) como por la actividad científica (epistemología). Esto puede apreciarse al observar los antecedentes citados por los trabajos referentes de este campo, los cuales van desde Jenófanes, Heráclito, Protágoras, la escuela escéptica (Pirrón), Epicteto hasta Juan Escoto Erígena, George Berkeley, Giambattista Vico, Immanuel Kant, y más cercanos en el tiempo Jean Piaget, Lev Vigotsky, Thomas S. Kuhn, Gregory Bateson, Ernst von Glasersfeld, Heinz von Foerster y Humberto Maturana, entre otros. Ahora bien, ¿qué vincula —si es que algo lo hace— a todos estos autores? Quizá, más que las respuestas que han elaborado, los une un conjunto de preocupaciones a su modo compartidas. A pesar de las evidentes diferencias todos son motivados por la preocupación por dilucidar los modos en que el ser humano conoce y plantean sus posiciones en perspectivas que procuran nutrirse y superar la tradición del pensamiento. De allí sus aportes a la teoría del conocimiento, ya sea desde la filosofía, la epistemología, la sociología, la psicología o la biología, y sus influencias en los diferentes constructivismos como el radical (Von Glasersfeld, 1994, 1998, 2001), social (Schütz, 1974, 1995; Berger y Luckmann, 1986) genético (Piaget, 1992), sistémico operativo (Luhmann, 1998b) realista y también varias formas de construccionismo (Gergen, 2007).

De este modo el constructivismo se posicionó en un lugar central del escenario posempírico caracterizado por la crisis del positivismo en el ámbito de la filosofía y en el de la epistemología (Schuster, 2002). El cambio en las coordenadas de la discusión epistemológica se inició de algún modo en el debate intrapositivista (Ayer, 1993) y fue alimentado por los trabajos de Popper (1985), por ejemplo, al incorporar la noción de verosimilitud y reparar en el lugar de la teoría por sobre la observación (Olivé y Pérez Ransanz, 1989). En su momento, la presencia de las reflexiones de la hermenéutica filosófica (Ricoeur, 2003; Gadamer, 1994; Habermas, 2007) y la teoría crítica (Adorno, 1988)

¹ Los enfoques constructivistas ocupan actualmente un lugar destacado en las ciencias sociales, no obstante su presencia difiere mucho de acuerdo con los espacios disciplinarios. En efecto, no es equiparable el lugar que éste tiene en las ciencias de la educación (Matthews, 1998; Carretero, 2009), donde es uno de los paradigmas dominantes, al que evidencia en la economía o la ciencia política, donde ocupa un lugar relativamente marginal. En este capítulo procuraremos abordar desde una perspectiva integradora los principales tópicos del constructivismo que se vinculan con la investigación social.

—que venían cuestionando directa o implícitamente supuestos y posiciones positivistas— ayudaron a generar condiciones para que el debate epistemológico y metodológico se desarrollara en términos superadores. Al mismo tiempo la obra de Foucault (2004) surtía efectos deconstructivos al develar las formas de construcción política del saber y la verdad, en diálogo con el giro lingüístico y los aportes (pos)estructuralistas.

La clásica obra de Thomas S. Kuhn (1962) y sus desarrollos posteriores ayudaron a instalar definitivamente el debate epistemológico en un escenario pos-empirista presente hasta la actualidad en la filosofía de la ciencia. Aunque el legado kuhniano para las ciencias sociales (Barnes, 1986) es objeto de disputa, es evidente que su influencia en el campo de la epistemología tuvo en las ciencias sociales un capítulo relevante, a juzgar tanto por la extensión de conceptos como el de paradigma y por la inspiración en desarrollos como los de la sociología del conocimiento (Barnes, 1993). La misma posición de Kuhn ha sido identificada como constructivista y constituye uno de los pilares epistemológicos fundamentales para una posición de inspiración constructivista consistente en el campo de las ciencias sociales (Olivé, 1998).

En este terreno diferentes posturas constructivistas adquirieron fuerza progresivamente. No obstante, teniendo en cuenta esta pluralidad de tradiciones recuperadas, la heterogeneidad del campo del constructivismo y la existencia de los constructivismos —en plural— quizá sea una tarea propia de Sísifo identificar los acuerdos que los constructivismos comparten. Más que enfocarnos en identificar un corpus de tesis centrales que harían al constructivismo podemos reconocer ciertos ejes en torno a los cuales los constructivismos toman posiciones y los definen en la discusión epistemológica como alternativa al positivismo: *a)* el lugar del sujeto, donde se le reconoce un papel activo, tanto individual como colectivo —en el caso de las comunidades científicas—; *b)* el problema del estatus de la realidad que es referencia del conocimiento; y *c)* el proceso de producción de conocimiento, esto es un nivel gnoseológico que implica preguntas por lo neuronal, psicogenético, cognitivo y epistemológico de acuerdo con las diferentes versiones. En este sentido el constructivismo replantea preguntas y produce teorizaciones sobre el sujeto, la realidad y el conocimiento, de allí su aporte al campo de las ciencias sociales (Izuzquiza, 2006).

Es indudable que las distintas variantes del constructivismo sostienen el papel activo del sujeto, pero —evocando a Ian Hacking (2001)— es lógico preguntarnos ¿en la construcción de qué? Es posible argumentar que la actividad del sujeto se juega, por un lado, en la construcción social de la realidad y, por otro, en la construcción del conocimiento humano, en la que incluimos el conocimiento científico. Es importante distinguir estos dos terrenos puesto que su confusión ha llevado a dificultades en el planteamiento de la discusión sobre el tema. La primera remite a interrogaciones clásicas en la teoría social, vinculadas a la relación entre estructura y agente, objetivo y subjetivo, sistema y acción o macro y micro. Esta discusión sigue siendo relevante para las ciencias sociales aunque evidentemente el debate contemporáneo ya no puede plantearse sobre viejas

dicotomías. El abordaje de la construcción social de la realidad no puede prescindir de la capacidad de los sujetos ni de los condicionamientos estructurales en que los hombres, como ya advirtió Marx, hacen su historia. Los posicionamientos que emergieron en este escenario en las últimas décadas requieren de un debate articulado entre la filosofía, la teoría social y la teoría política, en un horizonte superador de las dicotomías pero que a su vez contenga íntegramente las dimensiones analíticas en juego (De Ipola, 2004).

El segundo sentido en torno a la actividad del sujeto se inscribe en la teoría del conocimiento y tiene implicaciones epistemológicas. Algunas de las perspectivas constructivistas del conocimiento se proponen indagar el lugar de los procesos cerebrales y neuronales desde la biología para elucidar los modos de conocer del ser humano (Maturana, 1995), temática también abordada desde la filosofía de la mente (Rabossi, 1995), y desde la psicología (Piaget, 1992; Vigotsky, 2001; Gergen, 2007), esta última con gran influencia en las teorías del aprendizaje. Dentro de la teoría del conocimiento —la gnoseología— podemos situar la preocupación estrictamente epistemológica, es decir, centrada en el lugar del sujeto epistémico (sea un individuo, una comunidad o un sistema) en la producción, la validación y la aceptación del conocimiento científico. En este escenario encontramos algunas versiones del constructivismo social como una teoría sociológica del conocimiento tal como lo expresa, por ejemplo, el programa fuerte de la Escuela de Edimburgo, así como una teoría de la psicogénesis del conocimiento con implicancias en una epistemología genética (Gil Antón, 1997) y como una teoría del conocimiento acoplada a una teoría de la sociedad más amplia como la de Niklas Luhmann.

El problema de la concepción de realidad convoca a las discusiones ontológicas tantas veces olvidadas y que en ocasiones genera equívocos en los debates. Más allá del carácter eminentemente filosófico de los asuntos ontológicos, éstos tienen indudable relevancia en la reflexión integral del proceso de conocimiento y consecuentemente en la tarea de investigación. En el campo del constructivismo, en lo que concierne a las nociones de realidad, convergen varias posturas que en general comparten la crítica a las posiciones realistas, metafísicas o ingenuas (Putnam, 1994) que postulan una realidad exterior completa y objetiva, independiente del sujeto (algo que, claro, tendrá consecuencias en la concepción del conocimiento, es decir, en un nivel epistemológico).² La tesis realista ingenua afirma, sintéticamente, la existencia de un mundo exterior (la realidad objetiva) que el sujeto puede conocer si dispone de los instrumentos adecuados. Es cierto que esta visión, notablemente reductivista, no es sostenible a la luz de los debates epistemológicos de los últimos 80 años, sin embargo la ausencia de la discusión lleva a muchos investigadores en el campo de las ciencias sociales a la aceptación implícita de

² Von Glasersfeld (2001) argumenta que el constructivismo es una teoría del conocimiento, no del ser (ontológica) es decir que no se pronuncia por la existencia o no de la realidad, sino que afirma que la única posibilidad de conocimiento se registra sobre aquello a lo que tenemos acceso en nuestra experiencia.

este punto de partida. En el constructivismo, por el contrario, habitan posiciones que defienden que la realidad se configura con algún grado de intervención del sujeto. Esta intervención opera en la construcción de los hechos que se investigan a partir de ciertas concepciones, conceptos y determinaciones que producen el objeto y los datos. A su vez, en el campo de las ciencias sociales el constructivismo avanza más allá de ser una teoría del conocimiento y se propone también aportar a la teoría de la constitución de la sociedad.

Las posiciones del constructivismo en referencia al sujeto cognoscente y a la realidad se conjugan para cuestionar la clásica idea de verdad como correspondencia, es decir, la tesis que sostiene que la tarea de la ciencia es producir un conocimiento que refleje el mundo exterior y que pueda corroborar la verdad de sus enunciados a partir de contrastarlos con el mundo exterior. Allí la mente funcionaría como espejo de la naturaleza (Rorty, 1983) que está allí lista para ser descubierta y descrita. Bajo esta perspectiva, el conocimiento será válido mientras se aproxime con mayor correspondencia a esa realidad exterior con la cual se contrasta. Al oponerse a esta mirada, el constructivismo ataca uno de los pilares del edificio positivista: el modelo nomológico y el procedimiento hipotético-deductivo como el ideal de la ciencia.

En el constructivismo cohabitan diferentes posiciones críticas del realismo, algunas de cariz posmoderno argumentan en sintonía con la idea de “invención de la realidad” (Watzlawick, 1981, 1995), que el mundo es una consecuencia del lenguaje (“el mundo es una imagen del lenguaje. El lenguaje viene primero, el mundo es una consecuencia de él”, sentencia Von Forester, 1995) y abre la puerta hacia posiciones de hiperrelativismo, solipsismo y jaque a la posibilidad del conocimiento científico (lo que se conoce como “constructivismo devastador”, Olivé, 1998), que incluso son identificadas como “idealistas” (Matthews, 1994) en tanto afirman que en su versión radical, el constructivismo se refiere exclusivamente al ordenamiento y organización del mundo de nuestra experiencia (Von Glasersfeld, 1998). Pero no todas las posiciones constructivistas conducen a este relativismo extremo, otros enfoques como el de Piaget y Vigotsky, aceptan la existencia de una realidad externa al sujeto que, precisamente, es la que permite el ajuste. En una concepción que busca conjugar el constructivismo con la posibilidad de un conocimiento científico León Olivé propone aceptar un pluralismo epistémico. Esto implica conceder que en una disciplina cohabiten diferentes teorías y que éstas definen su mundo de referencia. De este modo es concebible un realismo interno o realismo pragmático, compatible con el constructivismo kuhniano, y ambos como fundamentos de una teoría pluralista en la ciencia (Ransanz y Álvarez, 2004). Así, la obra de Kuhn adquiere relevancia como constructivismo de filiación kantiana que identifica como aspectos propios del conocimiento científico no sólo la construcción de herramientas, artefactos, teorías o textos científicos, “sino que se trata en sentido literal de la construcción social del mundo al que se refieren las teorías científicas, y con el que interactúan los científicos” (Olivé, 1998: 196). Esto, sin embargo, no conduce a un relativismo extremo ya que es compatible

con la existencia de “lo que es independiente de los deseos y la creencias de los sujetos epistémicos, entonces, no son los hechos previamente existentes —como tal o cual hecho específico—, sino la realidad independiente como totalidad” (Olivé, 2001: 177). La construcción de los hechos, de los datos, será tarea del investigador a partir de las herramientas conceptuales con las que intentan ordenar esa realidad y producirla como objetividad. Esto conlleva a una tesis fuerte del constructivismo que reconoce que el conocimiento depende y está constreñido por el mundo tanto como por las teorías, metodologías y técnicas disponibles en una comunidad científica. Al admitir diferentes comunidades la única posibilidad de intercambio radica en apostar al diálogo entre las diferentes perspectivas, que incluya entre sus preocupaciones el examen de las concepciones de realidad, las teorizaciones, los modos de investigar y sus implicancias en la producción de conocimiento. Un diálogo cuyo resultado puede ser el desacuerdo.

Es cierto que muchas posiciones constructivistas difundidas conllevan posiciones hiperrelativistas e incluso escépticas radicales, que obstruyen o desconciertan en la investigación, pero también es necesario contemplar las posiciones como las de Olivé que dan lugar a un constructivismo crítico que si bien concibe que el conocimiento es relativo a los modos en que se produce y las comunidades en que se valida, no por ello echa por la borda la posibilidad del conocimiento en el campo de las ciencias sociales.

TEORÍA SOCIAL Y CONSTRUCTIVISMO

Han sido varios los intentos a lo largo de la historia del pensamiento social por discutir estos aspectos del constructivismo, tanto como teoría del conocimiento que como teoría social, ambas con implicaciones metodológicas. Las tradiciones críticas, hermenéuticas, fenomenológicas, sistémicas nutrieron estos esfuerzos por abordar los problemas clásicos de la teoría social desde una perspectiva constructivista.

Constructivismo social

El constructivismo social ha encontrado en la obra de Alfred Schütz uno de los más brillantes antecedentes. La lectura schütziana de Husserl y de Weber posibilitó que la fenomenología entrara en diálogo con las ciencias sociales y como consecuencia los dos campos se enriquecieron notablemente. Por un lado el *Lebenswelt* se constituyó como objeto de estudio sociológico de modo tal que se avanzó en la comprensión de las estructuras del mundo de la vida cotidiana, el campo de la intersubjetividad y de la acción social. Por otro, en los debates sobre la epistemología de las ciencias sociales y las cuestiones concernientes a la comprensión-interpretación del sentido, aportando a las bases de una ciencia social fenomenológica comprensiva.

El primero puede traducirse en una discusión ontológica clave en las ciencias sociales: la pregunta por la constitución de la sociedad. A diferencia del positivismo, la fenomenología argumenta que lo que conforma la realidad social es el sentido de las experiencias y no la estructura de una realidad objetiva independiente de los sujetos (López Sáenz, 1995: 67). La realidad social, para Schütz, está conformada por “la suma total de objetos y sucesos dentro del mundo sociocultural tal como lo experimenta el pensamiento del sentido común de los hombres que viven su existencia cotidiana entre sus semejantes, con quienes lo vinculan relaciones de interacción” (1995: 74-75), concepción que plantea temas como la intersubjetividad, la interacción, la comunicación y el lenguaje, descuidados por el empirismo y centrales para una teoría de la comprensión. La construcción de las estructuras del mundo de la vida es una de las preguntas clave y la respuesta se orienta al campo de la génesis fenomenológica (Schütz y Luckmann, 1977). Centrado en la experiencia, Schütz argumenta que la fenomenología no niega la existencia de un mundo externo pero propone suspender la creencia con fines analíticos (Schütz, 1995: 115), de este modo se articulan realismo³ y constructivismo.⁴

Acorde con una concepción de realidad social presente, cotidiana y fluuyendo —construida por los sujetos en su interacción—, la tarea de la investigación en ciencias sociales radica en la reconstrucción e interpretación de la acción desde ciertos parámetros (Schütz, 1974). En este sentido, afirma López Sáenz (1995) el constructivismo de la propuesta sociofenomenológica de Schütz es de orden metodológico y su desarrollo es clave para la comprensión del sentido de la realidad social. Esta perspectiva otorga a las ciencias sociales el lugar de observadoras de segundo grado, es decir, con la tarea de interpretar la experiencia de la realidad fenoménica. Allí el constructivismo de Schütz es más claro en tanto que considera que todo tipo de conocimiento, sea el propio del sentido común como el específico del conocimiento científico, implica una presencia activa del sujeto en la construcción y organización del pensamiento mediante abstracciones, generalizaciones, formalizaciones e idealizaciones. En efecto, la tarea propia de las ciencias sociales es realizar “construcciones de segundo orden, o sea construcciones de las construcciones hechas por los actores de la sociedad misma, actores cuya conducta el investigador observa y procura explicar de acuerdo con las reglas del procedimiento de su ciencia” (Schütz, 1995: 38) y a partir de allí elaborar explicaciones de acuerdo con las reglas autoimpuestas por cada una de las ciencias. De este modo la actitud propia del investigador en ciencias sociales es poner entre paréntesis (*epoché*) la actitud natural para construir un lugar contemplativo destinado a la observación y la comprensión. También esta posición a favor de un “observador

³ Esto generó que Schütz sea emparentado por algunas lecturas con el positivismo ya sea por acción u omisión (López Sáenz, 1995; Belvedere, 2003).

⁴ Uno de los grandes desafíos de la obra de Schütz se encuentra en la concepción de mundo más allá de la noción de co-constitución de la fenomenología trascendental.

desinteresado” como la propia del investigador en ciencias sociales ha sido cuestionada por autores como Habermas (1981) por desatender los intereses constitutivos del conocimiento.

La fenomenología sociológica de Alfred Schütz encontró en la publicación, en 1967, de *La construcción social de la realidad* de Berger y Luckmann un nuevo impulso en el terreno de la sociología del conocimiento. Las tesis centrales del célebre trabajo de Berger y Luckmann pueden resumirse en: “la realidad se construye socialmente y la sociología del conocimiento debe analizar los procesos por los cuales esto se produce” (1968: 11), así recolocan desde su propio título *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, dos de las preguntas clave al interrogarse por la construcción de la realidad y la producción del conocimiento, íntimamente relacionados con la distinción entre realidad objetiva y realidad subjetiva⁵ (Sismondo, 1993). En efecto, esto implica el tratamiento simultáneo de dos problemas que convendría distinguir analíticamente, aunque “El interés sociológico en materia de ‘realidad’ y ‘conocimiento’ se justifica así inicialmente por el hecho de su relatividad social” (Berger y Luckmann, 1968: 13), la construcción social del conocimiento y la construcción social de la realidad son cuestiones que deberían abordarse por separado.

El análisis de Berger y Luckmann avanza sobre los modos en que ciertos significados y hábitos se estabilizan, forman conglomerados estructurales y se cristalizan en instituciones sociales como productos de la acción humana. Esto es relevante porque permite considerar la realidad social como una construcción histórica que puede ser conocida mediante su reconstrucción. Allí está el desafío para las ciencias sociales como una forma de producción de un conocimiento validado de acuerdo con los parámetros que la propia ciencia o comunidad epistémica constituye como adecuados. Esto no quiere decir la inexistencia de la objetividad, pues tanto la acción de los sujetos en la vida cotidiana como la producción científica construyen su propio mundo objetivo o universo simbólico producto de la “matriz de todos los significados objetivados socialmente y subjetivamente reales; toda la sociedad histórica y la biografía de un individuo se ven como hechos que ocurren dentro de ese universo” (Berger y Luckmann, 1968: 123). La sedimentación de esos significados producen su estructuración y naturalización, muchas veces borrando el origen construido de los mismos (mediante procesos que Berger y Luckmann estudian como socialización y legitimación), no obstante es posible pensar —con Husserl— los momentos de reactivación o desnaturalización de aquellos significados establecidos y la apertura a la disputa por la conformación del orden. Asimismo, la idea de la construcción social del conocimiento en ciencias sociales conlleva la pregunta por los modos en que se producen

⁵ Berger y Luckmann evitan explícitamente referirse a los problemas epistemológicos privilegiando, en cambio, a la sociología del conocimiento (y su pregunta por todas las formas que se consideran conocimiento en una sociedad) como su campo de discusión.

las construcciones de las construcciones o la reconstrucción y sus cuestiones metodológicas (Eberle, 1992).

Más allá de las polémicas por el individualismo metodológico como dispositivo para la elaboración de tipologías, Schütz dejó sembradas tesis y planteamientos que permiten avanzar tanto en el problema de la interpretación del sentido, como en el de la forma de construcción del conocimiento científico y su validación, en estos ejes podemos encontrar los principales aportes al constructivismo. La herencia schütziana para el constructivismo en lo teórico radica en el papel central que juega la producción de sentidos en la vida cotidiana y su vínculo con el sentido común y sus formas de razonamiento, mientras que en el plano metodológico se sitúa en la defensa de la posibilidad de una interpretación científica del sentido subjetivamente asignado por los actores en la vida cotidiana y la centralidad de la categoría de subjetividad para dicha tarea (Soldano, 2002). La tarea de comprensión (*Verstehen*) no requiere para Schütz de procedimientos empáticos en tanto que el sentido es una construcción relacionada con la intersubjetividad y las estructuras significativas del mundo social, y no en la psique de los sujetos. Esta centralidad de la subjetividad, del sentido y de la vida cotidiana abrió un conjunto de debates metodológicos e incluso técnicos sobre los modos (e instrumentos) capaces de dar cuenta de la dimensión significativa. El propio Schütz avanzó sobre las limitaciones de la teoría de la acción weberiana y expuso la necesidad de incorporar aspectos como la temporalidad, el problema del significado, las situaciones biográficas, el acervo de conocimiento, los modos de razonamiento de la vida cotidiana, la diversidad motivacional y el lugar del “otro”.

Por supuesto que la obra de Schütz no está exenta de críticas, tanto a nivel teórico como epistemológico. Giddens (1997) cuestiona un excesivo subjetivismo y una desatención a los elementos históricos estructurales del *Lebenswelt*, elementos clave para una teoría de la acción social. Habermas (1987), por su parte, observa la escasa importancia concedida al lenguaje y a la comunicación en una teoría que tiene al significado y la intersubjetividad en un lugar central. En el plano epistemológico, las limitaciones de la precisión de la interpretación científica de la acción, su relación con las asignaciones de sentido propias de la vida cotidiana y la neutralidad valorativa postulada por Schütz, son objetos de cuestionamiento por parte de Habermas (*cf.* Belvedere, 2004). Sin embargo, la obra de Schütz y sus discípulos sigue siendo una referencia estimulante para la reflexión constructivista. Las preguntas planteadas sobre los modos de constitución de las estructuras significativas del mundo de la vida cotidiana, su reproducción y su cambio en relación con el orden social, pueden ser recuperadas en clave constructivista sin que esto suponga un abandono de los aspectos estructurales-estructurantes, la relevancia de los procesos histórico-políticos y sus dimensiones vinculadas al conflicto y al poder. La hermenéutica sociológica, la etnometodología y el interaccionismo simbólico se vieron nutridos, cada uno a su modo, por los aportes de Schütz y sus discípulos, en lo concerniente al desafío de reconstruir sentidos

y acciones en el marco de las ciencias sociales. De este modo se registran aportes para la discusión constructivista tanto en el plano teórico —como parte de la construcción social de la realidad— como en el epistemológico y metodológico, al plantear los interrogantes sobre los modos de conocer esa realidad social.

Constructivismo sistémico-operativo

Los desarrollos en el campo de las ciencias naturales, desde la biología, especialmente de Humberto Maturana, y de la cibernética de segundo orden como los de Hainz von Foerster ayudaron a legitimar al constructivismo en el terreno de los debates epistemológicos de las ciencias naturales. A partir de esta posición tuvieron influencia en las ciencias sociales por ejemplo en la teoría de sistemas de Niklas Luhmann. Allí el constructivismo opera fundamentalmente en un nivel epistemológico al ser medular en la concepción del conocimiento.

El modo de apartarse del realismo ingenuo y sus consecuencias epistemológicas que propone el constructivismo operativo, como Luhmann (1998a: 67) prefiere llamarlo, se condensa en una premisa simple: no hay observaciones sin observadores, y en una formulación más radical: “la descripción produce lo que describe” (Mascareño, 2006: 7). En efecto, el ojo del observador —según la célebre frase que da título al libro de Watzlawick y Krieg (1998) adquiere un lugar fundamental, no sólo en la producción del conocimiento sino como actividad objetivante y constituyente de la realidad.⁶ La actividad del sistema de la ciencia —como sistema observador— requiere de una tarea performativa de observación, constituyente de la realidad sobre la cual se realizan las actividades científicas (medición, interpretación, modelación) (Arnold, 1997). Este lugar central del observador es propio de los enfoques constructivistas más radicales. Observar, en esta perspectiva no es un acto del sujeto ni de una conciencia, sino una operación utilizada de manera recursiva por un sistema para diferenciarse de su entorno, es la producción de una distinción (Luhmann, 1996a: 153).

En esta perspectiva, aunque la separación sistema/entorno sea radical (impidiendo que el observador acceda al entorno y en esta imposibilidad radique la posibilidad del conocimiento) esto no implica que el entorno no exista. Por el contrario, la existencia de una complejidad externa disponible es condición de posibilidad de la *autopoiesis* del sistema y se manifiesta por sus “ruidos” carentes de sentidos *per se* pero que adquieren sentido —como forma de reducción de la complejidad— en el contexto de las operaciones del sistema (Luhmann, 2006: 45).

⁶ La obra de Luhmann está dedicada fundamentalmente a describir y explicar los sistemas sociales concibiendo a la sociedad (o lo social) como comunicación (Luhmann, 1995, 1996a y 2006).

En consecuencia, la posición epistemológica del constructivismo sistémico operativo cuestiona la idea correspondentista del conocimiento en una visión radical en tanto que el observador se encuentra siempre imposibilitado de acceder al entorno (Arnold, 2000: 88). La distinción sistema-entorno reemplaza a la dicotomía entre sujeto y objeto (Luhmann, 1995: 72) y precisamente allí está la posibilidad de construir conocimiento. Para esta perspectiva “nuestra comprensión del mundo no proviene de su descubrimiento, sino de los principios que utilizamos para producirla” (Arnold, 1997: 4). Todo el conocimiento de la realidad es una construcción realizada por los observadores mediante operaciones autopoiéticas a partir de distinciones producidas por las teorías, los conceptos, las hipótesis y los métodos empleados, “De tal manera el tipo y estilo de investigación queda, de una u otra manera, autorreflejado en sus propios hallazgos” (Arnold, 1997: 6; Arnold, 2003).

¿Cuál es la consecuencia de esta postura para las ciencias sociales? La investigación en ciencias sociales constituye un sistema de observación de segundo orden en tanto que se enfoca en la observación de observadores que hacen sus observaciones (de primer orden) (Luhmann, 1996a: 167). Es evidente que esto radicaliza y ubica en otro lenguaje a los planteamientos hermenéuticos que hace tiempo repararon en este aspecto de las ciencias sociales, orientadas a la reconstrucción del sentido —y los modos de comunicación—, en tanto que para el constructivismo sistémico-operativo, el sentido está implicado necesariamente en la observación (Luhmann, 1996a: 231). Se trata de “comprender la distinción utilizada en el nivel de la observación de primer orden” (Luhmann, 1998: 64), así las observaciones de segundo orden pueden describir aquello que los observadores no pueden ver, esto es, sus funciones latentes o puntos ciegos (Luhmann, 2006: 887). La observación de segundo orden se convierte en el modo de abordaje propio de la investigación en ciencias sociales para el constructivismo sistémico u operativo porque permite la operación de conocer (describir) aquello que los observados observan, pero también los modos en que los observados realizan sus distinciones y funciones (Arnold, 1998). Desde esta observación es posible abordar el funcionamiento de otros sistemas sociales, el económico, el derecho, el arte, la política, etcétera.

El constructivismo operativo-sistémico se enfrenta a diversos problemas entre los cuales podemos mencionar: la controversia del solipsismo y el relativismo, el estatus del observador y la cuestión del método. Los trabajos inscritos en esta perspectiva buscan apartarse de las corrientes relativistas asociadas al posmodernismo reparando en que los resultados del conocimiento producido tienen que ser probados, no en relación con una realidad externa (entorno) sino ante una complejidad estructurada autoconstruida que establece distinciones entre correcto-incorreto, apropiado-inapropiado, e incluso entre verdadero-falso.

De este modo el criterio de validación es relativo a la comunidad científica —o el sistema de la ciencia— que establece en su interior criterios (distinciones) de validez (Luhmann, 1999). Esta posición sería compatible con criterios de

objetividad interna asociada a las reglas de la comunidad científica (las expectativas manifiestas y reflexivas), algo que no es extraño a las posiciones pragmatistas (Arnold, 2000: 88). En definitiva la posibilidad de establecer modos de comunicación radicará en lograr distinciones comunes entre sistemas de observación en el marco del sistema de la ciencia.

La práctica del sistema de observación que observa adquiere una particularidad en el campo de las ciencias sociales, puesto que tanto sujeto observado como observador tienen algo que decir y se encuentran (y constituyen) realizando observaciones y descripciones (Luhmann, 1995: 74). En esta dirección cobran especial relevancia la observación, la descripción y la explicación por parte del observador y esto, a su vez, se vincula con la cuestión de la postulación del sentido, es decir, con interpretar el modo de comunicación (Reglianti 2006: 82). No es extraño entonces que el constructivismo operativo encuentre en la hermenéutica, en el interaccionismo simbólico y en la etnometodología interlocutores en las discusiones metodológicas (Robles, 2004; Bonvecchi, 2004). Sin embargo, para el constructivismo sistémico-operativo el sentido no depende del actor, no tiene origen en el sujeto —por lo tanto encuentra dificultades para integrar algunos métodos cualitativos como las entrevistas— sino que son propiedades del funcionamiento del sistema que sí puede describirse, concepción compatible con procedimientos como la etnografía.

El desarrollo de un método para la observación de segundo orden que supere los lineamientos esbozados en algunos trabajos es una tarea pendiente en esta postura. Como indica Mascareño (2006) a pesar de los sofisticados desarrollos de la teoría de sistema aún hay una deuda en lo que concierne a una discusión metodológica que oriente los trabajos empíricos en el marco de la teoría sistémica. En todo caso, hay una preocupación por los modos de codificar las observaciones donde encontramos formas de codificación propias de la matemática, lo que nos conduce a los métodos cuantitativos como las modelizaciones (o de conductas como en la teoría de juegos) y las simulaciones computacionales (Reglianti, 2006: 81; Mascareño, 2006: 28). Pero también esta concepción impulsó los estudios sobre métodos cualitativos en la investigación sistémica (Robles, 2006).

Para Arnold (1998) la teoría de sistemas requiere establecer un diálogo fructífero con aquellas técnicas de investigación que se han centrado en el problema del sentido tales como la observación participante, la historia oral, el análisis documental, el análisis del discurso, las entrevistas etnográficas, los grupos focales y el método Delphi, a los que se han sumado la investigación acción participativa, la educación popular, el interaccionismo simbólico y la teoría fundamentada en los datos. Robles (2002) propone vincular la investigación en el marco del constructivismo sistémico operativo con la noción de “indexical expressions” que Garfinkel desarrolló para la etnometodología. En efecto, toda observación de segundo orden no puede renunciar al carácter indexical del sentido, es decir a los contextos en que algo (ruido) adquiere un sentido determinado por las propiedades del sistema.

El constructivismo sistémico operativo —y la observación de segundo orden— no pueden comprenderse fuera de la teoría de sistemas de inspiración luhmanniana y sus conceptos estructurados como autopoiesis, diferenciación funcional, comunicación y sentido. Quizá en esta última inquietud, la preocupación por el sentido sea aleccionadora sobre las limitaciones del constructivismo operativo para dar cuenta de la producción social de sentido sin una teoría de la semiosis social. Si las redes de significaciones —coproducidas y externalizadas a través del lenguaje— son constitutivas del horizonte de realidad, entonces las herramientas de investigación se enfrentan al desafío de lidiar con el sentido como hace décadas lo intuyó la tradición hermenéutica y viene siendo objeto de discusión recurrente en la metodología de las ciencias sociales.

*Constructivismo y posestructuralismo:
¿Constructivismo posestructuralista?*

Es necesario incorporar al debate del campo del constructivismo ciertas corrientes que desde la filosofía y la teoría política se han interrogado por el problema de la construcción social de la realidad. A diferencia de las posiciones analizadas en las secciones precedentes no estamos en presencia de una reflexión en el campo de la epistemología ni en la gnoseología, sino que sus reflexiones se ubican claramente en el plano de la teoría política preocupada por la ontología social. ¿Por qué incorporarlos en una discusión de horizonte metodológico?, por dos motivos fundamentales. Primero, porque, como dice Margaret Archer, sin ontología no hay teoría y los aportes de estos autores instalan el umbral para sacar al constructivismo de sus entuertos ontológicos —ya sea por no tratarlos como en el caso del constructivismo radical y su disolución en el constructivismo operativo socio-poiético, o por su falta de desarrollo en el constructivismo social—. Segundo, debido a las posibilidades que pueden abrirse a partir del desarrollo de las cuestiones epistémico-metodológicas vinculadas a estas corrientes, que pondrían en sintonía los desarrollos del pensamiento social y político contemporáneo con un programa de investigación en ciencias sociales. Nos referimos al aporte de teorías inscritas en el campo posfundacional (Marchart, 2009), influidas por la tradición del pensamiento filosófico crítico, pero también por el giro lingüístico, el posestructuralismo y el psicoanálisis y que, sin embargo, no abandonan una pretensión de construcción de conocimiento sobre procesos sociales y crítica emancipatoria, aspectos que los diferencian de livianas posiciones posmodernas. Los trabajos de Cornelius Castoriadis y Ernesto Laclau son exponentes de teorías que tematizan aspectos de la construcción de la realidad social y han sido insumos de trabajos empíricos en el campo de las ciencias sociales.

La interrogación de Castoriadis (2007) por la institución de la sociedad constituye una referencia fundamental porque incorpora dimensiones como la construcción social, los imaginarios radicales, lo político y la temporalidad

de un modo que está ausente en otras posiciones constructivistas. Algunos autores, como Yannis Stavrakakis (2010) sugieren expresamente que la teoría de Castoriadis contiene un modo de “construccionismo social” en tanto que comparte la idea de que la sociedad es un producto humano creado mediante un proceso de autoinstitución o autocreación. La producción de cosas, valores, el lenguaje, los dioses tiene un origen en la dimensión imaginaria, donde Castoriadis distingue lo instituyente radical y lo instituido.

Esta construcción social también produce a los individuos a través de lo que la sociología clásica identificó como socialización y Foucault indagó como dispositivos de subjetivación. El lugar de institución de la sociedad (que no es un momento cronológico, sino que acompaña a la sociedad en su movimiento) hace del ordenamiento algo contingente pero no por eso azaroso o arbitrario. Esto apunta a cuestionar las tesis estructuralistas que compelián a un desarrollo legaliforme o determinista. Contrariamente a lo que puede desprenderse de una lectura apresurada, los imaginarios ordenan y dotan de sentido la “realidad material” (el sustrato natural y biológico). No se trata de la invención de los mundos humanos, sino de la construcción de lo social a partir de producir un ordenamiento, significación y articulación que instituye precariamente eso que llamamos sociedad o, como prefiere Castoriadis (1986), lo histórico-social (para recuperar la dimensión histórica de toda sociedad). Esta estructuración de la sociedad es un producto humano que, sin embargo, no puede dominar por completo la infinitud, por eso la estructura no es cerrada o plena. Esta tesis, según Stavrakakis (2010) es análoga a la sostenida por el psicoanálisis lacaniano y compartida con otros autores como Ernesto Laclau. La operación de institución de lo histórico-social no se realiza como una invención ex nihilo, sino que tiene condiciones de posibilidad en un campo extradiscursivo. La célebre triada lacaniana real-simbólico-imaginario sirve, entonces, para pensar la constitución precaria del ordenamiento y produce la distinción entre real —como aquella instancia que resiste a la simbolización— y realidad como el producto del intento de reinscribir en el orden de lo simbólico aquellos que se resiste (algo similar plantea, en el terreno epistemológico León Olivé, reintroduciendo la idea de totalidad). En efecto, la tesis difundida de la realidad social como construida en un proceso histórico-social, Castoriadis la desarrolla al interrogarse por las lógicas de producción y sus posibilidades de cambio a partir de la producción de imaginarios radicales. Es cierto que Castoriadis (1990) concibe la producción de imaginarios radicales (clave para pensar la transformación social) como un ejercicio de la autonomía (vía la política o vía la filosofía), y que esto lo lleva a una sobreestimación de la capacidad de creación humana que linda con el voluntarismo. Problematicando este aspecto podemos recuperar para el constructivismo los aportes de Castoriadis en cuanto a la historicidad, lo magmático y la necesidad de reparar en el momento de lo instituyente como propiamente político. La temporalidad (Valencia, 2007), el movimiento (Zemelman, 1992) y lo constituyente (Dussel, 2001) son dimensiones clave que una epistemología crítica (pospositivista)

deberá atender como forma de establecer puentes entre la teoría política y las ciencias sociales.

La teoría de Ernesto Laclau también constituye un vehículo para superar algunos de los problemas presentes en el campo del constructivismo. Laclau ha propuesto una teoría del discurso para pensar problemas sociales y políticos. No obstante, la noción de discurso no debe hacernos pensar en una teoría posmoderna que diluye la realidad social en el lenguaje. Por el contrario, la teoría de Laclau es, a su modo, una teoría materialista que denomina discurso a la práctica de articulación y producción (construcción) de la sociedad. Discurso aquí no designa actos de habla o escritura, sino a toda práctica social que produce sentido (Laclau, 1985). El discurso opera en —y— sobre el campo de la discursividad (de las prácticas sociales sedimentadas) para construir una totalidad que no es cerrada, sino que siempre es “fallida” en términos lacanianos (Laclau y Mouffe, 2004). Para pensar la producción de la totalidad social Laclau apela a la idea clásica de “lo político” como diferente de “la política” (Mouffe, 2007) y desarrolla su teoría de la hegemonía para abordar la conformación del orden político. En la teoría del discurso puede identificarse una doble inscripción dada por el uso de la noción de discurso en el plano de la articulación de las relaciones sociales —como un modo de entender la producción de la configuración de la sociedad— y otra utilización para abordar las lógicas de la política y la construcción de identidades colectivas.

Esta teoría del discurso desarrollada por Laclau ha sido empleada para investigaciones sociales con el fin de analizar fundamentalmente la construcción de identidades políticas, lo que da lugar a una propuesta para el análisis del discurso cuya fundamentación epistemológica y sistematización metodológica son tareas aún pendientes. David Howarth (2005) propone, en esta dirección, la articulación de una teoría del discurso que pretende ser una teoría de los modos de conformación del orden social y el análisis del discurso como forma de interrogarse por los procesos de producción de sentido involucrados en los procesos políticos, las identidades y la lucha por la hegemonía. De esta forma se asume la construcción de la sociedad como un proceso humano indisociable del sentido (pero también de la acción, puesto que lo central es el análisis de las prácticas que producen sentidos) y se propone una metodología de la articulación como estrategia de investigación centrada en la construcción de problemas.

Para Howarth la teoría del discurso, al menos la posmarxista, se inscribe en la tradición hermenéutica de modo tal que —así como el socioconstructivismo y el constructivismo sistémico operativo— se enfrenta a los desafíos de la interpretación del sentido. No obstante, la definición de discurso como toda práctica que produce sentido obliga a ir más allá de la atención exclusiva a lo textual o lingüístico como campo de construcción de datos e indagar en las formas no lingüísticas de producción de sentido. Traducido en términos metodológicos implica reparar en las acciones, las interacciones, los comportamientos, los gestos, así como otras condiciones materiales embebidas de

sentido (imágenes, distribución espacial, diseños arquitectónicos, temporalidades), además del análisis de entrevistas o documentos donde juegan técnicas de investigación específicas.

La centralidad de los discursos sociales y políticos pone el acento en las articulaciones de significados pero descuida dos aspectos fundamentales: los modos sociales de producción de sentido —los estudios culturales— y los aspectos estructurales-estructurantes que operan en la producción de los discursos. Cuando nos referimos a estructuras no proponemos una vuelta al estructuralismo, sino a considerar los modos de estructuración de las relaciones sociales en un ordenamiento específico, lo estructurante, lo sedimentado, lo objetivado, los contextos estructurales que son condición de posibilidad histórica. Eliseo Verón (2004) en su teoría de la discursividad, por ejemplo, identificó como aspectos clave para el estudio de los discursos la reconstrucción de las condiciones de producción y de reconocimiento de los discursos.

EPISTEMOLOGÍA Y METODOLOGÍA: CONSTRUCTIVISMO Y RECONSTRUCTIVISMO

El constructivismo ha sido criticado en diferentes frentes. Se le imputa una renuncia a la objetividad (inspirada en el alegato de despedida de la objetividad de Von Glasersfeld), puesto que si cada sujeto construye no sólo el objeto sino la realidad, entonces no queda más que aceptar que el conocimiento será particular y relativo. Se le reprocha además cierto neoidealismo relacionado con el abandono de una noción de realidad fuerte, en tanto que si el sujeto sólo tiene acceso a sus representaciones y predica sobre ellas, el conocimiento de la realidad exterior es imposible. También se argumenta que en el mejor de los casos el constructivismo no puede validar su conocimiento por fuera de la propia comunidad científica, por lo tanto perdería la vinculación del conocimiento (especialmente en ciencias sociales) con la intervención en los procesos que son referencia de sus investigaciones y sobre las cuales construye sus objetos: la realidad histórica y social. Podemos dividir esta objeción en dos cuestiones. Por un lado la acusación de una validación interna del conocimiento y por otro el señalamiento de una escisión de la realidad social. Al primero de estos desafíos el constructivismo puede contestar con aquellas posiciones que aceptan que el criterio último del conocimiento científico está dado por la comunidad epistémica, la cual concibe históricamente diferentes modos de validar el conocimiento. El segundo, la relación entre conocimiento y realidad social (como proceso histórico-político) queda abierta, al menos; en este sentido, el constructivismo no alcanzaría umbrales propios de las ciencias sociales críticas (Dussel, 2001; De Sousa Santos, 2009).⁷

⁷ Estas objeciones deberán precisarse y adecuarse al constructivismo específico; por lo que difícilmente podrán lanzarse de igual manera, contra todo el campo del constructivismo que como

No obstante, es posible —y necesario— concebir los aportes del constructivismo como objetos de una reapropiación en perspectiva crítica. Como capítulo de la teoría social, el constructivismo asume el desafío de pensar la construcción social de la realidad en el terreno posestructuralista, sin caer necesariamente en un posmodernismo inconducente. De este modo puede aportar una teoría del construccionismo social que se interroga por los modos de producción de la realidad social y supone la articulación de relaciones sociales que puede ser reconstruida como totalidad. La producción del orden social y su potencial cambio, pueden ser abordados al incorporar los aportes de Castoriadis en cuanto al poder instituyente de los imaginarios, aunque sin descuidar aspectos políticos indispensables para pensar la configuración del ordenamiento. La institución de posiciones —que por supuesto no son estáticas—, subjetividades al interior del modo de producción de la sociedad (incluye el económico, pero también otros modos de producción de la vida, Dussel, 1998) que conforman la estructuración parcial de las relaciones sociales será, entonces, una clave para analizar los modos de dominación. Esto se vincula con el problema de la disputa por la hegemonía (Laclau y Mouffe, 2004), con la producción de la vida cotidiana (Schütz, 1995; Schütz y Luckmann, 1977; Berger y Luckmann, 1968; Héller, 2002; Lindón, 2000) y con sus dispositivos de constitución de subjetividades sujetadas (Foucault, 1988) pero también sujetos políticos (Rancière, 1996) que se cristalizan en lo histórico-concreto. En este contexto es posible pensar las gramáticas de producción de lo social, sus modos de reproducción y las opciones de cambio. La referencia a la producción de un ordenamiento o la producción del cambio nos alerta sobre el papel central del poder (como *potencia* y como *potestad*). Asimismo reintroduce el lugar del sujeto con su doble sentido: como sujeto sujetado y como sujeto agente. Distinción analítica importante para pensar los modos en que la estructuración conforma, atraviesa, constituye a la subjetividad, a la vez que podemos concebir las lógicas de rearticulación de la subjetividad y la producción de sujetos capaces de incorporar potencialidad para la acción.⁸ De este modo, el constructivismo puede avanzar en su premisa del lugar activo del sujeto, no como causa de la estructuración —algo que supondría reintroducir un sujeto trascendental— sino como un modo de repensar las relaciones entre estructura, subjetividad y acción, donde los sujetos pueden sintetizar estas dimensiones y, por lo tanto, su construcción como objetos adquiere centralidad.

En la primera parte de este trabajo argumentamos que en el constructivismo, además de una preocupación por la construcción social de la realidad

vimos, alberga diferentes posiciones y consecuentemente ofrece respuestas divergentes a los cuestionamientos.

⁸ La distinción entre sujeto y subjetividad, así como la relación del sujeto con su acción son temas clave cuyos desarrollos exceden los límites de este trabajo. No obstante, podemos reparar en la importancia para el constructivismo de una teoría del sujeto fuera de las trampas del estructuralismo y la posmodernidad.

puede identificarse una pregunta por los modos de construir conocimiento sobre la realidad social. Es aquí donde la posición crítica del constructivismo al realismo ingenuo debe dar paso a una definición que eluda el anti-realismo si sostenemos una pretensión de producción de conocimiento sobre la realidad social y el principio de esperanza de intervenir en las disputas por aspectos del ordenamiento social (Bloch, 2006); es decir, si asumimos que las ciencias sociales no son externas al proceso de construcción de la sociedad, sino uno de los campos de activación de potencialidades de futuro. En este contexto los desarrollos del realismo interno o pragmático de Putnam y el realismo crítico de Roy Bhaskar y Margaret Archer ofrecen perspectivas superadoras.⁹ Si determinado constructivismo muestra limitaciones cuando asume una noción de conocimiento lindante con el idealismo o como un juego de lenguaje escindido de la realidad que en última instancia es referencia de todo conocimiento social, las opciones pragmáticas o críticas del realismo reintroducen el problema de la realidad social. El constructivismo, como refiere Olivé (1998), admite que no hay producción de conocimiento por fuera de las teorías, conceptos y metodologías que utilizamos para la construcción y abordaje de nuestros objetos de estudio. Sin embargo, esto no lleva al relativismo extremo, sino al pluralismo, en tanto mantengamos una noción de realidad como totalidad que se resiste, que tiene su origen en la construcción social y que sobre la cual la ciencia produce un tipo de conocimiento.

La introducción, en perspectiva contemporánea de la noción de totalidad-concreta y sus modos de conocer, resitúa la discusión sobre la dialéctica (la relación concreto-abstracto-concreto) en el plano metodológico (Dussel, 1985; De la Garza, 1988). Esa totalidad que se resiste constituye procesos históricos y la producción de entramados sociales con dinámicas propias, posibles, de múltiples reconstrucciones (de allí que la propuesta se ubique en el pluralismo). Los modos de producción de la totalidad subvierten la distinción objetivo-subjetivo, prácticas que se objetivan, estructuras que se subjetivan y como resultado derivan en la concepción de un proceso histórico-social dinámico, multidimensional, multitemporal y en movimiento con desafíos metodológicos (Zemelman, 1992).

Las propuestas centradas en la reconstrucción en América Latina (De la Garza, 1988, 2001; Zemelman, 1992), han asumido el reto de pensar los procesos de constitución de la realidad social incorporando aspectos centrales del constructivismo. A su vez, han ido más allá en la incorporación de la realidad social en un proyecto de ciencias sociales críticas que precisamente busca dar cuenta de las dimensiones complejas de los modos de dominación,

⁹ Algunos autores (Parada Corrales, 2004) han hecho hincapié, desde la perspectiva misma del realismo crítico, en las dificultades de éste para avanzar más allá de la crítica de los métodos del positivismo y proponer una alternativa superadora en la dimensión metodológica. En efecto, tanto para el realismo crítico como para el constructivismo, los desarrollos metodológicos en ciencias sociales son territorios apenas explorados.

las acciones de resistencia y las perspectivas de futuro, esto es, la realidad multidimensional en movimiento. La perspectiva reconstruccionista propone una apropiación de las contribuciones del constructivismo y un desarrollo consecuente a la hora de pensar los modos de construcción de teorías, datos y proyectos de investigación. La dicotomía sujeto-objeto pierde su estatus en tanto que se subvierten las condiciones donde ésta es posible, lo que tenemos es la construcción de objetos a partir de problemas, con la intervención de los sujetos epistémicos y la totalidad, como síntesis de lo heterogéneo. Tanto la totalidad, como el sujeto epistémico y el objeto, son producto de construcciones pero de diferente índole: de la realidad social, la epistemología y la metodología. De este modo podemos hablar de una ontología construccionista, una epistemología constructivista y una metodología de la reconstrucción, y una integración en la configuración teórica (re)constructivista.

En esta postura adquiere centralidad la definición de problemas de investigación y, fundamentalmente, la construcción de objetos inclusivos. Nos enfrentamos entonces a nuevos desafíos metodológicos como la incorporación de la historicidad y sus múltiples temporalidades, la cuestión de la indeterminación y la contingencia, la inclusión del futuro, la asunción del movimiento, entre otras dimensiones de lo social claves para estudiar los procesos sociales que nos interesan.¹⁰ El uso crítico de la teoría es parte de una propuesta que supera las limitaciones del constructivismo para abordar procesos histórico-políticos (lo dado-dándose), de este modo el abordaje de las dimensiones complejas de realidad social requiere un momento de construcción de teoría (De la Garza, 2001) que permita analizar aquello de los procesos que no puede ser inquirido fenomenológicamente ni que está ahí para ser descubierto, sino que exige la intervención de los investigadores y sus teorías. El vínculo con la dialéctica es aquí ineludible.

El constructivismo nos ofrece importantes aportes para la proyección de una ciencia social crítica capaz de superar el obstruccionismo epistémico proveniente tanto de las visiones positivistas —obsoletas en epistemología, pero con vida en investigaciones empíricas— como de posiciones relativistas —algunas que también habitan en el campo del constructivismo—. En un terreno contemporáneo, el constructivismo aporta también hacia una revitalización de la teoría social que revisita los temas clásicos del pensamiento social pero con un horizonte superador, exigiendo la inclusión de algunos debates ausentes, pues el constructivismo es un campo de estudio para quienes —como decía Sexto Empírico en nuestro epígrafe— realizan sus investigaciones fuera de dogmas y relativismos, y siguen buscando. De manera que se constituye así en un elemento indispensable para su propia superación en el campo de las ciencias sociales.

¹⁰ Un desarrollo de esta posición puede consultarse en Enrique de la Garza, “La metodología marxista y el configuracionismo latinoamericano”, en este mismo volumen.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor W. (1978), "La lógica de las ciencias sociales", en Theodor W. Adorno et al., *La disputa por el positivismo en la sociología alemana*, Grijalbo, México.
- Arnold, Marcelo (1997), "Introducción a las epistemologías sistémico/constructivistas", *Cinta de Moebio. Revista Electrónica de Epistemología de las Ciencias Sociales*, núm. 2, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Santiago.
- _____ (1998), "Recursos para la investigación sistémico/constructivista", *Cinta de Moebio. Revista Electrónica de Epistemología de las Ciencias Sociales*, núm. 3, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Santiago.
- _____ (2000), "Teoría de sistemas y sociología: los desafíos epistemológicos del constructivismo", *Revista de Ciencias Sociales*, núm. 10, Universidad Arturo Prat, Iquique, pp. 87-108.
- _____ (2003), "Fundamentos del constructivismo sociopoietico", *Cinta de Moebio. Revista Electrónica de Epistemología de las Ciencias Sociales*, núm. 18, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, Santiago.
- Ayer, Alfred J. (comp.) (1993), *El positivismo lógico*, FCE, México.
- Barnes, Barry (1986), *Kuhn y las ciencias sociales*, FCE, Buenos Aires.
- _____ (1993), "Cómo hacer sociología del conocimiento", *Política y Sociedad 14/15*, Madrid, pp. 9-19.
- Belvedere, Carlos (2004), "Intención e intencionalidad en las críticas de la teoría social a Schütz", en E. de Ipola (coord.), *El eterno retorno. Acción y sistema en la teoría social contemporánea*, Biblos, Buenos Aires.
- Bloch, Ernest (2006), *El principio esperanza*, Trotta, Madrid.
- Bonvecchi, Alejandro (2004), "Sobre algunas equivalencias funcionales entre la teoría de sistemas de Luhmann y la etnometodología de Garfinkel", en E. de Ipola (coord.), *El eterno retorno. Acción y sistema en la teoría social contemporánea*, Biblos, Buenos Aires, pp. 107-126.
- Breuer, Franz (2003), "Lo subjetivo del conocimiento socio-científico y su reflexión: ventana epistemológica y traducciones metodológicas", *Forum Qualitative Social Research (FQS)*, vol. 4, núm. 2.
- Carretero, Mario (2009), *Constructivismo y educación*, Paidós, Buenos Aires.
- Castoriadis, Cornelius (1986), "El campo de lo social histórico", *Estudios: filosofía-historia-letras*, núm. 4, primavera, ITAM, México.
- _____ (1990), *Un mundo fragmentado*, Altamira, Buenos Aires.
- _____ (2007) [1975], *La institución imaginaria de la sociedad*, Tusquets, Buenos Aires.
- Castorina, José A. (2003), "Las epistemologías constructivistas ante el desafío de los saberes disciplinares", *Psyche*, vol. 12, núm. 2, pp. 15-28.
- Cortés, Fernando y Manuel Gil (1997), "El constructivismo genético y las ciencias sociales: líneas básicas para una reorganización epistemológica", en Rolando García (coord.), *La epistemología genética y la ciencia contemporánea*, Gedisa, Barcelona.

- Cubero Pérez, Rosario (2005), "Elementos básicos para un constructivismo social", *Avances epistemología latinoamericana*, vol. 23, pp. 43-61.
- Di Gregori, María Cristina (1989), "Alfred Schütz: una interpretación de su teoría de la ciencia", *Revista Latinoamericana de Filosofía*, vol. xv, núm. 1, pp. 73-83.
- Dussel, Enrique (1985), *La producción teórica de Marx. Un comentario a los Grundrisse*, Siglo XXI, México.
- _____ (1998), *Ética de la liberación. En la edad de la globalización y de la exclusión*, Trotta, Madrid.
- _____ (2001), "El programa científico de investigación de Karl Marx (ciencia social funcional y crítica)", en E. Dussel, *Hacia una filosofía política crítica*, Descleé, Bilbao.
- Eberle, Thomas S. (1992), "A New Paradigm for the Sociology of Knowledge: 'The Social Construction of Reality' After 25 Years", *Rev. Suisse Sociol.*, 2, pp. 493-502.
- Forester, Heinz von (1994), "Visión y conocimiento. Disfunciones de segundo orden", en D. Schnitman (comp.), *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, Paidós, Buenos Aires.
- Foucault, Michel (1988), "El sujeto y el poder", en Dreyfus y Rabonow, *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, UNAM, México.
- _____ (2004), *La arqueología del saber*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Gadamer, Hans-Georg (1994), *Verdad y método*, vol. 1, Sígueme, Salamanca.
- Gal, Ofer (2002), "Constructivism for Philosophers (Be it a Remark on Realism)", *Perspectives on Science*, 10(4), pp. 523-549.
- García, Rolando (1997a), "Piaget y el problema del conocimiento", en Rolando García (coord.), *La epistemología genética y la ciencia contemporánea*, Gedisa, Barcelona.
- _____ (1997b), "Análisis constructivista de los conceptos básicos de la ciencia", en Rolando García (coord.), *La epistemología genética y la ciencia contemporánea*, Gedisa, Barcelona.
- _____ (2000), *El conocimiento en construcción. De las formulaciones de Jean Piaget a la teoría de sistemas complejos*, Gedisa, Barcelona.
- Garza, Enrique de la (1988), *Hacia una metodología de la reconstrucción*, Porrúa/UNAM, México.
- _____ (1992), *Crisis y sujetos sociales en México*, CIIH/UNAM/Porrúa, México.
- _____ (2001), "Subjetividad, cultura y estructura", *Revista Iztapalapa*, núm. 50, México, pp. 83-104.
- _____ (2001), "La epistemología crítica y el concepto de configuración", *Revista Mexicana de Sociología*, 1, pp. 109-127.
- Gergen, Kenneth (2007), *Construccionismo social. Aportes para el debate y las prácticas*, Universidad de los Andes, Bogotá.
- Giddens, Anthony (1995), *La constitución de la sociedad*, Amorrortu, Buenos Aires.
- _____ (1997), *Las nuevas reglas del método sociológico. Crítica positiva de las sociologías comprensivas*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Gil Antón, M. (1997), *Conocimiento científico y acción social: Crítica epistemológica a la noción de ciencia en Max Weber*, Gedisa, Barcelona.

- Gil Antón, M. (2010), "La epistemología constructivista", disponible en: http://www.comunidades.ipn.mx/riieeme/Languages/Espanol/UploadFiles/Documents/275LA_EPISTEMOLOGIA_CONSTRUCTIVISTA.pdf (acceso, 10 de marzo de 2010).
- Glaserfeld, Ernst von (1994), "Despedida de la objetividad", en D. Schnitman (comp.), *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, Paidós, Buenos Aires.
- _____ (1998), "Introducción al constructivismo radical", en Paul Watzlawick *et al.*, *La realidad inventada*, Gedisa, Barcelona.
- _____ (2001), "The Impact of Radical Constructivism on Science", *Fundatios of Science*, vol. 6, núms. 1-3, pp. 31-43.
- Habermas, Jürgen (1981) [1967], *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid.
- _____ (1987), *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid.
- _____ (2007) [1967], *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid.
- Hacking, Ian (2001), *¿Construcción social de qué?*, Paidós, Barcelona.
- Heller, Agnes (2002) [1977], *Sociología de la vida cotidiana*, Península, Barcelona.
- Howarth, David (2005), "Aplicando la teoría del discurso: el método de la articulación", *Studia politicae*, núm. 5, Córdoba.
- _____ (2008), "Hegemonía, subjetividad política y democracia radical", en Simon Critchley y Oliver Marchart (comps.), *Laclau. Aproximaciones críticas a su obra*, FCE, Buenos Aires.
- Ibáñez, Tomás (2003), "La construcción social del socioconstruccionismo: retrospectiva y perspectivas", *Política y sociedad*, vol. 40, núm. 1, pp. 155-160.
- Izuzquiza, Ignacio (2006), "Constructivismo, cibernética y teoría de la observación. Notas para una propuesta teórica", *Historia y epistemología de las ciencias*, 5, pp. 107-114.
- Kosik, Karel (1976), *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México.
- Kuhn, Thomas S. (1986), *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México.
- Laclau, Ernesto (1985), "Ruptura populista y discurso" anexo a "Tesis acerca de la formación hegemónica de la política", en J. Labastida Martín del Campo (comp.), *Hegemonía y alternativas políticas en América Latina*, Siglo XXI, México.
- _____ (2000) [1990], *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- _____ (2002), "El análisis político del discurso: entre la teoría de la hegemonía y la retórica" (entrevista), *Revista de Signis*, 2, Gedisa, Barcelona.
- _____ y Chantal Mouffe (2004) [1985], *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, FCE, Buenos Aires.
- Lindón, Alicia (coord.) (2000), *La vida cotidiana y su espacio-temporalidad*, Anthropos, Barcelona.
- López Sáenz, M. Carmen (1995), "La sociofenomenología de A. Schütz: entre el constructivismo y el realismo", *Paper*, 47, pp. 55-74.
- Luckmann, Thomas y Peter Berger (1986), *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Luhmann, Niklas (1996a), *La ciencia de la sociedad*, Anthropos, Madrid.
- _____ (1996b), *Introducción a la teoría de sistemas. Lecciones publicadas por Javier Torres Nafarrate*, Universidad Iberoamericana, México.

- Luhmann, Niklas (1998a), ¿Cómo se pueden observar estructuras latentes?, en Paul Watzlawick y Peter Krieg (comps.), *El ojo del observador*, Gedisa, Barcelona.
- _____ (1998b), *Teoría de la sociedad*, Triana/Universidad Iberoamericana, México.
- _____ (1999), "El conocimiento como construcción", *Teoría de los sistemas sociales II* (artículos), Universidad Iberoamericana/Universidad de Los Lagos/Iteso, Chile.
- _____ (2006), *La sociedad de la sociedad*, Herder, Madrid.
- _____ y De Giorgi (1993), *Teoría de la sociedad*, Universidad de Guadalajara/Universidad Iberoamericana, México.
- Marchart, Oliver (2009), *El pensamiento político posfundacional. La diferencia política en Nancy, Badiou, Lefort y Laclau*, FCE, Buenos Aires.
- Mascareño, Aldo (2006), "Sociología del método: La forma de la investigación sistémica", *Cinta de Moebio*, consultada el 29 de noviembre de 2009. Disponible en: <http://redalyc.uaemex.mx/redalyc/src/inicio/ArtPdfRed>
- Matthews, Michel R. (1998), *Constructivism and Science Education: A Philosophical Examination*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- _____ (1994), "Vino viejo en botellas nuevas. Un problema con la epistemología constructivista", *Enseñanza de las ciencias*, 12 (1), pp. 79-88.
- Maturana, Humberto (1995), *La realidad: ¿objetiva o construida? Fundamentos biológicos de la realidad*, Anthropos, México.
- Mouffe, Chantal (2007), *En torno a lo político*, FCE, Buenos Aires.
- Olivé, León (1998), "Constructivismo, pluralismo y relativismo en la filosofía y sociología de la ciencia", en Carlos Solís (ed.), *Alta tensión*, Paidós, Barcelona, pp. 195-211.
- _____ (2001), "Racionalidad y relativismo: relativismo moderadamente radical", *Revista latinoamericana de filosofía*, pp. 267-294.
- _____ y Ana R. Pérez Ransanz (comps.) (1989), *Filosofía de la ciencia. Teoría y observación*, Siglo XXI/UNAM, México.
- Parada Corrales, Jairo (2004), "Realismo crítico en investigación en ciencias sociales", *Investigación y Desarrollo*, año 12, núm. 2, Universidad del Norte, Barranquilla, pp. 396-429.
- Pérez Ransanz, Ana Rosa y José Álvarez (2004), "De Kant a Kuhn, acotando por Putnam", *Endoxa. Series filosóficas*, núm. 18, pp. 495-517.
- Piaget, Jean (1992), *Psicogénesis e historia de la ciencia*, Siglo XXI, México.
- Popper, Karl R. (1985), *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid.
- Putnam, Hilary (1983), *Realism and Reason Philosophical Papers*, vol. 3, Cambridge University Press, Cambridge.
- _____ (1994), *Las mil caras del realismo*, Paidós, Barcelona.
- _____ (1999), *El pragmatismo. Un debate abierto*, Gedisa, Barcelona.
- Rabossi, Eduardo (comp.) (1995), *Filosofía de la mente y ciencia cognitiva*, Paidós, Buenos Aires.
- Raglianti, Felipe (2006), "Comunicación de una observación de segundo orden. ¿Cómo puede seleccionar el investigador sus herramientas?", *Cinta de Moebio*, núm. 27, pp. 77-85.
- Rancière, Jacques (1996), *El desacuerdo. Filosofía y política*, Nueva Visión, Buenos Aires.

- Ricœur, Paul (2003), *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, FCE, México.
- Robles, Fernando (2004), "Sistemas de interacción, doble contingencia y autopoiesis indexical", en Francisco Osorio (ed.), *Ensayos sobre socioautopoiesis y epistemología constructivista*, Santiago. (También en *Cinta de Moebio*, 15.)
- Schütz, Alfred (1974), *Estudios sobre teoría social. Escritos, II*, Amorrortu, Buenos Aires.
- _____ (1995), *El problema de la realidad social. Escritos, I*, Amorrortu, Buenos Aires.
- _____ y Thomas Luckmann (1977), *Las estructuras del mundo de la vida*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Schuster, Federico (2002), "Del naturalismo al escenario postempiricista", en Schuster (comp.), *Filosofía y métodos de las ciencias sociales*, Manantial, Buenos Aires.
- Searle, John (1997), *La construcción de la realidad social*, Paidós, Barcelona.
- Sismondo, Sergio (1993), "Some Social Constructions", *Social Studies of Science*, vol. 23, pp. 515-553.
- Soldano, Daniela (2002), "La subjetividad a escena: aportes de Alfred Schütz a las ciencias sociales", en Schuster (comp.), *Filosofía y métodos de las ciencias sociales*, Manantial, Buenos Aires.
- Souza Santos, Boaventura (2009), *Una epistemología del sur, Siglo XXI*, México.
- Stavrakakis, Yannis (2010), *La izquierda lacaniana. Psicoanálisis, teoría, política*, FCE, Buenos Aires.
- Valencia, Guadalupe (2007), *Entre cronos y kairos. Las formas del tiempo sociohistórico*, Anthropos, Barcelona.
- Verón, Eliseo (2004), *La semiosis social*, Gedisa, Barcelona.
- Vigotsky, Lev (2001), *Pensamiento y lenguaje*, Paidós, Barcelona.
- Watzlawick, Paul (1995), *El sinsentido del sentido o el sentido del sinsentido*, Herder, España.
- _____ y Peter Krieg (comps.) (1998), *El ojo del observador*, Gedisa, Barcelona.
- Zemelman, Hugo (1992), *Los horizontes de la razón*, 2 t., CRIM/Anthropos, Barcelona.

EL INTERACCIONISMO SIMBÓLICO: GEORGE HERBERT MEAD, HERBERT BLUMER Y ERVING GOFFMAN

IGNACIO SÁNCHEZ DE LA YNCERA
UNIVERSIDAD PÚBLICA DE NAVARRA, ESPAÑA
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4857-1385>

INTRODUCCIÓN: EL INTERACCIONISMO SIMBÓLICO Y EL PRAGMATISMO

La expresión “interaccionismo simbólico” designa una corriente de la sociología interpretativa y una importante tradición de estudios empíricos. Nació en la Universidad de Chicago, donde en 1893, al año siguiente de su fundación, se erigió el primer departamento de Sociología, antecediendo a los europeos. El nombre lo acuñó Herbert Blumer en 1937 al presentar, como discípulo, una versión “oficial” de la sociología de su maestro, el pragmatista G. H. Mead (Blumer, 1982: 1). Hablaba de una manera de investigar atenta a los procesos de interacción, cuyo concepto de interacción acentúa lo simbólico.

Su inspiración se alimenta en las ideas singularmente avanzadas de G. H. Mead. Surgió en la Universidad de Chicago, erigida con decidido propósito de investigación en pleno vértigo de crecimiento y transformación radical de aquella ciudad, foco de densas oleadas migratorias de muy diverso origen y asaltada de problemas de violencia e integración.¹ La sociología de la Universidad de Chicago emergía en un turbulento contexto de expansión del capitalismo industrial y de transformación de la estructura de clases. Los cambios dieron paso a numerosos intentos de reforma. Los esfuerzos reformistas en los que se implicaron los pragmatistas trataban de preservar bajo nuevas condiciones —una gran sociedad capitalista y un fortalecido Estado central— el ideal democrático de autogobierno de las comunidades locales. Se ha hablado de ese tiempo

¹ Como ha dicho Coser, “Chicago, un pequeño fuerte en 1833 se había convertido en una gran ciudad sesenta años después. Tosca e impetuosa, llena de vigor y energía, se enorgullecía de sus espectaculares avances en la industria y en el comercio logrados en una sola generación” (Coser, 2019: 390-391). Durante gran parte de la última mitad del siglo XIX, la política de Chicago, que en 1890 superaba de largo el millón de habitantes, la dominó el Partido Demócrata. En los años 1880 y 1890 se dio allí un fuerte movimiento sindicalista radical, anarquista y socialista. Durante el siglo XX, ha sido un bastión demócrata.

como “era progresista”. La transformación del Pragmatismo en sociología lo motivaron esas condiciones (Joas, 1998: 35-36; Coser, 2019: 399). Ha sido una cepa de sociología muy fértil (Lindesmith, Strauss y Denzin, 2006).²

La sociología nacida en Harvard, que pronto hizo tándem con Columbia, tomó el relevo en los años cuarenta del siglo xx situándose en el ápice de la sociología mundial, pero lo hizo de espaldas a la tradición pragmatista. En su primera gran obra, *The Structure of Social Action* (Parsons, 1937), Parsons no mencionó los logros de la teoría social pragmatista ni los avances metodológicos de las investigaciones desarrolladas en Chicago. La institución de la sociología como disciplina y el dominio estadounidense en ella lo logró la “combinación de Lazarsfeld y Merton”, un esquema que engranaba una refinada investigación de corte cuantitativo y una teoría estructural-funcionalista “de rango intermedio” (Shils, 1970: 794, *apud*, Joas, 1998: 19). Blumer, que inició su carrera en Chicago, haría sombra a Merton y Lazarsfeld con sendas actitudes críticas frente al funcionalismo teórico y al cuantitativismo empírico, que “explicitó” bajo la bandera de “interaccionismo simbólico” como la sociología procedente de Mead. Frente al funcionalismo, caracteriza al interaccionismo simbólico la insistencia en los medios simbólicos con los que se articulan los ámbitos de convivencia, concebidos en íntima relación con el desarrollo interactivo de la capacidad individual para desplegar la vida con cierta autonomía. Esquiva las explicaciones positivistas enfatizando esa decisiva relevancia de la mediación simbólica y la interpretación. El balance de la riqueza de esta escuela derivada del Pragmatismo demanda, en su contraste con otras corrientes actuales, un examen del alcance de sus respuestas a las cuestiones de la acción y del orden social.³ Este capítulo asume, con Joas, que la significación del interaccionismo simbólico y su potencial sólo se destaca sobre el fondo de la vieja Escuela de Chicago, a la que continúa, como un rendimiento (parcial) del potencial teórico del Pragmatismo.⁴ La figura de referencia para mostrar con todo su potencial esa luz inspiradora es G. H. Mead.

LA FUENTE INSPIRADORA: GEORGE HERBERT MEAD (1863-1931)

G. H. Mead nació en South Hadley, Massachussetts en 1863; su padre, un pastor congregacionista, fue profesor del College de Oberlin, donde Mead

² El manual *Psicología social* de Lindesmith, Strauss y Denzin, actualizado desde 1949, es un gran fresco con resultados de la abundantísima investigación sociológica cualitativa de la tradición de Chicago sobre los hitos del ciclo vital. Es sólo un botón de muestra, pero estupendo (Lindesmith, *et al.*, 2006).

³ Vid. Joas, 2013: 66-72; Joas y Knöbl, 2008: 11-49. La propuesta de renovación de la teoría de la acción de Joas se inspira en el Pragmatismo (Joas, 2013). La he comentado a fondo en Sánchez de la Yncera (2013: 11-55).

⁴ Joas habla del Pragmatismo como “la fuente filosófica de la Escuela de Chicago y del interaccionismo simbólico” (Joas, 1988: 22).

se graduó (1883) —esta universidad fue la primera de los Estados Unidos donde se había graduado una mujer (1841) y que admitió estudiantes negros—. Mead ha sido el más influyente en las ciencias sociales del grupo de intelectuales estadounidenses que impulsaron la corriente filosófica del Pragmatismo. Discípulo de William James y Josiah Royce en Harvard (1887-1888), de Wilhelm Wundt en Leipzig (1888-1889) y de Wilhelm Dilthey en Berlín (1889-1891), se inició como docente en la Universidad de Michigan (1891-1894), donde colaboró con Charles H. Cooley y con John Dewey, con quien mantendría un vínculo vitalicio de amistad y mutua influencia (Dewey, 2008; vid. Miller, 1973: XI-XXXVIII). Nombrado Dewey en 1894 catedrático en la recién creada (1892) Universidad de Chicago, se llevó consigo a Mead, quien sirvió allí hasta su muerte. El traslado de Dewey a Columbia en 1906 no debilitó su vínculo. Compartieron un espíritu activista y reformista que irradiaron desde la universidad en respuesta al desafío de la expansión industrial y participaron con entusiasmo en los movimientos solidarios en aquel ambiente emponzoñado de violencia y corrupción. Mead llegó a ser presidente del reformista City Club, incidiendo en la política, las relaciones industriales y la educación de la ciudad, y cooperó con Jane Addams en la Hull House (Coser, 2019: 392, 401-402).⁵

Cuando Mead murió, Dewey reconoció su deuda, destacando su enorme originalidad, superior a la de los demás pensadores de la época; algo que corroboró Alfred N. Whitehead, el gran filósofo matemático de Harvard.⁶ Fue un universitario singular, cuyo perfil enciclopédico, renacentista, sorprende, por cuanto ya campeaba la multiplicación de disciplinas científicas lanzadas a minuciosas labores parcelarias de severa especialización, con las que Mead se implicó y se desenvolvió con lúcida soltura (Coser, 2019: 394). Obtuvo el máximo rango académico sin una titulación universitaria formal. Su reconocimiento se debe, sobre todo, a la pregnante influencia de sus cursos en los sociólogos de la llamada Escuela de Chicago, dictados durante treinta años. Aunque publicó un centenar largo de trabajos, no escribió libros.⁷ Sus manuscritos y las transcripciones de sus lecciones se publicaron póstumamente

⁵ Para la biografía y el contexto intelectual de Mead vid. el primer volumen de la recopilación de Hamilton (1992). Los retratos más completos que he encontrado son los de Joas (1980: 21-65 y 1998: 1-75) y Miller (1973: XI-XXXVIII).

⁶ Con referencia a la publicación de *La filosofía del presente* (Mead, 2008/1932) y de *Mind, Self and Society* (Mead, 2015/1934), Alfred North Whitehead dijo en 1934: “Considero que la publicación de los volúmenes que contienen las últimas investigaciones del profesor G. H. Mead es de máxima importancia para la filosofía. Estoy completamente de acuerdo con la valoración de John Dewey: era realmente una mente seminal de auténtico primer orden”. Vid. Miller, 1973: ix.

⁷ La bibliografía más depurada y actual es la incluida en Mead (2015) *Mind, Self and Society*. Después de treinta años de contacto con la literatura específica, siempre destacaré la calidad documental de los trabajos de Joas, que afortunadamente supervisó la edición definitiva de aquel libro. La versión castellana deber ser urgente y sustantivamente revisada. La recepción crítica de esa obra no carece de controversias, como se recoge en las intensas polémicas “demasiado humanas” entre expertos en la excelente recolección de Peter Hamilton (1992, vol. 3).

en varios idiomas. Entre esos libros, destaca *Mind, Self and Society* que recoge sus cursos de psicología social.⁸

Mead replanteó el Pragmatismo con una radical afirmación de la integridad del proceso vital que parte de los procesos de interacción característicos de la experiencia social humana. Los resultados de su atenta investigación de los fenómenos interactivos, que posibilitan el dominio humano del significado y el acceso del sujeto a la orientación reflexiva que le confiere autocontrol sobre su conducta, le han convertido en un clásico,⁹ especialmente a partir de la singular recepción de la misma en Alemania por Eric Rothacker y Jürgen Habermas —para cuyo cambio de paradigma “de la actividad teleológica a la acción comunicativa” la mediación de Mead fue decisiva (Habermas, 1987 vol. 2: 9-64)—, pero sobre todo por la excepcional recepción de Hans Joas, en la que se inspira esta semblanza (Joas, 1989).

Mead extendió la investigación de Charles S. Peirce (1839-1914) sobre la lógica del procedimiento científico a las condiciones de posibilidad del ejercicio de la racionalidad en el sentido más amplio. Entendía también la razón científica como una forma altamente consciente y autocontrolada de ejercicio de la inteligencia reflexiva en una comunidad de investigación.¹⁰ Pero la veía como un desarrollo del tipo de reflexividad interactiva que nos configura como agentes autónomos en la ontogénesis, y que desarrollamos en el plano general de la actividad práctica ordinaria (Mead, 1917; Joas, 1980: 143 y ss., 179-200). Su examen entronca, además, con la investigación del origen de la inteligencia reflexiva en el seno de la actividad natural, en un contexto de auge del evolucionismo, que fue capaz de asumir con un circunspecto enfoque pospositivista adelantado a su tiempo. Hace notar así que la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento exige una reflexión completa que no eluda la cuestión del origen del hombre, pero sin caer en infundadas pretensiones de reduccionismo causalista: era demasiado inteligente para saltarse la inmensa complejidad y contingencia de los fenómenos emergentes de la realidad natural.¹¹

⁸ En mi monografía pude corroborar y demostrar que las ideas centrales de Mead sobre la comunicación y el desarrollo del *self* aparecen en su forma madura y excelentemente expuestas en sus escritos, varios de ellos de la primera década del xx. Vid. p. e., Sánchez de la Yncera, 1995: 219 y ss.

⁹ David L. Miller elaboraba desde 1928 su tesis doctoral sobre la evolución emergente dirigido por Mead, pero este falleció antes de la defensa. Profundo conocedor de su filosofía, hizo respecto a ella una labor análoga a la de Blumer en sociología. Editó los manuscritos en 1932 y 1938 (vid. Miller, 1973). Pero el muniqués Hans Joas es quien domina el conjunto con pleno criterio y da cuenta con mayor fundamento de su relevancia en las ciencias sociales.

¹⁰ Me remito a la presentación de Joas sobre el pragmatismo y el interaccionismo simbólico (1998: 24-32). La primera lección de su extraordinario manual lo contextualiza en la teoría de la ciencia actual (Joas y Knöbl, 2008: 11-50).

¹¹ Sobre todo ello, en lo que siempre estuvo ocupado, trató en las conferencias de Berkeley, acerca de las cuales se hablará brevemente a continuación. Para lo indicado en el texto, vid. Mead, 2008a: 268 y ss., y Sánchez de la Yncera, 2008: 43-55.

Dicho planteamiento está presente en la obra póstuma que más se parece a un libro suyo, y que podría haberse titulado, como sugiriera Miller, teoría o filosofía de la socialidad (Miller 1973: 188-206).¹² El núcleo son los manuscritos de tres conferencias que acababa de pronunciar en Berkeley, cuando una infección contraída durante su regreso a Chicago le acarrió la muerte. Trató el desarrollo social de la capacidad reflexiva humana que permite el descentramiento y, así, la objetivación perceptiva de las realidades observadas, y lo puso en paralelo con los avances de la física cuántica, para hacer notar tanto el alcance epistemológico de los hallazgos de la ciencia puntera como la relevancia que, en la observación y en la respuesta a la realidad, tienen la detección del cruce de perspectivas espacio-temporales y el esfuerzo (intersubjetivo) de descentramiento que se alimenta en la comunicación participada y da acceso a ellas.¹³ Mead redondeaba su persistente indagación sobre el origen y el fortalecimiento del potencial reflexivo en los procesos de comunicación, mostrándolos en los asombrosos descubrimientos de la ciencia puntera. Sólo que, en este caso, la capacidad interactiva que la mente humana logra con el control simultáneo de varias perspectivas objetivas se dota de procedimientos de precisión y control máximamente depurados que permiten una singular entrada en diálogo con las características regulares de la vida no inteligente o de la realidad inerte más hermética y compleja, un sesudo proceder que diferencia lo científico.¹⁴ Es lo que Mead subraya al hablar de la “realidad objetiva de las perspectivas” (incluidas, claro está, las subjetivas).¹⁵

El punto crucial era el problema mismo de la sociología: el falso problema del individuo enfrentado a la sociedad (Gurvitch, 1957: 31-65) o el no menos falso de la negación de la realidad social de lo subjetivo. La realidad objetiva de las perspectivas subjetivas fue su ocupación permanente.¹⁶ Su amigo Dewey la distinguió como la más constante y expresiva de su originalidad: “el problema en el que estaba interesado”; a saber: el de la “naturaleza personal y privada de la conciencia”:

[...] cómo estados mentales peculiares de un individuo —como las primeras hipótesis de un descubridor, que ponen en duda creencias previamente asentadas y

¹² Carreira da Silva ha discutido estas cuestiones desde una aguda interpretación de la concepción avanzada de la racionalidad que reconoce en Mead y que se emana de su idea de la ciencia, susceptible de aplicarse a la resolución de los problemas sociopolíticos que asaltan a la democracia. Lo refleja el subtítulo de su obra: “Science, Selfhood and Democratic Politics”. En ese punto concreto discrepa con Miller (Carreira, 2010).

¹³ Mead, 2008a: 235-273 y 2008c/1926: 337-350.

¹⁴ Es el argumento capital de las conferencias de Berkeley reunidas en Mead, 2008. Su núcleo es el argumento sobre el tipo de organización simultánea de perspectivas objetivas distintas que permite la singular socialidad de la mente humana (Mead, 2008: 264-271).

¹⁵ Mead, 2008c. Vid. Mead, 2008a, capítulos 3 y 4, y Sánchez de la Yncera, 2008: 99-116 y 1995: 122-154.

¹⁶ Mead, 2015: 164-173, y especialmente 214-222.

niegan la objetividad a cosas universalmente aceptadas como objetos reales— pueden ser las fuentes de objetos que, en lugar de ser privados y personales, en lugar de ser meramente “subjetivos”, pertenecen al universo común y objetivo” (Dewey, 2008/1932: 188).

Fue seguramente esa idea que tenía “del papel de la conciencia subjetiva en la reconstrucción de los objetos en tanto que experiencia y en la producción de costumbres e instituciones nuevas” (Dewey, 2008: 189),¹⁷ la que le habría movido, como dijo Dewey, “a adquirir el conocimiento, extraordinariamente amplio y exacto del desarrollo histórico de las ciencias” que resumaba (Dewey, 2008: 189).¹⁸

El núcleo de su aportación trata la comunicación —por estar simbólicamente mediada— como el dispositivo esencial de la socialidad humana. Quiere decir que los sujetos somos capaces de responder a nuestros propios ademanes y expresiones, modulándolos mediante el reconocimiento anticipado de las expectativas de posibles respuestas que al respecto podrían adoptar los otros, y, también, que ese juego interactivo de expectativas es la clave en el desarrollo del sujeto social autónomo (*self*).¹⁹ La comunicación aparece como crucial también porque en su concepción se subraya la intrínseca correspondencia entre el desarrollo (moral) de la sociedad y el de la personalización (la humanización) de sus miembros; en concreto, como un proceso de “adopción del rol (o de la perspectiva) del otro”, acrecible en su grado de intensidad y generalidad, esencial en la socialización y básico para su conjetura sobre la hominización, e incluso trasladable al desarrollo posible de la gestión

¹⁷ Es oportuno reproducir *in extenso* el pasaje que precisa la índole de esa preocupación, que Dewey explica como puede: “Una gran parte de la aparente oscuridad de la expresión de Mead se debía a que reparaba en problemas que las demás mentes no veían en absoluto. Al no haber un objeto de referencia común, no había ahí lenguaje común. [...] Hablaba de algo que los demás no veíamos [...] alguien que tuviese un conocimiento suficientemente continuado de la biografía intelectual de Mead [...] podría descubrir que prácticamente la totalidad de sus problemas e indagaciones los desarrolló a partir de esa original cuestión [...]” (Dewey, 2008: 188).

¹⁸ El citado escrito de Dewey proseguía ahondando en la razón de esa inmensa amplitud de intereses: “Fue ese sentido que él tenía del papel de la conciencia subjetiva [...] lo que le llevó a adquirir su conocimiento, extraordinariamente amplio y exacto del desarrollo histórico de las ciencias; un conocimiento al que no le bastaban los detalles de los descubrimientos, sino que abarcaba los cambios de actitud hacia la naturaleza subyacentes. Su interés por el problema del sí-mismo (*self*) le llevó a seguir la senda del estudio del organismo como unidad biológica correspondiente al sí-mismo. En dirección opuesta, exigió también el estudio del sí-mismo en sus relaciones sociales, que le condujo a la psicología social [...]. Su problema era de índole tal que [...] le hizo agudamente sensible a las enseñanzas de Whitehead, especialmente en lo concerniente al esfuerzo por incluir en la propia constitución de la naturaleza, materias que habitualmente solían relegarse a un ámbito exclusivamente subjetivo. Puesto que su problema era esencialmente el de la emergencia de lo nuevo y el de su incorporación a un mundo conocido y desde ese momento viejo [...], su generalización de la idea de ‘socialidad’ y su interpretación de la emergencia en el curso de la evolución adquieren un significado que de otro modo no tendrían” (Dewey, 2008: 189).

¹⁹ Vid. Mead, 2008b: 351 y ss., 2015: 152-164, 1913: 374-380; al respecto, Sánchez de la Yncera, 1995: 246 y ss.

democrática de las comunidades.²⁰ Mead destaca que los sujetos podemos hacernos capaces, en principio, no sólo de interiorizar la pauta general de la acción conjunta que se va desarrollando en los ámbitos de interacción que participamos, sino de revisarla a cada paso. Sería éste un proceso de “comunicación participada” donde la efectividad de los modelos de acción que lo rigen se afincaría en el propio dominio “interior” de los agentes (según la doctrina usual de la socialización).²¹ Pero a su vez reclama la atención hacia el potencial, reafirmable en los sujetos, de disposiciones (nuevos hábitos) que emergerían, por retroalimentación, en los procesos interactivos, y que, como tales, pueden generar nuevas respuestas creativas, revisadas y repuestas en atención al surgir de circunstancias interactivas inéditas.²² En ese marco se entienden de la mejor manera sus doctrinas más conocidas sobre el “sí mismo”, el “yo” y el “mí”, el “otro generalizado”, la adopción de roles, y la socialización (cuyas etapas ilustró a partir de la distinción típico-ideal entre “juego organizado” y “juego no organizado”).²³

Abundaremos primero en el concepto de “otro generalizado” que subsume el contenido de su aportación.²⁴ Con esa idea, el nexo de lo personal y lo social se eleva a un plano sociológico estricto. Alude a los escenarios organizados de convivencia tomándolos como referencia orientativa de la actividad colectiva y, a la vez, del desenvolvimiento práctico e identitario del sujeto (sí-mismo) individual. Considerados como ámbitos de actividad plurales, de múltiple diferenciación, y no como parcelas adueñables por ningún actor, sus reglas organizan los escenarios, representan y apuntan lo común, lo intersubjetivo, de la convivencia (incluso cuando las desigualdades injustas a las que se acomoden las prácticas y las normas surgidas de ellas nieguen alevosamente lo común, que permanecería tácito, deslegitimándolas).²⁵ Así, el “otro generalizado” subraya lo que hay de común y despunta como referencia de los procesos de comunicación y participación: las expectativas de lo otro en general que se avivan en concreto en las situaciones donde se está envuelto. Se erige a su vez en instancia interlocutora de las respuestas de los sujetos singulares que, en cada situación, desempeñan sus roles respectivos. Destaca,

²⁰ Vid. Mead, 2008: 351-378; Mead, 2015: 317 y ss.; sobre esto, vid. Sánchez de la Yncera, 1995: 295 y ss.

²¹ Vid. Mead, 2008: 364, 366-368; Sánchez de la Yncera, 1995: 246 y ss.

²² Vid. Sánchez de la Yncera, 1995: 310 y ss.; Joas, 2002: 122-125.

²³ Vid. Mead, 2008b: 351-376; Joas, 1989: 164 y ss.; Sánchez de la Yncera, 1995: 297-310.

²⁴ Vid. Mead, 2008a: 127 y ss., y 2015: 252 y ss.; Sánchez de la Yncera, 1995: 304 y ss., y 367 y ss.; Miller, 1973: 33-35; Blumer, 2004: 109-130 (recoge las discusiones mantenidas durante años por Blumer y Miller).

²⁵ Vid. Sánchez de la Yncera, 2006: 623. Mead no supone la aconflictualidad de los procesos sociales, sino que considera necesariamente dilemática la pluriperspectividad de los actores, e incluso ve el enfrentamiento como clave en la autoafirmación identitaria de los individuos y colectivos (Mead, 2015: 303-311). Carreira lo advierte con acierto (Carreira, 2010: 52-55) y, como Joas, señala un serio error interpretativo en la recepción de Habermas, que le imputa un ingenuo idealismo en el enfoque de la integración social desde la comunicación. Vid. Joas, 1998: 182-186.

pues, el cambiante plano formal de lo colectivo como instancia requirente de conductas responsables, y también como horizonte normativo que debe guiar la reforma de las regulaciones de los escenarios sociales cuando se descubren angostos o incapaces de articular bien las diferencias. La riqueza del concepto invita a una línea dialógica y abierta en el proceder organizativo para que se curse un razonable autocontrol en las aportaciones de los partícipes. La relevancia genésica del “otro generalizado” es indiscutible. En “La génesis del *sí-mismo* y el control social”, se explica esa potenciación de la subjetividad infantil en el juego organizado.

Él mismo, al jugar en las diferentes posiciones, ha integrado en un todo las reacciones organizadas de los demás hacia él, y esta reacción organizada se convierte en lo que he llamado el “otro generalizado”, que acompaña y controla su conducta. La presencia de este otro generalizado en su experiencia es lo que le proporciona un *sí-mismo* (*self*) (Mead, 2008b: 369-370).²⁶

De tal modo, el enlace con ese “otro generalizado” interlocutor es, a la vez, la cota donde, en el curso del desarrollo personal, se alcanzaría la autonomía agencial de la persona y también la clave del control social eficiente.²⁷ La desbordante mirada de Mead apunta a esa instancia como un horizonte ilimitadamente ensanchable, cuyo diámetro aumenta con la solvente orientación social de las personas y con los niveles de inclusión participativa y de articulación de las diferencias conforme los cuadros convivenciales sean capaces de hacerlo en su esfuerzo organizativo. Ese desarrollo se concibe normativamente: el crecimiento agencial perseguible y deseable dependería también de la efectiva articulación de las acciones de los individuos (*selves*) en niveles más amplios de organización intersubjetiva concreta, convertida en eje del control de lo común y, por tanto, de su mayor reconocimiento a los otros en su singularidad.

Tal sociología revisa en profundidad la acción intencional y el orden social. Éste se concibe como control social, pero como un procedimiento participado de autorregulación y de resolución de problemas que se enclava en forma de autocontrol en la configuración de la subjetividad, sin que implique que las acciones se refieran a fines preestablecidos ni se expliquen en clave de prescripciones heterodeterminadas. El dilema básico de la coordinación social no sería el logro de conformidad, pues el control no se concibe según la

²⁶ El párrafo termina así: “Sólo puedo hacer aquí una mera referencia a la relación de ese juego infantil con la llamada ‘magia simpatizante’. Los hombres primitivos invocan en su propia actividad cierto simulacro de la respuesta que buscan del mundo circundante. Son niños gritando en la noche” (Mead, 2008b: 369-370).

²⁷ Carreira ha apuntado, en la tesis de fondo que preside su monografía, el alcance grande de la idea de la racionalidad de Mead, inspirada en su innovadora comprensión del proceder científico, y su insistencia en emplearlo para resolver los dilemas morales que irrumpen en la vida práctica y en las disputas democráticas (Carreira, 2010, esp.: 65-88).

antinomía moderna (de sustrato individualista) entre el individuo y el Estado (o la sociedad organizada), sino replanteado de una manera resueltamente interactiva o cooperativa (Joas, 1998: 54). Con este enfoque se sugiere una refinada idea de la democracia, entendida como el autogobierno y la autorregulación de las comunidades mediante los procesos de comunicación o de disputa de sus miembros en torno a los problemas comunes que, al asaltar la praxis intersubjetiva, exigen la revisión continua del deber.

Este dibujo abunda en el “sobrante” formal o fontal, de las poderosas sugerencias teóricas de Mead. Reclama la atención hacia el núcleo de su visión, que abre un horizonte espléndido para fundar mejor las teorías de la acción y el orden, desde el descubrimiento de la individualización o personalización como un rendimiento o ganancia permanentemente renovable con las respuestas del sujeto implicado en las tramas compartidas de acción. Su *self* se potencia (puede potenciarse) como ser capaz de una perspectiva propia y diferenciada, autónoma, en el curso de su responsividad.²⁸ Relevante es también la propuesta de aplicar el método experimental a los problemas éticos, rompiendo el rudo esquema de la asimilación y aplicación de la norma, al reconocer la prioridad ética de la creación de nuevas posibilidades de acción moral libre en situación (Mead, 1908: 311-323, 1915: 173-178 y 1917). Tal sugerencia es consistente con su idea del agente humano: un sorteador de límites que se potencia como sujeto (social) cuando pone en juego, en cada circunstancia, la socialidad común que —de una manera única, puesto que despliega su perspectiva propia— comparte con los otros agentes y grupos de agentes, coprotagonistas de los ámbitos compartidos de actividad. Lo interesante de este enfoque, es que, aunque podría parecer que demanda una ducha de realismo, a la vista de que el horizonte entrevisto se traza para una expectativa optimista del porvenir; en realidad, aunque tal flaqueza deba vigilarse, Mead lo trata, de raíz, como contingente y vocacionalmente abierto a la contingencia: consiste en un puro apretar las situaciones, en exprimir las según las posibilidades efectivas, las que sean que los actores encontramos a nuestro alcance en cada situación, con las fuerzas cooperativas reales por activar.

Remachemos ahora el potencial de este planteamiento en su aplicación a la comprensión e impulso de la vida democrática. Mead lo desarrolló en escritos menores, poco en su obra principal. Por eso acudiremos con Joas a *The Public and its Problems* (1927), el libro de Dewey, que, en plena sintonía con Mead, despliega una teoría de “lo público” donde la acción colectiva se presenta como la tarea de resolución de problemas en común. Me ciño a la síntesis de Joas. El nudo son los problemas causados por consecuencias no

²⁸ Llama la atención la agudeza con la que Habermas supo percibir esa aportación de Mead, que, como él mismo reconoce, resolvía una cuestión histórica. Aun cuando, a mi juicio, la perspectiva normativa de la comunicación libre de dominio podía sofocar la pregnancia del ahondamiento en la singularidad individual de Mead. Como él dice, “evitando, una equivocidad en el concepto de ‘adquisición de la identidad’” [entre una identidad *adscribita* y una que *uno afirma por cuenta propia*]. Vid. Habermas, 1987, vol. II: 132-160; 152 para las referencias; énfasis de Habermas.

intencionales con los que topan los procesos colectivos: la colectividad se ve obligada a abordarlos reflexivamente. Dewey dice que, en esos casos, las situaciones han de abordarse de cara a futuras acciones, “en el marco de los criterios comunitarios” y “no sólo por las instituciones” a las que se podría conferir la responsabilidad, “sino por todos los individuos y colectivos afectados por las consecuencias”. En las situaciones y procesos críticos de la vida colectiva, cuando la comunicación entre todos los implicados desempeña un papel clave en la “interpretación y valoración de las consecuencias de la acción colectiva” [...]: “todos los afectados se ven movidos a participar en tal comunicación, a manifestarse como afectados”. Por eso, la representación del ámbito público y de la democracia no parte del antagonismo entre individuos y Estado: se replantea desde “los problemas internos de la acción grupal”. El Estado y la pluralidad de individuos autónomos (solos o agrupados) constituyen “lo público” (*the public*), una esfera fundada en los problemas de la acción conjunta, que Dewey concibe como una “comunidad de comunicación” entre los afectados (Dewey, 1991/1927, *apud* Joas, 1998: 31).

Lo más notable, como bien ve Joas, es que así la cuestión clásica del orden social resulta volteada: “la comunicación encaminada a resolver problemas de interés colectivo se convierte en condición esencial del orden social” (Joas, 1998: 31). Este reenfoque se yergue en directo contra la “naturalización” del mercado como mecanismo autorregulado de solución de problemas; pues lo que requiere en realidad interpretación crítica, evaluación y control colectivos son las enrevesadas secuelas de las acciones movidas por puro interés. La idea de un autogobierno comunicativamente mediado y entendido como resolución de problemas colectivos, concreta, así, una original visión del “control social” que ya no apunta a la conformidad sino a un desafío pleno de deliberación y autorregulación conscientes (Joas, 1998: 32). Carreira rescata de los manuscritos inéditos la idea consiguiente de gobierno que Mead defiende: “Quizás el cambio de actitud más importante que exige nuestro ataque moderno a los problemas sociales es el que implica el considerar al gobierno no principalmente como una expresión de la fuerza de la comunidad sino como *la expresión de su inteligencia organizada para afrontar y superar las dificultades y resolver el problema que la vida común trae consigo*. El poder de la comunidad es el sirviente de su inteligencia y no su amo”.²⁹ Son ideas de un tremendo potencial para la comprensión crítica de la democracia. Mead la refuerza con el mandato ético que deriva de la razón científica para la racionalidad práctica (sobre esto, Sánchez de la Yncera, 1995: 367-387).³⁰

²⁹ He empleado este fragmento del manuscrito titulado “On Might and Right in Word War I” (1917-1918) que cita Carreira (2010: 184, nota 14). Procede de los Mead Papers custodiados en los archivos de la Universidad de Chicago, de la Addenda, box 2, folder 32. El énfasis, añadido.

³⁰ Vid. “El alcance ético de la propuesta de la comunicación como principio básico de la sociedad” (Sánchez de la Yncera, 1995: 367-387). Lo desarrollé más en el estudio preliminar a *La filosofía del presente*, incidiendo en el potencial del doble desarrollo: el del *self* en su proceso de descentramiento y el de la participación real de la pluralidad diversa de los actores en la vida

El pensamiento pragmatista contiene la mejor crítica al utilitarismo y al atomismo, a pesar de que, como dijo Parsons, los talentos de la gran generación clásica de la sociología “convergerían” en esa crítica (Parsons, 1968: 877, Joas, 2013).³¹ El Pragmatismo les sobrepasaría en potencial para la comprensión y activación de la vida social que requieren los desafíos democráticos de este inquietante y frenético siglo XXI. Seguramente sea el término “atomismo” el que mejor representa la tosquedad del falso planteamiento de lo social que entraña la terca dicotomía que opone lo individual y lo social.³² Como contrapunto, conviene ahondar en algunas de las ideas clave de Mead que, a pesar de ser aprovechadas por discípulos como Blumer y de haber encontrado incluso el tardío beneplácito de Parsons,³³ están aún en sordina, tal vez creciendo hacia adentro para iluminar con óptimo potencial la sociología que vendrá.

Glosaremos tres diamantes de luz contra el atomismo que entrega la radical concepción social de la subjetividad de Mead. Primero el concepto de “mí”, uno de los dos que desgrana para explicar “el *self*”: la índole social a la que está abocada, como alfa y omega, la identidad del yo, que reaparecerá en un breve tercer paso. Para subrayar la intrínseca socialidad de lo subjetivo

común (Sánchez de la Yncera, 2008: 121-142). Es interesante el enlace de Carreira con ese motivo, y especialmente en relación con el papel del dirigente político y la perspectiva del “otro organizado”, aunque no cale en lo radical del pospositivismo meadiano: es antes necesario captar la trascendencia de sus hallazgos sobre el crecimiento en intimidad (social) del *self* en concomitancia con los avances en la conjunción colectiva, que cualquier macrorrelato de cambio de época societaria que presente a Mead en clave de hipermodernidad. Me refiero a las tesis centrales de su interesante monografía (vid. Carreira, 2010: 97-106, en concreto: 104-105).

³¹ Es la debatida tesis de “la convergencia” que corona esa obra magna: “en la obra de los cuatro escritores principales aquí tratados [Pareto, Marshall, Durheim y Weber] ha aparecido el esquema de lo que, *en todo lo esencial*, es el *mismo* sistema de teoría social generalizada, el aspecto estructural de lo que ha sido llamado teoría voluntarista de la acción” [...] “Finalmente está el hecho impresionante de la convergencia: el hecho de que la obra de estos hombres, partiendo de puntos de vista radicalmente distintos, convergiese en una teoría única” (Parsons, 1968: 875, 877 respectivamente; énfasis de Parsons). Es ejemplar la síntesis y la crítica que al respecto realiza Hans Joas en su principal obra sistemática, dedicada toda a poner de relieve el potencial del Pragmatismo para dar cuenta de lo que él llama la “dimensión creativa” de la acción social, ausente como elemento sistemático de la tradición clásica de la sociología si no se recurre a los pragmatistas (vid. en este punto Joas, 2013, al menos: 66-91).

³² Sobre esto, Gurvitch es especialmente agudo (vid. Gurvitch, 1957: 38-44; Sánchez de la Yncera, 1996: 412-422). Charles Taylor lo emplea con amplitud para las doctrinas del contrato social surgidas en el siglo XVII y otras muchas posteriores que, aunque no usen la noción, conciben que los individuos constituirían la sociedad con fines primariamente individuales. Algunas formas del utilitarismo son herederas de esa teoría, que pretende legitimar un confortable programa de instalación en la vida burguesa. Se aplica también a las doctrinas actuales que regresan a la teoría del contrato social, y defienden la prioridad del individuo y sus derechos sobre la sociedad o una visión puramente instrumental de ella (Taylor, 2005: 225).

³³ Parsons reconoció repetidas veces su omisión del enlace con Mead en sus primeras obras, e incluso que su enlace con la teoría del desarrollo social de la personalidad sólo lo nutrió inicialmente en la obra de Freud, aunque luego conoció a fondo y con simpatía el enfoque de Mead (Blumer, Parsons y Turner, 1992/1975: 126).

con su teoría del *self* (sí-mismo), Mead advirtió dos dimensiones del sujeto: *I* y *me* (“el yo” y “el mí”).³⁴

a) Mead denomina “mí” al aspecto objetivo de sí mismo que el sujeto reconoce como propio de sí gracias a la capacidad reflexiva adquirida en la socialización. Es el núcleo objetivo del yo (su propio sistema autocontrolado de disposiciones agenciales) que pivota sobre la imagen de sí mismo procedente de la interiorización de las actitudes hacia él de las personas de referencia y, más precisamente, sobre las expectativas del “otro generalizado” (la estructura organizada de actitudes de la que hemos hablado) que le conciernen en las situaciones. Lo entiende como un efecto de recurrencia sobre las disposiciones subjetivas que el juego comunicativo de la adopción de roles genera al alcanzar determinado nivel. Cuando dicho proceso interactivo alcanza el rango de “juego organizado” (Sánchez de la Yncera, 2006: 467-468), el sujeto adopta las actitudes del grupo de acción (su sistema de valores y normas); y esa perspectiva objetiva (el régimen de expectativas presentes en el campo de acción objetivado) le procura una base interiorizada (el “mí”) para el control de sus acciones. Esto le permite realizarse diferenciadamente en los escenarios compartidos de la vida social, pero sin convertirlo en mera secuela de la pauta general de ese mundo.³⁵ Porque Mead incide, además, en que este aspecto del sujeto, objetivo y organizado, contrasta con otro, impulsivo y dinámico (lo responsivo, “el yo”), accesible sólo parcialmente y *a posteriori*, cuando las acciones concretan su potencial innovador en las respuestas. Elude así los reduccionismos psicologista y sociologista al destacar la intrínseca correlación entre el desarrollo subjetivo y el de la sociedad.³⁶

b) El “yo”. Como se sabe, el término “yo” (*I* en inglés) pertenece, con los demás pronombres personales y los adverbios de lugar y tiempo, a la clase de las expresiones deícticas que, junto con los nombres y las expresiones referenciales definidas, sirven en el discurso para identificar objetos particulares a los que el hablante se refiere. Como ocurre con cualquiera de esas expresiones gramaticales, “yo” sólo adquiere sentido unívoco en la situación discursiva: al decir esa palabra, quien en cada caso habla se designa a sí mismo. Mead lo emplea para el núcleo innombrable del sujeto, que tanto ha subrayado después la filosofía analítica, para destacar la dimensión creativa de las respuestas personales a las situaciones y, en concreto, a las reglas sociales interiorizadas. Con esta idea trata de esquivar el peligro de la visión institucionalizadora del sujeto como producto de la coerción, tan acostumbrada en la sociología académica como en las versiones ordinarias de la socialización. Recoge, pues,

³⁴ Inspirándose en Kant, William James había distinguido en el “sí mismo” un “yo puro” cognoscente y un aspecto empírico (el “mí”) que aquel objetiva y que incluye todo lo que puede llamar suyo (su cuerpo, su vestuario, su propiedad, su familia) (vid. Carreira, 2010: 112; al respecto, vid. Sánchez de la Yncera, 2006: 465, 555-556 y 967-968).

³⁵ Vid. Mead, 1913: 374-380 y 1915: 173-178; Carreira, 2010: 112; también Sánchez de la Yncera, 2006: 555-556 y 967-968.

³⁶ Vid. Sánchez de la Yncera, 1995: 367 y ss.; Miller 1973: 46-65.

el fuero de lo subjetivo como irreductible a las transacciones y a los escenarios sociales donde se inserta; “el yo” sería el fondo que atesora el potencial de contribuciones subjetivas a la vida social; un fondo renovable y reforzable con los rendimientos (subjetivos) que las interacciones sociales aportan al potencial de respuesta diferenciada y novedosa de cada subjetividad.

Se ha insistido en su analogía con el freudiano “ello”, pero el sentido difiere mucho del psicoanalítico.³⁷ Mead destaca el núcleo inédito de la vivencia personal, la experiencia en primera persona que permite deslindar analíticamente lo subjetivo dentro de la experiencia común. Alude, sobre todo, al origen fontal de la creatividad del sujeto, de su capacidad de acometer inéditamente cosas nuevas; al sentido fuerte de su responsividad, entendida como capacidad autónoma de respuesta propia y nueva en una vida a la que se dota de continuidad, asumiéndola y responsabilizándose de ella. Conviene insistir en todo ello sin olvidar el contexto intrínsecamente intersubjetivo, de actividad social, donde la mirada de Mead mantiene siempre al *self*; ese ámbito interior único, donde, junto a la adaptabilidad, se concibe la facultad del sujeto para impulsar el cambio de las condiciones vigentes, incluso atendiendo a proyectos de mejora social. La necesidad de que nada de esto se pierda de vista nos ha hecho dejar para el final a “el yo” (una vez distinguido de “el mí”), sabiendo que la mirada sociológica meadiana recurrió a esa distinción analítica para un inteligente propósito concreto.³⁸

c) El sí-mismo (*self*). El pronombre *self* sustantivado es para Mead la nueva forma de designar al yo de la modernidad, destacando su capacidad reflexiva y dinámica como ser social. El concepto tradicional del sujeto humano —el moderno “yo”— se concebiría ya siempre como un *sí-mismo* (*self*). Es decir, se repara en la condición de sujeto reflexivo que el viviente humano gana al volver sobre sí y responder (como un yo de primera persona) a su propia vida como objeto de referencia; cuyos episodios son él mismo (como “mí”) como objeto de conducta social (la suya y la de los otros), equivalente a los demás sujetos sociales a quienes se refiere en la orientación de sus respuestas.³⁹

No obstante, hay que objetar que aunque en este planteamiento bien se advierte una ganancia de dinamismo, se percibe también una quiebra que la teoría social debe solventar más allá de Mead. Esa dualidad de un yo objeto y un yo sujeto es una trampa. El yo objeto no es sujeto: no sería intimidad, sino extrañamiento. Por una parte, es ese sujeto social, bien vivo, que puede decir y sentir “soy conmigo”, manifestándose como un yo que “se acompaña”, como una intimidad insólita, en el “ascenso” evolutivo de la realidad natural; pues, bien mirado, el enfoque de fondo lleva de pleno a la cuestión de la intimidad,

³⁷ Vid. Miller, 1973: 6.

³⁸ Mead, 2015: 173-178; Sánchez de la Yncera, 2006: 555-556: 967-968. Esta dimensión de la subjetividad es la que más late en la innovadora propuesta sociológica de Joas en *La creatividad de la acción*. Joas, 2013: 192-193; 243-246.

³⁹ Mead: 2015: 200 ss. Sánchez de la Yncera, 2006: 555-556: 967-968; Miller, 1973: 46-65.

descubriéndola como clave indefectible. Es ahí donde entendemos que late el corazón mismo de la vida social, donde ésta se hace posible (en nuestra hipótesis, simbióticamente posible, por “intimación” de lo que uno hace propio). Se trata de lo otro que hago mío y que a partir de ahora vive en mí, como anidado: se convierte en fuente de mi motivación vital. Pues bien, si esos aspectos de la propia vida y de lo que uno intima en ella se toman como un objeto, este —“el mí”— sería sólo un molesto huésped o un extraño.⁴⁰ Con ese reparo se sugiere que el soberbio apunte sobre el “yo” (*self*) de la mirada de Mead estaba todavía demasiado preso de un objetivismo (un residuo positivista), que la fragua de su inspiración estaba a punto de hacer reventar, como se vio en ese singular descubrimiento suyo de la dimensión subjetiva de las innovaciones: un aspecto innombrado de la socialidad viva con el que Mead (como vimos en el apunte de su amigo Dewey) estuvo siempre absorto. Pero la clave de la intimidad social es la del don que, al entregarse olvidado de sí, se hace real en sus enlaces “de verdad” (auténticos) con las realidades que hace suyas. Uno se vacía en la búsqueda; se adentra en la realidad que hace propia, íntima; la vuelve suya: su yo la tiene y la guarda consigo, a la vez que se repone, se repotencia para abrirse y relanzarse con más don por la rosa de los vientos de la socialidad que habita y que es, como ser efusivo. Y es así como el sujeto social aparece como una fuente viva de cambio en la realidad social de la que es parte y que le es radicalmente íntima.

HERBERT BLUMER Y EL INTERACCIONISMO SIMBÓLICO:
UNA FIGURA CLAVE, EMULANDO A MEAD (1900-1988)

Nacido en Sant Louis (Missouri, EUA), Blumer estudió en la Universidad de Missouri (1918-1922). Graduado en Sociología, fue contratado como asistente. En 1925 se mudó a la Universidad de Chicago. Se doctoró con una tesis sobre el método en psicología social, dirigido por Ellsworth Faris, discípulo de Mead (Blumer, 1928). Trabajó cerca de Mead un par de años, y le sucedió en el curso de psicología social (1931), erigiéndose poco a poco como el heredero del manto de armiño “del maestro” (Meltzer *et al.*, 1975: 55).⁴¹ Permaneció en Chicago como profesor de sociología hasta 1952. Ya sabemos que dio el nombre a la corriente que tratamos. Denominó así los principios básicos de una propuesta que en 1937 presentó con la ambición de que fuera la

⁴⁰ No cabe aquí, por supuesto, la argumentación que justificaría este filón en el que trabajamos en intensa colaboración con Narciso de Alfonso. Pero si la propuesta no apunta esa sugerencia crítica embarrancaríamos en el marasmo reproductivo donde la poco inspirada reiteración de la obra de Mead que caracteriza su recepción ha varado. La excepción, aunque no en este punto, es el mayúsculo asunto auspiciado por la teoría de la creatividad de la acción de Joas. Vid. Joas, 2002; *Idem*, 2013), Sánchez de la Yncera, 2013.

⁴¹ Citado por Winkin, 1991a: 33.

versión ortodoxa de la sociología de Mead.⁴² Fue el mismo año en que Parsons publicó en Harvard, *La estructura de la acción social*, libro decisivo en la institucionalización canónica de la disciplina.

Blumer, que impulsó en Chicago la gran *American Sociological Review*, completó su carrera como catedrático de la Universidad de California, en Berkeley (1952-1958). Organizó el Departamento de Sociología y confirmó su influencia en la sociología estadounidense. Siguió activo como emérito hasta poco antes de fallecer. Fue quien reclutó a Goffman en 1957.⁴³ Sus dotes de gestión aparte, asentó su prestigio como albacea de las ideas de Mead. Con un estilo apodíctico, pleno de autoconvicción en sus clases, ponencias congresuales y escritos, Blumer cumplió un papel decisivo al aupar el interaccionismo simbólico y mantenerlo internacionalmente en auge durante décadas (Morrione, 2004).⁴⁴ Otro rasgo de su carácter es que se mantuvo siempre en sus trece, reiterando toda su vida, sin apenas cambios, la formulación estilizada de la sociología meadiana propuesta ya en 1937. Su discípulo Thomas Morrione sostiene que durante 50 años de trabajo académico activo, Blumer se dedicó a profundizar en toda clase de asuntos desde la perspectiva de Mead, por él elaborada, y a debatirlos tenazmente. Con esto casan otros testimonios, aunque sean de muy otro acento.⁴⁵ La realidad es que Mead nunca elaboró esa sociología, aunque el genio de las sugerencias sembradas en sus clases sigue alimentando el interés y la imaginación de generaciones de científicos sociales. De manera que esa vigencia es, en cierta medida, mérito del hercúleo trabajo promotor y artesano de Blumer, aunque se le achaquen recortes de la perspectiva meadiana o su escasa

⁴² Como él explicó: “el término interaccionismo simbólico es en cierto modo un barbarismo que acuñé con carácter informal [...] El vocablo fue ampliamente aceptado y hoy es de uso general” (Blumer, 1982: 1).

⁴³ No consta ninguna relación especial entre ambos de la época de estudiante de Goffman en Chicago. Winkin recoge el testimonio de Blumer: “Según me dirá en carta el propio Blumer: ‘No tengo ninguna idea de la influencia que mi enseñanza pueda haber tenido sobre él’ [sobre Goffman]” (Carta de H. Blumer a Yves Winkin, del 28 de septiembre de 1985. Winkin, 1991a: 33). Winkin, respaldado por una rara entrevista que logró hacer a Goffman, sacándole de su permanente hermetismo, puede añadir la contraparte: “para el estudiante Goffman, la enseñanza de Blumer no tiene, por tanto, nada demasiado atractivo. Asiste a sus clases como oyente libre, pero sin participar nunca en las discusiones, ni entregar trabajos, ni, menos, hablar con él después de clase” (Winkin, 1991a: 33).

⁴⁴ El infrecuente vigor de su carácter tal vez lo exprese bien la doble capitaneía simultánea del equipo de fútbol americano Chicago Cardinals y de la liga de debate de la universidad de aquel joven ayudante académico, que lo combinaba todo con su doctorado en el pujante departamento de Park, Burgess y Sapir, que dirigía entonces Faris (Morrione, 2004: 180).

⁴⁵ Winkin detalla que Blumer, instructor en sociología desde 1925, durante su doctorado, fue nombrado profesor asociado en 1931 a la muerte de Mead, y añade que “pasará su larga carrera explicando el pensamiento de aquel. De hecho, la contribución esencial de Blumer a la sociología parece consistir en haber creado la expresión ‘interaccionismo simbólico’, en un artículo de 1937. Veinte años después, esta expresión serviría de estandarte a aquellos de sus alumnos que buscan una identidad en el mercado de trabajo universitario, entonces en plena expansión” (Winkin, 1991a: 33).

contribución al refinamiento de las ideas, salvo por su contribución metodológica que elaboró concienzudamente contra los enfoques positivistas y funcionalistas dominantes.

Es injusto minusvalorar el mérito de un escudero fiel, capaz de llevar al reconocimiento mundial durante varias generaciones la fecunda aportación de Mead, cuando éste había sido siempre un universitario discreto, de esos que saben que lo que importa es sembrar. Por eso, este escudero apunte matiza la figura de Blumer, con la que se ha mantenido una relación ambigua. Topé con él en 1981, en un sugestivo artículo publicado por Dance, acerca de la emergencia de lo nuevo y la vivencia en presente en Mead, que magnetizó mi andadura. La imagen de Blumer se ha ido transformando. Fue insignificante: aquel impulso inicial me enfrentó con el Mead genuinamente innovador y difícil de verbalizar. Seguro que el principal libro de Blumer me procuró la tópica principal de la sociología meadina; pero se advertía mucha más hondura, que exigió largas navegaciones de historia de la teoría y en las discusiones actuales. Sobre todo, el estudio en profundidad de un Mead poliédrico que no estaba en Blumer. Como lo veo hoy, Blumer, el albacea y escudero, conocía y exponía elementos de su sociología y fue capaz de extender lo básico de Mead hacia donde dirigió la atención. Lo hizo bien e incluso muy bien. Sin embargo, durante cuatro décadas, sólo me constó su reiteración del núcleo de aquella poderosa perspectiva, que irrigaba y defendía por doquier.⁴⁶ Uno veía que Mead se defiende solo, y lo importante era ver a dónde puede llevarnos esa potente mirada en la mejora de las ciencias sociales, y la insistencia emulativa de Blumer me resultaba rara. Había que tomar el relevo y proseguir.⁴⁷ El prejuicio se cernía al volver sobre él, y lo recrudescían aviesas conjeturas sobre la razón de su tozudez de defensor. La trama de las polémicas que suscitó, en las que no entraré, lo alimentaban.⁴⁸ Sin duda, Blumer edificó sobre ese pedestal toda su vida académica. Y a fe que estuve a punto de presentar, sin más, a Blumer como un epígono (menor) de Mead, porque sin duda lo fue. Pero habría menospreciado así lo que hay de digno, y también, sin duda, de logro o de grandeza en “su” interaccionismo simbólico. Mi

⁴⁶ En el prefacio del libro póstumo de Blumer que editó, Morrione ofrece una panoplia de los temas, que aquel estudió siempre como procesos: el *self*, los actos sociales e individuales, las relaciones industriales y raciales, la conducta colectiva, la moda, los movimientos sociales, el grupo de vida, la interacción, la asunción de roles, la comunicación, la interpretación, la definición (Morrione en Blumer, 2004, “Prefacio”: xvi).

⁴⁷ Eso explica, en cambio, la hermandad de fondo que he sentido con Joas, siempre preocupado por construir una sociología nueva, más inteligente y sellada por un fuerte sentido del deber respecto al papel que la sociología haya de desempeñar iluminando los caminos de la convivencia en democracia. Por esa misma razón y porque es un teórico de primera traduje del alemán sus dos principales libros, y ayudé en la versión castellana de su gran manual: cuanto antes se estudie bien, mejor.

⁴⁸ El tomo II de la compilación de la crítica de la obra de Mead de Peter Hamilton está repleto de disputas por la ortodoxia de la interpretación de Mead, muchas con Blumer en liza. El segundo tomo se dedica al conductismo (Hamilton, 1992, vols. II y III).

semblanza, entonces, es otra: Blumer enfocó bien, y trabajó mucho y con acierto una valiosa faceta del legado de Mead para las ciencias sociales. Su maestro había captado el desafío enorme a la actividad sociológica que impone el reconocimiento de lo “diferencialmente humano”, y que la ciencia toda tiene que entender mucho mejor sus tareas como labores sociales, librándose de la niebla del positivismo causalista residual. En ese sentido, Blumer entendió que el estudio de la actividad conjunta, en todos los encuadres de la realidad social, comporta serias exigencias de reflexividad crítica en la metodología para encarar cada elemento y cada paso del estudio de los procesos interactivos, los sociales (pluralistas) y los naturales. También, que lo mismo rige para las fases del proceso de investigación y sus elementos, y en cualquier rama científica. Eso es exactamente lo que se desprende del núcleo de la aportación de Blumer, plasmada en su libro de 1969 y ya recogida en el artículo de 1937, que abre aquella compilación. En este sentido, Blumer, con sus limitaciones, por una parte, reiteró siempre denodadamente los hallazgos de la perspectiva meadiana de la realidad social como bien supo. Pero, sobre todo, se ocupó con extraordinaria firmeza y agudeza de mostrar, con aquel foco, los errores de teorización y de método que detectaba en la sociología de su tiempo, los cuales todavía hoy, me temo, necesitan de su ceceo. Sus advertencias ponen de relieve las limitaciones de los “protocolos” de investigación por su índole artificiosa y poco fundamentada para las exigencias de la “naturaleza” efectiva de la realidad (Blumer, 1982: 36). Demanda ésta un escrutinio insistente de los procesos de la “acción en común”, tal como se entiende desde Mead: un ordenamiento interactivo de perspectivas múltiples, imposibles de conciliar en el fondo, pero que de algún modo se concilian, hasta cierto punto y una y otra vez, que son extremadamente esquivas para su comprensión y explicación. Por eso entendió la radical vocación de realidad de la investigación, y que debe ésta sustanciarse con una cuidadosa labor artesana, circunspecta y conceptualmente afinada, de escrutinio de los procesos de investigación y sus elementos: de arriba a abajo, pasando y parando por todos sus intersticios.

No cabe duda de que el potencial de las sugerencias del pragmatismo de Mead va mucho más allá de donde Blumer llegaba, ni de que esa sea la tarea pendiente; pero tampoco puede haber duda, después de repasarlo a fondo, de que las advertencias de Blumer sobre las “consecuencias sociológicas” del pensamiento de Mead (Blumer, 1982: 45-57) y, sobre todo, las “metodológicas” (Blumer, 1982: 1-46) que él extraía en “su” interaccionismo simbólico siguen vigentes. Deben ser cuidadosamente advertidas por todo profesional de las ciencias sociales y por quien quiera ganar en claridad con la luz que brindan para una inteligencia más fina de nuestra densa y compleja acción común en la vida diaria en todos los órdenes.

Remitiéndose a las enseñanzas de su maestro, Blumer destaca que la interacción es un proceso que configura la actividad de los sujetos, pues cada individuo debe procurar que las líneas de acción que adopta en las situaciones

encajen o sean razonablemente congruentes con las de los demás partícipes en la interacción del caso; de manera que la vida social se muestra como un continuo proceso de acoplamiento de respuestas mutuamente influidas. Sólo en ese sentido, que no rebaja un ápice el peso configurador de la actividad común, se podría hablar en rigor; según Blumer, de la “estructura” o de la “organización” social: se trata de una configuración o de una estabilización cambiante. Esa era su fuerte réplica al énfasis de la teoría del orden funcionalista, de matriz durkheimiana, en lo coercitivo. No se habla de fuerzas externas ni aun menos de reducir los hechos sociales a fenómenos psicológicos; se subraya la “acción conjunta” —seguramente lo más sociológico de su concepción de la interacción—. ⁴⁹ Blumer la entiende como una acción colectiva “entrelazada” y amplia,

[...] constituida por el ensamblaje de las líneas de conducta de varios participantes. Una transacción comercial, una comida de familia, una ceremonia de boda, ir de compras, un juego, una fiesta social, un debate, un tribunal de justicia, una guerra, son ejemplos de acción conjunta.

Y lo aclara advirtiendo que

[...] una acción conjunta no puede reducirse a un patrón común o idéntico por parte de todos los participantes. Cada uno de ellos ocupa necesariamente una posición distinta, actúa desde ella y realiza un acto individual y distintivo. Es el *entrelazamiento* de esos actos y no su calidad de comunes lo que constituye la acción conjunta (Blumer, 1982: 51-52).

Blumer reiteró “la misma posición básica durante más de cuatro décadas”, dijo también Tamotsu Shibutani, y la síntesis que traza el eminente académico de Chicago y Berkeley, acentúa los dos focos de esa tenaz insistencia: la acción y la diferenciación humana. En primer lugar, las tramas de *acción* en común que caracterizan las agrupaciones humanas,

[Blumer] defendía que la vida del grupo humano ha de ser estudiada en clave de acción, a partir de lo que los participantes en unidades sociales hacen juntos. Esas transacciones entre ellos no son meras expresiones de patrones culturales. Se construyen paso a paso conforme a las contribuciones que los participantes disponen y realinean recíprocamente entre ellos una y otra vez. Aunque las normas convencionales brindan un marco de expectativas que facilita la acción conjunta en los escenarios rutinarios, lo que sucede en cada contexto histórico es único.

⁴⁹ Pero es oportuno advertir que, aunque lleve la quintaesencia de lo que Mead pensaba, la expresión es de Blumer: “Empleo ‘acción conjunta’ en lugar de la expresión ‘acción social’ que utiliza Mead” (Blumer, 1982: 51).

Y enseguida, el acento va a lo distintivo: la diferenciación y la fluida adopción de roles que puede articular esa diversidad:

[Afirmaba también que] lo que le proporciona a la sociedad humana su característica distintiva —una amplia flexibilidad para adaptarse a las exigencias de cada situación histórica— es la capacidad de cada miembro para actuar con independencia. Cada persona puede regular su contribución para que todo el grupo sea capaz de lograr las metas que se conciben en las diversas circunstancias. Cada transacción se construye en un proceso fluido en el que los actores individuales se ajustan entre sí a través de la adopción de roles. Cualquier explicación adecuada de la vida social humana debe tener en cuenta las contribuciones autónomas de cada participante (Shibutani, 1988: 24).

Las reflexiones de fondo de Mead, Blumer las reduce a tres premisas con las que articula su propia sociología, y que formuló como correspondientes a la de Mead:⁵⁰ 1) “El ser humano orienta sus actos hacia las cosas en función de lo que éstas significan para él”; 2) “el significado de estas cosas se deriva de o surge de la interacción social que cada cual mantiene con su prójimo (y consigo mismo)”; y, 3) “los significados se manipulan y modifican mediante un proceso interpretativo desarrollado por la persona al enfrentarse con las cosas que van saliendo a su paso (en situaciones que el sujeto advierte, interpreta y enjuicia)”⁵¹ (Blumer, 1982: 2, 36-37). Hay una cuarta, que deriva, como acabamos de ver, de que contempla los ámbitos más amplios de la acción colectiva como ordenaciones de “personas vinculadas recíprocamente en sus ámbitos respectivos” que amoldan sus propios actos. Se trata de aplicar a las organizaciones a gran escala lo anterior: no se puede perder de vista que, en cualquier punto dado de un complejo organizativo en acción, concurren dos procesos: las personas definiendo sus propias perspectivas de los cursos de acción y, a la vez, las composiciones de lugar recíprocas (Blumer, 1982: 36-37, 43-44).

A pesar de que destaca la interpretación de las situaciones y sus posibles normas por los actores, Blumer no es constructivista. Afirma la posibilidad de conocer el mundo “que está ahí” (con expresión de Mead), cuyo carácter “resistente”, “real”, su “naturaleza obstinada”, asoma en las preguntas que la ciencia puede hacerse sobre él. Cabe hacerlo generando representaciones de la realidad y contrastando su veracidad en ella (Blumer, 1982: 17, 21). Por ello, los métodos que se utilicen tienen que “derivarse” de la realidad observada, con la singularidad de que las realidades afrontadas aparecen en nuestros

⁵⁰ Lo dice en el inicio del segundo capítulo de su libro: “Mi propósito es describir la naturaleza de la sociedad humana considerada desde el punto de vista de George Herbert Mead. Aunque concede a la sociedad humana [...] vital importancia en su esquema de pensamiento, apenas se esfuerza por perfilar su carácter” (Blumer, 1982: 45).

⁵¹ El otro libro general de Blumer sobre Mead es póstumo y de rasgos muy análogos a su obra principal que citábamos. Editado por Morrione, ya se ha mencionado: Blumer, 2004.

escenarios interpretadas desde perspectivas cruzadas que se entretujan en la acción común que desplegamos. Blumer niega también, por supuesto, que la observación trate con hechos en bruto: toda investigación de la realidad social supone “la posesión y utilización de una imagen o esquema previo del mundo empírico en estudio” (Blumer, 1982: 18). El investigador porta siempre un repertorio de creencias, imágenes, estereotipos, de teorías sobre la realidad y los hace intervenir en la investigación, repare en ello o no, aun cuando no esté familiarizado con el espacio social que observa: sus “preconcepciones” lo conducen a la selección del tema, al formular el problema y articular la obtención de los datos, así como a la hora de determinar las correlaciones. Sin embargo, Blumer no cesará de insistir en el carácter resistente u “obstinado” del mundo empírico, con cuya “realidad” tienen que arreglárselas las preguntas y los problemas que se plantea el investigador (Blumer, 1982: 18 y ss., *passim*). Por todo ello, Blumer advierte del riesgo de iniciar investigaciones sin una previa familiarización con el escenario, para prevenir la “contaminación” de la observación y el análisis con preconcepciones proyectadas (*cf.* Blumer, 1982: 36). Para evitarlo debe “ir directamente a la realidad social empírica” para comprobar, con meticulosa circunspección, si todo su equipamiento (sus premisas, su representación de la realidad, sus preguntas y problemas, los datos, los conceptos, las interpretaciones) realmente “procede” de esa realidad y corresponde a ella, sin ser, en cambio, la toma de posición de un intruso (Blumer, 1982: 26, 36-37; *vid.* Coller: 247). Atendiendo a esta perspectiva, la propuesta metodológica del interaccionismo simbólico consiste en hacer que la realidad “emerja”, en lugar de imponerle conceptos preestablecidos. Para ello, propone dos prácticas de investigación —habla todavía de “métodos”— en decidida confrontación con las propuestas convencionales del funcionalismo predominante. La primera es la *exploración*. Un procedimiento flexible que permite al investigador conocer de primera mano, mediante la observación y la participación, las experiencias que se viven en un ámbito social (Blumer, 1982: 30-32). Por ello insiste siempre que en toda exploración los conceptos son “sensibilizadores” (Blumer, 1982: 116). Swedberg ha sabido destacar, en su exquisita entrega sobre la importancia metodológica de la teorización, esa apreciable indicación.⁵² La otra, la *inspección* o *análisis*, comporta un examen creativo, detenido y profundo, que, con un enfoque teórico que deberá ajustarse con minuciosidad, desde todas las perspectivas que abra la imaginación, debe observar el contenido empírico acumulado desde diversas dimensiones; identificar elementos analíticos destacables, contrastarlos y

⁵² Swedberg la expone en el contexto de una estupenda explicación suya del uso de las tipologías en las comparaciones de Weber, y señala que lo que dice Blumer es que “la función de todos los conceptos de la ciencia social es la de ‘sensibilizar’ al científico social sobre la riqueza empírica de la realidad, y esta posición tiene una cierta afinidad con lo que dice Weber. Un concepto sensibilizador ayuda al investigador a ver cosas nuevas agudizando sus sentidos. No es un concepto definitivo ni tales conceptos existen en las ciencias sociales según Blumer” (Swedberg, 2016: 56-57. Cita de la 57).

saturar la evidencia de la naturaleza empírica de las relaciones entre ellos, pero asegurando siempre el ajuste conceptual y la correspondencia empírica (Blumer, 1982: 32-35; Collier, 2006: 248).⁵³

No se debe perder de vista que hablamos de una corriente mayor de la sociología contemporánea con resultados y sugerencias de primer orden para el desafío que heredamos. Sin embargo, como en toda discusión histórica sobre fenómenos demasiado humanos como clasificaciones, familias y méritos intelectuales, la mirada debe ser cauta. Lo antedicho habría que pasarlo, por ejemplo, por el tamiz de las ironías del inclasificable Goffman, quien, en plena coronación de su carrera, bromeaba (o no) con el carácter equívoco y falso, de su propia etiqueta de “interaccionista simbólico”, e insistía en que esta corriente o escuela sólo era “una etiqueta”.⁵⁴

ERVING GOFFMAN (1900-1987).

UN TALENTO PURO DE LA OBSERVACIÓN (INCLASIFICABLE)

Así como el encuentro a distancia con Blumer invita a pensar en un esforzado apolíneo obediente, la figura de Goffman destaca en el baile de Dioniso como un duende inauditamente capaz de sacar a la luz, en las tramoyas del vivir ordinario, las más invisibles máscaras. Vástago de una familia comerciante ucraniana, nacido en Mandeville (Canadá), una pequeña comunidad rural de inmigrantes, y con formación inicial en ciencias de la naturaleza en Toronto, se doctoró en antropología en Chicago dirigido por Lloyd Warner (1953). “Su vida privada” pareciera “totalmente opaca e independiente de su obra”, dice Winkin, quien, empeñado en el enigma de su conspicua singularidad,⁵⁵ le aplica lo dicho de Flaubert: “reproduce indefinidamente en su obra la posición que ocupa en la estructura social”. Y lanza además esta tesis: “su grupo de pertenencia objetiva (la pequeñísima burguesía rural judía) se acompaña de un grupo de referencia subjetiva (la burguesía intelectual urbana étnicamente asexual)” (Winkin, 1991a: 48). Su idiosincrasia le habría impulsado a dotar a su oficio de toda una perspectiva nueva “al servicio de una pasión”; a saber: “no ya observar, sino *participar* en la vida de su grupo de referencia” (Winkin, 1991a: 48).⁵⁶

⁵³ Una deriva de ese planteamiento metodológico es el intento interaccionista de formular una teoría fundamentada empíricamente conforme a un método de análisis cualitativo de datos, la Teoría Fundamentada (Grounded Theory) de B. Glaser y A. Strauss (1967). Rosa Soriano la empleó con maestría en un premiado estudio sobre el asentamiento de la mujer marroquí en Andalucía (Soriano, 2004). También ha hecho estudios sociolaborales en las regiones fronterizas mexicanas.

⁵⁴ “El ‘interaccionismo simbólico’ no tiene realidad: es sólo una etiqueta que ha conseguido imponerse. La ‘gente como usted’ se inventa un movimiento donde no hay más que individuos”. Goffman respondiendo en una entrevista personal a Yves Winkin (Winkin, 1991b: 211-212).

⁵⁵ Al leerla, la búsqueda de Winkin recordaba al estupefacto “perseguidor” de Cortázar.

⁵⁶ El énfasis, añadido.

Su formación sentimental lo prendó de la observación participante en los más diversos enclaves de interacción ordinaria, en especial los de la alta burguesía, que lo fascinaba. Como Simmel en el Berlín de 1890-1914, hizo aportaciones de singular talento. Es frecuente su inclusión en el “interaccionismo simbólico”, sobre todo, por sus primeras obras, pero a su enfoque original, poco clasificable, se le ha dado nombre propio: “enfoque dramaturgico”, por el uso que hizo de la metáfora de Kenneth Burke, su profesor en Chicago, para tratar las “presentaciones” de la gente en sus escenarios. Nada dado a adscribirse ni explicitar sus inspiraciones, con un prurito de originalidad que su indudable genio justifica hasta cierto punto, en su aportación se reconocen trazas significativas⁵⁷. La diversidad de fuentes dificulta el acceso a un fondo, pero lo que manda es su mirada y su verbalidad.

Dotado de un indudable talento para la observación de campo, que avezó su tesis doctoral, centrada en las reuniones de recreo en una pequeña comunidad agraria de las escocesas islas Shetland, Goffman desarrolló prácticas de observación para acceder a las vertientes de la interpretación subjetiva, plural y diferenciada, presentes en los ámbitos sociales, a la vez que desplegaba con tenaz esfuerzo representaciones del conjunto del campo observado y de sus claves para procurar representaciones “objetivas” (Winkin, 1911a: 19; Goffman, 2001: 89). Winkin caza un importante matiz en su tesis, reparando en dos observaciones: “Este no es el estudio de una comunidad; es el estudio que se ha desarrollado *en* una comunidad” (Goffman, 1953, *apud* Winkin, 1991a: 53-54). Aunque durante su estancia en las Shetland hubiere querido “estudiar una comunidad”, como le habría propuesto Lloyd Warner, la tesis (incumplida o fracasada) la identificó Goffman, ya en la primera página, como un “estudio de la interacción conversacional”:

El fin de esta investigación es aislar y fijar las prácticas regulares de lo que se llama la interacción cara a cara (Winkin, 1991a: 54).

Su obra más famosa, *La presentación de la persona en la vida cotidiana* (1956), un producto maduro de la tesis, ilustra las artificiosas y complicadas formas con las que construimos imágenes de nosotros mismos en los encuentros con otros significantes. Como actores en un escenario, ofrecemos la imagen que ofrecemos cuidándola y disimulándola constantemente en los distintos ámbitos donde nos vemos envueltos. Con nuestro comportamiento y porte buscaríamos dar una imagen, el “personaje”,⁵⁸ que encaje bien con lo que se espera de nosotros allí donde importa. Lograrlo depende tanto de ofrecer una

⁵⁷ De clásicos (Simmel, Durkheim o Weber; Freud), de figuras de la tradición de Chicago (Mead, Dewey, Thomas, Park, Lloyd Warner o Everett Hughes), de la antropología de Radcliffe-Brown, de la teoría de juegos, de Sartre, la fenomenología, la teoría del lenguaje de Sapir, etcétera.

⁵⁸ “Una figura (por lo general agradable), cuyo espíritu, fortaleza y otras cualidades preciosas deben ser evocadas por la actuación” (Winkin, 1991a: 256).

buena imagen en la “fachada”⁵⁹ (Goffman, 2001: 33 y ss.) como de ocultar, en la trastienda o “entre bastidores”,⁶⁰ todo lo nuestro que creemos inaceptable. De esa manera, Goffman representa a los individuos envueltos en un empeño tenso y constante por manejar la propia presentación ante sus audiencias, cualesquiera que sean, en pos de resultar convincentes en su papel y de sus satisfacciones narcisistas. A nada de experiencia que tengamos, nos resulta imposible dejar de actuar, de modo que no cabría nunca el hacerse cargo, a carta cabal, de cómo es alguien: en realidad somos nuestros diversos personajes, con los que nos disfrazamos, como “mercaderes de moralidad”, y en los que, además, poco a poco nos podemos convertir, queramos o no, a base de tanto despliegue de apariencias (Goffman, 2001: 265 y ss.). En otros parajes de su obra, Goffman presenta todos estos elementos de las actuaciones como “ritos de interacción” que manifiestan y protegen, bajo una forma convencional, lo que hay en cada uno de sagrado o de digno; y en otros, trata las interacciones incluso como juegos de estrategia, donde los actuantes se comportan como seres manipuladores que administran su información con cálculo para lograr sus ventajas (Nizet y Rigaux, 2006: 9).

Hizo ver que cuando varias personas se encuentran físicamente cara a cara se generan ciertas constantes: una forma estable de distinguir a quienes pueden participar y a los excluidos; un foco predominante de atención; responsables designados; cierta apertura recíproca a la comunicación relevante; referencia al contexto; indicación del inicio, del curso y de la conclusión; con frecuencia el surgimiento de un “nosotros” que condensa lo realizado (Sebastián de Erice, 1994: 40).⁶¹ Elaboró con artesanía y tesón un vocabulario capaz de describir las claves y dimensiones que caracterizan las interacciones cara a cara en la vida ordinaria.⁶² Aunque ese vocabulario se ha asimilado extensivamente en las ciencias sociales requiere, para su comprensión, una familiaridad directa con los requiebros semánticos de Goffman, quien es de escritura ágil, siempre interesante y revelador. Tenía ese don especial de los escritores capaces de verbalizar

⁵⁹ Es la parte del escenario que funciona regularmente de un modo prefijado para definir la situación ante quienes la observan.

⁶⁰ “La actividad entre bastidores es la acción que ocurre antes y después de la escena o detrás de ella, pertinente a la misma y al mismo tiempo (muy probablemente) compatible con ella” (Goffman, 2006: 225; la cursiva, nuestra).

⁶¹ Goffman se interroga sobre las formas que adoptan las interacciones, las reglas que las articulan, los roles que cumplen los actuantes implicados, el “orden” específico que constituyen (Sebastián de Erice, 2006: 623). Entiende que la “situación” de interacción, como determinación recíproca de acciones y actores, puede considerarse en sí misma como un fenómeno y que, como tal, puede ser observada, descrita y analizada (Goffman, 2001: 11).

⁶² Sus acepciones conceptuales son conspicuas: el “sí-mismo” (*self*) —que le viene de Mead y emplea distinguiendo al actor del personaje que éste representa puntual o sistemáticamente—, “equipo”, “situación”, “regiones”, “esquemas interpretativos”, “marco”, “escena”, “institución total”, “distancia social”, distancia de rol, etc., han pasado al acervo de las ciencias sociales (Sebastián de Erice, 2006: 263).

aspectos atmosféricos o vivenciales de la realidad en los que habitualmente no se repara, hasta que alguien los señala y describe con talento.

En sus últimas obras presenta un enfoque sincrético, con cierta ambición de síntesis, donde integra elementos de las diversas vertientes de la sociología interpretativa, pero incrementando más el acento estructural de su enfoque, que alimenta en la tradición durkheimiana y en la filosofía del lenguaje (Sebastián de Erice, 1994, 2006). Se ha dicho que Goffman supo verbalizar, por fin, lo que había buscado, en realidad, durante toda su carrera. De hecho, como dice Winkin, “es muy chocante en Goffman, hasta en su manera de expresarse, la visión de una realidad *sui generis* de la interacción”, que abiertamente enlazaba con los hechos sociales de Durkheim (Winkin, 1991a: 55). Dubet insiste también que en Goffman, “el objeto del interaccionismo es una realidad independiente y fundacional” que no apela a la idea de sistema social (Dubet, 2012: 74-75). Y éste cree que Goffman lo expresa de maravilla en esta explicación de *Frame Analysis*:

Este libro trata sobre la *organización de la experiencia* —algo que un actor individual puede asumir mentalmente— pero no trata de la organización de la sociedad. De ninguna manera pretendo ocuparme de los temas fundamentales de la sociología —la organización social y la estructura social—. Estos temas han sido y pueden seguir siendo bien estudiados sin referencia alguna al marco. *No me ocupo de la estructura de la vida social*, sino de la *estructura de la experiencia* que los individuos tienen en cualquier momento de sus vidas sociales. Personalmente mantengo que en cualquier caso la sociedad es lo primero en todos los aspectos y que las preocupaciones actuales de cualquier individuo ocupan un segundo lugar: este informe trata sólo de temas secundarios (Goffman, 2006: 14).⁶³

Para Dubet, este sería un elegante modo de decir que actor y sistema están separados y que el individuo no se define interiorizando lo social; que, en verdad, el sistema no tiene “importancia” (Dubet, 2012: 75). Por su parte, Winkin incide en que, en *Frame analysis*, Goffman funde todos sus estudios anteriores en un texto dominado por la metáfora del cine. Su comentario aporta un significativo matiz, que tal vez es el que veníamos buscando a los efectos de este capítulo. Dice Winkin:

[...] “el ejemplo del cine dentro del cine” permite comprender fácilmente “lo que quiere descubrir”: toda situación cotidiana es, en cierto modo, una película dentro de otra [...], en ella se mezclan diferentes realidades. Cada uno juega a ser él mismo, a estar presente, a captar el principio y el fin. Todo en ella es engaño y realidad a la vez, en grado diverso. Basta a veces un ligerísimo incidente (una

⁶³ La cita la localicé en Dubet (Dubet, 2012: 75) pero uso la traducción española de la obra. Los énfasis los he añadido.

mirada que se pierde...) para que toda la situación se “reafine”, es decir, que cambie de sentido para los interactuantes” (Winkin, 1991a: 84).

Igualmente atendible es el “parentesco” que el sociólogo belga sugiere entre las respectivas nociones de “sistema” y de “orden social” de Goffman y Parsons. Para Parsons, la sociedad dispone de mecanismos autorreguladores, que mantienen el “orden social”; en Goffman, la interacción genera sus mecanismos autorreguladores que mantienen “el orden de la interacción”. En ambos casos los mecanismos son tan frágiles como el orden protegido. Para los dos “el mundo social es precario: nunca tiene garantizado el orden”. Ahora bien, en el caso de la interacción, “los actores harán cualquier cosa por evitar el *embarazo* —esa sanción que afecta tanto a las víctimas como a los causantes cuando estos infringen las reglas y provocan desorden— (...)”. Y así, prefiriéndolo a otras sanciones que podrían precipitar a todos en una desorganización aún mayor, “(...) las víctimas de una ofensa adoptan una actitud indulgente, que Goffman llama ‘compromiso por conveniencia’” (Winkin, 1991a: 58). Ya en su tesis doctoral comparecía, así, el Goffman posterior en estado puro. El que afirma: “podemos confiar en una cosa: la gente hará todo lo posible por evitar una ‘escena’” (Goffman, 1953: 40; *apud* Winkin, 1991a: 59); y que, enseñada, subraya que ese tipo de pequeñas ofensas, seguidas de disculpas superficiales, “son permanentes en el curso de una interacción”. De ahí su proposición: “a veces, es preferible entender la interacción, no como una escena de armonía, sino como un orden que permite librar una guerra fría”. Winkin concluye que Goffman llega en su respuesta a la cuestión del orden social más lejos que Parsons: *la sociedad no es una guerra de todos contra todos*, pero no porque los hombres vivan en paz sino *porque una guerra franca es demasiado costosa* (Cf. Winkin, 1991a: 59, también las citas). Sin embargo, Goffman habla sólo de un tipo de orden social: el que observa en el “marco” de la interacción. Los demás no son cosa suya: la interacción que absorbe su atención es la que llama “conversacional”.⁶⁴

La inspiración de Goffman puede rastrearse ampliamente en la sociología posterior, con influencia y concomitancia en los empeños de revisión teórica y metodológica de primera línea como los de Giddens, Habermas o Bourdieu. Nadie supo apreciar como Habermas su significatividad en el plano de la teoría de la acción, por cuanto la elige como referencia principal en su intento de distinguir en su pragmática universal el tipo de la acción estratégica (orientada al éxito en la estrategia de autopresentación y de persuasión en las relaciones personales) de la acción comunicativa (orientada al entendimiento) (Habermas, 1981, vol. 1: 133-135 y ss.). La agudeza de esa distinción se puede considerar equivalente a la que demostró Habermas al percibir la importancia del enfoque meadiano de la mediación comunicativa como clave dual en la socialización y

⁶⁴ Como dice Winkin de su tesis doctoral: “es el único de su generación que se ocupa del lenguaje en acción, de hacer etnografía del habla” (Winkin, 1991a: 60).

en la individualización. Sin entrar en esa discusión cerraremos el capítulo con un sucinto comentario acerca de las aportaciones aquí integradas.

Mead aporta mucha sustancia: una vívida idea de lo social humano, un proceso siempre emergente cuyo eje es la comunicación, la capacidad de vernos como los otros nos ven, poniéndonos en su lugar y teniéndonos recíprocamente en cuenta. La intimidad subjetiva, núcleo de la autonomía del *self*, se conquista así, en el medio social, desde los otros hacia adentro de uno mismo; pero a su vez, la comunicación entre *selves* autónomos es la clave íntima en la reorganización de lo social, la vía para un control democrático de la mejora de la vida en común. Blumer sigue su planteamiento y afina metodologías para explorar los procesos sociales, en su doble faceta de impulsores de la identidad diferenciada de los partícipes y de concertadores de actividad conjunta. El genio de Goffman es otra cosa. Su enorme curiosidad y capacidad de escrutinio, se adentra en las neurotizantes estrategias de control de las apariencias, los simulacros que hacen ver que uno hace lo que se espera de él en sus escenarios. Es un superdotado para las sutilezas del enmascaramiento, de la ficción como arma defensiva o de guerra en un mundo amenazante, enajenante, entramado de engaños, que obliga a protegerse y encajar. Es realista respecto al subjetivismo encadenado a las interacciones y de las acariciadas cadenas interaccionistas que absorben tanto que no dejan vivir con un yo. El baile de máscaras no deja sitio a la persona “donal”. Ni a la emancipación.

BIBLIOGRAFÍA

- Blumer, Herbert (1928), *The Method of Social Psychology*, tesis doctoral, dirigida por Ellsworth Faris, University of Chicago.
- (1982/1969), *El interaccionismo simbólico. Perspectiva y método*, Hora, Barcelona.
- (2004), *George Herbert Mead and Human Conduct*, en T. J. Morrión (ed.), Alta Mira, Walnut Creek CA.
- , Talcott Parsons y Jonathan Turner (1992/1975), “Exchange on Turner: Parsons as a Symbolic Interactionist”, en P. Hamilton (ed.), *George Herbert Mead. Critical Assessments*, vol II, Routledge, Londres, pp. 120-130.
- Carreira da Silva, Filipe (2010), *Mead and modernity: science, selfhood, and democratic politics*, Lexington Books, Lanham (Md.).
- Coller, Xavier (2003), *Canon sociológico*, Tecnos, Madrid.
- Coser, Lewis A. (2019/1977), *George Herbert Mead (1863-1931)*, en L. A. Coser, *Maestros del pensamiento sociológico*, CIS, Clásicos contemporáneos, Madrid, pp. 379-407.
- Dewey, John (1991/1927), *The Public and its Problems*, 4a. reimp., Swallow Press/Ohio University Press, Ohio.
- (2008/1932), “Elogio de John Dewey a G. H. Mead”, en I. Sánchez de la Yncera (ed.), *La filosofía del presente*, CIS/BOE, Madrid, pp. 187-193.
- Dubet, François (2012), *Sociología de la experiencia*, CIS y Editorial Complutense.

- Glaser, Barney y Anselm Strauss (1967), *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*, Nueva York.
- Goffman, Erving (1953), *Communication conduct in an Island Community*, tesis doctoral (no publicada), dirigida por Lloyd Warner, Universidad de Chicago.
- _____ (1991), *Los momentos y sus hombres*, comp. de Y. Winkin, Paidós, Barcelona.
- _____ (2001/1956), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires.
- _____ (2006/1974), *Frame Analysis. Los marcos de la experiencia*, CIS, Madrid.
- Gurvitch, Georges (1957), "Les faux problèmes de la sociologie au XIX siècle", en G. Gurvitch, *La vocation actuelle de la sociologie*, vol. 1, Presses Universitaires de France, París, pp. 31-65.
- Habermas, Jürgen (1987/1981), *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Taurus, Madrid.
- Hamilton, Peter (1992), *George Herbert Mead. Critical Assesments*, 4 vols., Routledge, Londres.
- Joas, Hans (1989²/1980), *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von George Herbert Mead*, 2ª ed., Suhrkamp, Frankfurt.
- _____ (1998/1992), *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, CIS/Siglo XXI, Madrid.
- _____ (2002/2001), "La emergencia de lo nuevo. La teoría de Mead y su potencial contemporáneo", en G. Leyva (comp.), *Creatividad, acción y valores. Hacia una teoría sociológica de la contingencia*, UAM-Iztapalapa, México, pp. 107-133.
- _____ (2013/1992), *La creatividad de la acción*, CIS, Clásicos contemporáneos, Madrid.
- _____ y Knöbl, Wolfgang (2016/2004), *Teoría social*, Akal, Madrid.
- Lindesmith, Alfred R., Anselm L. Strauss y Norman K. Denzin (2006), *Psicología social*, CIS, Madrid.
- Mead, George H. (1908), "The Philosophical Basis of Ethics", *International Journal of Ethics*, vol. 18, pp. 311-323, disponible en http://www.brocku.ca/MeadProject/Mead/pubs/Mead_1908.html
- _____ (1913), "The Social Self", *The Journal of Philosophy*, vol. 10, pp. 374-380, disponible en http://www.brocku.ca/MeadProject/Mead/pubs/Mead_1913.html
- _____ (1915), "Natural Rights and the Theory of the Political Institution", *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, vol. 12, pp. 141-155, disponible en http://www.brocku.ca/MeadProject/Mead/pubs/Mead_1915a.html
- _____ (1917), "Scientific Method and Individual Thinker", en J. Dewey (ed.), *Creative Intelligence: Essays in the Pragmatic Attitude*, Nueva York, pp. 176-227, disponible en https://brocku.ca/MeadProject/Mead/pubs/Mead_1917g.html
- _____ (2008a/1932), *La filosofía del presente*, trad. y edición con estudio preliminar de I. Sánchez de la Yncera, CIS/BOE, Madrid
- (2008b/1925). "La génesis del sí-mismo y el control social", en G. H. Mead, *La filosofía del presente*, CIS/BOE, Madrid, pp. 351-376.
- _____ (2008c/1926). "La realidad objetiva de las perspectivas", en G. H. Mead, *La filosofía del presente*, CIS/BOE, Madrid, pp. 337-350.
- _____ (2015/1934), *Mind, Self and Society* [the definitive edition], Chicago University Press, Chicago.

- Meltzer, Bernard N., John W. Petras y Larry T. Reynolds (1980), *Symbolic Interactionism: Genesis, Varieties and Criticism*, Routledge & Kegan Paul, Londres.
- Miller, David L. (1973), *George Herbert Mead: Self Language and the World*, University of Chicago Press, Chicago.
- Morrione, Thomas J. (2004), "Herbert Blumer: A Biography", en T. J. Morrione (ed.), *Herbert Blumer. George Herbert Mead and Human Conduct*, AltaMira, Walnut Creek, pp. ix-xvii.
- Nizet, Jean y Natalie Rigaux (2006), *La sociología de Erving Goffman*, Melusina, disponible en <https://www.agapea.com/libros/Sociologia-de-Erving-Goffman-La-9788496614048-i.htm>
- Parsons, Talcott (1968/1937), *La estructura de la acción social*, 2 vols., Guadarrama, Madrid.
- Sánchez de la Yncera, Ignacio (1995), *La mirada reflexiva de G. H. Mead. Sobre la socialidad y la comunicación*, CIS/Siglo XXI, Madrid.
- _____ (1996), "El sujeto y la sociedad. La raíz de las dificultades teóricas", en A. Pérez-Agote e I. Sánchez de la Yncera (comps.), *Complejidad y teoría social*, CIS/Academia, Madrid, pp. 401-436.
- _____ (2006), "James, W." (465), "Juego organizado/no organizado (*play/game*)" (467-468), "Mead, G. H." (535-536), "Mí, el (*me*)" (555-556), "Otro" (622-623), "Otro generalizado" (623), "Pragmatismo" (670), "Sí mismo" (766-767), "Yo, el (*I*)" (967-968), *Diccionario de Sociología*, voces compiladas por Salvador Giner *et al.*, 2a. ed., Alianza, Madrid.
- _____ (2008), "Apostarse en presente (en la estela de G. H. Mead). Identidad y auto-trascendencia en los ámbitos de interacción" (estudio introductorio), en G. H. Mead, *La filosofía del presente*, CIS/BOE, Madrid, pp. 14-160.
- _____ (2013), "La creatividad de la acción situada: ¿un vuelco de la teoría general?" (estudio preliminar), en H. Joas, *La creatividad de la acción*, CIS, Clásicos contemporáneos, Madrid, pp. 11-55.
- Sebastián de Erice, José R. (1994), *Erving Goffman, de la interacción focalizada al orden interaccional*, CIS/Siglo XXI, Madrid.
- _____ (2006), "Goffman, Erving" (263), *Diccionario de Sociología*, Voz compilada por Salvador Giner *et alii*, 2a. ed., Alianza, Madrid.
- Shibutani, Tamotsu (1988), "Herbert Blumer's Contribution to Twentieth Century Sociology", *Symbolic Interaction*, vol. 11, pp. 24-31.
- Soriano, R. (2004), *El asentamiento de la mujer marroquí en el poniente almeriense*, Centro Económico y Social, Madrid.
- Swedberg, Richard (2016/2014), *El arte de la teoría social*, CIS, Madrid.
- Taylor, Charles (2005), "El atomismo", *La libertad de los modernos*, Amorrortu, Madrid, pp. 225-255.
- Winkin, Yves (1991a), "Erving Goffman: retrato del sociólogo joven" (presentación general), en Y. Winkin (comp.), *Los momentos y sus hombres*, Paidós, Barcelona, pp. 11-85.
- _____ (1991b), Entrevista con Erving Goffman, en Y. Winkin (comp.), *Los momentos y sus hombres*, Paidós, Barcelona, pp. 207-213.

GROUNDNED THEORY

Cantidad, calidad y comprensión de significados

ENRIQUE DE LA GARZA TOLEDO

UAM-I, MÉXICO

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7254-9658>

La polémica epistemológica y metodológica no está exenta de la construcción de legitimidades acerca de lo que es una teoría científica, de lo que es un método científico y de cómo validar un conocimiento. Durante el predominio neopositivista el método hipotético-deductivo fue el más reconocido y el más maduro. Éste supuso un concepto de teoría como sistema (Nagel, 1970) en el que la investigación se realizara según la prueba de hipótesis, que dichas hipótesis fueran traducidas en indicadores y que éstos se llenaran con datos (Lazarsfeld, 1974), mismos que se supondrían dados en la realidad al menos como supuestos. Sin embargo, la crisis del positivismo lógico que culmina en la década de los ochenta [del siglo xx], ha permitido la generación de nuevas legitimidades respecto del método: ahora es legítimo plantear métodos de construcción de teoría y no sólo de justificación de las hipótesis, cuando Popper (1970) los había negado tiempo atrás. Muchos investigadores utilizan actualmente métodos cualitativos propios de las etapas exploratorias de un problema (Andréu *et al.*, 2007) y no se les considera precientíficos; también se concibe válido indagar científicamente en torno del problema de los significados y de la interpretación de los mismos (Abril, 1995).

Estas “nuevas orientaciones” en la metodología ya existían desde el predominio neopositivista; empiristas como Blalock desde los años cincuenta abrieron la posibilidad de la *Theory Building* (Stichome, 1970); las técnicas cualitativas se utilizaron desde el nacimiento de la antropología en el siglo xix y diversos sociólogos las aplicaron en el siglo xx (Bertaux, 1993); los problemas del significado forman parte de la historia de la hermenéutica (Castro, 1999). Sin embargo, la ortodoxia positivista del siglo xx los relegó al campo de la no ciencia o, en el mejor de los casos, a fases no sistemáticas de la investigación que tenían que pasar la prueba de las hipótesis según el hipotético deductivo para ser consideradas como científicas (De la Garza, 1988). Pero, hacia la década de los ochenta, este método no podía presumir ya de rigurosidad lógica: no se sostenía que la estructura de las teorías tuviera la forma de sistema de proposiciones vinculadas

* Una primera versión de este artículo apareció en: Enrique de la Garza Toledo / Gustavo Leyva (coords.): *Tratado de Metodología de las Ciencias Sociales. Perspectivas Actuales*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

entre sí en forma deductiva y cerradas semánticamente (Denzin, 1970); que las hipótesis más fructíferas científicamente se dedujeran del marco teórico (Moulines, 1986); ni que hubiera un método seguro de traducción del lenguaje teórico al observacional (Moles, 1995); ni mucho menos que el dato empírico estuviera dado en la realidad (Cicourel, 1974). Popper (1970), Kuhn (1986), Feyerabend (1974), Putnam (1962), Sneed (1976), Suppes (1967) y muchos otros, contribuyeron a minar el edificio hipotético deductivo, al grado de que Stegmüller (1976) en los setenta llegó a la conclusión de que no era posible distinguir tajantemente entre ciencia y metafísica. Desde entonces, en este contexto han florecido y ganado cada vez más legitimidad las propuestas de métodos de construcción de teoría (Goba y Lincoln, 2000), el uso de técnicas cualitativas (Conway, 1998) y los métodos interpretativos (Delgado y Gutiérrez, 1995).

Hay un método de construcción de teoría, el de la *Grounded Theory* (Glaser y Strauss, 1967), que se ha vuelto legítimo en el contexto actual, aunque se originó en los años sesenta. La discusión acerca de sus fundamentos y su racionalidad nos permitirá confrontar con el cualitativismo, el sentido de la observación empírica, y algunos problemas de la interpretación de los significados.

LA GROUNDED THEORY

La *Grounded Theory* (Strauss y Corbin, 2002) surgió en los años sesenta como una reacción al poderoso método hipotético-deductivo, con una perspectiva teórica emparentada —pero no derivada estrictamente— del interaccionismo simbólico. Explícitamente, se plantea por sus fundadores como un método inductivo de construcción de teoría, es decir, que va de los datos a la teoría. No se niega el papel de la teoría en las explicaciones, pero se plantea a partir del dato empírico. Por otro lado, aunque pragmáticamente hay cierta preferencia por los datos cualitativos, no se niega la intervención de los cuantitativos. Además, no es explícitamente un método interpretativo, es decir, no tiene que ver con la hermenéutica, ni con sus tradiciones (Glaser, 2002). Por el contrario, se proclama la neutralidad del observador y el dato se concibe como dado, sea éste cualitativo o cuantitativo. Se trata de un método inductivo, porque “la teoría emerge de los datos”, distinguiéndose ésta como sustantiva, que emerge de una investigación concreta, de la teoría formal o gran teoría, que nace de la comparación entre varias teorías sustantivas y puede tener un carácter universal (Glaser, 2002).

La *Grounded Theory* pretende dar una respuesta pragmática a los problemas del fundamento de la investigación científica, al plantear una serie de pasos prácticos en que se traduciría el camino inverso al del método hipotético-deductivo. Estos pasos prácticos serían:

1. *Descripción de datos.* Se supone que se iniciaría con un problema de investigación, pero de éste a la búsqueda de datos, el investigador puede

perder fácilmente el rumbo ante la infinitud de los posibles observables. Puede ser que el investigador empirista sea inconsecuente y con frecuencia utilice marcos conceptuales no manifiestos o provenientes del lenguaje del sentido común, siendo ambos, en cualquiera de sus formas, una negación del empirismo. Y no puede ser de otra manera, porque el investigador educado conoce teorías aunque no las formule explícitamente en un marco teórico, así como investigaciones empíricas que han arrojado ciertos resultados o nociones del sentido común de acuerdo con su cultura y experiencias. Estas últimas inevitablemente se ponen en juego, aunque pueda ser en forma flexible, porque los significados de quien investiga, así como los recortes de realidad empírica que emprenda, necesitan forzosamente de cierto lenguaje, sea teórico o cotidiano.

2. *Ordenación conceptual.* En este paso se insiste en que los datos “hablan por sí mismos”, por ejemplo, la palabra “deslealtad”. Sin embargo, este término del “lenguaje natural” se comprende y tiene cierto significado dentro del contexto cultural en el que se emplea.
3. *El método de comparación en sus dos fases.* Implica la comparación de sucesos aplicables para cada categoría y la integración de categorías y propiedades que se supone permitirían el surgimiento de nuevos conceptos.
4. *Muestreo teórico.* Frente a una realidad en principio infinita y a diferencia del muestreo estadístico, del intencional, del muestreo de cuotas y el de casos extremos, en este método tiene un papel importante el muestreo teórico vinculado a la idea de saturación. El tamaño de una muestra teórica sería aquella en la que si se agrega un nuevo caso no se podría generar más teoría, se diría también que con esto la muestra quedó saturada. La idea parecería interesante y superaría la idea de probabilidad estadística propia del otro muestreo. Sin embargo, el surgimiento de la nueva teoría sería el último paso de este método y, por tanto, en el momento de las comparaciones empíricas no se podría asegurar que se llegó a alguna saturación. Frente a este círculo vicioso no hay respuesta, ya que no se puede saber si quedó saturada la muestra (en este paso no corresponde afirmarlo), y cuando se llegue al momento de la construcción de teoría, este paso habrá quedado muy atrás. Como el muestreo teórico sirve para la comparación entre casos diferentes, no se puede decidir de antemano cuántos hay que estudiar, porque no se sabe cuántas situaciones diferentes se pueden encontrar, pero tampoco al final se sabría, simplemente se quedaría con un conjunto de casos diferentes de los que supuestamente se inducirían conceptos y teoría.
5. *Codificación.* Una vez recabados los datos se codifican y se analizan para llegar a las hipótesis. En esta parte se plantean diferentes pasos: se pasa de una tipología de codificación abierta consistente en etiquetar —se supone que a partir del lenguaje cotidiano, con los problemas

ya anotados de si esta etiquetación puede ser neutral en relación con la teoría, el lenguaje y las prenociones— el código en vivo, que es el que proviene de los actores; luego se pasa a la codificación axial, la que relaciona varias categorías en torno de una que funciona como eje; y de ahí a la matriz condicional-secuencia, que relaciona un suceso micro-macro con otro de acciones-situaciones (paradigma de la codificación); para finalmente llegar a la redacción de memorandos (notas de código, notas teóricas, notas operacionales) y a las técnicas de cómo redactarlos como parte de la documentación. Así se llegaría a una teoría sustantiva, y de la comparación entre varias de éstas, a una teoría formal que no se niega que podría ser universal.

Uno de los primeros problemas que se plantea con la teoría *fundada, fundamentada, aterrizada o en el terreno*, que son traducciones utilizadas para referirse a la *Grounded Theory*, es el del empirismo. Éste es un antiguo problema que no encontraremos recuperado en su profundidad epistemológica por los sostenedores de dicha perspectiva. El fundamento para partir de los datos hacia la teoría parece sostenerse solamente en términos pragmáticos, es decir, para evitar la imposición de marcos teóricos. Se evita así discutir qué entender por dato empírico y si el dato empírico, sea cuantitativo o cualitativo, está dado en la realidad como parece también suponerse. La polémica moderna sobre el empirismo empieza con los clásicos de esta perspectiva (Hume, Locke, Berkeley) quienes supusieron que lo único real eran las sensaciones puras y acabaron reconociendo que toda percepción implica al concepto y no es posible separarlos. Asimismo, el Círculo de Viena ya en el siglo XX se enfrascó en definir con precisión un criterio empírico para la demarcación entre ciencia y metafísica. La primera propuesta fue la del fisicalismo, que se propone expresar las teorías de todas las ciencias a través de los conceptos de la física y, en su extensión, trabajar sólo con conceptos directamente interpretados en términos empíricos. Una primera complicación fue que las ciencias se resistían a fisicalizarse o bien a utilizar sólo conceptos “directamente observables” (Olivé y Pérez, 1989). Con el tiempo se reconoció que la ciencia trabaja con conceptos no directamente interpretados y, por tanto, que hay dos niveles del lenguaje científico, el teórico y el observacional, y que se requeriría de reglas de correspondencia entre éstos para proceder a las verificaciones. Sin embargo, faltaba profundizar en el problema del significado del lenguaje observacional, de lo “directamente observable a través de los sentidos” (Peirce).

Esta propuesta no logró resolver el problema de la observación y la consideró como un concepto básico, como un supuesto de realidad. Sin embargo, desde hace tiempo diversos autores y corrientes hermenéuticas problematizaban la relación del yo con el mundo; uno de ellos fue Husserl, para quien sólo existe el objeto para el sujeto, la percepción es intencional y nunca de la cosa en sí, y el objeto es lo que se aparece al sujeto. Los hechos no

serían realidades sino objetos ideales definidos por conceptos, actos de conciencia: el objeto no es el mundo sino la propia conciencia (Arenas, 1996). Es cierto que no todas las corrientes hermenéuticas llegan hasta este extremismo fenomenológico que opera una suerte de reducción del objeto al sujeto, pero el énfasis en la construcción de los significados sí puede considerarse una herencia de esta perspectiva en corrientes sociológicas, antropológicas o del discurso que, aunque no llegan a desconocer que hay un mundo externo al sujeto que influye en los fenómenos sociales (Hughes y Sharrock, 1997), privilegian el campo de la construcción de significados en el análisis social (Alexander, 1995) (Arenas, 1996) (Maturana, 1995) (Potter, 1996) (Geertz y Clifford, 1991). Esto sucede con el interaccionismo simbólico, con la fenomenología sociológica, con la etnometodología y con la antropología de la descripción densa (Rose, 1984). Esta línea no extremista de la hermenéutica es la que, sin caer en un realismo ingenuo, está preocupada por el problema del método, de la objetividad y la validación de las teorías. La otra es la que proclama que la hermenéutica no puede ser una ciencia, sino que es una forma de ser en el mundo y, por lo tanto, cuando se habla del método será para arribar a la conciencia trascendental, provocando con ello una reducción fenomenológica (Gadamer, 1993) (Segal, 1994).

En cambio, la perspectiva de encontrar los motivos de la acción, que serían internos y no observables, aunque tienen manifestaciones observables, implicaría un método comprensivo como en Dilthey; o bien, la perspectiva que busca comprender las reglas que sigue la conciencia en la construcción de los significados, a través de la analogía, la metáfora, la indexicalidad, etc., lo que lleva a una sociología hermenéutica que sí se preocupa por el problema del dato (Schütz, 1966), aunque éste siempre esté mediado. Es el caso de Schütz, cuando se pregunta cómo se comprende, y responde que es a través de tipificaciones, recetas y del principio, etc.; además, si lo que interesa es la investigación del mundo de la vida, habría que tener en cuenta que éste nos precede, es social y nos limita; a su vez el mundo cotidiano posee estructuras puesto que opera la objetividad que no se reduce a la conciencia, teniendo la práctica un papel privilegiado en éste.

En la *Grounded Theory* no hay reflexión alguna sobre los problemas mencionados, ni tampoco las complicaciones encontradas por los posestructuralistas en epistemología (Suppes, 1967) acerca de que no todo lo teórico es no observacional o bien que no todo lo no observacional sería teórico. Tampoco se profundiza en los niveles de empiricidad, es decir, en la manera en que el dato empírico está relacionado con el instrumento, y cómo tiene éste cierto nivel de realidad (Bachelard, 1987). Asimismo, se ignora el tema de cómo el dato se ve influenciado por el tipo de conceptos utilizados, en esa doble tensión entre conceptos que “piden” ciertos datos y sujetos que informan y que construyen sus respuestas a través de múltiples mediaciones de carácter biográfico, de estructuras sociales vividas, de culturas y de interacciones. Además, habría que añadir el problema de la no neutralidad

del propio observador, ya que el dato es resultado de la relación del sujeto con el objeto a través del uso de ciertos lenguajes, el del investigador y el del investigado, los que, a su vez, tienen determinantes sociales en ambos lados, sin negar el espacio de posibilidades de los sujetos para la construcción de significados, en este caso, para la construcción de datos (De la Garza, 1992).

Es decir, en la perspectiva de la *Grounded Theory* no vamos a encontrar guía alguna acerca del problema profundo de la relación entre dato y significado, y en particular el de los datos que permitirían develar significados, puesto que se plantea de entrada no ser un método hermenéutico (Glaser, 2002), aunque algunos investigadores confundan sus propias preocupaciones con aquellas que la hermenéutica realmente puede aportar.

En cuanto a los planteamientos específicos acerca del método, en general se propone el camino inverso del hipotético-deductivo, es decir, partir de los datos, formular indicadores, luego conceptos, a continuación hipótesis y finalmente teoría. Sin resolver que el empirismo es insostenible, porque todo dato es construido a partir de cierto lenguaje, sea éste teórico o cotidiano y que, por tanto, el dato de observación no puede ser la realidad en sí misma, puesto que un cambio de teoría o de lenguaje cotidiano alteraría los datos (De la Garza, 2007). Por otro lado, la *Grounded Theory* tampoco recupera ni problematiza los aspectos lógicos que los positivistas plantearon acerca del tránsito de la teoría a la hipótesis, al indicador y al dato. Si Popper demostró lógicamente la debilidad de la inducción para establecer supuestos universales, en la metodología que estamos discutiendo ni siquiera encontraremos este problema planteado. Ni mucho menos habrá una reflexión acerca de la relación entre hipótesis y teoría, o de si una teoría es un sistema hipotético deductivo y si la relación con la hipótesis sería deductiva. En el camino inverso, la *Grounded Theory* no justifica la inducción de la hipótesis a la teoría para postular finalmente leyes universales, ni tampoco el paso del dato al indicador, ni el de éste a la hipótesis.

En tal sentido, aún con toda una terminología nueva (muestreo teórico, codificación axial, código vivo, etc.), la *Grounded Theory* no trasciende en el fondo los fundamentos positivistas, porque se parte de la crítica al método hipotético-deductivo sin entrar a analizar sus principios de realidad y de conocimiento. En cambio, se comparte con el positivismo la idea de una realidad empírica dada, de un observador neutral, y de una fe en la inducción —hay que recordar que el fundamento de las verificaciones empíricas positivistas sería la inducción a partir de datos, aunque el proceso de la teoría a los datos fuera deductivo—. No hay ninguna propuesta nueva ni profundización alguna en cuanto a la comprensión del significado, el carácter de lo empírico, la estructura de la teoría, las formas de razonamiento formales o cotidianas, etc. Es decir, la epistemología brilla por su ausencia y provoca una propuesta puramente pragmática, con el añadido de que sus momentos culminantes como

método operativo tampoco conforman una técnica clara, como en el caso del muestreo teórico, por ejemplo.

LA OBSERVACIÓN

La distinción entre calidad y cantidad se relaciona con el concepto de lo empírico que viene de la propia polémica del positivismo y del antiguo empirismo. Es decir, se conecta con la propuesta de que la experiencia sensorial sea la única fuente de conocimiento de las ciencias empíricas (Wartofsky, 1973). Sin embargo, el positivismo lógico trató de combinar esta certeza empirista con el logicismo que tomó de las matemáticas. Es decir, al problema de si se pueden comparar enunciados con percepciones, la respuesta sería que sólo se pueden comparar enunciados con enunciados (Cohen y Nagel, 1962). La salvación del empirismo vino fundamentalmente de Carnap, cuando propuso que lo que se compara en las verificaciones son enunciados universales con cláusulas protocolares, que éstas surgirían de manera inmediata de la percepción, no requerirían explicaciones y serían lo dado (Güell, 1985). Neurath puntualizó de manera más precisa que esas cláusulas protocolares deben ser registros de la percepción. Es decir, un enunciado empírico sería el que se obtendría de hechos observables y le asignaría una propiedad a un objeto (Giddens, 1987).

Esta propuesta venía del empirismo clásico: para Locke sólo eran reales las sensaciones simples, aunque ya Berkeley, con mayor agudeza que los positivistas lógicos, había apuntado que toda “percepción” es en sí misma una “reflexión” y, por tanto, el mundo externo y el de la percepción no coincidirían (Habermas, 1988). Es decir, siglos antes del positivismo lógico se había abierto la polémica acerca del significado del dato dado por la percepción, como un dato siempre mediado por reflexiones. La fenomenología de principios del siglo xx (Husserl, 1984) de manera muy consecuente afirmó que el fenómeno es tal como lo vive el sujeto y no el objeto en sí; en esos años Piaget desde otra perspectiva pensó que lo que él llamó esquemas son mediaciones entre el yo y el mundo externo, de manera que toda experiencia es siempre interpretada; Kholer, desde la psicología consideró que la percepción es una función del mundo externo, pero también del mundo interno del sujeto (Gurwitsch, 1979). Como vemos, este camino de relativizar al dato empírico, y en un extremo llegar a reducirlo a la propia subjetividad, se inició hace siglos, aunque ha renacido con grandes ímpetus después de la transformación de paradigmas ocurrida en los setenta y ochenta del siglo xx (Chartier, 1999).

Sin embargo, entre positivismo y hermenéutica, en cualquiera de sus formas, surgieron otras posibilidades de análisis de lo empírico tales como la perspectiva de la relación sujeto-objeto (Goldmann, 1975). En esta perspectiva el dato empírico no está simplemente dado, ni tampoco es producto de la simple subjetividad, sino que es construido en esa relación del sujeto con el objeto (Buci-

Gluksmann, 2004). Para esta posición hay objeto porque hay objetivación, aunque el dato empírico no es simplemente expresión del objeto, sino de la relación con el sujeto. Es decir, el dato está siempre mediado pero puede tener componentes de objetividad. Las mediaciones referidas al proceso de investigación en ciencias sociales empiezan por el influjo de los conceptos sobre los datos, como apuntó hace tiempo Feyerabend: los conceptos presionan a tener datos de determinada forma y un cambio de conceptos repercutirá sobre la forma de los datos; asimismo, en la forma de los datos influirá la solución de la relación entre concepto teórico e indicador empírico, bajo la consideración de que este paso no puede ser estrictamente deductivo (Habermas, 1997) (De la Garza, 1988). Al final, las famosas cláusulas protocolares no son lo dado, sino que, en investigaciones de otros sujetos y objetos, influye la forma de la interacción entre investigador e investigado, dado que en las respuestas del investigado hay una construcción en la que cuentan aspectos estructurales y culturales relacionados con su mundo de vida y su forma de construir significados y de interpretar (Adorno, 2001). Sobre el dato empírico influye también el tipo de instrumento de recolección y el nivel de realidad analizada (Bachelard, 1987). Es decir, el dato empírico es resultado de una construcción, y en esta medida tiene contenidos extrasubjetivos y subjetivos (Mayntz, Hola y Huber, 1985).

Cuando decimos que el dato empírico es resultado de una construcción no adoptamos la tesis subjetivista del constructivismo (Wuthnow, 1984) (Páez, 1998), en la que la subjetividad trascurre en el campo de la conciencia, ya que sería imposible discernir entre lo que pudiera ser externo y lo que agrega la subjetividad. Estamos en la construcción de la relación sujeto-objeto que no niega las objetivaciones resultado de las prácticas, pero tampoco las reduce a la subjetividad (Bourdieu, 1992). Sin embargo, el dato empírico no sería simplemente lo real objetivo sino una forma de relación del sujeto con el objeto, con componentes de exterioridad mediadas (Habermas, 1997).

CANTIDAD Y CALIDAD, SUBPROBLEMA DE LA OBSERVACIÓN Y DEL DATO EMPÍRICO

Una definición clásica de la medición es la asignación de números para representar propiedades de sujetos u objetos. Al medir se efectúa un proceso de abstracción de las diferencias, es decir, se presupone la homogenización de objetos para poder ser medidos. En tal sentido, la medición expresa relaciones pero mediadas por un proceso de abstracción efectuado por quien mide (Bunge, 1975). La cuantificación implica operar lo medido con la lógica de las matemáticas para sacar conclusiones sobre el objeto o sus relaciones. La cuantificación supone también el isomorfismo entre la lógica de las matemáticas y una supuesta lógica de la realidad. De este modo, la cuantificación es resultado de una forma de relación del sujeto con el objeto, en donde el primero

reduce a números al segundo y concluye acerca del mismo aplicando la lógica de las matemáticas (Sjoberg, 1968).

Con la cualificación se destaca una parte de lo específico del objeto y aunque éste es en principio infinito, se abstraen propiedades o relaciones en un nivel que no permite homogenizarlo con otros, ni medirlo (Schwartz, 1984). La calidad es otro nivel de lo empírico que implica también abstracción. En síntesis, la diferencia entre cantidad y calidad es de niveles de abstracción, ambos son niveles de lo empírico y ambos pueden ser observados, pero como la observación es intencional, ésta puede abstraer todo lo específico al grado de reducir a números, o puede destacar las diferencias en aspectos voluntariamente seleccionados (Szasy y Lerner, 1992). Es decir, la cuantificación o cualificación de uno o varios objetos es resultado de una decisión del investigador dependiendo de cómo haya definido su problema y la teoría que haya adoptado. Esto último es así porque hay teorías que definen sus conceptos en forma cuantitativa, cuya adopción presiona hacia la cuantificación de los datos, y otras que aceptan descripciones cualitativas (Páez, 1998).

En términos de la *Grounded Theory* y su relación con lo cualitativo y lo interpretativo podríamos plantear las siguientes tesis:

Primera: Acerca de la relación entre las hipótesis, la cantidad y la calidad. Algunos han planteado que la *Grounded Theory* vinculada con la construcción de teoría se relaciona necesariamente con la investigación cualitativa. Sin embargo, no es necesario que la cuantificación se asocie con la prueba de las hipótesis y la cualificación con la construcción de teoría. Una hipótesis puede ser relacional entre dos o más conceptos, de la forma “si A entonces B”, pero también puede ser existencial, “existe A”. La relación de A con B o la simple existencia de A pueden probarse en forma cualitativa o cuantitativa e incluso pueden mezclarse. Además, el positivismo postuló en forma pragmática la posibilidad de la *Theory Building* (Zetterberg, 1971) con métodos eminentemente cuantitativos.

Segunda: Acerca de la relación entre lo cualitativo y los significados. También se ha postulado que la *Grounded Theory*, supuestamente cualitativista, recupera el problema del significado. Sin embargo, no es necesario que lo cuantitativo tenga que ver con lo externo objetivado al sujeto y lo cualitativo con los significados, representaciones o imaginarios. Hermenéutica y calidad son diferentes, puede haber una cualidad muy objetivista e incluso positivista en tanto que se trata de un dato duro de la realidad objetiva, y puede haber una cantidad que pretenda captar significados, como en aquellos casos en que se miden valores culturales a partir de índices cuantitativos (Archer, 1997). Es decir, no puede afirmarse el encadenamiento necesario entre construcción de teoría, comprensión de significados y técnica cualitativa. Además, lo *cuali* no es lo singular concreto que es infinito, sino lo particular que implica abstracción de propiedades; en esta medida, por abstracción lo *cuali* puede, si se quiere, redu-

cirse a *cuanti*, dependiendo de los intereses de la investigación (Coffey y Atkinson, 2003). El proceso de conocimiento como juego entre lo singular, lo particular y lo general es posible en una misma investigación dependiendo del problema y de los supuestos de realidad y de conocimiento, así como de la perspectiva teórica y metodológica adoptadas.

Tercera: Acerca de lo cualitativo y el lenguaje natural. Se ha afirmado que la *Grounded Theory*, al ser supuestamente cualitativista recupera el lenguaje natural. No obstante, aunque lo cuantitativo utiliza el lenguaje de las matemáticas en el proceso de reducción del objeto a números, y la manipulación de éstos para obtener conclusiones sobre el objeto, no es necesario que lo cualitativo utilice el “lenguaje natural”. Más aún, resulta poco precisa la distinción entre el lenguaje de las matemáticas y el lenguaje natural que emplean los hombres en su vida cotidiana. La vida cotidiana moderna usa cada vez más el lenguaje de las matemáticas en la medida en que la ciencia penetra la conciencia común. Es decir, el punto de vista del sujeto también se puede expresar con números, y no hay que confundir cualificar con tener una perspectiva interaccionista o fenomenológica. El punto de vista del actor puede ser captado en forma muy positivista, como en las encuestas de opinión, o implicar todo un problema de interpretación (Dennet, 1991).

De este modo, los grandes cortes metodológicos y epistemológicos quedan muy pobremente definidos en la problemática *cuanti-cuali*, como una enorme cantidad de manuales quieren hacernos creer (Ruiz e Ispizua, 1989), pues dicha polémica no da cuenta suficientemente de las diferencias entre positivismo, hermenéutica y teoría crítica, por ejemplo. Los supuestos de realidad en cuanto a ver a ésta independiente del sujeto, reducida al sujeto o como relación sujeto-objeto no forman parte de la distinción *cuantitativo-cualitativo*, ambos pueden operar con cualquiera de los tres paradigmas. El problema de apostar por una metodología de corte justificatorio de las hipótesis u otro de construcción de teoría, o bien de reconstrucción de la realidad en el pensamiento no se agota en lo cuanti-cuali. La opción de un método de prueba de hipótesis se relaciona con el ideal positivista de establecer leyes universales, pero puede haber métodos de construcción de teoría no menos positivistas, como serían aquellos que no consideran la realidad en movimiento, con transformación de sus propias legalidades, y que no historizan la pertinencia de la teoría. De la misma forma, el optar por el dato duro externo al sujeto, o bien por el dato de significados internos al mismo o embebidos en la interacción y el problema de la interpretación no son inherentes a lo cuanti-cuali. Como vimos, puede haber datos cuantitativos y cualitativos de pretensión dura, así como interpretaciones de significados a partir de los dos.

Asimismo, no hay que confundir método de construcción de teoría con interpretativo. Glaser (2002) afirma que su *Grounded Theory* no es interpretativa; de la misma forma señala Blumer que el interaccionismo no es un constructivismo (Schwartz y Jacobs, 1984) que reduzca la realidad a los significados.

La reducción de la polémica epistemológica y metodológica a lo cuantitativo-cualitativo actualmente oscurece también problemas como: la función de la teoría acumulada en la investigación (aplicación vs. reconstrucción); si el camino de la investigación es el de la prueba de las hipótesis; si habría que investigar los motivos de la acción, o los de los significados que conllevan sus interacciones; el problema del carácter del dato, que no se reduce a que puede haber datos cualitativos o cuantitativos, sino a las mediaciones que vienen de la teoría y de los sujetos investigados; el del carácter de la prueba, si se trata de verificación empírica sea con datos cuantitativos o cualitativos, de imputación del sentido o del consenso o la praxis (Habermas, 1980). La simple polémica cuanti-cuali no permite profundizar en éstos y otros problemas, y los intentos de encadenar cuanti-hipotético deductivo-positivismo y cuali-hermenéutica-interpretación, para reducir la polémica actual de la metodología y la epistemología a la de cuanti-cuali, es improcedente como hemos visto. El resultado son mezclas heterogéneas entre supuestos epistemológicos, estrategias de investigación y técnicas, con la reducción a estas últimas. Por esto, la polémica cuanti-cuali debe restringirse al problema de las técnicas respectivas y su pertinencia, sin pretender darle a éstas el carácter de paradigmas, lo cual se presta a simplificaciones y confusiones. Técnicas de construcción de datos y no metodologías completas, a este nivel deberían quedar reducidas. En estas confusiones se ubica la propuesta de la *Grounded Theory*.

Entonces, la *Grounded Theory* no es un método interpretativo ni tiene una reflexión propia en este campo; tampoco es una técnica cualitativa, aunque las utiliza, pero el interesado en éstas no encontrará una guía ni discusión sobre el tema, sino que es un método empirista de construcción de teoría que no niega la teoría acumulada, pero tampoco sabe cómo recuperarla, y que tampoco reflexiona acerca de las relaciones entre estructuras, subjetividades e interacciones. Su punto de partida es un supuesto empirismo de la vida cotidiana que pareciera acercarlo al interaccionismo simbólico y a la fenomenología, pero tampoco sus supuestos coinciden con estas corrientes, puesto que se plantea que el dato está dado y que el investigador es neutral. Explícitamente, no es un método comprensivo que se interese o reflexione acerca del complejo campo de la subjetividad (Hammersley, 1989). Es una metodología que se reduce a una serie de pasos-recetas sin reflexión epistemológica propia, de dudosa utilidad porque tampoco llega al nivel de la operacionalización clara, y que en el fondo apuesta en exceso a la intuición sin reconocerlo.

MÉTODOS MIXTOS

Como hemos demostrado, la *Grounded Theory* no es una metodología cualitativa, tampoco interpretativa, ni es constructivista, sino que tiene una concepción cercana al positivismo en cuanto al carácter del dato, dado que no coincide con que la realidad social se reduce al punto de vista del actor, además que no rechaza las leyes universales. Una visión así ha tratado de ser complejizada por varias vías: a) La adaptación de la *Grounded Theory* a la hermenéutica y en particular al constructivismo (Newman y Benz, 1998), tratando de convertirla en un método de investigación de los significados del actor cotidiano. A este desarrollo se oponen los que positivizan los significados a través del uso de programas de cómputo para analizar los discursos, que no van más allá del análisis de contenido positivista aunque con técnicas más sofisticadas, y los que los rechazan.

b) En forma más pragmática los que postulan la no incompatibilidad de lo cuantitativo con lo cualitativo a través de metodologías mixtas (Tashakkori y Teddlie, 1998). La adaptación de esta metodología a la hermenéutica no presenta tampoco una fundamentación profunda, sino que va de la consideración de que el dato cualitativo resulta más adecuado para investigar significados que el cuantitativo, y que se puede proceder de acuerdo con los pasos de la teoría fundada. Algunos añaden, aunque no todos, el postulado constructivista de que la realidad social es igual al punto de vista del actor (Watzlawick y Krieg, 2000) (Denman y Haro, 2000). Sin embargo, este primer tipo de mezcla no resuelve los problemas planteados con anterioridad, y en cambio abre otros igualmente no resueltos. En cuanto a los primeros, el énfasis en la relación cualitativo-significado elude nuevamente la discusión epistemológica de cuál es la función de las teorías acumuladas y la teoría fundada sin dar una respuesta al respecto e insistiendo en partir de los datos. En tal sentido, “partir de los datos”, en lo que ahora discutimos, podría interpretarse como iniciar por el punto de vista del actor, pero tampoco se resuelve el problema de que el punto de vista del actor es interpretado por el investigador y no tomado en sí mismo; además, no habría consenso en ciencias sociales con la posición extremista de que la realidad social es tal como la concibe el actor, y el papel de las ciencias sociales es dar cuenta de esto. Sin duda que se trata de una antigua polémica, que en filosofía venía de Husserl y en sociología de Thomas. Sin embargo, hay muchas corrientes hermenéuticas como la fenomenología de Schütz y el interaccionismo simbólico de Blumer que no reducen la realidad social al punto de vista del actor, y esto se consigue a través del concepto de objetivación. Si bien todas las percepciones están mediadas por la subjetividad de los actores, éstos están en interacción y a través de sus interacciones constituyen niveles de realidad que los trascienden (Alexander, 1989). De manera que el proceso de construcción de significados para la situación concreta se da al participar el actor en determinadas estructuras de diversos niveles, uno de los cuales es el de la cultura, entendida por Schütz,

como significados objetivos acumulados socialmente; pero éstos no guían la acción en forma lineal sino que constituyen cúmulos de códigos que el actor organiza para también dar significado a la situación concreta. Este proceso de formación de configuraciones de códigos para dar significado a la situación concreta, implica que los sentidos sociales se especifican en significados concretos en los que influyen los terrenos estructurales donde se generan, así como las interacciones entre diversos sujetos, incluyendo procesos de negociación de significados entre éstos (Archer, 1997). Por esas razones, cultura y subjetividad no se igualan y el sujeto no está totalmente sujeto a los significados objetivos acumulados de su cultura, sino que puede haber procesos de asimilación de códigos, de mimetismo, de polisemia o de oscurecimiento en el proceso concreto de creación de significados (De la Garza *et al.*, 2009). Los códigos acumulados de la cultura pueden provenir de diversos espacios de relaciones sociales y no simplemente formar una superestructura por encima del sujeto, y pueden ser de carácter cognitivo, moral, emotivo, estético, además de intervenir diversas formas del razonamiento cotidiano junto al formal (Moscovici, 1984), en un proceso seudoinferencial, en el que los códigos juegan el papel análogo a las premisas, para generar significados concretos para la situación concreta (Adorno, 2004). Acerca de este complejo proceso de construcción de significados por el actor, y de interpretación analítica por el investigador, no encontraremos en los *mixed methods* mayor profundización; el intento de construir códigos para interpretar los discursos no pasa del sentido común de la propuesta de la teoría fundada de “etiquetar” a partir del lenguaje común y de la intuición, puesto que al menos en este momento para esta perspectiva no tendrían una función los conceptos acumulados de la teorías, ni aparece alguna propuesta de método de cómo incorporarlos. Para el problema posterior, una vez seleccionados ciertos códigos, la solución que se propone para el análisis tiene una fuerte tendencia positivista, aunque hay quienes rechazan lo que sigue.

El análisis de contenido positivista a la manera de Berelson partía de que lo único que se podía afirmar de un discurso era su sentido manifiesto contenido en los términos del lenguaje y en las frases. Tratar de ir hacia un sentido latente sería aventurarse en los laberintos ilegítimos de la interpretación marcada inevitablemente por el subjetivismo de quien interpreta. Por eso la técnica era básicamente de medición de frecuencias de palabras o de frases en un discurso, lo cual se identificaba como intensidad del contenido. Esta técnica, popular durante el predominio positivista, ha sido minada en forma contundente por las teorías interpretativas del discurso (Van Dijk, 1997), que no sólo recuperan alguna noción de significado latente sino especialmente el contexto en que se genera dicho discurso, para ser consecuentes con que el significado no puede ser universal sino que está siempre en contexto (indexicalidad). Sin embargo, el camino de los programas de cómputo para análisis de contenido opera en el fondo de una manera muy semejante a la propuesta de Berelson y no podría hacer por ellos mismos mucho más. El analista postula códigos

de análisis, selecciona párrafos que identifica con determinado código, el programa le separa las frases correspondientes a cada código, haciendo en primera instancia el papel de una tijera electrónica, traicionando la idea de indexicalidad. Si quiere ir más allá, le pide al programa de cómputo que le separe los párrafos que en la secuencia del discurso se relacionan como códigos, pudiendo tomar esa búsqueda de la relación entre códigos una forma estadística, pero estas relaciones establecidas por el programa de cómputo no pueden ser sino planas, ya que se reconocen sólo al interior del propio discurso y atendiendo a sus secuencias. No hay duda de que estas técnicas son más sofisticadas que las que Berelson utilizaba pero igualmente están fuera del contexto de estructuras, subjetividades y acciones; cuando mucho se logra relacionar códigos al interior del discurso pero nunca la relación contexto, sentidos y significados, lo que implicaría una reconstrucción más compleja. Además, estas relaciones al interior del discurso parten de una idea positivista de la relación entre códigos y párrafos, esta relación en el inicio se establece al margen del contexto de discurso y extradiscursivo, y cuando se trata de relacionar con otros códigos al interior del discurso, los significados ya están asignados y cuando mucho se puede afirmar que este significado se relaciona con este otro como secuencia de frases, pero no se explica cómo es que en contextos determinados los significados pueden ser diversos.

A pesar de la polémica interna a la teoría fundada en cuanto a la utilidad de los programas para el análisis del discurso, y en particular de los significados (“el punto de vista del actor”), y de la falta de una metodología interpretativa desarrollada y la toma en préstamo de una que no lo es, como la teoría fundada, es probable que el desarrollo más importante de estas propuestas vaya por las técnicas computacionales de análisis de significados, soslayando, a la vez, en aras de la regla para operar, una gran cantidad de problemas epistemológicos y metodológicos que no resuelven ni la teoría fundamentada ni el constructivismo (Watzlawick y Krieg, 2000).

Los otros, los de los *métodos mixtos* que han acuñado el concepto de triangulación, no pasan de un pragmatismo, como cuando se afirma que hay que aplicar lo que se pueda y con esto creen que se logra una superación del método, cuando no es más que la idea del sentido común de empezar por lo *cuali* o bien por lo *cuanti*. Esta versión es la más simple (Newman y Benz, 1998) porque más que plantearse los problemas generales del método, los reduce a lo cuanti-cuali y, de manera pragmática, sin mayor desarrollo respecto de la teoría fundamentada, plantea aplicar los dos; cuestión que muchos investigadores no ortodoxos hacen desde hace muchos decenios, como Durkheim en *El suicidio* (1974), Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (2002), y Marx en *El capital* (1970). Es decir, los *mixed methods* no son propiamente una metodología puesto que se reducen a la mezcla de las técnicas cuali o cuanti, ni llegan a plantear un esquema de investigación más general como sí lo hizo el hipotético-deductivo o la teoría fundada, salvo la alternancia entre técnica cuali y cuanti.

OTRAS OPCIONES

Dentro de tanta confusión entre métodos de construcción de teorías, interpretativos, cualitativos, con influencia del interaccionismo simbólico y del constructivismo, intentemos esbozar aquí algunas alternativas:

Habría que aprovechar la nueva legitimidad en metodología, de abrirse a la posibilidad de métodos de construcción de teoría como alternativas al hipotético-deductivo, pero sin abandonar la reflexión epistemológica de fondo y en cuanto a concepción de la realidad (Kosík, 1980). Esta última propuesta iría en contra de pensar en una metodología de la investigación social sin fundamentos y puramente pragmática, porque aun en aquellas que postulan la neutralidad filosófica se pueden descubrir implícitamente sus propios supuestos (Zeleny, 1974). Así sucedió con el poderoso positivismo lógico, que pensó en descartar de la ciencia todo supuesto metafísico y sin duda que los tuvo al postular una sola ciencia y un sólo método a semejanza de las ciencias naturales. En el caso de los constructivistas es un supuesto que la realidad queda reducida al punto de vista del sujeto en aras de desterrar entes macrosociales que se le impondrían al individuo. El estado de ánimo antiestructuralista es parte de los signos de estos tiempos y hay buenas razones para serlo frente a excesos del pasado que aprisionaron en la teoría y en la práctica a los sujetos. Sin embargo, dar un espacio a las estructuras o bien considerar la existencia de estructuras transindividuales no lleva necesariamente al estructuralismo (Goldmann, 1968), hay que reservar ese concepto a la corriente que postularía que las posiciones en las estructuras determinarían formas de conciencia y de acción en los sujetos, la concepción de los *sujetos sujetos* (Viet, 1968) (Piaget, 1968). Pero puede haber otra opción que sin descartar la presencia e influencia de las estructuras, no las vuelva determinantes de conciencia y de acción, sino que conciba que en éstas los sujetos pueden tener espacios de libertad para la creación en el pensamiento y en la práctica (Thompson, 1975). Ésta es la perspectiva del *sujeto-objeto*, en la cual el objeto no queda reducido al sujeto en aras de objetivaciones de sus propias prácticas (Schaff, 1974). Las estructuras como parte objetiva presionan a los sujetos pero no los determinan, de tal forma que el problema central de la ciencia social no serían los motivos de la acción, ni la construcción de significados, ni tampoco las causas objetivas, sino la manera particular en que juegan en un fenómeno concreto las estructuras, la subjetividad y las interacciones (Lukács, 1980). Así, el problema de los motivos, las formas de dar sentido y las causas quedarían subsumidas en el triángulo estructura-subjetividad-acción sin ser cada una por separado el problema central (Habermas, 1981). Los *motivos*, viejo problema del historicismo, tampoco tendrían que ser anulados, se trataría de una de las formas en que se construye subjetivamente la decisión del actor; asimismo, la investigación de la construcción de significados por el actor, como guías de su propia acción, tendría que ser parte del problema fundamental; e

incluso la idea de causa no tendría por qué desterrarse a condición de subordinarla a esta reconstrucción (De la Garza, 1990) de la explicación de la acción social no reducida a estructuras, pero tampoco a subjetividades (Zemelman, 1990). Probablemente el tema de las causas adquiera más pertinencia en la medida en que el nivel de realidad objetivada esté más alejada del mundo de la vida de los sujetos. Otro tanto se podría decir acerca de las normas que guían las acciones recurrentes, las que forman parte de la realidad social, aunque ésta escape continuamente de las reglas.

En una perspectiva expuesta antes, que define como problema central el de las relaciones entre estructuras, subjetividades y acciones, se vuelve imperioso profundizar en cada lado de este triángulo (De la Garza, 2001). Las estructuras vía objetivaciones pueden ser cercanas o lejanas al mundo de la vida, aunque se originen todas ellas en éste. Sería impertinente hablar, como en otros tiempos, de “la estructura de la sociedad”, más bien deberían evaluarse cuáles serían las estructuras que influirían sobre el objeto de estudio, estructuras a descubrir más que a deducir (Cohen, 1996). Las estructuras pueden ser materiales o inmateriales, económicas, políticas, culturales (Goldmann, 1968), del discurso (Monteforte Toledo, 1980), de los sentimientos (Heller, 1987), de las formas de razonamiento (Moscovici, 1984), de redes sociales (Elias, 1995), micro-macro. Pueden ser estructuras de relaciones sociales, de códigos, de artefactos.

En cuanto a la subjetividad, una forma de escapar del determinismo estructural sin caer en el voluntarismo subjetivista, es diferenciar cultura de subjetividad, la primera como códigos acumulados socialmente o sentidos objetivados, y la segunda como proceso de construcción por los sujetos de significados concretos para la situación concreta a partir de códigos de la cultura, de las estructuras y de las interacciones, de tal forma que el problema hermenéutico adquiere vigencia pero situado en una concepción no constructivista (Habermas, 1985).

Pero la opción por un método de construcción de teoría *vs.* el camino de la justificación de las hipótesis no podría basarse únicamente en un concepto de realidad social como interacción entre estructuras, subjetividades y acciones, sino que de manera más explícita tendría que considerar el problema del movimiento de lo real, y en especial el ver lo social como historia; historia no como devenir sino como articulación entre objetividad y subjetividad (Zeleny, 1974). En esta concepción de la realidad en movimiento y en rearticulación de las relaciones entre estructuras, subjetividades y acciones es donde se puede justificar la negación de la ley universal, el planteamiento de abstracciones y conceptos históricamente determinados, de la ley sólo como tendencia y el futuro como espacio de posibilidades para la acción viable en la coyuntura (De la Garza, 1983). De aquí al privilegio de la práctica sobre la subjetividad, al problema de la definición del espacio de lo posible, y al de la explicación de los significados, sin olvidar que éstos forman parte de dicho espacio.

Un método de construcción de teoría *vs.* uno de justificación no se argumenta por la simple ignorancia de lo que influye en los comportamientos, sino de manera más profunda porque la realidad sujeto-objeto está en permanente transformación, de tal forma que las teorías acumuladas no es que no tengan nada que decir del nuevo objeto, sino que en principio resultan insuficientes. Pero esta concepción no lleva al empirismo de la teoría fundamentada, sino a plantear un uso diferente de la teoría acumulada, un uso no deductivo sino reconstructivo de ésta (Zemelman, 1990). El uso no deductivo supone la utilización de conceptos de las teorías que fueran tentativamente pertinentes para el problema, desarticulados de las hipótesis originales de la teoría de donde provienen. Es decir, un método de reconstrucción de configuraciones para el objeto concreto no parte de cero, sino que hace un uso reconstructivo de la teoría acumulada, lo que es una diferencia metodológica de fondo con la teoría fundada (De la Garza, 2003). El método iría de la definición del problema a las áreas de relaciones sociales que pudieran ser pertinentes para éste, luego a la desarticulación de conceptos ordenadores para las áreas, de ahí al estudio empírico que permitiera en un primer momento reconstruir los conceptos (cambiar definiciones y sobre todo encontrar nuevas relaciones entre éstos), para continuar con la búsqueda de relaciones entre conceptos de diferentes áreas que implican nuevos acercamientos empíricos, hasta llegar a la reconstrucción de una nueva teoría, de un proceso histórico pasado o presente, o del espacio de posibilidades para la acción en el presente. En este proceso de reconstrucción, el juego entre estructuras, subjetividades y acciones es guía fundamental para descubrir sus formas concretas, de tal forma que este planteamiento más que teórico es metodológico.

El problema de las técnicas de investigación, y específicamente de generación de datos, cuantitativos o cualitativos, no es el central, sino un apartado cercano al problema de la observación. Dato mediado, como hemos visto, por la teoría y por los sujetos investigados, e incluso por la subjetividad del propio investigador, que no por estar mediado puede dejar de expresar un componente objetivo. En el dato de sujetos puede importar tanto el “punto de vista del actor” sobre sí mismo, como sus apreciaciones acerca de su grupo social, o bien datos “objetivos” que resultan del consenso social acerca de su significado (la edad por ejemplo).

Aunque las técnicas cualitativas son preferidas por quienes estudian significados, el problema no se agota en una entrevista abierta, una historia de vida o un grupo focal. Por ellas mismas, las técnicas no pueden resolver el problema de si el significado hay que buscarlo en la conciencia o en la observación de las interacciones. Si planteáramos que no hay forma de conocer el mundo interno, puesto que no puede ser directamente observable y que, por tanto, lo que importa del significado es lo que cada uno quiere significar al otro, la dramaturgia de la relación social estaría en operación y el significado habría que captarlo en el acto (Goffman, 1981). En cambio, si se propusiera que toda acción es intencional y que existe primero en la conciencia, habría que

explorar en ésta. Pero si estuviéramos en una posición psicoanalítica la conciencia sería insuficiente y tendríamos que pensar cómo penetrar al inconsciente. Es decir, cuanti o cuali resulta simplista frente a esta complejidad; dependiendo de la concepción de realidad y del conocimiento no sería cualquier técnica cuali o cuanti: observación de interacciones, entrevista psicoanalítica o grupo focal no son indiferentes, unos podrían ser privilegiados respecto de los otros. Es decir, las técnicas también tienen supuestos de realidad y de conocimiento. El cuestionario cerrado no se usaría sólo porque sus respuestas pueden traducirse en números, porcentajes por ejemplo: (.) (,) sino que implica un concepto de realidad atomizada en donde lo social sería la suma de los individuos y cada respuesta valdría en sí misma. Además, las respuestas cerradas implican que éstas ya existirían en la mente del entrevistado y bastaría extraerlas, en forma contraria a la concepción de que la respuesta es construida como resultado de la interacción entre entrevistado y entrevistador. De tal manera que las respuestas a un cuestionario cerrado valdrían en sí mismas, no tendrían que sufrir un proceso de interpretación del sentido, del *Verstehen*, su complemento sería que las respuestas se traducirían en números. Como se desprende de lo anterior, el problema del cuestionario cerrado como técnica de generación de datos no se reduce al hecho de que las respuestas pueden cuantificarse y, por lo tanto, la discusión acerca de las técnicas no se reduce tampoco a lo cuanti-cuali.

En todas estas perspectivas, sea la *teoría fundada*, o los *métodos mixtos*, etc., siempre se elude otro problema metodológico que ocupó por mucho tiempo la atención de los positivistas, y es el de la “estructura de la teoría”. Éstos la pensaron como sistemas de hipótesis vinculadas entre sí en forma deductiva y cerradas semánticamente (Habermas, 1993). Si uno se pregunta cuál es la estructura que postula la teoría fundada o el constructivismo, no encontraremos una respuesta ni preocupaciones al respecto. En cambio, en la corriente posestructuralista (Rolleri, 1986) se intentaron esbozar algunas alternativas ante la evidencia de que las teorías realmente existentes, que hablaban del mundo empírico, no tenían estructuras axiomáticas deductivas como en las matemáticas (Suppes, 1989). Se planteó que había perfiles epistemológicos, *continuums* entre lenguaje común y científico, árboles teóricos, redes conceptuales conectadas por cuerdas en nodos, etc. Es decir, las teorías no forman sistemas, sino configuraciones con relaciones duras y laxas entre sus conceptos, combinando observacionales y no observacionales, y términos científicos con otros del lenguaje común (De la Garza, 2003), lo que no disuelve a la ciencia en un lenguaje más simplemente normado por el poder, sino que reconoce intercambios y continuidades entre ciencia y metafísica. El concepto de “configuración” se agrega entonces al de “estructura-subjetividad-acción” y al de “reconstrucción de la teoría acumulada”, de tal forma que las relaciones entre las estructuras, lo que permite dar sentido, las interacciones y la propia reconstrucción de la teoría puedan ser pensadas como configura-

ciones; es decir, la “configuración” se vuelve un concepto base para pensar la realidad como relación sujeto-objeto (De la Garza, 2001).

En síntesis, la teoría fundada está muy poco fundamentada desde el punto de vista epistemológico y metodológico; fuera del rechazo al hipotético-deductivo es un recetario de pasos a seguir para supuestamente construir una nueva teoría. Sin embargo, no sabemos de alguna teoría formal o gran teoría, como ellos le llaman, que haya sido construida de esta manera. Nos atrevemos a dudar de que siguiendo sus preceptos se pueda arribar a resultados interesantes e incluso de que sus recetas puedan llevarse todas a la práctica. En este sentido, es una metodología poco fundamentada, que cuando nació tuvo muy escaso impacto, pero que se vio favorecida por el espíritu antipositivista y antiestructuralista que se difundió en el mundo académico desde la década de los ochenta. Así, encontró un estado de ánimo académico favorable para una propuesta explícitamente opuesta al hipotético-deductivo, de construcción de teoría, aunque ésta sea muy limitada.

La intención de hacer de la teoría fundada un método interpretativo, constructivista o bien cualitativo es improcedente, pues es negado por sus principales exponentes en forma explícita. Esta propuesta no discute con la hermenéutica ni se plantea el problema de cómo captar los significados, en cambio se presentan claros deslices hacia un positivismo de construcción de teoría. Es decir, aquella hermenéutica en ciencias sociales que sí pretende validar sus afirmaciones acerca del mundo de los significados —para diferenciarla de las corrientes posmodernas (Callinicos, 1996), constructivistas (Wuthnow, 1984) y hermenéuticas extremistas para las que éste ya no es un problema, sea porque no hay diferencia entre ciencia y metafísica o porque nunca podremos dilucidar entre lo que el mundo es y lo que agrega el sujeto en sus percepciones— desde hace tiempo reconoce el carácter mediado del dato empírico y, a la vez, se interroga por el método pertinente y la técnica de construcción de datos. El interaccionismo simbólico, la fenomenología sociológica, la etnometodología, la descripción densa en antropología, y el análisis interpretativo del discurso proporcionan propuestas teóricas e incluso técnicas que no se reducen tampoco a la discusión cuali-cuanti (Denman y Hato, 2000). Se centran más en el campo de los significados pero no pueden presumir —para muchos ni siquiera se podría pretender— de tener un método interpretativo del calibre de lo que fue el hipotético-deductivo. En esta medida, se imponen nuevas síntesis que eviten los extremismos del objetivismo y del subjetivismo, que suavicen el concepto de estructura a través del de configuración, que reconozcan de entrada un papel al sujeto no sujetado en la transformación social sin caer en el voluntarismo, y que puedan pensar un método de reconstrucción de teoría, de la coyuntura o del espacio de lo posible en el tiempo presente sin suponer leyes universales (Kosík, 1980), en donde la discusión cuali-cuanti sea una temática subordinada y no el eje central de la polémica epistemológica y metodológica actual.

BIBLIOGRAFÍA

- Abril, Gonzalo (1995), "El análisis semiótico del discurso", *Métodos y técnicas cualitativas de investigación social*, Síntesis, Madrid.
- Adorno, Theodor W. (2001), "Sociología e investigación empírica", *Epistemología y ciencias sociales*, trad. de Vicente Gómez, Fonesis-Cátedra, Valencia.
- _____ (2004), *Teoría estética*, Akal, Madrid.
- Alexander, Jeffrey (1989), *Las teorías sociológicas desde la segunda Guerra Mundial*, Gedisa, Barcelona.
- Alexander, Jeffrey (1995), *Fin de Siècle Social Theory*, Verso, Londres.
- Andréu Abela, Jaime *et al.* (2007), "Componentes clave de la *Grounded Theory*", *Evolución de la teoría fundamentada como técnica de análisis cualitativo*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid (Cuadernos Metodológicos, 40).
- Archer, Margaret (1997), *Cultura y teoría social*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Arenas, Luis *et al.* (1996), *El desafío del relativismo*, Trotta, Madrid.
- Bachelard, Gastón (1987), *La formación del espíritu científico*, Siglo XXI, México.
- Barnett Pearce, W. (2002), "Nuevos modelos y metáforas comunicacionales: el pasaje de la teoría a la praxis, del objetivismo al construccionismo social y de la representación a la reflexividad", *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*, Paidós, Buenos Aires.
- Bertaux, Daniel (1993), "Los relatos de vida en el análisis social", *Historia oral*, JAL-UAM.
- Bourdieu, Pierre (1992), *The logics of practice*, Polity Press, Londres.
- Buci-Gluksmann, Christine (2004), *Estética de lo efímero*, Arena, Madrid.
- Bunge, Mario (1975), *La investigación científica*, Ariel, Barcelona.
- Callinicos, Alex (1996), *Contra la posmodernidad*, El Ancora, Bogotá.
- Castro, Roberto (1999), "En busca de los significados: supuestos, alcances y limitaciones del análisis cualitativo", en Ivonne Szasy y S. Lerner, *Para comprender la subjetividad*, El Colegio de México, México.
- Chartier, Roger (1999), *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Gedisa, Barcelona.
- Cicourel, Aaron (1974), *Cognitive Sociology*, The Free Press, Nueva York.
- Coffey, Amanda y Paul Atkinson (2003), "Encontrar el sentido a los datos cualitativos", *Estrategias complementarias de investigación*, Universidad de Antioquia, Medellín.
- Cohen, Ira (1996), *Teoría de la estructuración. Anthony Giddens y la constitución de la vida social*, McGraw Hill, México.
- Cohen, M. R. y Ernest Nagel (1962), *An Introduction to Logic and Scientific Method*, A Harbinger Book, New York.
- Conway, M. A. (1998), "El inventario de la experiencia: memoria e identidad", en D. Páez, *et al.* (1998), *Memorias colectivas de procesos culturales y políticos*, Universidad del País Vasco, Bilbao.
- Delgado, Juan Manuel y Juan Gutiérrez (1995), *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*, Síntesis, Madrid.
- Denman, Catalina y Jesús A. Haro (2000), *Por los rincones. Antología de métodos cualitativos en la investigación social*, El Colegio de Sonora, Hermosillo.

- Dennet, Daniel (1991), *La actitud intencional*, Gedisa, Barcelona.
- Denzin, Norman (1970), *A Theoretical Introduction to Sociological Methods*, Aldine Publishing Co., Chicago.
- Durkheim, Émile (1974), *El suicidio*, UNAM, México.
- Elias, Norbert (1995), *Sociología fundamental*, Gedisa, Barcelona.
- Feyerabend, Paul K. (1974), *Contra el método. Esquema de una teoría anarquista del conocimiento*, trad. de Francisco Hernán, Ariel, Barcelona.
- Gadamer, Hans-Georg (1993), *Philosophical Hermeneutics*, University of California Press, Berkeley.
- Garfinkel, Harold (1967), *Studies in Ethnomethodology*, Prentice-Hall, Nueva York.
- Garza, Enrique de la (1983), *El método del concreto abstracto concreto*, UAM-I, México.
- _____ (1988), “El positivismo, polémica y crisis” y “Empiría y dato”, *Hacia una metodología de la reconstrucción*, Porrúa, México.
- _____ (1990), *Hacia una metodología de la reconstrucción*, Porrúa, México.
- _____ (1992), *Crisis y sujetos sociales en México*, Porrúa, México.
- _____ (2001), “Subjetividad, cultura y estructura”, *Iztapalapa*, año 1, núm. 50, enero-junio, UAM-I, México.
- _____ (2003), “La configuración como alternativa del concepto estándar de teoría”, en Hugo Zemelman (coord.) *Epistemología y sujeto*, UNAM, México.
- _____ (2007), “¿Hacia dónde va la teoría social?”, *Tratado latinoamericano de sociología*, Barcelona, Anthropos.
- _____ et al. (2009), “La querrela de las identidades”, *Trabajo, identidad y acción colectiva*, UAM/CLACSO, México.
- Geertz, Clifford y James Clifford (1991), *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, Barcelona.
- Giddens, Anthony (1987), *Las nuevas reglas del método sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Glaser, Barney G. (2002), “¿Constructivist Grounded Theory?”, *Forum Qualitative Social Research*, On line Journal, <http://www.qualitative-research.net/fqs-texte/3-02/3-02-glaser-e.pdf>, vol. 3, núm. 3, octubre.
- _____ (2002), “Conceptualization: on theory and theorizing using *Grounded Theory*”, *International Journal of Qualitative Methods*, 1 (2), Spring, 2002.
- _____ y A. Strauss (1967), *The Discovery of Grounded Theory*, Aldine Degroyter, Nueva York.
- Goba, E. y Y. Lincoln (2000), “Paradigmas en competencia en la investigación cualitativa” en Catalina Denman y Jesús A. Haro, *Por los rincones. Antología de métodos cualitativos en la investigación social*, El Colegio de Sonora, Hermosillo.
- Goffman, Erving (1981), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Goldmann, Lucien (1968), *Marxismo, dialéctica y estructuralismo*, Calden, Buenos Aires.
- _____ (1975), *Las nociones de estructura y génesis*, t. I, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Güell, Antoni M. (1985), “Hipótesis y variables”, en Boudon y Lazarsfeld, *Metodología de las ciencias sociales. Conceptos e índices*, vol. I, Laia, Barcelona.

- Gurwitsch, Aron (1979), *El campo de la conciencia*, Alianza Universidad, Madrid.
- Habermas, Jürgen (1980), *Teoría y praxis*, Amorrortu, Buenos Aires.
- _____ (1981), *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid.
- _____ (1985), *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona.
- _____ (1988), *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid.
- _____ (1993), “¿Teoría sistémica de la sociedad o teoría crítica?”, *La lógica de las ciencias sociales*, REI, México.
- _____ (1997), “On Hermeneutics Claims to Universality”, en Kurt Mueller-Vollmer (ed.), *The Hermeneutics Reader*, Continuum, Nueva York.
- Hammersley, Martin (1989), “The Problem of the Concept: Herbert Blumer on the Relationship Between Concepts and Data”, *Journal of Contemporary Ethnology*, julio, sage.
- Heller, Agnes (1987), *Teoría de los sentimientos*, Fontamara, Barcelona.
- Hughes, J. y W. Sharrock (1997), “La ortodoxia positivista” y “El positivismo y el lenguaje de la investigación social”, *La filosofía de la investigación social*, FCE, México.
- Husserl, Edmund (1984), *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Folios, México.
- Kuhn, Thomas S. (1986), *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México.
- Kosik, Karel (1980), *Dialéctica de lo concreto*, Grijalbo, México.
- Lazarsfeld, Paul y Raymond Boudon (1974), *Metodología de las ciencias sociales*, Laia, Barcelona.
- Lawrence, Joseph (1994), *Common Sense: Why it's no Longer Common*, Addison Wesley, Nueva York.
- Lukács, Georg (1980), *Estética*, t. I, Grijalbo, México.
- Marx, Karl (1970), *El capital*, FCE, México.
- Maturana, Humberto (1995), *La realidad ¿Objetiva o construida?*, Anthropos, Madrid.
- Mayntz, R., K. Holsa y M. Huber (1985), *Introducción a los métodos de la sociología empírica*, Alianza Universidad, Madrid.
- Moles, Abraham (1995), *Las ciencias de lo impreciso*, Miguel A. Porrúa, México.
- Monteforte Toledo, Mario (1980), *El discurso político*, Nueva Imagen, México.
- Moscovici, Serge (1984), *Psicología social*, Paidós, Buenos Aires.
- Moulines, C. Ulises (1986), *Estructura y desarrollo de las teorías científicas*, UNAM, México.
- Nagel, Ernest (1970), *The Structure of the Science: Problems in the Logic of Scientific Explanation*, Columbia University Press, Nueva York.
- Newman, I. y C. R. Benz (1998), *Exploring the Interactive Continuum*, Southern Illinois University Press, Carbondale.
- Olivé, L. y A. R. Pérez (1989), *Filosofía de la ciencia: teoría y observación*, Siglo XXI, México.
- Páez, D. (1998), “Como los episodios emocionales individuales alimentan la memoria colectiva”, *Memorias colectivas y procesos culturales y políticos*, Universidad del País Vasco, Bilbao.
- Piaget, Jean (1968), *El estructuralismo*, Proteo, Buenos Aires.
- Popper, Karl R. (1970), *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid.

- Potter, Jonathan (1998), *La representación de la realidad*, Paidós, Buenos Aires.
- Putnam, Hilary (1962), "What Theories Are Not?", en Ernest Nagel, Patrick Suppes y Alfred Tarski (comps.), *Logic, Methodology and Philosophy of Science: Proceedings of the 1960 International Congress*, Stanford University Press, Stanford.
- Rose, Gillian (1984), *Dialéctica del nihilismo*, FCE, México.
- Ruiz, J. I. (2007), *Metodología de la investigación cualitativa*, Universidad de Deusto, Bilbao.
- _____ y M. A. Ispizua (1989), *La decodificación de la vida cotidiana*, Universidad de Deusto, Bilbao.
- Rolleri, José Luis (ed.) (1986), *Estructura de las teorías científicas*, UNAM, México.
- Szasz, I. y S. Lerner (1992), *Para comprender la subjetividad*, El Colegio de México, México.
- Schaft, Adam (1974), *Estructuralismo y marxismo*, Grijalbo, México.
- Schütz, Alfred (1996), *Fenomenología del mundo social*, Paidós, Buenos Aires.
- Schwartz, H. y J. Jacobs (1984), *Sociología cualitativa*, McGraw Hill, México.
- Segal, Lynn (1994), *Soñar la realidad*, Paidós, Barcelona.
- Sjoberg, G. (1968), *Methodology for Social Research*, Harper & Row Publishing, Nueva York.
- Sneed, Joseph (1976), "Philosophical Problems in the Empirical Science of Science: A Formal Approach", *Erkenntnis*, 10.
- Stegmüller, Wolfgang (1976), *The Structure and Dynamics of Theories*, Springer-Verlag, Nueva York.
- Stichome, A. (1970), *La construcción de teorías sociales*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Strauss, Anselm y Juliet Corbin (2002), *Bases de la investigación cualitativa*, Universidad de Antioquia, Medellín.
- Suppes, Patrick (1967), "What is Scientific Theory?", en S. Morgenbesser (ed.), *Philosophy of Science Today*, Basic Books Inc., Nueva York.
- _____ (1989), *The Semantic Conception of Theories and Scientific Realism*, University of Illinois Press, Urbana.
- Tashakkori, A. y Ch. Teddlie (1998), *Mixed Methodology*, SAGE, Londres.
- Thompson, Edward Palmer (1972), *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Laia, Barcelona.
- _____ (1975), *La formación histórica de la clase obrera. La maldición de Adán*, t. II, Laia, Barcelona.
- Van Dijk, Teun (1997), "El estudio del discurso", *El discurso como estructura y proceso*, Gedisa, Barcelona.
- Viet, Jean (1968), *Problemas del estructuralismo*, Siglo XXI, México.
- Wartofsky, M. W. (1973), *Introducción a la filosofía de la ciencia*, Alianza Editorial, Barcelona.
- Watzlawick, Paul y Peter Krieg (comps.) (2000), *El ojo del observador. Contribuciones al constructivismo*, Gedisa, Barcelona.
- Weber, Max (2002), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Alianza Editorial, España.
- Wuthnow, Robert (1984), *Cultural Analysis*, Routledge, Londres.

Zeleny, Jindrich (1974), *La estructura lógica de El capital de Marx*, Grijalbo, Barcelona.

Zemelman, Hugo (1990), *Horizontes de la razón*, vol. 1, Anthropos, Barcelona.

Zetterberg, H. (1971), *Teoría y verificación en sociología*, Nueva Visión, Buenos Aires.

Propiedad UAM-Gedisa

EL MÉTODO FUNCIONAL EN LA TEORÍA DE SISTEMAS*

JORGE GALINDO

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA, MÉXICO

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3279-3108>

INTRODUCCIÓN

En el ámbito de la sociología son pocas las teorías que han despertado tanta polémica como la teoría sistémica de la sociedad de Niklas Luhmann. Por una parte, la decisión de Luhmann de hacer de la comunicación el objeto de estudio de la disciplina sociológica, relegando al ser humano al entorno del sistema social, le ha valido ser tildado de antihumanista. Por la otra, la adopción del método funcional ha hecho que mucha gente vea en su programa teórico una perspectiva políticamente conservadora que sólo busca justificar el *status quo*. En lo personal, considero que esta polémica es algo desafortunada, pues al estar orientada por criterios de carácter normativo, no sólo impide sopesar serenamente los rendimientos estrictamente científicos de la sociología luhmanniana, sino que obstaculiza su cabal comprensión. De los efectos derivados del rechazo normativo a la teoría de Luhmann, este último me parece especialmente pernicioso. No cabe duda de que la complejidad del mundo moderno exige de la sociología un máximo de complejidad interna en el desarrollo de sus marcos conceptuales. Sin negar que en la teoría sistémica de la sociedad de Luhmann existen diversos problemas que deben ser discutidos y, eventualmente, superados, no me queda duda de que ésta representa uno de los marcos conceptuales más completos de que dispone la sociología contemporánea para dar cuenta de dicha complejidad social. Considero, pues, que la disciplina no puede darse el lujo de rechazar esta teoría por considerarla antihumanista o conservadora sin siquiera haber entendido qué rendimientos estrictamente científicos se derivan del empleo de la distinción sistema-entorno o de la aplicación del método funcional.

En este sentido, el presente trabajo tiene por objetivo abonar a la comprensión de la teoría sistémica de la sociedad mediante la exposición de los lineamientos generales del método funcional tal y como lo entiende Luhmann. A su vez, esta presentación del método funcional brindará una oportunidad de analizar algunos de los supuestos fundamentales de la teoría de los sistemas

* Una primera versión de este artículo apareció en: Enrique de la Garza Toledo / Gustavo Leyva (coords.): *Tratado de Metodología de las Ciencias Sociales. Perspectivas Actuales*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

sociales ya que para Luhmann ambas herramientas son prácticamente indisolubles.

Antes de llevar a cabo dicha presentación considero necesario esbozar los lineamientos que caracterizaron al funcionalismo sociológico tradicional, pues sólo así estaremos en condiciones de entender lo que distingue a Luhmann de autores como Émile Durkheim y Talcott Parsons.

EL FUNCIONALISMO DE ÉMILE DURKHEIM

Si bien es cierto que el método funcional ha gravitado en la sociología desde sus inicios, no cabe duda de que las reflexiones desarrolladas por Émile Durkheim en su clásica obra de 1893, *De la división del trabajo social*, se convirtieron en lo que podríamos denominar la definición estándar para la disciplina. En efecto, en el libro primero de dicha obra, Durkheim reflexiona en torno al método requerido para determinar la función de la división del trabajo. A este respecto afirma que la palabra función se emplea “en dos sentidos diferentes; o bien designa un sistema de movimientos vitales, abstracción hecha de sus consecuencias, o bien expresa la relación de correspondencia que existe entre esos movimientos y algunas necesidades del organismo” (Durkheim, 2002: 57). Para ejemplificar la primera acepción del término función, Durkheim nos habla de la función de la digestión o de la función de la respiración. Este significado, sin embargo, no es el que le interesa desarrollar. Cuando Durkheim habla de función lo que tiene en mente es, por ejemplo, la manera en que la digestión tiene por función incorporar en el organismo sustancias líquidas y sólidas destinadas a reparar sus pérdidas, o la forma en que la función de la respiración es introducir en los tejidos del animal los gases necesarios para el mantenimiento de la vida. En este sentido, Durkheim considera que preguntarse acerca de la función de la división del trabajo implica “buscar a qué necesidad corresponde” (Durkheim, 2002: 57).

Dos años más tarde, en 1895, en el libro: *Las reglas del método sociológico*, al distinguir entre causa eficiente y función, Durkheim ahonda en el tema y nos explica por qué se sirve de la palabra *función*

antes que de la de *fin* o *meta* precisamente porque de ordinario los fenómenos sociales no deben su existencia a los resultados útiles que producen. Lo que hay que determinar es si existe una correspondencia entre el hecho considerado y las necesidades generales del organismo social y en qué consiste esta correspondencia, sin preocuparse por saber si ha sido o no intencionada. Por lo demás, todas estas cuestiones de intención son demasiado subjetivas como para que puedan tratarse científicamente (Durkheim, 1989: 152-153).

En esta reflexión Durkheim incorpora lo que serán las directrices fundamentales del enfoque funcional clásico, a saber: la noción de unidad funcional y el objetivismo. Veamos brevemente de qué trata cada una de ellas.

Cuando Durkheim habla de las “necesidades generales del organismo social” está presuponiendo que la sociedad es una unidad funcional. Esto quiere decir que concibe a la sociedad como un todo compuesto de diversas “partes” cuya existencia se justifica por el hecho de que mantienen una correspondencia funcional con las necesidades del organismo en tanto totalidad. Durkheim considera, pues, que para explicar un hecho social es necesario separar la causa que lo produce de la función que desempeña. Así, por ejemplo, la división social del trabajo es provocada por el incremento del volumen de la población y por el aumento de la densidad social. Sin embargo, identificar la causa eficiente es sólo la mitad del trabajo, ya que ésta no nos indica la función del fenómeno. En este sentido, a lo largo de su investigación, Durkheim se encarga de mostrarnos la función integradora que la división social del trabajo desempeña en las sociedades modernas. Mientras que antaño la integración social estaba garantizada por el empalme entre la conciencia individual y la conciencia colectiva, las sociedades modernas, caracterizadas por la progresiva diferenciación de ambos tipos de conciencia, logran integrarse gracias a la interdependencia derivada de la división del trabajo. Para dar cuenta de estas distintas formas de integración, Durkheim emplea la distinción solidaridad mecánica (o por semejanzas)-solidaridad orgánica (resultado de la división social del trabajo).

Por otra parte, el empleo del enfoque funcional implica asumir una perspectiva objetivista sobre el mundo social. Implica, pues, establecer una cesura entre la perspectiva del participante y la del observador científico. Como puede verse unos párrafos arriba, en la cita extraída de *Las reglas del método sociológico*, Durkheim considera que la ciencia es incapaz de procesar el subjetivismo propio del enfoque centrado en la intención de los participantes. Por esta razón, apuesta por la observación de lo que considera una realidad de carácter objetivo, a saber: la función. Este tópico también puede ejemplificarse mediante el fenómeno de la división social del trabajo, pues independientemente de la utilidad que un individuo o grupo social obtenga de la división del trabajo (incremento de la eficiencia, mejora cualitativa de los productos, etc.), la función de este fenómeno, desde el punto de vista sociológico, se relaciona —tal y como vimos antes— con la integración de las sociedades modernas.¹

¹ Otro ejemplo de esta diferenciación de ámbitos puede verse en una reflexión adicional que Durkheim dedica al tema de la utilidad. En dicha reflexión, Durkheim matiza su afirmación respecto de la falta de relación entre la existencia de un fenómeno y su utilidad; y acepta que la utilidad puede ser vista como condición de existencia de un fenómeno siempre y cuando se la conceptúe como utilidad para la sociedad (y no para los individuos). A este respecto Durkheim menciona: “En efecto, aunque no es la utilidad del hecho lo que hace que se dé, normalmente para que pueda continuar existiendo es preciso que sea útil. Pues basta con que no sirva para nada para que sea perjudicial, ya que en ese caso cuesta sin proporcionar provecho alguno. Por tanto, si la mayor parte de los fenómenos tuviesen ese carácter parasitario, el presupuesto del organismo (sería) deficitario (y) la vida social sería imposible. Por consiguiente, para hacer posible una comprensión satisfactoria de ésta es necesario mostrar cómo los fenómenos que la constituyen concurren conjuntamente a poner a la sociedad en armonía consigo misma y con el mundo físico. La

EL ESTRUCTURAL FUNCIONALISMO
DE TALCOTT PARSONS

En términos generales, el funcionalismo de Parsons puede verse como una versión teóricamente más sofisticada del funcionalismo de Durkheim. Como es bien sabido, la teoría sociológica de Parsons está pensada como una teoría general de la acción. En efecto, éste considera que la sociología debe darse a la tarea de analizar la acción para poder dar cuenta de los fenómenos sociales. Esta descomposición analítica del fenómeno de la acción lleva a Parsons a comprender que ésta opera como un sistema, es decir, que la acción —en tanto que fenómeno emergente— presupone la concurrencia de un determinado número de componentes. Así, por ejemplo, en tanto que “acto unidad”, Parsons concibe la acción en su obra de 1937: *La estructura de la acción social*, como un fenómeno compuesto de cuatro elementos, a saber: un actor (individual o colectivo), una meta (estado futuro), una situación (que puede dividirse en condiciones y medios) y una regulación normativa de los medios.

De la mano de su pensamiento teórico, en general, el concepto de sistema empleado por Parsons va evolucionando. Así, en la década de los cincuenta la noción de sistema deja de ser entendida como un todo compuesto por partes en relación, para ser vista como una entidad que debe cumplir tres condiciones fundamentales. La primera condición que un fenómeno debe cumplir para poder ser visto como sistema remite a su carácter estructural. Según esta condición, tanto las partes como el todo deben poseer una organización determinada, capaz de constituirse en punto de referencia relativamente estable para el análisis. La segunda condición está relacionada con las necesidades que las partes deben cumplir para que el todo pueda existir. Aquí hace su aparición el concepto de función. Por su parte, la última condición tiene que ver con la dinámica interna del sistema, en particular, con el hecho de que las transformaciones que éste sufre en el tiempo no tienen un carácter aleatorio, sino que acontecen siguiendo patrones determinados.

De esta forma de ver la acción se desprende una importante consideración teórica, a saber: el carácter problemático del fenómeno. En efecto, para Parsons la acción (al igual que el orden social) no es algo dado, un hecho, sino en primera instancia un problema. Por esta razón, Parsons se da a la tarea de analizar el fenómeno haciéndose la clásica pregunta kantiana por

fórmula corriente que define a la vida como una correspondencia entre el medio interno y el medio externo es sólo una aproximación; sin embargo, en términos generales, es verdadera y, por consiguiente, para explicar un hecho de orden vital no basta con mostrar la causa de que depende, sino que también es preciso —al menos en la mayor parte de los casos— determinar qué parte le corresponde en el establecimiento de esta armonía general” (Durkheim, 1989: 154). Los paréntesis indican palabras añadidas por mí a partir de la edición francesa para hacer más comprensible la traducción al castellano.

las condiciones de posibilidad. En este sentido, la acción en tanto que sistema es posible porque es un fenómeno estructurado, cuyos componentes cumplen determinadas funciones y es capaz de regular su dinámica interna. Esta aproximación a la acción en tanto que sistema será expuesta de forma mucho más desarrollada por el mismo Parsons años más tarde en el esquema conocido como AGIL.

En este esquema el autor nos presenta su versión más acabada del enfoque funcional. En él, desarrolla los cuatro requisitos funcionales que considera que deben cumplirse para que una determinada unidad de acción esté en condiciones de emerger:

Estos cuatro requisitos funcionales son: adaptación, obtención de fines, integración y mantenimiento de patrones latentes. El nombre del esquema deriva de la primera letra de cada una de estas funciones en inglés (*Adaptation, Goal-attainment, Integration y Latent pattern maintenance*). Estos cuatro requisitos funcionales se ordenan en el esquema a partir de dos ejes. El eje horizontal es estructurado por la distinción: componentes instrumentales-componentes consumatorios. Lo que Parsons tiene en mente aquí es la distinción medios-fines propia de la teoría de la acción. Así, lo instrumental remite a los medios que posibilitan el actuar, mientras que lo consumatorio refiere a los fines efectivamente alcanzados gracias a la acción. Por otra parte, el eje vertical incorpora la distinción entre el interior y el exterior del sistema. Evidentemente, lo que está en el fondo de esta distinción no es otra cosa que la distinción directriz de toda aproximación sistémica, a saber: la distinción sistema-entorno. Si combinamos ambos ejes (horizontal-vertical, acción-sistema) tenemos una malla de cuatro espacios en los cuales Parsons ordena los requisitos funcionales antes mencionados.

	<i>Instrumental</i> (medios)	<i>Consumatorio</i> (fines)
Exterior		
Interior		

En el espacio correspondiente al cruce entre lo instrumental y lo exterior, Parsons ubica la función encargada de establecer las relaciones entre el sistema de acción y su entorno externo, a saber: la adaptación. En el caso del cruce entre lo consumatorio y lo exterior, Parsons localiza los componentes de la acción encargados de alcanzar fines. Por otra parte, la función encargada de establecer el control entre las partes componentes del sistema, a saber: la función de integración, se encuentra en el cruce entre lo consumatorio y lo interno. Por último, Parsons denomina mantenimiento de patrones latentes al requisito funcional ubicado en el cruce entre lo instrumental y lo interior. De tal forma que el esquema AGIL queda organizado de la siguiente manera:

	<i>Instrumental</i> (medios)	<i>Consumatorio</i> (fines)
Exterior	A Adaptación	G Obtenciones de fines
Interior	L Mantenimiento de patrones latentes	I Integración

En el sistema general de la acción los cuatro requisitos funcionales son cumplidos por cuatro subsistemas. Así la función de adaptación es llevada a cabo por lo que Parsons denominaba el organismo conductual, la obtención de fines corresponde al sistema de la personalidad, la integración es una labor que debe llevar a cabo el sistema social y, por último, el mantenimiento de patrones latentes corresponde al sistema cultural. Desde esta óptica queda claro que para que una acción pueda ocurrir es necesaria la convergencia de factores orgánicos, psíquicos, sociales y culturales. Sin esta convergencia, la acción en tanto que fenómeno sistémico simple y llanamente no podrá emerger. En el siguiente cuadro se expone la manera en que estos subsistemas se incorporan al esquema AGIL:

	<i>Instrumental</i> (medios)	<i>Consumatorio</i> (fines)
Exterior	A Adaptación <i>Organismo conductual</i>	G Obtención de fines <i>Sistema de la personalidad</i>
Interior	L Mantenimiento de patrones latentes <i>Sistema cultural</i>	I Integración <i>Sistema social</i>

Probablemente la máxima virtud que Parsons encontró en el esquema AGIL fue su capacidad de generalización. Gracias a ella, no sólo pudo dar cuenta de los requisitos funcionales del sistema general de acción, sino que a lo largo de los años se dio a la tarea de buscar los respectivos equivalentes funcionales en los más diversos subsistemas. Un claro ejemplo de esto puede encontrarse en el análisis que hace de la sociedad como sistema de acción. De la misma manera en que el organismo conductual se encarga de estructurar las relaciones entre sistema general de la acción y su entorno, la economía cumple la función de adaptación para la sociedad. En el caso de la obtención de fines, la política funge como equivalente funcional del sistema de la persona-

lidad en el ámbito social. Así como el sistema social se encarga de integrar los componentes del sistema general de la acción, la comunidad societaria tiene por tarea integrar los diversos componentes del sistema de la sociedad.² Por último, encontramos que el denominado sistema fiduciario se encarga del mantenimiento de los patrones latentes en el sistema de la sociedad.³ Visto a través de los lentes del esquema de cuatro funciones AGIL, el sistema de la sociedad se representa de la siguiente manera:

	<i>Instrumental</i> (medios)	<i>Consumatorio</i> (fines)
Exterior	A Adaptación <i>Economía</i>	G Obtenciones de fines <i>Política</i>
Interior	L Mantenimiento de patrones latentes <i>Sistema fiduciario</i>	I Integración <i>Comunidad societaria</i>

Hasta aquí el esbozo del esquema AGIL. Ha llegado la hora de presentar algunas reflexiones generales sobre el funcionalismo de Parsons para estar en condiciones de marcar las especificidades del enfoque funcional luhmanniano. Apoyándome en la obra de Guy Rocher, *Talcott Parsons and American Sociology* (Rocher, 1974), voy a desarrollar tres aspectos del funcionalismo parsoniano.

En primer lugar, cabe mencionar que el funcionalismo de Parsons es un funcionalismo de carácter sistémico. Éste no es un dato secundario ya que, a diferencia de otros enfoques funcionales que toman las partes constitutivas del todo como punto de salida para el análisis, el funcionalismo de Parsons

² En última instancia, el concepto de *comunidad societaria* de Parsons remite a la noción durkheimiana de *solidaridad*. En efecto, mediante este concepto Parsons busca dar cuenta de la manera en que los dos tipos de solidaridad identificados por Durkheim (solidaridad mecánica y solidaridad orgánica) se relacionan en el mundo moderno para garantizar la integración social. Para Parsons la sociedad moderna se caracteriza por estar compuesta de diversas comunidades societarias (instituciones, organizaciones, movimientos sociales, etc.) cuya función yace en cohesionar a los individuos que las componen. En algunos casos estos grupos se integran con base en criterios propios de la solidaridad mecánica —podríamos pensar en un movimiento social o en la porra de un equipo de fútbol—, mientras que en otros éstos se integran de manera orgánica mediante contratos. Cabe decir que para Parsons el estudio de la comunidad societaria representaba el verdadero objeto de la sociología.

³ Al encargarse de la socialización de los miembros de una sociedad, el sistema fiduciario se compone básicamente de familias e instituciones educativas, aunque no cabe duda de que en el mundo moderno los medios de comunicación también contribuyen al cumplimiento de esta función.

presupone la acción como un todo sistémico y se da a la tarea de analizar las condiciones de posibilidad de su existencia en el tiempo. Presuponer la existencia del todo acerca al funcionalismo de Parsons al de Durkheim, y lo aleja de otras versiones como las desarrolladas por Bronislaw Malinowski y Robert K. Merton. Ahora bien, por todas las similitudes que existen entre las obras de Durkheim y Parsons, existe una diferencia fundamental en lo concerniente al concepto de función, misma que vale la pena destacar. He dicho ya que para Durkheim el concepto de función remite a las necesidades del organismo. A diferencia de Durkheim, Parsons no relaciona de manera exclusiva el concepto de función con la noción de necesidad, sino también con la noción de problema. En este sentido, el concepto de función no sólo refiere a las necesidades que deben satisfacerse, sino también a “las diversas soluciones a un complejo particular de problemas que un sistema puede adoptar para sobrevivir” (Rocher, 1974: 155). Esta comprensión del concepto de función en tanto que problema (o plexo de problemas) hace que la labor del análisis funcional pase a ser la “clasificación de los problemas que cada sistema debe resolver para existir” (155). Si bien es cierto que Luhmann se distanciará de la noción de sobrevivencia en su análisis funcional, no cabe duda de que la aproximación elaborada por Parsons abrió la puerta al equifuncionalismo basado en problemas y desarrollado ulteriormente por Luhmann.

En segundo lugar hay que apuntar que —contrario a lo que se piensa— el funcionalismo de Parsons no se ocupa de manera exclusiva de la estabilidad social ya que para él tanto las estructuras como los procesos son objetos que pueden ser analizados funcionalmente. Ciertamente, hubo una fase en su producción en la que Parsons consideró que la sociología no podría ocuparse de los aspectos dinámicos de la sociedad y que, por lo tanto, ésta tendría que contentarse con el enfoque estructural-funcionalista caracterizado por su falta de dinamismo. Sin embargo, de la mano de los avances derivados del uso de la cibernética, la teoría de la información y la teoría de sistemas (intercambio, jerarquía cibernética, etc.), Parsons terminó por darse cuenta de que la incorporación de los aspectos dinámicos de la sociedad no era algo que estuviera vedado al análisis sociológico. Estos aspectos dinámicos se observan en los procesos de interacción e intercambio, tanto a nivel de las estructuras del sistema como a nivel de las relaciones entre sistemas.

El tercer aspecto del funcionalismo parsoniano que Rocher destaca en su obra es su carácter evolucionista. A diferencia de los otros dos aspectos, a los que Rocher califica de meritorios, este último es visto por él como uno de los principales responsables de que la sociología de Parsons sea vista como un enfoque conservador más preocupado por el mantenimiento del *status quo* que del análisis científico de la realidad social. El funcionalismo de Parsons es evolucionista en tanto que concibe la sociedad estadounidense contemporánea como la forma más acabada de sistema social, por ser la más diferenciada internamente. No cabe duda de que aquí el eco del pensamiento de Herbert Spencer —quien concebía la evolución como el paso de unidades homogéneas,

simples e indiferenciadas a unidades heterogéneas, complejas y altamente diferenciadas—, resuena en el análisis parsoniano. Así, como se muestra en el cuadro siguiente, Parsons es capaz de incorporar los principios evolutivos de la sociedad al esquema AGIL y hace de la diferenciación funcional el fin que por autonomía debe perseguir todo sistema social.

	<i>Instrumental</i> (medios)	<i>Consumatorio</i> (fines)
Exterior	A Adaptación <i>Incremento en la capacidad de adaptación</i>	G Obtención de fines <i>Diferenciación funcional</i>
Interior	L Mantenimiento de patrones latentes <i>Generalización de valores</i>	I Integración <i>Inclusión de grupos sociales</i>

Toda vez que he llevado a cabo esta presentación del funcionalismo sociológico clásico representado por Émile Durkheim y Talcott Parsons, ha llegado el momento de exponer las particularidades de la versión luhmanniana de este enfoque metodológico.

EL FUNCIONALISMO ESTRUCTURAL DE NIKLAS LUHMANN

Los escritos de Luhmann en torno al método funcional son tan fundamentales para el conjunto de su obra que, prácticamente, inauguran su producción intelectual. En efecto, el primer artículo publicado por Luhmann en 1958 lleva por título: “El concepto de función en la ciencia de la administración” (Luhmann, 1958). Las reflexiones iniciadas en este escrito encontraran su expresión más acabada pocos años más tarde con los artículos “Función y causalidad” de 1962 y “Método funcional y teoría de sistemas” de 1964.⁴ La importancia central de estos trabajos en la obra de Luhmann queda demostrada por el hecho de que, independientemente de las modificaciones sufridas por el marco sistémico-teórico a lo largo del tiempo, éste no volvió a escribir

⁴ Ambos textos fueron posteriormente reeditados en el primer tomo de la serie *Soziologische Aufklärung* en 1970. En 1973 la editorial Sur, de Buenos Aires, tradujo cuatro textos de los 14 que componen el volumen en alemán. Entre estos cuatro textos se encuentran los ya mencionados “Función y causalidad” y “Método funcional y teoría de sistemas”. Desafortunadamente el libro dejó de editarse y, salvo en algunas bibliotecas, es prácticamente imposible de encontrar.

otro texto exclusivo sobre el tema.⁵ En este sentido, bien podemos afirmar que a lo largo de su actividad científica, Luhmann mantuvo una postura metodológica definida y que esta constante metodológica fue la base sobre la que edificó las diversas teorías que constituyeron a la postre su teoría general de la sociedad.

Justo por esta diferencia entre la estabilidad metodológica y el dinamismo teórico, en lo subsecuente será necesario complementar las reflexiones de los artículos arriba citados con los desarrollos que el marco conceptual sistémico sufrió, especialmente a partir de la publicación en 1984 de la obra *Sistemas sociales*, pues no cabe duda de que la incorporación del concepto de autopoiesis y la apuesta por la comunicación como partícula ultraelemental de lo social marcan un antes y un después en el pensamiento de este autor.

La relación de Luhmann con las diversas corrientes del enfoque funcional (entre ellas particularmente con la versión de Parsons) bien podría caracterizarse como de “cercanía crítica”. Desde muy temprano en su trayectoria Luhmann tuvo claro que el método funcional había resultado fundamental para el establecimiento de la sociología como disciplina científica. Sin embargo, también era consciente de que la disciplina no había logrado explotar todo el potencial de esta perspectiva porque la había trabajado siempre dentro de los estrechos márgenes del esquema causal-lineal y, a través de éste, del pensamiento ontológico sustancialista. Así, desde los primeros años de la década de los sesenta, Luhmann hace de la causalidad y la ontología dos de los principales “obstáculos epistemológicos” que la sociología debe superar para arribar a una comprensión más acabada del mundo social.

Para Luhmann la causalidad-lineal limita los alcances de la investigación funcional porque la obliga a ver en las funciones meros efectos que ejecutan fines.⁶ Esto hace que antes de poder llevar a cabo una investigación, el sociólogo esté constreñido a fijar el fin a cuyo cumplimiento contribuirán los fenómenos de carácter funcional. Los funcionalismos de Durkheim y Parsons son claros ejemplos de esta forma de pensar. En ambos casos, la investigación debe partir del hecho de que, para mantenerse, la sociedad necesita que se lleven a cabo determinadas funciones. Así, de la misma manera en que un organismo sobrevive sin ser consciente de ello, el mantenimiento de la sociedad se realiza más allá (y en algunas ocasiones, incluso, a pesar) de la conciencia de los individuos cuyas acciones la componen. No cabe duda de que este énfasis en la “sobrevivencia” de la sociedad contribuyó de manera determinante a ver al funcionalismo como una “ideología conservadora”. Sin embargo, como veremos

⁵ Evidentemente, esto no quiere decir que Luhmann no haya vuelto a reflexionar sobre el tema en el resto de sus obras. En *Sistemas sociales* (Luhmann, 1991), por ejemplo, hay un apartado dedicado al método funcional. Sin embargo, lo que en él se dice no va más allá del planteamiento desarrollado en los años sesenta.

⁶ En la nota al pie número 1 he mostrado ya que a pesar de todos sus esfuerzos Durkheim no puede evitar que el concepto de finalidad se cuele en sus reflexiones metodológicas a través de la noción de utilidad.

a continuación, independientemente de las posibles implicaciones políticas de este método, el principal problema del funcionalismo sociológico clásico yace en que de entrada nos pide aceptar como válido un supuesto bastante cuestionable, a saber, que el fin de las sociedades es la sobrevivencia.

A diferencia de lo que podemos observar en un organismo, donde caben pocas dudas sobre los límites entre lo vivo y lo no vivo, en el caso de la sociedad resulta sumamente complicado definir el momento en que un determinado sistema social ha dejado de existir. A este respecto Luhmann reflexiona:

Un sistema social no está fijado rígidamente, según un tipo, como un organismo. Un asno no puede convertirse en una serpiente, aun cuando tal evolución fuera necesaria para la supervivencia. En cambio, un orden social puede sufrir profundos cambios estructurales sin abandonar su identidad y su existencia continua. De sociedad agraria puede convertirse en sociedad industrial, una gran familia puede convertirse en una casta de un orden político superfamiliar, sin que sea posible decidir cuándo se está en presencia de un nuevo sistema. Con esto está íntimamente relacionado el hecho de que las ciencias sociales no se plantean en forma claramente determinada el problema empírico de la muerte, mientras que en la biología ese problema sirve como criterio respecto a la perpetuación. De esta manera, en las ciencias sociales el problema de la perpetuación de un sistema se desvanece en lo indeterminado. Puede objetarse con acierto que la existencia de un sistema social rara vez se ve efectivamente puesta en duda, que hay pocos efectos funcionales verdaderamente críticos para la existencia y que el valor explicativo de esta teoría es, por lo tanto, reducido (Luhmann, 1973: 29-30).

Por estas razones, Luhmann considera que hacer del mantenimiento de la sociedad el fin último de su operar no sólo resulta cuestionable desde el punto de vista teórico, sino científicamente infructífero.

Para poder rescatar al funcionalismo de las aporías del esquema causal-lineal, Luhmann propone verlo como una variante del método comparativo que nos permite observar no la necesidad implícita en los requisitos funcionales, sino la contingencia propia de las equivalencias funcionales. Verlo, pues, como un método que se abre a las posibilidades. Así, para Luhmann la función:

... no es ningún efecto a producir, sino un esquema lógico regulador que organiza un ámbito de comparación de efectos equivalentes. Caracteriza una posición especial a partir de la cual pueden ser comprendidas en un aspecto unitario diversas posibilidades. Desde tal punto de vista los efectos aislados aparecen como equivalentes, intercambiables entre sí, funcionales, mientras que como procesos concretos son incomparablemente distintos (Luhmann, 1973: 20).

De tal suerte que, en primera instancia, el concepto luhmanniano de función debe verse como una mera relación de variables intercambiables. Así, por ejemplo, podemos decir que la función de x en el enunciado " x es un medio de

transporte público en la Ciudad de México”, puede ser cumplida indistintamente por: el autobús, el metro, el metrobús, el microbús, el tren ligero, etc. En este sentido, desde el punto de vista del enunciado “ x es un medio de transporte público en la Ciudad de México”, todas las opciones antes presentadas resultan funcionalmente equivalentes.

Como puede verse, la innovación de Luhmann a este respecto yace en que toma distancia del concepto clásico de función en el sentido griego de *ergon* (*ergon*: actividad u operación) y recupera el significado lógico-matemático del término, en particular aquel que remite a la llamada función proposicional o predicado.

En efecto, hasta Luhmann toda la sociología funcional había trabajado con el concepto de función que se desprende de cierta interpretación de la filosofía aristotélica, según la cual existen aspectos de la realidad que sólo pueden llegar a ser comprendidos si se conocen los fines que realizan. En este sentido, el concepto de *ergon* ha sido traducido como una acción orientada a un determinado fin.⁷ Mediante este concepto finalista de función la tradición estableció el vínculo entre el enfoque funcional, la causalidad y el pensamiento ontológico.⁸ Con ayuda del concepto lógico-matemático de función, Luhmann busca escapar de estos esquemas viejo-europeos.

Si bien la noción de función ha gravitado en el pensamiento lógico-matemático desde hace siglos, el concepto como tal no será acuñando sino hasta el siglo XVII, principalmente gracias al trabajo de Gottfried Wilhelm Leibniz. Desde entonces el concepto ha conocido las más diversas definiciones. En términos generales, sin embargo, podemos decir que éste remite a la relación constante entre dos o más cantidades variables. Así, por ejemplo, en la ecuación $y=2x$ el número 2 representa la relación constante entre dos variables: la variable independiente (x) y la variable dependiente (y). Se denomina variable independiente a la variable a la que se asigna, de manera arbitraria, un determinado valor y variable dependiente a la variable que es, a la vez, modificada por la constante y el valor asignado a la variable independiente. De tal suerte que si asignamos a x el valor 1, entonces y será igual a 2, pero si decimos que $x=2$, entonces $y=4$. De tal suerte que podemos afirmar que $y=f(x)$ donde f representa la relación constante entre ambas variables.

⁷ Esta interpretación deriva, en gran medida, de afirmaciones aristotélicas como la siguiente: “La actuación (*ergon*) es, en efecto, el fin y el acto es la actuación” (Aristóteles, 2006: 384).

⁸ A este respecto, cabe recordar que la cuarta y última causa aristotélica es, justamente, la causa final y que ésta se identifica con la esencia en tanto que razón de ser de las cosas. A este respecto, Aristóteles reflexiona: “Cuando se trata de encontrar una causa, puesto que las causas se denominan tales en varios sentidos, hay que indicar todas las causas posibles. Por ejemplo, ¿cuál es la causa material del hombre? ¿Acaso los menstrosos? Y ¿cuál es su causa productora del movimiento? ¿Acaso el esperma? Y ¿cuál es su causa en cuanto forma? La esencia. Y ¿cuál lo es en el sentido de *aquello para lo cual*? El fin. Por lo demás, seguramente estos dos últimos son lo mismo” (Aristóteles, 2006: 354). Tenemos, pues, que el “funcionalismo” de Aristóteles es sustancialista, ya que para él las acciones u operaciones siguen a la sustancia en el sentido de la sentencia: *operari sequitur esse*.

En el ámbito de la lógica, el concepto de función ha sido recuperado para indicar proposiciones del tipo arriba indicado, a saber: “ x es un medio de transporte público en la Ciudad de México”. En notación matemática esta proposición es representada de la siguiente manera: $f(x)$. Aquí, x hace las veces de sujeto (por ejemplo: “el metro”) y f nos remite a la propiedad atribuida (“medio de transporte público en la Ciudad de México”). Como en este caso la verdad o falsedad de la función sólo puede decidirse una vez que se ha asignado valor a x —es decir, una vez que se ha expresado una proposición— este tipo de función es conocida como función proposicional. Está claro que cuando Luhmann emplea el concepto de función, lo hace en este sentido.

Además de que nos exime de tener que pensar a la sociedad como un sistema cuya finalidad última es la sobrevivencia, el concepto de función adoptado por Luhmann tiene por rendimiento adicional el cuestionamiento de la noción clásica de causalidad. En efecto, para el funcionalismo la idea de que las relaciones entre las cosas del mundo atiendan a un esquema causa-efecto resulta sumamente simplista. Por esta razón, filósofos “funcionalistas” como Ernst Mach, Ernst Cassirer y Bertrand Russell han buscado sustituir el concepto de causa por el de función, ya que éste permitiría abandonar el pensamiento sustancialista a favor de un pensamiento orientado a las relaciones de interdependencia. Así, tal y como lo pregona Cassirer en su clásica obra *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* hay que dejar de orientar nuestros análisis hacia las cosas (las sustancias) para empezar a observar funciones.⁹

Éstas son, pues, las bases conceptuales sobre las que se edifica el concepto luhmanniano de función. Ahora bien, para pasar de un concepto formal de función a un concepto sociológicamente operacionalizable de función es necesario incorporar dos elementos más: la distinción problema-solución del problema y la distinción sistema-entorno.

En la definición lógico-matemática de función antes presentada, la función (f) refiere a una relación constante entre dos cantidades variables. Para el caso de una ecuación, por ejemplo, el lugar de dicha relación constante es ocupado por un número. Sin embargo, en el caso de la aplicación del método funcional

⁹ Evidentemente, esto no quiere decir que el esquema causal desaparezca del análisis científico. Sin embargo, ante la imposibilidad de establecer una correlación causal definitiva, la relación entre causas y efectos debe dejar de ser el objeto de la comprobación para convertirse en mero apoyo metodológico. A este respecto Luhmann reflexiona: “El análisis en sí se concentra en la investigación de posibles causas tomando como criterio un efecto o en la investigación de efectos tomando como criterio una causa. Es imposible hacer ambas cosas simultáneamente, porque todo análisis funcional presupone un criterio de referencia escogido, que no puede ser cambiado sin que los resultados se alteren. Entre causas y efectos existe, en tal sentido, una ‘relación de indeterminación’. El sentido de la causalidad excluye en principio una clara comprobación de una causa y al mismo tiempo un efecto. Lo que buscaba la interpretación ontológica de la causalidad es inalcanzable. Esta evidencia constituye el punto de partida de la teoría causal funcional. Para ella las leyes causales exclusivas son, a lo sumo, un caso límite analítico. Que ni en el ámbito de las causas ni en el ámbito de los efectos existan otras posibilidades es admisible como caso límite de equivalencia absolutamente reducida, pero el sentido del relacionar causal no reside en lograr ese caso límite y excluir otras posibilidades, sino en abarcarlas y ordenarlas” (Luhmann, 1973: 27).

al terreno sociológico esto no es posible. Aquí, el lugar de la relación constante entre dos variables será ocupado no por una cantidad, sino por un problema de referencia. Justo es en relación con esta noción de problema de referencia que el funcionalismo sociológico clásico y el funcionalismo de Luhmann encuentran su punto de convergencia, ya que ambos conciben al orden social no como un dato, sino como un problema que debe ser resuelto. La convergencia, sin embargo, no irá mucho más allá, pues mientras que la estrategia de solución del problema de Durkheim y Parsons los lleva a supeditar al funcionalismo a un enfoque estructuralista, Luhmann se mantendrá firme en su postura funcional. Por esta razón, el mismo Luhmann afirma que el suyo no es un estructural funcionalismo, sino un *funcionalismo estructural* (hay que tener presente que en esta definición, el orden de los factores sí altera el producto).

En efecto, el enfoque estructural funcional parte de la existencia de una determinada estructura *necesaria* para el mantenimiento del sistema social. Este punto de partida le obliga a ver en los fenómenos sociales funciones orientadas al mantenimiento de dicha estructura. Por el contrario, el enfoque funcional estructural no parte de la necesidad, sino de la *contingencia* de los fenómenos que contribuyen a la formación de estructuras. Esta aproximación a la realidad es posible porque se ha rechazado el problema de referencia central del enfoque estructural funcional, a saber: la idea de que el fin de la sociedad es su sobrevivencia. Ahora bien, para poder establecer un problema de referencia alternativo, el método funcional estructural requiere apoyarse en postulados teóricos que le digan algo sobre las entidades que componen la realidad, pues sólo así estará en condiciones de identificar los problemas que los fenómenos sociales resuelven. Es aquí donde hace acto de presencia la teoría de sistemas con su distinción directriz sistema-entorno.

Podríamos decir que para Luhmann existe una “afinidad electiva” entre el método funcional y la teoría de sistemas, por el hecho de que esta última concibe la emergencia de los sistemas como una solución evolutiva a un problema de referencia fundamental, a saber: la complejidad del *mundo*.¹⁰ El concepto de complejidad refiere a que no todos los elementos que componen una determinada unidad —en este caso, el *mundo*— pueden establecer relaciones simultáneamente. Este hecho obliga a que el establecimiento de relaciones entre dichos componentes tenga que estar mediada por una selección. Entre todas las posibles relaciones que se establecen en la complejidad del *mundo*, existen algunas que logran alcanzar una relativa consistencia temporal gracias a su carácter recursivo basado en la autorreferencia. En su teoría, Luhmann denomina sistemas a estas entidades capaces de distinguir entre lo propio y lo ajeno (es decir, entre lo propio y lo que pertenece al entorno). En franco contraste con el estado indiferenciado y aproblemático del *mundo*, la

¹⁰ Es necesario aclarar que Luhmann emplea este concepto en sentido sistémico-fenomenológico como unidad de la diferencia entre sistema y entorno. Al quedar presupuesto en toda distinción llevada a cabo por un observador, el concepto de *mundo* remite al punto ciego de toda observación.

diferencia sistema-entorno puede observarse como un problema justamente debido al gradiente de complejidad existente entre *mundo* y sistema. Así las cosas, un sistema no es más que un mecanismo que mediante sus operaciones reduce la complejidad del *mundo*. Si bien la existencia de un determinado sistema depende de esta reducción de complejidad, resulta difícil ver en ella un fin en sentido teleológico clásico, pues el sistema no “necesita” de la reducción de complejidad para mantenerse y, por lo tanto, no la busca o la pide, sino que simple y llanamente *es* por definición una reducción de complejidad. La selección operada por el sistema no presupone, pues, la existencia de una estructura que deba mantenerse mediante el cumplimiento de determinadas funciones (a la manera del esquema AGIL), sino que debe ser vista como respuesta al problema del exceso de posibilidades derivada de la complejidad del *mundo*. En particular, al exceso de posibilidades derivado de lo que Parsons denominaba: doble contingencia.¹¹

Mediante el concepto de *doble contingencia* podemos observar que la complejidad que los sistemas sociales deben enfrentar es ya una selección resultado del proceso evolutivo. En efecto, los sistemas sociales no se las tienen que ver con la complejidad del *mundo* como tal, sino con la complejidad derivada de la emergencia de los sistemas psíquicos. Así, desde un punto de vista conceptual, los sistemas sociales pueden verse como una reducción de complejidad que resuelve el problema de la doble contingencia.

Ahora bien, hay que decir que para Luhmann la solución proporcionada por los sistemas sociales al problema de la doble contingencia es siempre una solución temporalmente condicionada, es decir, sólo funciona en el momento en que funciona. Éste es otro aspecto en el que las teorías de Luhmann y Parsons divergen de manera importante. Al igual que Luhmann, Parsons hace de la doble contingencia el punto de partida de sus reflexiones teórico-sociológicas, sin embargo, a diferencia de Luhmann, Parsons desarrolla un concepto de sistema tan rígido desde el punto de vista estructural que termina por ahogar la contingencia de base, transformándola en necesidad. Los sistemas sociales de Luhmann también tienen a su cargo el desarrollo de expectativas complementarias de comportamiento. Sin embargo, mediante la renuncia a un concepto fuerte de socialización, y apoyándose en un concepto de estructura tem-

¹¹ En el *general statement* del libro *Toward a General Theory of Action*, Talcott Parsons, Edward A. Shils y el resto de los colaboradores de la obra definen el concepto de *doble contingencia* de la siguiente manera: “Así, la consideración del lugar de la complementariedad de expectativas en el proceso de interacción humana tiene implicaciones para ciertas categorías que son centrales en el análisis de los orígenes y las funciones de los patrones culturales. Hay una *doble contingencia* inherente a la interacción. Por un lado, las gratificaciones de ego son contingentes de su selección entre alternativas disponibles. Pero, a la vez, la reacción de alter será contingente de la selección de ego y resultará de una selección complementaria de su parte. Debido a esta *doble contingencia*, la comunicación, que es la precondition de los patrones culturales, no puede existir sin la generalización desde la particularidad de las condiciones específicas (que nunca son idénticas para ego y alter) y la *estabilidad* de significado que sólo puede ser asegurada mediante ‘convenciones’ observadas por ambas partes” (Parsons y Shils *et al.*, 1962: 16). La traducción es mía.

poralmente radicalizado, el concepto de sistema social de Luhmann nos obliga a observar cada encuentro social como una actualización —en cierta forma cada vez más improbable desde el punto de vista evolutivo— de la doble contingencia. Tenemos, pues, que los respectivos conceptos de sistemas llevan ya la impronta del método elegido: estructural funcionalismo o funcionalismo estructural, es decir, función al servicio del mantenimiento de la estructura o función como un esquema de observación de soluciones contingentes y comparables con un determinado problema de referencia.

Hasta aquí las reflexiones generales en torno al método funcional de la teoría de sistemas de Luhmann. En aras de brindar al lector una aproximación lo más acabada posible al tema, desarrollaré a continuación —de la mano del concepto de medio de comunicación simbólicamente generalizado— un ejemplo (relativamente) detallado de la manera en que Luhmann aplicaba este método en sus investigaciones.

LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN SIMBÓLICAMENTE GENERALIZADOS

Para Luhmann la operación mediante la cual los sistemas sociales reducen la complejidad del entorno es la comunicación. Esto quiere decir que para poder entablar una relación social, todo aquello que pensamos o sentimos debe poder ser observado en términos comunicativos. Evidentemente, según la situación, la comunicación se estructura de diferentes maneras. Así, por ejemplo, en términos comunicativos no es lo mismo estar en presencia de otros individuos que nos perciben y cuyas reacciones a nuestro comportamiento podemos percibir, que escribir una carta a una persona distante, un libro para un público indeterminado o conducir un noticiero en la televisión. Existen, pues, diversas maneras de comunicar. Por esta razón, Luhmann no habla de sistema social en singular, sino de sistemas sociales en plural; y considera que existen tres formaciones sistémicas básicas, a saber: las interacciones, las organizaciones y las sociedades.

A diferencia de las interacciones —en donde la comunicación se estructura a partir del dato fundamental de la presencia física recíproca y la percepción reflexiva (es decir, la percepción de la percepción)—, la emergencia de sistemas organizacionales y de sociedades presupone el desarrollo de tecnologías de difusión de la comunicación tales como la escritura, la imprenta, la televisión o la internet. Si bien es cierto que, desde el punto de vista histórico-evolutivo, estas tecnologías pueden verse como condición de posibilidad de los más diversos logros socioculturales, desde el punto de vista teórico remiten al aumento de complejidad de un problema fundamental que todo sistema social debe superar, a saber: el problema de la probabilidad de lo improbable.

Si tomamos en cuenta la doble contingencia inherente a todo encuentro social, incluso el éxito de la interacción aparentemente más banal puede ser visto como un evento improbable. Esto quiere decir que, por ejemplo, incluso

en la comunicación que ocurre entre una madre y su hijo resulta improbable que las selecciones de *Alter* sean aceptadas por *Ego*. Así, la madre le pide al niño que se coma las verduras, pero la mera petición—incluso en la forma de orden—no garantiza que éste lo hará. Es muy probable que la madre tenga que repetir la orden más de una vez y que, incluso, se vea en la necesidad de convencer al niño de los beneficios nutricionales derivados del consumo de verduras. Tal vez tenga que llevar a establecer algún tipo de sanción—negativa o positiva—para orientar la aceptación de su selección por parte del niño (“si no te comes las verduras no podrás jugar en la computadora” o “si te comes las verduras te llevo a comprar un helado”).

El ejemplo anterior nos muestra que, incluso, en un sistema social como la familia—un sistema en el que los individuos participantes se conocen, en el que la jerarquía, basada en la edad, está perfectamente establecida y en el que, por lo regular, los individuos pueden confiar en las “buenas intenciones” del resto de los participantes—la aceptación de una determinada oferta comunicativa (“no dejes de comer las verduras”) es un evento sumamente improbable.

Ahora bien, si vamos más allá de la comunicación interactiva propia del sistema social familia, el umbral de improbabilidad se hace todavía más grande. Este incremento de la improbabilidad de la comunicación se debe básicamente a dos factores. En primer lugar al hecho de que la gran mayoría de las comunicaciones que establecemos fuera del ámbito familiar se llevan a cabo con personas desconocidas (evidentemente, en la vida cotidiana también podemos comunicarnos con amigos y amantes, sin embargo, a diferencia de nuestros padres y hermanos, a quienes, por lo regular, conocemos de toda la vida, no podemos decir que conocemos a nuestros amigos o amantes desde siempre). No cabe duda de que cuando nos comunicamos con un conocido, la memoria de nuestros encuentros permite reducir la improbabilidad del éxito comunicativo. Así, por ejemplo, decidimos creerle a nuestro amigo que no hay más cervezas en el refrigerador porque confiamos en su palabra. Este grado de confianza difícilmente puede ser alcanzado cuando nos comunicamos con un desconocido (¿por qué tendría que creerle a alguien de quien no sé nada?). Este umbral de improbabilidad del éxito comunicativo se hace todavía más grande cuando tomamos en cuenta el segundo factor, a saber: la emergencia y consolidación de los medios de difusión de la comunicación, tales como la escritura, la imprenta y las modernas tecnologías de la comunicación (teléfono, radio, televisión, internet, etc.). En efecto, si de entrada resulta difícil aceptar la comunicación de alguien que no conozco, resulta todavía más improbable que acepte la oferta comunicativa que me hace una persona lejana en el tiempo o el espacio. Mientras que en el caso del desconocido físicamente presente puedo apoyar mi decisión de aceptar o no su oferta comunicativa en una rápida lectura de su lenguaje corporal o del contexto general de la situación, en el caso del desconocido ausente no puedo hacer uso de estos controles interactivos. Evidentemente, cuando leo un texto en el que un autor alemán ya fallecido me dice que, desde el punto de vista de la sociología sistémica, la sociedad

no consta de seres humanos, sino de comunicación, no hay forma de que yo pueda apoyar mi decisión de aceptar esta oferta comunicativa como algo *verdadero* en la lectura de su lenguaje corporal o en un monitoreo de la situación en la que ha llevado a cabo la afirmación.

No obstante esta enorme improbabilidad, está claro que la comunicación sigue abriéndose camino, al grado de que hoy en día no resulta sorprendente que ofertas comunicativas como la arriba esbozada sean aceptadas por un gran número de personas en el ámbito de las ciencias sociales. ¿Cómo es esto posible? En opinión de Luhmann, este fenómeno se debe a la emergencia de medios de comunicación simbólicamente generalizados como el dinero, el poder, la verdad y el amor. Los medios de comunicación simbólicamente generalizados son estructuras sociales particulares cuya operación permite reducir el umbral de improbabilidad de una comunicación que ya no puede quedar reducida a la mera interacción. A este respecto nos dice Luhmann:

El rendimiento de estos medios y de sus formas típicas se puede también describir como el hacer *continuamente posible una combinación altamente improbable de selección y motivación*. Estos conceptos no designan aquí estados psicológicos (para que la comunicación tenga éxito es irrelevante lo que siente quien paga cuando da dinero), sino construcciones sociales que se realizan en la comunicación misma mediante recursiones —y para las cuales basta con dar por supuestos los estados de conciencia correspondientes—. Que las comunicaciones se acepten significa tan sólo que su aceptación se toma como premisa de la siguiente comunicación, independientemente de lo que ocurra en la conciencia individual (Luhmann, 2007: 249).

Para diferenciarse, los medios de comunicación simbólicamente generalizados recurren a dos posibilidades de atribución de la selección. Así, la comunicación puede atribuir la selección ya sea al sistema (como acción) o al entorno (como vivencia). Si tomamos en cuenta que para comunicar hacen falta, al menos, dos individuos que funjan como Alter y Ego, entonces, tenemos que existen cuatro posibilidades de atribución de la selección, a saber: cuando la vivencia de Alter activa la vivencia de Ego, cuando el actuar de Alter activa la vivencia de Ego, cuando la vivencia de Alter activa el actuar de Ego y cuando el actuar de Alter activa el actuar de Ego. Los diversos medios de comunicación simbólicamente generalizados se corresponden con una de las cuatro casillas que se desprenden de la combinación de los factores antes mencionados, tal y como se muestra en el siguiente esquema:

	<i>Vivencia de Ego</i>	<i>Actuar de Ego</i>
<i>Vivencia de Alter</i>	Verdad, valores	Amor
<i>Actuar de Alter</i>	Propiedad-dinero, arte	Poder-derecho

Así, por ejemplo, el medio de comunicación simbólicamente generalizado denominado verdad se corresponde con la constelación vivencia de Alter-vivencia de Ego por el hecho de que de la aceptación de una determinada información científica (“la sociedad no se compone de seres humanos, sino de comunicaciones”) no se espera una acción correspondiente, sino tan sólo una suerte de “acuse de recibo”. Por el contrario, el medio de comunicación simbólicamente generalizado que se desprende de la constelación actuar de Alter-actuar de Ego, a saber: el poder, sólo tiene éxito si la oferta comunicativa es acompañada de una acción correspondiente (cuando el gobierno me informa que debo pagar nuevos impuestos, no se da por satisfecho con que yo meramente acuse de recibida dicha información, sino que espera que efectivamente los pague).

No cabe duda de que podrían decirse muchas cosas sobre los medios de comunicación simbólicamente generalizados. Sin embargo, llevar a cabo un análisis minucioso de los mismos no es el objetivo de estas reflexiones. Como se dijo antes, el objetivo de este apartado es desarrollar un ejemplo del empleo que hace Luhmann del método funcional, y para llevar a cabo esta tarea tenemos ya información suficiente sobre la función y la diferenciación de los medios de comunicación simbólicamente generalizados.

Las reflexiones anteriores deben haber dejado claro que el desarrollo del concepto de medio de comunicación simbólicamente generalizado obedece a la congruencia de Luhmann con el método funcional, ya que para elaborar dicho concepto parte de un problema sistémico de referencia, a saber: la improbabilidad de éxito de cierto tipo de comunicación. Toda vez que el problema ha quedado establecido, Luhmann se da a la tarea de observar las estrategias que la comunicación ha generado para lidiar con él y las tratará como equivalentes funcionales (es decir, como distintas maneras de resolver el mismo problema). Esto le permite ver que antaño la religión y la moral permitían hacer probable la comunicación altamente improbable, pero que hoy en día, gracias a la diferenciación funcional, esto ya no es así, pues, para poner un ejemplo, la comunicación religiosa no puede contribuir al éxito de la comunicación científica o legal. A lo largo de sus investigaciones, Luhmann se va dando cuenta de que en el mundo moderno, la gran mayoría de los sistemas diferenciados hace uso de un determinado medio de comunicación simbólicamente generalizado para reducir el umbral de improbabilidad de la comunicación. Así, por ejemplo, la ciencia recurre a la verdad, la intimidad al amor, la economía al dinero y la política al poder.

Es importante aclarar que Luhmann no establece el concepto y después deduce los medios correspondientes a cada sistema, pues tiene claro que no todos los sistemas funcionales necesitan de un medio de comunicación simbólicamente generalizado para operar o que no todos han de poseer un medio tan consolidado (como es el caso de la religión o la educación; en estos casos existen otros equivalentes funcionales que contribuyen a la solución del problema de la improbabilidad del éxito comunicativo). De tal suerte que cada

medio de comunicación que Luhmann logra identificar es resultado de un trabajo de investigación en el que el problema de referencia y la comparación de las diversas soluciones resultan cruciales.

CONCLUSIONES

Hace ya más de cien años Durkheim tenía muy clara la importancia que el método comparativo tiene para la sociología. Así, en *Las reglas del método sociológico*, Durkheim afirmaba: “La sociología comparada no es una rama particular de la sociología; es la propia sociología” (Durkheim, 1989: 196). En tanto que forma particular de este método, el funcionalismo de Luhmann parece respaldar la sentencia durkheimiana. A lo largo de estas reflexiones me he esforzado por mostrar que, lejos de ser una perspectiva defensora del *status quo*, el funcionalismo luhmanniano es una interesante herramienta que nos permite avanzar en el conocimiento de lo social mediante la comparación de soluciones a problemas (sistémicos). Desde este punto de vista el mundo social no es, pues, algo dado de una vez y para siempre (algo que, para “sobrevivir” necesita que se cumplan determinadas funciones), sino la improbable solución momentánea del problema de la doble contingencia. Así, el funcionalismo nos permite observar al orden social no como un orden necesario, sino como un orden siempre contingente.

Un rendimiento adicional que se deriva de este método radica en el hecho de que puede ser de gran ayuda para el desarrollo de la investigación teórica en sociología, en particular cuando mediante la comparación de diversas teorías se busca generar una perspectiva complementaria. Las posibilidades que el método funcional abre a este respecto me resultan especialmente importantes, pues han fungido como guía metodológica de mi propio trabajo de investigación conceptual (*cfr.* Galindo, 2008). Así, con ayuda del método funcional podemos escapar de la visión que nos obliga a comparar lo que es *ontológicamente* comparable en las teorías para comparar la manera en que cada una resuelve un determinado problema de referencia. En este sentido, por ejemplo, no se trata de establecer si los conceptos de “agencia” en Giddens y “sentido” en Luhmann son comparables desde el punto de vista ontológico, sino de probar desde la perspectiva funcional si éstos pueden ser vistos como soluciones equivalentes a un mismo problema conceptual de referencia (Galindo, 2008: 75-78). Considero que en el contexto de una sociología atomizada por la diversidad de perspectivas teóricas —incapaz de establecer contactos entre sus diversos marcos conceptuales y, por lo tanto, incapaz de aprender de ella misma (*cfr.* Galindo, 2010)— la posibilidad de establecer comparaciones productivas entre los diversos observadores conceptuales es una tarea absolutamente crucial.

BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles (2006), *Metafísica*, Gredos, Madrid.
- Bourdieu, Pierre (2000), "Algunas propiedades de los campos", *Cuestiones de sociología*, Istmo, Madrid.
- Cassirer, Ernst (1910), *Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Verlag von Bruno Cassirer, Berlín (consultado en: http://openlibrary.org/b/OL14044072M/Substanzbegriff_und_Funktionsbegriff).
- Durkheim, Émile (1989), *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*, Alianza, México.
- _____ (2002), *De la división del trabajo social*, Colofón, México.
- Ferrater Mora, José (2004), *Diccionario de filosofía*, Ariel, Barcelona.
- Galindo, Jorge (2008), *Entre la necesidad y la contingencia. Autoobservación teórica de la sociología*, Anthropos/UAM-Cuajimalpa, Barcelona.
- _____ (2010), "Comunicación, cuerpo, tecnología: una aproximación teórico sociológica al orden social", en Ramón Alvarado, Gustavo Leyva y Sergio Pérez Cortés, *¿Existe el orden? La norma, la ley y la transgresión*, Anthropos/UAM-Iztapalapa, Barcelona.
- Kline, Morris (2009), *Matemáticas para estudiantes de humanidades*, FCE, México.
- Luhmann, Niklas (1958), "Der Funktionsbegriff in der Verwaltungswissenschaft", *Verwaltungsarchiv*, 49, pp. 97-105.
- _____ (1973), *Ilustración sociológica y otros ensayos*, Sur, Buenos Aires.
- _____ (1991), *Sistemas sociales. Lineamientos de una teoría general*, Alianza, México.
- _____ (1996a), *Introducción a la teoría de sistemas. Lecciones publicadas por Javier Torres Nafarrate*, Anthropos/UIA/ITESO, México.
- _____ (1996b), *La ciencia de la sociedad*, Anthropos/UIA/ITESO, México.
- _____ (2007), *La sociedad de la sociedad*, Herder/UIA, México.
- Merton, Robert K. (2002), *Teoría y estructuras sociales*, FCE, México.
- Navas, Alejandro (1989), *La teoría sociológica de Niklas Luhmann*, Pamplona.
- Parsons, Talcott y Edward A. Shils (1962), *Toward a General Theory of Action. Theoretical Foundations of Social Sciences*, Harper Torchbooks, Nueva York.
- Radcliffe-Brown, Alfred R. (1996), *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Península, Barcelona.
- Rocher, Guy (1974), *Talcott Parsons and American Sociology*, Nelson, Londres.

* * *

Regresar a un texto escrito hace ya diez años no es cosa fácil y menos aún escribir un agregado a dicho texto. De alguna forma, casi resultaría más fácil escribir un nuevo texto desde cero que tratar de añadir algo a un texto ya concluido hace tanto tiempo. Con todo, tampoco se puede rechazar una invitación como la que se nos hizo a las autoras y autores del presente volumen para actualizar nuestros

trabajos. Después de mucho pensarlo, he optado por presentar unas cuantas reflexiones a manera de apuntes que pongan sobre la mesa lo que considero son algunas de las ventajas que se desprenden del uso concomitante del método funcional y la teoría de sistemas.

1. En primer lugar, quiero aclarar que mi defensa del método funcional no implica una descalificación de otros enfoques metodológicos o teóricos. Estoy convencido de que la diversidad teórico-metodológica ayuda a que la sociología pueda dar cuenta de manera más satisfactoria de la complejidad de lo social. En este sentido, la diversidad debe ser salvaguardada. Ahora bien, esta defensa de la diversidad no implica no dar cuenta de las limitaciones de ciertos enfoques en aras de mostrar las ventajas de otros. Tal como se afirma en una tira de *Mafalda*: “todo sirve para algo, pero nada sirve para todo” y, por lo mismo, el método funcional y su concomitante teoría de sistemas nos permiten ver cosas que otros enfoques no ven. Sin embargo, para mostrar lo que otros enfoques no ven es necesario observarlos desde un punto de vista crítico. Evidentemente, la sentencia antes presentada se cumple también para el propio método funcional ya que éste también tiene puntos ciegos y requiere ser criticado desde otros enfoques. Toda vez aclarado este punto, estoy en condiciones de presentar algunas de las ventajas que, identifico, se desprenden del uso de este método en particular.
2. Aunque la sociología ha tenido éxito en la superación de algunas de las dicotomías clásicas que estructuraron, por mucho tiempo, los debates teórico-metodológicos, nuevas dicotomías se han hecho presentes; y si bien es cierto que éstas no generan cismas tan grandes como aquel que separaba a las teorías estructuralistas de las teorías de la acción, no dejan de dar cuenta de divisiones internas que contribuyen a la articulación de enfoques. En esta ocasión recuperaré la nomenclatura usada por John Levi Martin con la que distingue a los enfoques “en primera persona” de los enfoques “en tercera persona”. En su texto, “On the limits of sociological theory”, Levi Martin (2001) emplea esta dicotomía para distinguir (y evaluar) los enfoques teóricos que tratan de explicar lo social en tercera persona, mediante la existencia de una entidad como “la sociedad”, de los enfoques que se interesan por la forma en que los actores sociales entendemos, en primera persona, la existencia de dicho orden. A su vez, estos dos enfoques teóricos se distinguen de aquellos que buscan dar cuenta del orden social, tanto en tercera como en primera persona; es decir, enfoques que buscan integrar ambas perspectivas.¹² No cabe duda de que no sólo las teorías, sino también

¹² Levi Martin llama a los enfoques en tercera persona “positivistas” y pone ahí las teorías de Auguste Comte, Niklas Luhmann y Harrison White. A los enfoques que buscan “hacer sentido” del orden desde la primera persona los llama “teorías débiles” y en éstas ubica las teorías de “el otro Durkheim” (es decir, el Émile Durkheim de las instituciones), de Georg Simmel, de Anthony

los métodos pueden ser clasificados a partir de esta dupla. Así, hay métodos que enfatizan el enfoque en primera persona y métodos que dan cuenta de lo social en tercera persona. Entre estos últimos se encuentra el método funcional, pues tal y como afirmaba Robert K. Merton (2002: 97): “el concepto de función implica el punto de vista del *observador*, no necesariamente el del participante. La expresión función social se refiere a *consecuencias objetivas observables*, y no a *disposiciones subjetivas* (propósitos, motivos, finalidades)”.¹³

3. En el texto principal ya establecí las diferencias entre el funcionalismo de Durkheim y Parsons, y el de Luhmann.¹⁴ Sin embargo, no está de más recordar que, incluso, cuando en las investigaciones guiadas por este método se busca tomar en cuenta la perspectiva del participante (la perspectiva en “primera persona”), ésta no puede ser ni la única, ni la prioritaria. Un claro ejemplo de ello puede encontrarse en el análisis que hace el propio Merton de la diferencia entre funciones manifiestas y funciones latentes. Para Merton es necesario distinguir motivos subjetivos de funciones objetivas, pues, por ejemplo, no puede suponerse que “los motivos para casarse (‘amor’, ‘razones personales’) son idénticos a las *funciones* que desempeñan las familias (socialización del niño). Además, no es necesario suponer que las *razones* expresadas por la gente para su conducta

Giddens y de Pierre Bourdieu. Por último, llama “teorías fuertes” a aquellos enfoques que buscan soldar ambas aproximaciones, acá ubica al Durkheim funcionalista, a Talcott Parsons y Edward Shils y a James Coleman. Aunque el texto de Levi Martin se presta para el debate, en esta ocasión no me detendré a exponer mis desacuerdos, pues lo que me interesa es recuperar la distinción entre perspectivas en primera y tercera personas. No obstante, considero importante apuntar que en su análisis Levi Martin concluye que las “teorías fuertes” fracasan en su intento de integrar ambos enfoques y, dado que rechaza de entrada la pertinencia de los enfoques que llama “positivistas”, para él las “teorías débiles” representan “lo mejor que podemos esperar” (Levi Martin, 2001: 216).

¹³ En la antropología cultural existe una distinción que bien podría ser considerada equivalente funcional de las distinciones observador/participante y enfoque en primera persona/enfoque en tercera persona, me refiero a la distinción emic/etic. En palabras de Marvin Harris: “Las proposiciones emic se refieren a sistemas lógico-empíricos cuyas distinciones fenoménicas o ‘cosas’ están hechas de contrastes y discriminaciones que los actores mismos consideran significativas, con sentido, reales, verdaderas o de algún modo apropiadas” (Harris, 2006: 493). Por otra parte, para Harris las proposiciones etic “dependen de distinciones fenoménicas consideradas adecuadas por la comunidad de observadores científicos” (Harris, 2006: 497). A pesar de las similitudes que hay entre estas distinciones, no recuperaré la distinción emic/etic en el presente texto, pues si bien nació en la lingüística, su historia y debates remiten al análisis etnográfico de la cultura propio de la antropología y el presente texto está escrito en clave más bien sociológica. Por otra parte, cabe apuntar que las distinciones observador/participante y enfoque en primera persona/enfoque en tercera persona no se corresponden punto por punto. Sin embargo, un análisis comparativo de ambas distinciones rebasa los objetivos (y el espacio) del presente escrito. Por esta razón, aquí las usaré como si fueran equivalentes.

¹⁴ Aquí cabe apuntar que, a pesar de algunas importantes diferencias, la postura de Merton está más próxima a Parsons que a Luhmann. Es decir, Merton también trabaja desde una perspectiva estructural-funcionalista.

(‘actuamos por razones personales’) son la misma cosa que las consecuencias de esas normas de conducta. La disposición subjetiva puede coincidir con la consecuencia objetiva, pero también puede no coincidir” (2002: 98).

4. Ya sea que se hable en términos de la distinción observador/participante o en términos de la distinción tercera persona/primer persona, esta dicotomía no es algo nuevo en la sociología. Lo que sí es nuevo, al menos hasta cierto punto, es el incremento de la demanda científico-normativa que pide se investigue desde enfoques teóricos y metodológicos que den cuenta del punto de vista de los y las participantes, es decir que trabajen desde la perspectiva de la primera persona. Y digo que se trata de una demanda científico-normativa pues si bien es cierto que esta demanda se fundamenta por las ventajas científicas que representan este tipo de aproximación, se piensa que las y los participantes de una realidad pueden hablar con “verdad” de dicha realidad, también se fundamenta por el hecho de que se piensa que es “justo” prestar atención a los y las que no la han tenido. De hecho, esta fundamentación normativa ha ido un paso más allá y se llega a defender una suerte de participación de segundo orden, pues no sólo se piensa que los y las participantes son las únicas autorizadas para hablar de un determinado fenómeno, sino que se piensa que el o la investigadora tiene que participar también de dicha realidad. Así, por ejemplo, sólo quien ha sufrido racismo puede investigar racismo o sólo las mujeres pueden hablar de feminismo. Evidentemente este reclamo podría estar justificado en lo normativo ya que antaño las voces autorizadas para hablar de una determinada realidad solían ser completamente ajenas a ésta. Sin embargo, poner énfasis exagerado en lo normativo, puede generar problemas en lo científico, pues el mero hecho de que alguien haya experimentado una realidad no hace que su recuento de dicha realidad sea automáticamente mejor que otros. Es decir, si se hace algo porque se considera que es lo normativamente correcto y no lo científicamente pertinente, se corre el riesgo de sacrificar las ventajas científicas de un determinado enfoque. En el espacio que resta expondré algunas de las ventajas del método funcional anejo a la teoría de sistemas sociales que contrastan con la postura arriba expuesta.
5. Está claro que el método funcional observa desde la perspectiva en tercera persona. Sin embargo, la suya es una perspectiva en tercera persona *sui generis*, pues no presupone la existencia de un orden social previamente dado (como se hacía en el estructural-funcionalismo), sino que se interesa por ver la forma en que dicho orden se construye operativamente en la comunicación. No asume el punto de vista de los y las participantes, sino que observa desde un problema de referencia. En este sentido, tal y como afirma Armin Nassehi (2019: 99): “El procedimiento funcional consiste en generar sociológicamente el espacio

de indeterminación en el que se da la relación entre problema y solución”. Dado que el problema de referencia que fundamenta la emergencia de los sistemas sociales es el problema de la doble contingencia, nuestro funcionalismo sistémico puede ser caracterizado como “funcionalismo de la contingencia”.

6. Ahora bien, ¿qué podemos ver mediante este método que no podamos ver con otros? En el texto principal me enfoqué en los medios de comunicación simbólicamente generalizados (MCSG) para dar cuenta de cómo emplea Luhmann el método funcional en el desarrollo de su teoría de la diferenciación. Si bien me parece que el ejemplo fue pertinente, considero que es necesario dar un paso atrás, por así decirlo, para mostrar algunas de las ventajas más relevantes que se desprenden del empleo del método funcional. En efecto, en el análisis de los MCSG se presupone ya la existencia de los sistemas funcionales. Sin embargo, es justo en la identificación de estos donde radica el que muy probablemente sea el máximo rendimiento científico del método funcional propio de la teoría de sistemas.
7. Mientras que en la teoría de los sistemas de acción de Parsons los sistemas parciales se desprenden de funciones establecidas *a priori* (las funciones del esquema AGIL), en la teoría de sistemas sociales de Luhmann su emergencia no resulta de una función preestablecida, sino del enlace derivado de la comprensión comunicativa (que no es lo mismo que la comprensión psíquica). Veamos un ejemplo. Mientras que en la teoría de Parsons el sistema político cumple con la función G, es decir con la “obtención de fines” (*goal attainment* en inglés), en la teoría de Luhmann una comunicación “se enlaza” al sistema político porque contribuye a la solución de un problema, a saber: la toma de decisiones colectivas vinculantes. Sin embargo, el que una determinada comunicación contribuya a resolver dicho problema (a cumplir dicha función) no depende de la voluntad del emisor, sino de la comprensión comunicativa y eventual aceptación comunicativa¹⁵ de dicho acto de comunicar (una orden, por ejemplo) y de dicha información (por ejemplo, se nos ordena quedarnos en casa por una pandemia). Es evidente que no deja de ser sociológicamente interesante saber lo que los individuos y los colectivos entienden por “política”. Sin embargo, el método funcional nos ayuda a evitar la creación de conceptos inflacionarios ya que si los individuos consideran que lo que hacen es “política” (o es “político”), entonces para muchos de los y las investigadoras que trabajan desde el enfoque en “primera persona”, poco a poco, todo se convierte en “político”.¹⁶ El problema es que si “todo es político” entonces nada es

¹⁵ Es importante separar todas las veces que sea necesario lo psíquico de lo social.

¹⁶ Para funcionar como tal, un concepto tiene que convertir la complejidad indeterminada del mundo en realidad determinada y esto sólo se logra mediante una delimitación precisa entre lo que incluye el concepto y lo que deja fuera. Por ejemplo, el concepto de sistema excluye al entorno.

político. Por su parte, un concepto no inflacionario de la política y lo político trabajado desde el enfoque funcional establece que sólo es comunicación política la que contribuye a solucionar el problema de referencia antes mencionado. Esto no implica negar que haya comunicaciones orientadas a temas políticos que puedan tener resonancia política, pero no es lo mismo tener resonancia política que cumplir una función. No cabe duda de que los movimientos de protesta pueden tener éxito al generar demandas al sistema político, pero dichas demandas sólo se convierten en comunicaciones políticas cuando se convierten en decisiones colectivas vinculantes, es decir, cuando pasan de ser comunicación de protesta para ser comunicación política y la mayor parte de las veces esto ocurre hasta que alguna organización política formal las retoma y las convierte en política pública.

8. A propósito del tema de las organizaciones, el método funcional también nos permite establecer con nitidez las fronteras de sentido existentes entre interacción, organización y sistemas parciales en tanto órdenes comunicativos. Así, mientras que la comunicación interactiva resuelve los problemas que se derivan de la copresencia física recíproca y de su concomitante percepción reflexiva (percepción de la percepción), la comunicación organizacional se caracteriza por establecer principios claros de membresía, roles y toma de decisiones; y la comunicación de los sistemas parciales se define a partir de problemas funcionales que resuelven. De la misma forma en que el ya mencionado sistema político resuelve el problema de la toma de decisiones colectivas vinculantes, el sistema económico se deriva del problema de la escasez y el sistema de derecho de la fijación de expectativas normativas. Estas fronteras de sentido difícilmente podrían establecerse desde una perspectiva en primera persona que no estuviera centrada en un problema de referencia, sino en experiencias.
9. Para cerrar estas reflexiones me gustaría regresar brevemente a lo dicho en el primer punto, es decir, a la defensa de la diversidad teórico-metodológica de la disciplina. No es raro que en la sociología tomemos partido por una teoría, un método o una técnica, e iniciemos una suerte de cruzada a su favor, descartando los rendimientos que podrían desprenderse del empleo de lo que consideramos nuestros "oponentes". Así, se defiende la supremacía de la teoría sobre el método (o viceversa), de lo cuantitativo sobre lo cualitativo (o viceversa) o de los enfoques en primera persona sobre los enfoques en tercera persona (o

Por eso digo que un concepto de lo político que parta de que "todo es político" es inflacionario, pues, tal y como lo hace el sistema político mismo, pretende una suerte de inclusión universal. Lo único que hace este afán de inclusión universal es borrar la distinción que separa a lo político de lo social. Así, lo político termina siendo sinónimo de lo social, pero a diferencia de éste no establece el otro lado de la distinción de forma clara (social/individual, social/natural, sistemas sociales/sistemas psíquicos, etcétera).

viceversa). Dado que la realidad social es tan compleja, me resulta difícil imaginar que una sociología *simplificada* sea la mejor versión que la disciplina puede ofrecer de sí misma. Por esto, defendiendo la diversidad y el pluralismo teórico-metodológico en la sociología. Esto no sólo implica reconocer los rendimientos que se desprenden de las diversas opciones teóricas, metodológicas y técnicas, sino también esforzarse por combinar las distintas opciones disponibles en aras de observar desde nuevos ángulos.

BIBLIOGRAFÍA

- Harris, Marvin (2006), *El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura*, Siglo XXI, México.
- Levi Martin, John (2001), "On the limits of sociological theory", *Philosophy of the social sciences*, vol. 31, núm. 2, pp. 187-223.
- Merton, Robert K. (2002), *Teoría y estructura sociales*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Nassehi, Armin (2019), "Rethinking functionalism. Zur Empiriefähigkeit systemtheoretischer Soziologie", en H. Kalthoff, S. Hirschauer y G. Lindeman (eds.), *Theoretische Empirie. Zur Relevanz qualitativer Forschung*, Suhrkamp, Frankfurt.

Propiedad UAM-Gedisa

LA INNOVACIÓN EN EL CONOCIMIENTO SOCIOLÓGICO EN CIENCIAS SOCIALES DESDE UNA PERSPECTIVA MULTIDIMENSIONAL

ALFREDO ANDRADE CARREÑO
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
(FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES), MÉXICO

RESUMEN

La innovación de los recursos teóricos y metodológicos acompaña a algunos procesos de investigación, sobre todo en los que se conceptualizan problemas de conocimiento que desarrollan estrategias para su solución o superación; investigaciones en las que en su realización se constatan las limitaciones o las insuficiencias de los recursos teóricos o metodológicos que conforman el acervo disponible.

Si bien los progresos son vistos como resultado de la producción “individual”, tiene lugar en la interacción social y estructural de las comunidades de las que forman parte los científicos.

La cobertura de sus universos de análisis puede ser muy amplia y se constituye por aquellos trabajos de investigación en los que se constatan indicadores de procesos de conocimiento, ya sea en el planteamiento de los objetos de estudio, la conceptualización y diseño de estrategias cognitivas o en el empleo de los recursos del acervo relacionado.

Con estos criterios he explorado la producción científica contemporánea publicada en revistas especializadas de sociología y campos de conocimiento de ciencias sociales adyacentes. De la revisión de las revistas extranjeras publicadas durante las dos décadas del presente siglo, con apoyo en los motores de búsqueda, se identificaron 28 mil artículos publicados por cerca de 150 revistas; de estos, se identificaron más de 5 mil artículos vinculados con innovaciones teórico-metodológicas. Los universos de análisis derivados de esta exploración arrojaron, por ejemplo, temas y objetos de estudio tan variados como los siguientes: desigualdades sociales; conservadores: gran sociedad, sociedad y economía; reestructuración de empleos y salarios por corporaciones; cursos de vida en la sociedad postsoviética; gentrificación, clase y capital cultural; sistema de negocios en centro y este de Europa; regímenes de

prisión en el capitalismo tardío; trasplante de órganos y cuerpos desnaturalizados; inmigración, raza, nación, límites de la ley; europeización de la política migratoria; latinos, raza y cultura; efectos culturales exógenos de la migración; temas relacionados con movimientos sociales; globalización; democracia; organización de diferencias LGBT: movilidad cotidiana; síntesis de métodos: variables, mecanismos y simulaciones; edad graduada; trayectorias: estatus y cualidad; estrategias de inserción laboral; exclusión social, identidades y cambio social; luchas sociales; salud, desigualdades; temporalidades sociales; transiciones; igualdad de género; trabajo no remunerado; cultura; exclusión; igualdad; familia; parejas reconstituidas; género; mujer; masculinidad; *queer*; clases; diferencia; segregación.

En el trabajo expongo algunos referentes conceptuales para el estudio empírico de la innovación de los recursos teóricos y metodológicos en investigaciones de sociología y de campos de conocimiento de las ciencias sociales relacionados. Los antecedentes de esta exposición son diversos estudios empíricos que he realizado durante varios años de exploración en estudios de la producción científica publicada en revistas especializadas de universidades y centros académicos de la Ciudad de México, de trabajos de tesis de posgrado y licenciatura; y recientemente de artículos de revistas de América, Europa, Asia y del norte de África.

El principal foco de atención tomado en cuenta para integrar los universos de análisis, fue la forma de hacer explícitos los procedimientos conceptuales, teóricos, metodológicos y operacionales empleados en la realización de las investigaciones y para garantizar la fiabilidad de los resultados.

INTRODUCCIÓN

La innovación de los recursos teóricos y metodológicos que son empleados en las investigaciones, tiene lugar de manera gradual y discrecional. La innovación acompaña los procesos de conocimiento, emerge en algunas investigaciones —aunque no sea el propósito de la misma— en la resolución de problemas concretos. La realización de toda investigación recorre trayectorias a través de obstáculos y dificultades que demandan, por parte del investigador, su conceptualización, el diseño de estrategias y la toma de decisiones para resolver los problemas de conocimiento. El manejo y dominio de los recursos teóricos y metodológicos disponibles puede facilitar el cumplimiento de los procedimientos y las fases de investigación. El entrenamiento científico, las asesorías, las discusiones de temas comunes y la asimilación de otras experiencias de generación de conocimiento son soportes de una mejor realización de la investigación.

Nuevas realidades, nuevos objetos de estudio, nuevas dimensiones sometidas a escrutinio y nuevas formas de ver la realidad y la viabilidad de su conocimiento pueden rebasar los alcances del acervo y de los recursos teóricos

y metodológicos disponibles. Algunas prácticas concretas de investigación, en la solución de problemas de conocimiento, generan innovaciones como parte de la realización del proceder científico. La innovación de recursos teóricos y metodológicos es resultado de formas creativas desarrolladas para la solución de problemas de conocimiento frente a los obstáculos y retos de la complejidad del tratamiento de los objetos de estudio. Su condición de innovación puede ser imperceptible a simple vista, pero con apoyo en estrategias y procedimientos orientados a su identificación se hacen visibles como parte de las formas en que tiene lugar el avance del conocimiento.

INNOVACIÓN EN LA INVESTIGACIÓN SOCIAL

La noción de innovación fue formulada originalmente por Joseph Schumpeter (1978) en el marco de la teoría del desarrollo. En su planteamiento, la innovación consiste en la introducción de nuevos bienes, de métodos de producción y comercialización, y de formas de organización que resultan económicamente más viables. Los cambios y combinaciones derivados son las innovaciones que, en consecuencia, impulsan el desarrollo económico.

Los diccionarios remiten su origen en el latín *innovatio* y se asocia a acepciones que significan “hacer nuevo” y “renovar”. Para la Real Academia Española es una acción de cambio, de mudar o alterar algo. En el caso de las ciencias sociales y las humanidades es muy reciente la tematización de la innovación.¹ En el caso de México, el estudio del cambio conceptual es reciente, por ejemplo: G. Zabudovsky (2000) presenta un recuento de la aplicación del cambio conceptual para el estudio de realidades concretas y la forma en que estos pueden ser incorporados en el diagnóstico de México y América Latina; L. Girola (2011) aborda algunas dimensiones para estudiar el cambio conceptual en sociología tales como la incidencia de múltiples factores históricos, temporales y representacionales; R. Pozas (2011) señala que los nuevos planteamientos teóricos que explican el cambio social contienen la selección de una o varias categorías que dan a la innovación analítica su raíz clásica; M. Olvera (2017) señala que el componente de interpretabilidad en las ciencias sociales, es frecuente en la discusión sobre sus herramientas conceptuales, sus fundamentos, y su propia historia. Puede agregarse también el coloquio *Cambio conceptual y sociología en México*, realizado en 2013 por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, cuyo principal objetivo fue

¹ Villarmea (2006) aborda cómo se innovan las prácticas lingüístico-epistémicas y señala que la reflexión sobre la innovación conceptual ocupa un lugar central en posiciones filosóficas diferentes a la hermenéutica, el enfoque wittgensteiniano y la teoría crítica. Asimismo, J. Echeverría y L. Merino (2012) destacan el tema se ha modelo Ciencia y Tecnología y proponen que debe corregirse a fin de dar cuenta de la pluralidad compleja de agentes que intervienen en los procesos y destacan como ejemplo la innovación social en la que la sociedad civil se desempeña como un cuarto agente frente a las artes, las humanidades y las ciencias sociales.

analizar el desarrollo de la sociología en México a partir de su producción intelectual, la estructura de las comunidades científicas y la historia social y política del país.

SOCIOLOGÍA, UNA CIENCIA MULTIPARADIGMÁTICA

El entrenamiento científico, las asesorías, las discusiones con otros colectivos de investigación y la asimilación de otras experiencias de generación de conocimiento son soportes de una mejor realización de la investigación. La realización de las investigaciones, y con ella la solución de problemas de conocimiento, tiene lugar en el marco de las “formas de hacer” sustentadas en el acervo y los recursos teóricos y metodológicos adyacentes de manera congruente con las convenciones compartidas por las comunidades científicas. El entorno institucional de la investigación y la disertación de los resultados y de las contribuciones, viabiliza su aceptación como nuevo conocimiento y la valoración de su originalidad. Los estudios de la producción científica, del progreso científico y su evaluación, con sustento en la filosofía de la ciencia y la sociología del conocimiento —junto con ámbitos cognitivos adyacentes—, han incorporado el término paradigma para referir los marcos de las investigaciones conformados por las teorías, las prácticas, los logros admitidos, las orientaciones normativas, las conceptualizaciones de problemas y sus soluciones, y los presupuestos compartidos por las comunidades científicas.

La sociología, al igual que las ciencias contemporáneas, es una ciencia multiparadigmática. Al igual que el conjunto de las ciencias, la sociología alberga diversos enfoques, modalidades de acceso a la realidad y formas de conceptualización recreando perspectivas teóricas vinculadas a diversas tradiciones, tanto científicas como de marcos de significación más amplios: culturales, políticos e ideológicos, entre otros.

Considero que esta recreación está ligada tanto a la lógica interna de los procesos de generación de conocimientos, como a la forma en la que los contextos sociohistóricos y culturales influyen en ellos.

De acuerdo con Thomas Kuhn (1962), los paradigmas son realizaciones científicas universalmente reconocidas que durante cierto tiempo proporcionan modelos de problemas y soluciones a una comunidad científica.

Las sucesivas revisiones del acervo teórico de la sociología que han acompañado su desarrollo han puesto de manifiesto la vigencia de diversos planteamientos teórico-analíticos. Por citar unos ejemplos directamente relacionados con nuestro objeto de interés, menciono los siguientes:

Beltrán (1989) identifica cinco vías de acceso a la realidad social, como métodos adecuados a los aspectos de los objetos que se trata de indagar. Refiere los siguientes: el método histórico con autores como M. Weber, L. von Wiese, E. H. Carr, F. Braudel; el método comparativo con autores como M. Duverger, S. Lipset, J. Linz y A. de Miguel; el método crítico-racional que lo

refiere a la tradición de la Escuela de Frankfurt y la Teoría Crítica con M. Horkheimer y J. Habermas; el método cuantitativo con autores como P. Lazarsfeld, M. Blalock, R. Maynat y K. Holm; y el método cualitativo, en el que destaca el trabajo con estrategias metodológicas y analíticas como la hermenéutica, grupo de discusión, la observación participante, el manejo filológico-comprensivo y la autoconcepción del sujeto activo, y refiere como autores principales a H. G. Gadamer y P. Winch.

Emilio Lamo de Espinosa (1996), en su revisión de los textos sociológicos más importantes, refiere hacia la mitad del siglo xx dos grandes escuelas, el funcionalismo y el marxismo; y a partir de la década de 1960 el giro constructivista o hermenéutico, el regreso a la Gran Teoría y los análisis de la *sociedad post-* (burguesa, industrial, moderna).

Por su parte, Rodríguez Ibáñez (1996) caracteriza las direcciones de la teoría sociológica que considera tienen la mayor potencia heurística y plausibilidad investigadora. Sus rasgos se presentan en el Cuadro I.

TEORÍA Y TEORIZACIONES

Edgar Zavala (2011), con base en J. H. Turner (*The Structure of Sociological Theory*, 1991) y M. Jay (*For theory*, 1996) detalla una concepción de teoría que comprende el espectro de referentes objeto de estudio de la exploración de la producción científica de este trabajo. En su exposición plantea que una teoría, además de incluir un conjunto de conceptos, modelos e hipótesis, es sobre todo un proceso cognitivo y social que implica el acto de teorizar y de producir teorizaciones, las cuales, en términos reales, constan de los siguientes elementos: en primer lugar, críticas, análisis o evaluaciones de conceptos teóricos, sistemas de categorías, modelos o teorías ya establecidas; en segundo lugar, formulación de nuevos conceptos teóricos, sistemas de categorías, modelos y/o hipótesis que encajarían en teorías ya establecidas; en tercer lugar, señalan la amalgamación o combinación de fundamentos teóricos, filosóficos o epistemológicos; modelos explicativos; hipótesis y conceptos teórico-analíticos procedentes de diversas corrientes teóricas o teorías en particular.

En síntesis, Zavala señala que una las teorizaciones serían el resultado del ejercicio de observar un objeto o conjunto de objetos desde ángulos ontológico, epistemológico y social específico, para construir generalizaciones más o menos amplias y/o derivar consecuencias más o menos específicas.

En esta línea de reflexión, con base en Jeffrey C. Alexander (1992), las teorías sociológicas tienen dos dimensiones: una abstracta y trascendental, que corresponde a la búsqueda atemporal de los fundamentos constituyentes de las sociedades humanas; y otra histórica, que se concreta en “teorías” en un tiempo y espacio particulares. Esto genera la teorización que recontextualiza y resignifica la teoría para el estudio de nuestras sociedades concretas. La

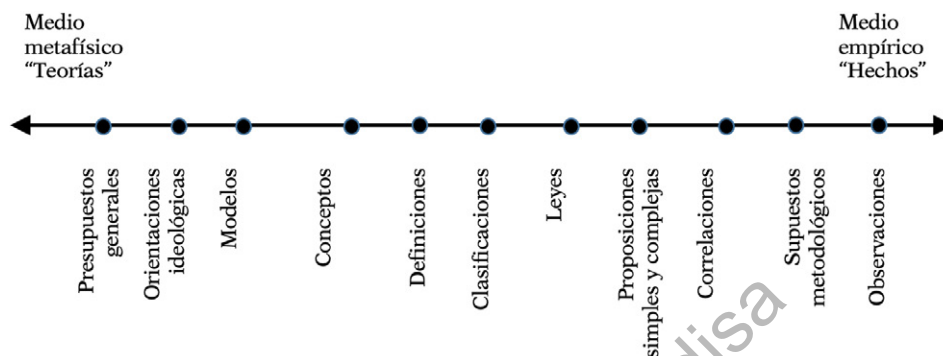
CUADRO I. Resumen de las cuatro "avenidas fuertes"
de la teoría sociológica contemporánea, 1996

	<i>Teoría comunicativa</i>	<i>Teoría de sistemas</i>	<i>Teoría decisionista</i>	<i>Teoría cognitiva</i>
Base epistemológica	Filosofía existencial Teoría de la intencionalidad Estudios culturales Intersubjetivismo	Holismo Biología Cibernética e informática	Teoría económica Utilitarismo Teoría de juegos	Psicología social Neuropsicología Inteligencia artificial Lingüística Lógica formal
Acumula	"Primer Marx" Teoría de la identidad colectiva Teoría weberiana de la racionalización Interaccionismo simbólico Teoría de la modernización Escuela de Frankfurt	Evolucionismo Normativismo durkheimiano Estructural-funcionalismo	Individualismo metodológico weberiano Marx "maduro" Teorías del intercambio Pareto	Darwinismo Conductismo Antropología posdurkheimiana Simmel
Asimila	Teoría de la "estructuración" Bourdieu Teoría de la posmodernización	Sistemismo cibernético Neofuncionalismo	Teorías del conflicto Sociología histórica	Etnometodología Sociolingüística Sociología de las emociones
Plausibilidad investigadora	Estudios de legitimación Sociedad civil	Procesos de diferenciación y desigualdad Relación medio ambiente-sociedad	Acción colectiva Revoluciones Cambio social	Aprendizaje Conducta colectiva Experimentación
Problemas	Baja operatividad Instrumentalismo	Metabiologismo Amoralismo	Imperialismo macroeconómico Ignorancia del factor emocional	Reduccionismo psicológico

Fuente: José E. Rodríguez, 1996.

teoría, dice este autor, es una generalización separada de los particulares, una abstracción separada de un caso concreto

DIAGRAMA 1. *El continuum científico y sus componentes*



Fuente: Jeffrey C. Alexander, 2000: 8.

En este modelo, la “teoría” y los “hechos” se encuentran relacionados en una dependencia doble. Los elementos de la “teoría” pueden verse analíticamente en un “continuo del pensamiento científico”, que se despliega desde un extremo “metafísico” (teórico) hasta un extremo “empírico” (fáctico). Alexander plantea que un enfoque multidimensional supera tanto los enfoques que supone los extremos “separados”, “independientes”, “externos”; como los sesgos que derivan de enfatizar alguno de los extremos del *continuum* como fundamento analítico de la sociología.

En su propuesta sostiene que en un contexto multiparadigmático en el que no existe un acuerdo sobre los principios generales de la disciplina, la “hermenéutica científica” requiere ser vinculada a toda práctica cognitiva. Asumo que esta concepción de la teoría es un referente importante para acercarnos a estudiar los recursos por su potencia cognitiva.

La innovación se gesta ante la tensión generada por el afán de hacer inteligible la realidad, con apoyo en recursos teóricos y metodológicos con alcances cognitivos acotados frente a realidades diversas e incluso más complejas; ante la constatación de obstáculos, problemas e incluso de “anomalías” del acervo de conocimientos y recursos, los cuales conforman un estímulo a la resolución de problemas con estrategias y dispositivos pertinentes. En este sentido, los linderos de los horizontes paradigmáticos son entornos de la innovación cognitiva.

La generación de nuevas soluciones a cuestiones teóricas, metodológicas e instrumentales, responde a necesidades concretas del transcurso de la investigación. Depende en gran parte de la conceptualización de dichos problemas, de las competencias y capacidades del investigador y de la creatividad puesta en juego orientada al logro de los objetivos de conocimiento. Es una dimensión de la acción contingente de las prácticas sociales.

EL ENFOQUE MULTIDIMENSIONAL Y EL ESTUDIO
DE LA INNOVACIÓN EN LOS PROCESOS DE CONOCIMIENTO

La creciente multidimensionalidad de los enfoques en algunos casos tiene lugar como parte de las estrategias y toma de decisiones para la realización de los procedimientos orientados a lograr los objetivos de conocimiento. Deriva de la combinación aleatoriamente la conceptualización de dificultades, retos y obstáculos del dominio y manejo del acervo y de los recursos disponibles; las competencias y la creatividad del investigador.

En algunas prácticas científicas emerge como resultado del aprovechamiento óptimo de los recursos disponibles y de modificaciones que mejoran su eficacia operativa e, inclusive, sus potenciales cognitivos y heurísticos; y como tampoco es susceptible de ser planeado, su análisis puede ser ubicado en el ámbito de la acción contingente que acompaña a las prácticas en general.

Así, el enfoque multidimensional de la acción social nos proporciona elementos el tratamiento.

La superación de los dualismos y antinomias que analíticamente contraponían el énfasis en el plano del individuo, por una parte, o en el plano de la colectividad y de la estructura, por otra, que acompañaron la emergencia de la sociología clásica dio paso a la emergencia de una densa reflexión y discusión teórica que asimiló gradualmente los legados aportados por diversas tradiciones intelectuales convergentes. La superación de este horizonte analítico dio paso a formulaciones interesadas por la relación acción y estructura y por el vínculo de las dimensiones micro-macro. Ésta es una amplia reflexión y discusión teórica que ha contribuido a la reformulación de las perspectivas y planteamientos de las tradiciones.

La reflexión multidimensional y las diversas propuestas relacionadas han sido fructíferas para la sociología a partir de la década de 1980. Si bien es un plano de reflexividad teórico-analítica de la sociología para abordar los ámbitos sustantivos de la realidad social, para los efectos de esta investigación me voy a circunscribir a las dimensiones microsociológicas relacionadas con la innovación del conocimiento en la investigación social.

El planteamiento analítico que sustenta este enfoque se inspira en el modelo micro-empírico de la acción que desarrolló J. C. Alexander en *Action and its Environments* (1988a). Lo reseño a continuación.

Se trata de un modelo de la acción en el sentido empírico de la actividad individual en su modalidad *contingente*. El modelo asume que dos dimensiones básicas de la conciencia humana son la *interpretación* y la *estrategización*. La acción implica la comprensión y es simultáneamente práctica y utilitaria.

La interpretación, a su vez se constituye por la *tipificación* y la *invención*. Alexander señala que todos los actores toman su comprensión del mundo como dada, porque tienen la expectativa de que cada nueva impresión será "típica" de la comprensión del mundo que ya han desarrollado. Por esta tipicidad, continúa, los actores convierten a través de nociones familiares,

vigentes, “tipos”, todo “lo nuevo” en todo “lo viejo”; lo excepcional en normal, lo extraordinario en ordinario, al nivel de la tradición, porque resulta vigente y familiar. La interpretación está también implicada en la socialización a través de la cual los seres humanos aprenden a “tipificar”; y también se relaciona con la inclusión de los individuos a través de la socialización tanto en los grupos sociales como en los procesos interactivos.

Alexander refiere que la interpretación implica, además de la reproducción de estos esquemas de clasificación internalizados, de manera simultánea, los procesos de *universalización* y la *particularización*. Señala que la tipificación de la realidad es también un acto creativo porque contempla los procesos de *invención*. Nos explica que, dado que la realidad que enfrenta nuestra contingencia, por su complejidad, termina siendo resistente a la intelección, y por tanto su tipificación es un acto creativo.

El autor considera que la *estrategización* —la otra dimensión de la conciencia humana— coloca la acción contingente en un curso de mayor complejidad. Señala que la acción implica no sólo la comprensión del mundo, también implica transformarlo y actuar sobre él. La acción práctica, que involucra otras personas y cosas, se lleva a cabo en el marco de la comprensión y se acompaña de consideraciones estratégicas de costo y beneficio que involucran tiempo, energía y conocimiento.

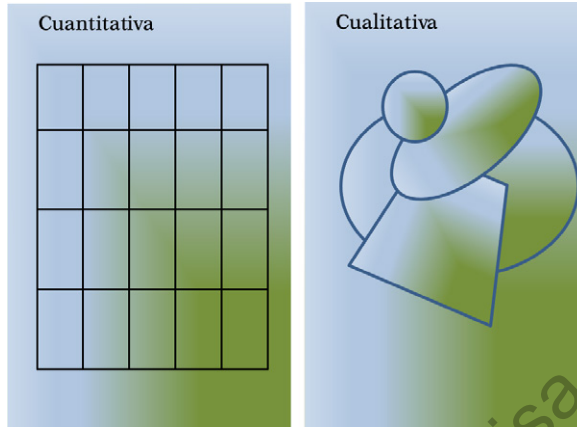
Añade que la *estrategización* regresa a la interpretación y que la comprensión provee el entorno para la *estrategización* y afecta el cálculo del interés estratégico; y precisa que tal efecto interactivo actúa en dos sentidos: la interpretación es en sí misma un fenómeno estratégico. Hasta aquí Alexander.

Con sustento en este modelo, para la integración del catálogo pedagógico en nuestra investigación, optamos por un diseño analítico centrado en categorías como: tema general, tema específico, perspectiva, teóricos centrales, categorías centrales como referentes de los procesos de interpretación, tipificación e invención. Y como referentes de la *estrategización*, en las categorías: cuestiones por resolver, dispositivos analíticos, estrategia metodológica, dispositivo innovador, y aporte.

Los enfoques multiparadigmático y multidimensional de la sociología proporcionan los fundamentos analíticos para una síntesis de los métodos, supuestamente excluyentes, cualitativo y cuantitativo. Los enfoques mencionados nos ayudan a comprender que no son opciones entre un enfoque que proporciona, a través de indicadores, las dimensiones y características observaciones de las entidades de realidad abordada; y otro que permite acceder a diversas densidades o profundidades de la realidad estudiada, con énfasis en aspectos subjetivos y dimensiones que no pueden ser cuantificadas a riesgo de hacer superficial el acercamiento. La integración y articulación de ambos métodos posibilita una mejor comprensión de las realidades sociales.

Un ejercicio multidimensional puede sintetizar ambos enfoques superponiendo las formas densas que cada uno ha desarrollado.

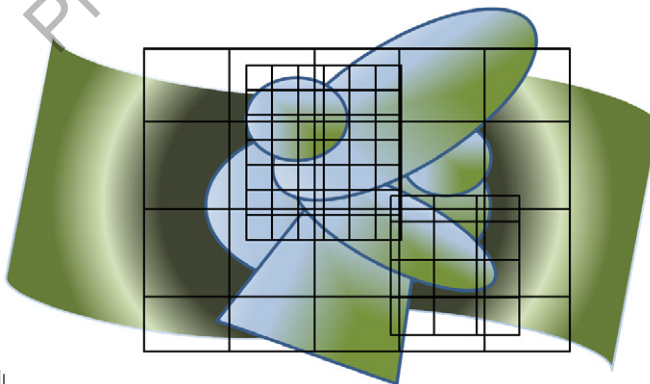
FIGURA 1. Síntesis cualitativa y cuantitativa



Fuente: Elaboración propia. A. Andrade (2018),
Primer Encuentro Interno CETMECS, UNAM.

Por otra parte, la Figura 2 ilustra un modelo gráfico de la síntesis de las formas de investigación cualitativa y cuantitativa de la realidad. Sobre el trasfondo de una realidad dinámica, cambiante y elusiva de la realidad, se superponen las formas de acercamiento flexibles y con densidades diversas de los enfoques cualitativos. Su superposición, que parece amalgamada en el modelo, pretende mostrar los planos, dimensiones y profundidades que exploran estos enfoques. Las retículas superpuestas, con distintas graduaciones, representan las formas de acercamiento de los enfoques cuantitativos, sus grados de generalidad o de especificidad.

FIGURA 2. Síntesis multidimensional cualitativa y cuantitativa



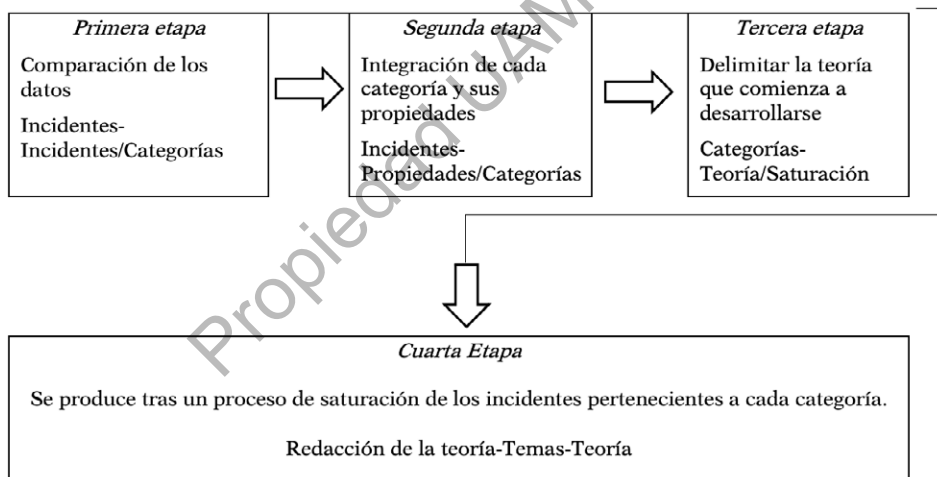
Fuente: Elaboración propia. A. Andrade (2018),
Primer Encuentro Interno CETMECS, UNAM.

Los contornos al fondo de los dos diseños, el cualitativo y cuantitativo “inter-nos” que representa la realidad, representa nuestro acervo de conocimiento, plural y polémico. Las zonas cubiertas por las figuras geométricas y las retículas que desbordan el fondo representado por la realidad, corresponderían a nuestras hipótesis, polémicas y áreas de exploración problemática de conocimiento.

Para esta síntesis me apoyo en Beltrán (1991, citado por Albalate, 2016) que propone que los métodos empíricos cuantitativo y cualitativo son, cada uno de ellos, necesarios *in sua esfera, in suo ordine*, para dar razón de aspectos, componentes o planos específicos del objeto de conocimiento. No sólo no se excluyen mutuamente, sino que se requieren y complementan (1992: 128).

Para el diseño del guion de registro de los tópicos de información, selección de casos e integración de la muestra ponderada me apoyo en recursos metodológicos proporcionados en la teoría fundamentada. Véase el Diagrama 2 que expone la secuencia de esta integración según López de Gelviz (2006).

DIAGRAMA 2. Estrategias para el desarrollo de la teoría fundamentada a través del método de la comparación constante de Glaser y Straus (1967)



Fuente: Nilsia J. López de Gelviz (2006).

Los enfoques multiparadigmático y multidimensional de la sociología proporcionan los fundamentos analíticos para una síntesis de los métodos, supuestamente excluyentes, cualitativo y cuantitativo. De acuerdo con Bericat (1998) los dos métodos se orientan al cumplimiento de un mismo propósito de investigación y la integración y articulación de ambos métodos posibilita una mejor comprensión de las realidades sociales.

Considero que un enfoque multiparadigmático y multidimensional para el estudio de la innovación de los recursos teóricos y metodológicos desarrollados puede enriquecerse con algunos enfoques, como los siguientes:

- Perspectiva *postpositivista* de la ciencia (T. Kuhn, I. Lakatos, P. Feyerabend, J. Alexander, G. Ritzer), que fundamenta que no debe haber separación entre ciencia natural y ciencias sociales, y entre los enfoques instrumental e interpretativo en el conocimiento de lo social.
- Programa fuerte de la sociología de la ciencia (B. Barnes, D. Bloor, B. Latour, S. Woolgar, K. Knorr-Cetina), que aporta elementos para comprender la construcción cultural y sociopolítica de la ciencia; la especificidad del conocimiento de lo social,
- Teoría crítica (J. Habermas, M. Foucault), epistemología crítica (H. Zelman, E. de la Garza).
- Estudios sociológicos e históricos de la sociología mexicana (F. Castañeda, G. Zabludovsky, L. Girola, M. Olvera).

CONCLUSIÓN

Los planteamientos expuestos me permiten asumir la siguiente hipótesis: si la innovación es intrínseca a las prácticas de investigación, en particular para la resolución de problemas en los linderos de los marcos paradigmáticos, ésta tendrá lugar gradualmente. Es discrecional según la conceptualización de dichos problemas por parte del investigador y el aprovechamiento óptimo del acervo y la creatividad con la que aborda las soluciones. A simple vista puede ser imperceptible. Necesitamos estrategias analíticas y recursos teóricos y metodológicos para visualizarla.

Asimismo, podemos asumir que el diseño de estrategias metodológicas más refinadas, acompañadas de dispositivos conceptuales, teóricos y metodológicos congruentes; contribuye a hacer inteligibles las dimensiones y los procesos emergentes de la realidad social.

APÉNDICE

Como he apuntado, el propósito del presente trabajo ha sido presentar referentes conceptuales para el estudio empírico de la innovación de los recursos teóricos y metodológicos en investigación de ciencias sociales. Estos referentes se sustentan en una amplia exploración, a lo largo de varias fases antecedentes, de artículos publicados en revistas de sociología y, por extensión, de campos de conocimiento de las ciencias sociales relacionados.

BIBLIOGRAFÍA

- Abend, Gabriel (2006), "Estilos de pensamiento sociológico: sociologías, epistemologías y la búsqueda de la verdad en México y Estados Unidos", *Estudios Sociológicos*, vol. xxv, núm. 75, pp. 573-637.
- Albalate, Joaquín J. (2016), *Trabajo, mercado de trabajo y relaciones laborales*, Tecnos, Madrid.
- Alexander, Jeffrey C. (1988a), *Action and its Environments: Toward a New Synthesis*. Columbia University Press, Nueva York.
- (1988b), *Theoretical Logic in Sociology" Vol. 1: Positivism, Presuppositions, and Current Controversies*, University of California Press, Berkeley.
- (1992), *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*. Barcelona, Gedisa.
- Andrade, Alfredo (1998), *Teoría sociológica en México: temas, campos científicos y tradiciones disciplinarias*, FCPS-UNAM, México.
- Berg, Morten, Björn Johnson, Edward Lorenz y Beng Å. Lundyall (2007), "Forms of knowledge and modes of innovation", *Research Policy*, vol. 36, núm. 5, pp. 680-693.
- Bericat, Eduardo (1998), *La integración de los métodos cuantitativo y cualitativo en la investigación social*, Ariel, Barcelona.
- Dogan, Matei y Robert Pahre (1993), *Las nuevas ciencias sociales. La marginalidad creadora*, Grijalbo, México.
- Echeverría, Javier y Lucía Merino (2012), "Cambio de paradigma en los estudios de innovación", *Arbor: Ciencia, Pensamiento y Cultura*, vol. 187, núm. 752, pp. 1031-1043.
- Girola, Lidia (2005), "Tiempo, tradición y modernidad: la necesaria re-semantización de los conceptos", *Sociológica*, núm. 58, pp. 13-52.
- (2011), "Historicidad y temporalidad de los conceptos sociológicos". *Sociológica*, vol. 26, núm. 73.
- Kuhn, Thomas (1962), "La estructura de las revoluciones científicas", Fondo de Cultura Económica, México.
- Lakatos, Imre (1993), *La metodología de los programas de investigación científica*, Alianza, Madrid.
- Lizón, Ángeles (2010), "Encrucijadas teóricas en la sociología del siglo xx", *Papers*, vol. 95, núm. 2, pp. 389-420.
- López de Gelviz, Nilsia J. (2006), *Un enfoque pluriparadigmático para la competitividad inspirada en la innovación de las PYMES en la postmodernidad*, Universidad Experimental Simón Bolívar, Venezuela.
- Olvera, Margarita (2017), "Sociología mexicana y cambios conceptuales: adquisiciones y pérdidas, 1939-1960". *Revista Temas Sociológicos*, núm. 21, pp. 83-17.
- Pozas, Ricardo (2011), "La textualidad de las ciencias sociales: artículos o libros", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 73, núm. 4, pp. 715-730.
- Ritzer, George (2003), *Teoría sociológica contemporánea*, McGraw Hill, Madrid.
- Schumpeter, Joseph (1978), *Teoría del desenvolvimiento económico*, 5a. reimp., Fondo de Cultura Económica, México.

- Taylor, Steven J. y Robert Bogdan (1987), "Introducción. Ir hacia la gente", *Introducción a los métodos cualitativo de investigación*, Paidós, Buenos Aires.
- Turner, Jonathan H. (1991), *The Structure of Sociological Theory*, Wadsworth Publishing Company/Better World Books Mishawaka, Indiana.
- Villarmea, Stella (2006), "Innovación conceptual y teoría epistémica del significado", *Ágora*, vol. 25, núm 1, pp. 59-81.
- Zabludovsky, Gina (2000), *Sociología y cambio conceptual*, Siglo XXI/UAM-Azcapotzalco/UNAM, México.
- Zavala, Edgar (2011), "Teorías, teorizaciones, tiempo y contextos: un esquema conceptual para analizar teorías sociológicas y lo que hay detrás", *Estudios Sociológicos*, vol. xxix, núm. 85, pp. 33-59.
- Consultas electrónicas
- Beltrán, Miguel (1989), "Cinco vías de acceso a la realidad social", disponible en http://www.sociologando.org.ve/pag/noticias_imprimir.php?id_noticia=192
- Bialakowsky, Alejandro (2017), "El abordaje problemático como metodología para la investigación en teoría sociológica y el análisis de las clasificaciones sociales", *Cinta moebio*, vol. 59, pp. 116-128, disponible en <https://www.moebio.uchile.cl/59/bialakowsky.html>
- Ibáñez, Jesús (1992), "La guerra incruenta entre cuantitativistas y cualitativistas", en R. Reyes (ed.), *Las ciencias sociales en España. Historia inmediata, críticas y perspectivas I*, disponible en <http://webs.ucm.es/info/eurotheo/sociologia/spain/metodologia.htm>
- Lamo de Espinosa, Emilio (2001), "La sociología del siglo xx", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 96, pp. 21-49, disponible en http://ih-vm-cisreis.c.mad.interhost.com/REIS/PDF/REIS_096_05.pdf
- Rodríguez, José E. (1996), "Las cuatro 'avenidas fuertes' de la teoría sociológica contemporánea", *Papers*, núm. 50, pp. 17-27, disponible en <https://papers.uab.cat/article/view/v50-rodriguez>

REPRESENTACIONES E IMAGINARIOS SOCIALES*

Tendencias recientes en la investigación

LIDIA GIROLA

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-AZCAPOTZALCO, MÉXICO

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7244-6269>

INTRODUCCIÓN

La preocupación por el sentido de la acción humana, sus significados, sus componentes tanto materiales como simbólicos, los procesos de interacción como constructores de mundo y, por lo tanto, el carácter construido del mundo social, ha caracterizado a la teoría sociológica de los últimos cuarenta años por lo menos. Algunos conceptos fundamentales, como los de representaciones colectivas, tienen una historia aún más antigua. El lugar que los conceptos de representaciones sociales e imaginario social ocupan en las ciencias sociales, sobre todo en sociología, antropología, historia y psicología social, ha cobrado importancia lentamente, y si nos guiamos por el número de publicaciones tanto de libros como de revistas, investigaciones en curso, congresos y reuniones de varios tipos, es posible constatar que se han convertido en instrumentos cada vez más utilizados en estas disciplinas. Sin embargo, un dato curioso que quien se acerca al tema puede comprobar inmediatamente, es que existen dos escuelas o corrientes de pensamiento que han desarrollado de manera casi independiente la problemática referente a las construcciones simbólicas que habitualmente denominamos representaciones o imaginarios sociales. Los puntos en común son muchos, pero hay un sesgo disciplinario y una resistencia mutua a la homologación conceptual que llama la atención del lector; de la misma forma que cuando se observa el uso que de ambas nociones se hace en las investigaciones en curso se percibe que la mayoría de los autores las toman como sinónimos, mientras que los más sofisticados y comprometidos con alguna de las escuelas relativizan la importancia del concepto utilizado por los “adversarios”.

* Una primera versión de este artículo apareció en: Enrique de la Garza Toledo / Gustavo Leyva (coords.): *Tratado de Metodología de las Ciencias Sociales. Perspectivas Actuales*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

Sólo recientemente algunos autores¹ han intentado asimilar los conocimientos producidos desde cada una de las perspectivas, aunque persiste en otros casos un cierto rechazo a la unificación de los enfoques.²

En este trabajo me propongo abordar las características más importantes de las definiciones conceptuales formuladas, a la vez que planteo una posible articulación de ambas nociones, que surge de los resultados de investigación de ambas corrientes.

REPRESENTACIONES COLECTIVAS

La historia del concepto de *representaciones colectivas* es conocida: Émile Durkheim introdujo esta noción para hacer referencia a aquellos elementos constitutivos de la conciencia colectiva, tales como creencias, mitos y leyendas. Son un conjunto muy variado de manifestaciones espirituales que surgen de la participación en común, del compartir y el intercambiar cotidianos, de la propia organización social, y son formas de interpretación de la realidad y de expresión de los sentimientos, angustias e ideales del grupo, que constituyen la realidad efectivamente vivida por sus miembros. Las representaciones colectivas se manifiestan en los refranes y dichos populares, en las corrientes de opinión, y también en formas más cristalizadas y estables tales como estilos de vida, reglamentos, códigos morales y jurídicos. Durkheim diferencia entre las representaciones como formas de pensamiento, y los modos de acción determinados que se relacionan con ellas (Durkheim, 1995: 32). Las representaciones colectivas son para Durkheim las ideas compartidas por los miembros de grupos y sociedades respecto del mundo en el que viven; pueden referirse a la naturaleza de las cosas sagradas o las profanas y se manifiestan en (y producen) acciones concretas, por ejemplo ritos y ceremonias, a la vez que constituyen sistemas de símbolos y se materializan en artefactos diversos. No son construcciones ni imágenes fantasmagóricas que se sobreponen a la realidad conformando un mundo irreal, sino que son un conjunto de nociones que expresan, si bien no de manera directa y transparente, las relaciones que sus miembros mantienen entre sí y con la naturaleza circundante (*cfr.* Durkheim, 1995: 211). Las representaciones colectivas muestran el estado espiritual del grupo, sus formas de organización, y son expresión de los peculiares lazos que lo unen. Tienen no sólo efectos cognitivos (ayudan a interpretar y conocer la realidad), sino también efectos en la acción y ayudan a vivir (*cfr.* Durkheim, 1995: 388). Participan, además, de las mismas características que los hechos sociales: en tanto que son producto colectivo son externas a la conciencia individual, y en esa medida ejercen una cierta coer-

¹ “...teníamos la pretensión de establecer relaciones entre los conceptos de imaginarios sociales y representaciones sociales”, véase Banchs, Agudo y Astorga, 2007.

² Por ejemplo, Lindón, 2009.

ción sobre cada uno, a la vez que por los procesos de socialización tienen un carácter interno, ya que son interiorizadas por los miembros del grupo.

Según señala Jorge Ramírez Plascencia, en *Las formas elementales de la vida religiosa*, Durkheim descubrió que la objetivación de las representaciones colectivas ocurre a través de un vasto sistema de simbolización, lo que implicó el tránsito desde una perspectiva de la vida social como una entidad psíquica colectiva a una visión que la interpreta como un sistema de símbolos. Es por medio de los símbolos que la sociedad toma conciencia de su propia existencia (*cf.* Ramírez Plascencia, 2007: 38-39). Sin embargo, así como el estudio del papel de la religión le permitió a Durkheim entender mejor la relación entre símbolos, ritual y representaciones colectivas, también le impidió ver la permanente creación de nuevas representaciones, referidas a múltiples aspectos de la vida social, y le otorgó a su perspectiva un cierto carácter consolidado y estático que generó un cúmulo de críticas posteriores.

REPRESENTACIONES SOCIALES

Parafraseando a san Agustín, podemos decir que todos sabemos lo que son las representaciones sociales. Pero si nos preguntan, encontrar una definición inequívoca y simple es muy difícil.

A mediados de la década de los sesenta del siglo xx, la discusión acerca del carácter construido del mundo social, el papel de las tradiciones y los prejuicios, el estudio del significado que las acciones tenían para los sujetos y las consecuencias no esperadas de la acción, eran temas importantes en el horizonte cultural de la época y, al mismo tiempo, las disciplinas sociales se encontraban en un debate epistemológico fuerte, tanto con las perspectivas positivistas como con el estructuralismo y su propuesta de descentramiento del sujeto. En ese marco de fértiles discusiones, Serge Moscovici propuso una nueva aproximación teórica en torno a las representaciones. Influencias claras en su obra, aparte de Durkheim, a quien retoma y a la vez critica, son los estudios de Lévy-Bruhl sobre las funciones mentales en sociedades primitivas, la obra de Piaget sobre la formación del pensamiento conceptual en los niños, las teorías de Sigmund Freud, y la obra acerca del carácter construido del mundo social de Berger y Luckmann.³ ¿Por qué abandonar el adjetivo “colectivas” y calificar de “sociales” a las representaciones? Moscovici señaló que las representaciones “son colectivas en la medida en que están encarnadas en la comunidad donde son compartidas homogéneamente por todos sus miembros” (Moscovici, 1988: 218), de ahí que fueran parte fundamental de la conciencia colectiva para Durkheim, pero que si se considera que existen muchas representaciones —que no son homogéneamente compartidas, sino que pertenecen a grupos diversos

³ En esto, como en muchas otras partes de este trabajo, tomo como referencia a Araya Umaña, 2002; el texto ya citado de Banchs, Agudo y Astorga, 2007, y Rodríguez Salazar, 2007.

dentro de una sociedad, que pueden incluso estar en contradicción unas con otras, y que son creadas y renovadas continuamente— entonces es más apropiado llamarlas “sociales”. Banchs señala que son sociales porque surgen de la interacción entre seres humanos que construyen y reconstruyen permanentemente sus mundos de vida (*cfr.* Banchs *et al.*, 2007: 69).

Varias ideas son importantes al intentar definir qué son las representaciones sociales. En primer lugar, como construcciones simbólicas del pensamiento de sentido común; que surgen de las prácticas recurrentes de los actores en interacción; que les permiten interpretar el mundo en el que viven; que constituyen un elemento crucial en las “predisposiciones a actuar” de los sujetos; que, por lo tanto, orientan la acción; que dependen o al menos que están estrechamente relacionadas con las posiciones y pertenencias de clase y las actividades de los sujetos, o sea que son parte de lo que Bourdieu llamó *habitus*. Pero, además, hay que tener en cuenta que en tanto que construcciones simbólicas de significados, están relacionadas con la percepción que los actores tienen de su realidad, aunque no son lo mismo que dichas percepciones. Están formadas por nociones y conceptos, aunque no son sólo eso. Moscovici señalaba que la percepción implica, de alguna manera, la presencia de lo que es percibido; el concepto por su parte, supone la ausencia (relativa) de lo que es conceptualizado. Las representaciones ponen en relación la percepción y el concepto, porque implican tanto un objeto que es percibido y pensado, como a los sujetos que perciben y piensan, y que al hacerlo, construyen tanto la realidad como su propia relación con ella. Toda representación, decía, es percepción y conceptualización de algo, todo “objeto” es en parte constituido por la representación que se tiene de él y, a la vez, toda representación es representación de alguien. En este sentido, dicen tanto de lo que es percibido, como de quienes lo perciben. El mundo de la vida social es el producto de las interacciones entre las personas, y a la vez, es lo que es porque es interpretado por esas personas en su interacción. Según Moscovici las representaciones tienen propiedades en principio contradictorias: reducen la variabilidad de los sistemas intelectuales prácticos, unen y vuelven familiares elementos que aparecían como separados o distantes, reúnen experiencias, vocabularios y conceptos que provienen de orígenes diversos. Son conjuntos de significados que tienen como una de sus funciones ordenar, simplificar y “cristalizar” la realidad, a la vez que muestran una renovación constante y cierta flexibilidad para incorporar nuevos contenidos.

Otras funciones importantes de las representaciones sociales son posibilitar la comunicación y la interacción entre los actores, en la medida en que suponen códigos culturales compartidos y dan una sensación de identidad, pertenencia y cohesión a sus usuarios a la vez que permiten diferenciar individuos y grupos, ya sea que compartan o no las “mismas” representaciones. Como proceso cognitivo, sus productos son claramente distinguibles del conocimiento científico, aunque también los científicos generan y participan de representaciones propias de sus disciplinas. Según Marková, las representaciones sociales constituyen elementos relativamente estables y permiten, por lo

tanto, la predictibilidad de los sucesos, a la vez que son lo suficientemente abiertas como para posibilitar a los actores ir más allá y saber cómo actuar en situaciones nuevas (Marková, 1996; citado por Araya, 2002).

Araya, retomando a Moscovici, señala que se construyen a partir de una serie de materiales de muy diversas procedencias y de procedimientos específicos. Los materiales que constituyen a las representaciones provienen del fondo cultural acumulado en cada sociedad a lo largo de su historia (experiencias prácticas, creencias, valores, referencias históricas, memoria colectiva). Los procedimientos implican mecanismos de objetivación de lo real, que suponen la transformación de conceptos abstractos en formas icónicas e imágenes de todo tipo; y mecanismos de anclaje, que suponen la inserción del objeto de la representación en un marco de referencia conocido y preexistente, a la vez que su implicación en la dinámica de la sociedad o de los grupos, de tal manera que se convierten en instrumentos de comunicación entre las personas y de comprensión del contexto de la interacción. Si la objetivación implica seleccionar y separar elementos que permiten construir lo que Moscovici llama el “núcleo figurativo” de la representación, el anclaje liga la representación social con el marco cultural de referencia de la colectividad. Las representaciones sociales objetivadas y ancladas son utilizadas por los agentes sociales para interpretar, orientar y justificar los comportamientos, y constituyen un marco de significación que permite procesar las innovaciones.

Martín Mora señala que para Moscovici las representaciones sociales tienen tres condiciones de emergencia: la dispersión de la información, la focalización y la presión hacia la inferencia. En un momento determinado, la información con la que los miembros de un grupo cuentan en relación con algún objeto, situación o asunto es, a la vez, insuficiente, desorganizada y dispersa (*cf.* Moscovici, 1979: 176-177). Puede haber, dentro de un grupo, desniveles en cuanto a la cantidad y la calidad de la información disponible. Esto puede implicar que para organizar la información se acoten aspectos, se centre el interés en algunos asuntos más que en otros (focalización). Pero además, en la vida cotidiana es frecuente que las personas se sientan presionadas a demostrar conocimientos, a emitir opiniones, a responder frente a las demandas del grupo. Esto es lo que Moscovici denomina “presión a la inferencia” (*cf.* Mora, 2002). Así como la información es un insumo básico pero de magnitud variable, el “campo de representación” se refiere a la organización de los contenidos específicos de cada representación.

Dos cuestiones a tener en cuenta son que, por una parte, las representaciones sociales suponen procesos social-cognitivos que construyen aspectos de la realidad, en este sentido pueden considerarse como pensamiento constituyente; por otra parte, implican contenidos específicos, y pueden ser consideradas como pensamiento constituido.⁴ Conceptos asociados habitualmente con las represen-

⁴ Moscovici señala que al estudiar las representaciones sociales (RS) hay que concebirlas tanto desde el punto de vista del proceso de construcción mental de lo real a través de las rela-

taciones sociales son los de actitud, ideología, creencia, estereotipo, opinión e imagen. La *actitud* se refiere a la predisposición a actuar de determinada manera. La ideología es en realidad un sistema de representaciones, es más general y abarcadora que las representaciones que la conforman, es un código interpretativo o un dispositivo generador de juicios (y prejuicios) que no está referido por lo general a un objeto o asunto particular, sino a una gama de objetos o asuntos. Las *creencias* pueden definirse como enunciados no corroborados acerca de algo, comportan sentimientos, emociones y actitudes. Los *estereotipos* implican atribuir rasgos específicos, por lo general rígidos a personas o grupos. *Opinión* se refiere a una toma de posición acerca de algo. *Imagen* es una reproducción mental, en cierto sentido, especular y pasiva. Las representaciones sociales suponen y articulan estas nociones.

Podemos decir, entonces, que las representaciones sociales implican una selección y acentúan características que se consideran relevantes respecto de un objeto, a una idea o a una situación. Naturalizan, vuelven convencionalmente aceptada la percepción de esas características y a partir de eso, proponen modelos y modos de interpretación de la experiencia, que pueden convertirse en estereotipos o clichés, que homogeneizan la percepción de la realidad por parte de los individuos involucrados y, por lo tanto, orientan su acción. ¿Puede hablarse de “representaciones sociales institucionalizadas”? Aunque Darío Páez sostiene que al ser expresiones del pensamiento natural (de sentido común, parte del conocimiento vulgar acerca de un asunto), son no formalizadas ni institucionalizadas (*cfr.* Páez, 1987), si consideramos que el término institución se refiere a un modo prevaleciente de pensar o de hacer (en un grupo, en una sociedad) aceptado convencionalmente como “normal”, a la vez que prescribe cómo debe actuarse, entonces, podemos decir que las representaciones sociales, en grados diversos, y por tiempos variables, pueden estar institucionalizadas.

Existen diversas propuestas metodológicas para el análisis de las representaciones sociales. Desde el análisis de contenido a las entrevistas, los cuestionarios y el estudio por grupos focales. Según María Auxiliadora Banchs, una de las más reconocidas estudiosas del tema, hay que considerar al menos tres vías para la investigación: los análisis de procedencia de la información, el análisis de los actos ilocutorios y el análisis gráfico de los significantes. Las fuentes a partir de las cuales se construyen las representaciones sociales pueden ir desde vivencias propias de los sujetos, lo adquirido a través de la comunicación social, la observación y el intercambio con los demás, a la información obtenida a través de medios formales, como estudios y lecturas diversas.

El estudio de los actos ilocutorios sirve para detectar las relaciones existentes entre los actores, a través de sus diálogos, órdenes y peticiones.

ciones entre las personas, cuanto del producto resultante de esa interrelación. Algunas RS son de ideas, otras de hechos, pero en ambos casos, descomponen y recomponen su objeto (*cfr.* Moscovici, 1986: 32).

El análisis gráfico de los significantes supone la identificación de las unidades de significación presentes en la representación, que son registradas para constatar palabras que se repiten, y el orden en el que aparecen. Con esto se construye una especie de sociograma para ver su ubicación en el discurso de los actores, lo que permite identificar lo que Moscovici llama “el núcleo figurativo” de la representación (*cf.* Mora, 2002). Martín Mora señala, al respecto, que otra aproximación al estudio de las representaciones sociales es el análisis de correspondencias. Se trata de un análisis multidimensional de tipo factorial que, basándose en el diferencial semántico, selecciona una serie de palabras estímulo que aluden al objeto social a indagar. Se pide a una muestra de sujetos que efectúe una asociación libre a partir de cada palabra, hasta desembocar en una especie de “diccionario de asociaciones” o algo parecido a los “campos semánticos” o “campos lexicales” (Mora, 2002). Dentro de la escuela de pensamiento inaugurada por Serge Moscovici, es posible encontrar en la actualidad diversas corrientes centradas en diferentes aspectos de las representaciones sociales.

La llamada “Escuela Clásica” (a partir de la obra de Denise Jodelet) enfatiza el aspecto constituyente de las representaciones sociales y utiliza, sobre todo, técnicas cualitativas de investigación, en especial entrevistas en profundidad y análisis de contenido.

La “Escuela de Aix-en-Provence” o estructural (desde 1976 encabezada por Jean-Claude Abric), está centrada en los procesos cognitivos, y recurre a técnicas experimentales y de análisis multivariado.

La “Escuela de Ginebra” (desarrollada por Willen Doise) es conocida por su interés sociológico en las condiciones de producción y circulación de las representaciones sociales (*cf.* Araya, *op. cit.*: 48-49).

En España y en América Latina, sobre todo en Brasil, Venezuela y México, investigadores con orígenes disciplinarios en la psicología social, en especial pero no únicamente, han desarrollado un volumen apreciable de investigación empírica utilizando el marco conceptual propuesto por las teorías acerca de las representaciones sociales.

Martín Mora dice que entre quienes han abordado la teoría de las representaciones sociales, sobre todo en su faceta cognitivo-social, está Darío Páez en España, que hace una caracterización de las representaciones sociales de acuerdo con el estilo de presentación de sus contenidos. Para este autor, las representaciones muestran, por lo general, un empleo sistemático de estereotipos lingüísticos e intelectuales; la conclusión prima sobre el resto del razonamiento; la base es el razonamiento por analogía y con economía de medios; implican, por lo general, una actitud hacia el objeto, un conjunto de conocimientos de variado tipo sobre el objeto social al que la representación se refiere, y una organización jerárquica de temas relacionados, que constituyen el “campo de representación” del objeto (*cf.* Páez, 1987: 303-306; citado por Mora, 2002: 16).

En nuestro continente, son de destacar las aportaciones de los miembros del Grupo de Trabajo de Imaginarios Latinoamericanos, conformado por discípulos de Moscovici y Denise Jodelet, que se han dedicado, entre otras cosas, a analizar

las dimensiones figurativas de las representaciones sociales, o sea, de cómo se traducen los conceptos y percepciones en imágenes, como mapas y croquis; y a una amplia gama de aplicaciones, entre las que destacan los trabajos de María Auxiliadora Banchs en Venezuela (*cf.* Arruda y De Alba, 2007).⁵

También en Venezuela, Daniel Mato, por su parte, señala que además de considerar cómo se elaboran, en qué contextos surgen, y cuáles son los actores involucrados en su generación, es importante analizar qué papel juegan las representaciones sociales en la formulación de los programas de acción. Si bien pueden ser de distinto tipo (verbales, visuales, auditivas, integradas, etc.). Mato dice que es necesario que resulten analíticamente diferenciables y descriptibles; pueden ser desde una palabra, hasta un icono, o asumir formas más complejas, pero siempre suponen formas de interpretación y simbolización de aspectos de la experiencia que producen actores individuales o colectivos a través de su participación en la vida social. En sus análisis acerca de la influencia de los actores sociales globales (Banco Mundial, organizaciones ambientalistas como Greenpeace, el Banco Interamericano de Desarrollo, las Naciones Unidas, y muchos otros) en los programas, actividades y agendas de diversos sectores y organizaciones en los países de América Latina, Mato resalta la importancia de las interacciones en contextos globales, nacionales y locales para la formulación de los problemas que requieren atención, y las mutuas influencias entre actores en esos niveles. Pero, sobre todo, cómo la representación que de los problemas y del entorno tienen los actores, juega un papel fundamental en la resolución de sus problemas y en la organización de su vida (*cf.* Mato, 2001).⁶

En México existen diversos grupos dedicados a profundizar en los estudios acerca de las representaciones sociales, entre los que destaca la obra realizada por Gilberto Giménez, que además edita una revista electrónica con el nombre de *Cultura y Representaciones Sociales*.

La complejidad y riqueza de los estudios recientes sobre representaciones sociales hacen sumamente difícil plantear aquí un recuento exhaustivo del estado del arte en el tema, por lo que me limito a decir que existen estudios sobre representaciones sociales del cuerpo, el trabajo, el propio país (Brasil, México, por ejemplo), América Latina, la mujer, el policía auxiliar, el desempleo (*cf.* Rodríguez Salazar y García Curiel, 2007); la escuela, mitos de origen en comunidades rurales (*cf.* Arruda, De Alba, 2007); el papel de la enfermera en la

⁵ Es interesante destacar la no correspondencia entre el nombre del grupo, que hace referencia a los "imaginarios", y sus fuentes teóricas, mucho más ligadas a la escuela de Moscoviçi, o sea, al estudio de las representaciones sociales.

⁶ Un ejemplo de las diferentes representaciones acerca de la naturaleza, por ejemplo, que manejan grupos conservacionistas transnacionales y grupos indígenas de la selva amazónica, muestra que, para los primeros, el medio ambiente es un espacio vacío que hay que proteger y cuyos recursos deben administrarse; en cambio, para los nativos, la naturaleza es un espacio habitado, específicamente por ellos, y del cual obtienen sus medios de subsistencia. Esto ha implicado, en las discusiones entre ambos grupos, primero la contrastación entre distintas representaciones del entorno natural y luego la negociación entre los actores locales y los actores globales, incluso poniendo en segundo plano la intervención estatal (*cf.* Mato, 2001, n. 8, p. 159).

sociedad actual (Araya, 2002), entre muchos otros temas. Las citas y sitios en internet aumentan exponencialmente día con día.

IMAGINARIOS SOCIALES

Algo que llama la atención de cualquier investigador que intente ahondar en el significado del término “imaginarios sociales” es que corrientes diversas han abordado el complejo entramado de constructos simbólicos que conforman los imaginarios sociales, y han contribuido, desde distintas perspectivas, al conocimiento de esta dimensión crucial de la interacción humana.

En tanto imaginación, imagen o fantasía, las reflexiones acerca de lo imaginario (aunque no se le llamara así) pueden remontarse a los griegos. Como adjetivo se usó ya desde el siglo xvii (pensemos en *El enfermo imaginario* de Molière publicado en 1673). Durante mucho tiempo, se opuso imaginario a realidad; imaginario era lo falso, y realidad era lo verdadero. Luego comenzó a pensarse en lo imaginario como lo maravilloso, los mundos oníricos (cfr. Escobar, 2000).

En el siglo xx filósofos y psicoanalistas como Sartre y Lacan continuaron usando la palabra “imaginario”, fundamentalmente como adjetivo peyorativo. Como sustantivo, la noción tiene una historia corta. Comienza a ser utilizada por la historiografía francesa y por algunos filósofos en la segunda mitad del siglo xx.⁷ Hasta ese momento, las acepciones que ligaban lo imaginario con lo ficticio, fantasioso, irreal e incluso fantasmagórico, eran las predominantes,⁸ e incluso pueden encontrarse actualmente en muchos trabajos académicos. El paso al plural (de “imaginario” a “imaginarios”) es relativamente reciente.

Sin embargo, más allá del término, se puede constatar que el problema de la importancia de lo simbólico, de los marcos de significación presentes en todas las interacciones humanas, lo no explícito pero crucial para entender tanto los intercambios sociales como a las sociedades mismas, ocupó la atención y la reflexión de los científicos sociales desde mucho antes de que se le diera un nombre específico. La sociología propuso un giro importante a la consideración de lo imaginario al asociarlo más con los marcos sociales de asignación de significado

⁷ Los trabajos de Cornelius Castoriadis sobre el imaginario tienen sus inicios en la década de los setenta. Gilbert Durand señala en 1969 que: “El Imaginario es el conjunto de imágenes y de relaciones de imágenes que constituye el capital pensado del *homo sapiens*”, y en 1994: “lo Imaginario se define como lo ilimitado de la representación, la facultad de simbolización de donde todos los miedos, todas las esperanzas y sus frutos culturales brotan continuamente desde hace un millón y medio de años, cuando el *homo erectus* se irguió sobre la tierra” (ambos párrafos aparecen citados en Escobar, 2000).

⁸ “Lo imaginario (los mitos, las leyendas, las ficciones, las utopías) estuvo mucho tiempo asociado al reino de lo fútil, del engaño, de las elucubraciones. Fue entonces rechazado en nombre de una Razón triunfante. Ahora bien, lo imaginario está en todas partes: en nuestros alimentos, en nuestros amores, en nuestros viajes, en la política, pero también en la ciencia, en los objetos técnicos”. Introducción al informe “L’imaginaire contemporain”, *Sciences Humaines*, núm. 90, enero de 1999, p. 19, citado en Escobar, 2000.

al mundo compartido, que con las imágenes o lo imaginativo, y definió un sesgo importante en la discusión tanto del término (una vez que otras disciplinas lo “inventaron” e impulsaron) como de la problemática que suponía.

Por ejemplo, cuando Émile Durkheim se refiere a “la parte no contractual de los contratos” como objeto de análisis sociológico de especial relevancia, está haciendo referencia tanto a lo que la gente puede esperar, y de hecho espera, en una sociedad determinada, cuando celebra una transacción, como a los elementos que el investigador debe tener en cuenta para explicar los comportamientos, las normas y las sanciones implicadas en las interacciones de los que celebran la transacción. El marco de convenciones, reglas, expectativas y actitudes, de los resultados esperados, las ilusiones y las respuestas posibles de las personas y las instituciones implicadas, son la parte no explícita, muchas veces no mencionada, pero indudablemente presente en los intercambios sociales, de cualquier tipo, en cualquier sociedad. Es lo que da sentido a cualquier contrato, ya sea de venta de una casa, de compra de ganado, de intercambio de mujeres, de ofrenda de bienes, de agradecimiento por favores recibidos; más allá de que el contrato en sí sea escrito, o sólo de palabra, e incluso aunque no asuma la forma de un contrato, sino que sus cláusulas no se mencionen de manera explícita, sino que de alguna manera sus contenidos e implicaciones se den por supuestos, y de que sea o no equitativo, y se espere o no retribución. Hay un marco de significación, con ritos y procedimientos válidos en cada sociedad particular, que suponen un entramado complejo de ideas acerca de lo que es correcto y lo que no —con un cúmulo de convenciones asociadas— a partir del cual el contrato en cuestión es entendido y aplicado por los miembros de cada sociedad. La parte no contractual de los contratos, lo no dicho pero conocido y supuesto como operante para todos los que intervienen en él, es lo que da sentido y vigencia al contrato mismo, y si este marco común no es tal, si no hay supuestos compartidos, entonces surgen problemas en la relación porque las expectativas no se cumplen y surge un estado de desorientación y confusión entre los participantes. Hay lo que ahora llamaríamos “supuestos culturales de trasfondo”, que tienen que ver con lo que la gente se imagina como propio de una determinada relación o intercambio social, que en ocasiones pueden ser mucho más importantes para definir los términos de una relación, que los explícitamente acordados. Lo que los miembros de una sociedad imaginan, lo que suponen respecto de un determinado ámbito de acción, puede convertirse en prescripciones y, por lo tanto, orientar la acción. Si estamos de acuerdo en que es a eso a lo que se refería Durkheim, entonces podemos decir que Durkheim fue no sólo un teórico de las representaciones, sino también un teórico de los imaginarios, de los cuales esas representaciones se nutren, aunque él mismo no usara el término.

Cuando Max Weber habla del “espíritu del capitalismo” está haciendo referencia a las ideas-fuerza que guiaban a los primeros empresarios capitalistas, y a cómo éstos trasladaron esas ideas, aspiraciones e ideales, no sólo a su vida concreta, sino que fueron para ellos una manera de entender el mundo, de ubicar y dar sentido a su actividad, e ir más allá de los orígenes

religiosos de sus concepciones. Cuando Weber dice que es a partir del contexto o marco de significación en el cual está inserta una determinada práctica o procesos específicos que se pueden comprender y, por lo tanto, explicar esa práctica o procesos, está haciendo referencia a un conjunto complejo de elementos, tanto materiales como histórico-sociales y simbólicos, que son los que permiten entender lo que se pretende explicar. Aunque Weber nunca descuidó los factores socio-materiales como condicionantes de las acciones sociales, les dio, sobre todo en algunas de sus obras, un peso importante a las conceptualizaciones, visiones del mundo, valores y actitudes asociadas a ellos, lo que en la actualidad consideraríamos como parte constitutiva de los imaginarios sociales.

Alfred Schütz por su parte, se refiere al “acervo de conocimiento a mano” que todo individuo, grupo o sociedad tiene como conjunto de conocimientos de sentido común, que le permiten saber a qué atenerse, aún en situaciones desconocidas; que le permiten saber qué hacer frente a cualquier problema o duda, que no puede asimilarse al conocimiento científico y que incluso puede oponerse a éste. Si bien en su aspecto eminentemente pragmático uno podría decir que el acervo de conocimiento y las tipificaciones de las que se compone en gran medida, forman las representaciones sociales, también proveen de marcos de interpretación generales, tienen una dimensión más abstracta, incluso de dimensiones “epocales” o sociales abarcadoras, y en esa medida, también pueden comprender los imaginarios sociales, aunque en la obra de Schütz no se le mencione así.⁹

De lo anterior puede desprenderse, primero, que como problema los imaginarios sociales han estado presentes en el pensamiento sociológico, incluso antes de haber sido definidos e identificados como tales, y segundo, que los autores que a título de ejemplo he mencionado, que provienen de o se asocian habitualmente con escuelas de pensamiento diferentes, han propuesto dimensiones de análisis de lo social que de alguna manera contemplan un ámbito simbólico, construido socialmente, de alto nivel de generalidad y de ámbito de aplicación amplio, que agrupa las ideas e ideales, los valores, las imágenes del mundo, las utopías e ilusiones, las convenciones y las expectativas sociales, y que sirven a sus usuarios como esquemas o marcos para ubicar y comprender las situaciones en las que viven.

La eclosión del uso del término imaginarios sociales se produce a partir de la década de los setenta del siglo XX. La discusión del tema parte de un supuesto ontológico: la realidad social es, al menos parcialmente, producto de una construcción [mental, colectiva] que los actores sociales realizan a través

⁹ “El hombre experimenta el mundo social en que ha nacido, y dentro del cual debe orientarse, como una apretada trama de relaciones sociales, de sistemas, de signos y de símbolos con su particular estructura de sentido, de formas institucionalizadas de organización social, de sistemas de estatus y prestigio, etc. Todos los que viven dentro del mundo social presuponen el sentido de todos estos elementos, en toda su diversidad y estratificación, así como el esquema de su trama” (Schütz, citado por Baeza, 2000).

de sus relaciones, en las cuales intercambian ideas, creencias, informaciones, y proyectan y ejecutan acciones (*cfr.* Banchs *et al.*, 2007).

La referencia a la obra de Cornelius Castoriadis es inevitable. Lo innovador en su planteamiento, respecto de la sociología y la filosofía anteriores a él, radica en que ve al imaginario como un proceso creador permanente, tanto en términos de una capacidad o facultad de los colectivos humanos, como en cuanto a productos cargados de significación que permiten entender a las sociedades como cuerpos plenos de sentido. El imaginario es un *magma* cohesionante, un conjunto complejo de construcciones simbólicas que hacen posible las relaciones entre personas, objetos e imágenes; e implica modos de pertenencia, normas comunes y aspiraciones, y la asignación de significado a eventos que se consideran cruciales y se ubican en narrativas diversas. Es el imaginario el que puede dar cuenta de las instituciones de una sociedad, la constitución de motivos y necesidades de sus miembros, y la existencia de sus tradiciones y mitos.

El imaginario social no es reflejo de ninguna sociedad determinada, ni de ninguna realidad natural o social, sino que es una construcción simbólica que permite instituir, crear y modificar a las sociedades concretas, a la vez que cada sociedad concreta constituye como imaginario un cúmulo de significaciones específicas. Castoriadis señala que: “lo que mantiene unida a una sociedad es el mantenimiento conjunto de su mundo de significaciones” (Castoriadis, 1985: 313). A diferencia de las representaciones sociales, el imaginario no es para él la representación de ningún objeto o sujeto, sino creación social de sentido. Cualquier forma de organización social y la manera de vivir en ella, ha sido un producto de la imaginación humana; ha conformado un imaginario, que se expresa en instituciones y que da coherencia al conjunto humano que lo comparte como sociedad (*cfr.* Banchs *et al.*, 2007). Las sociedades son historia, y suponen tanto formas específicas de autoalteración, su propio modo de cambiar y autogenerarse y reconstruirse (lo que Castoriadis llama la “temporalidad” de cada sociedad) como un lenguaje, reglas de reproducción de las instituciones, reglas de lo permitido y lo prohibido, de lo lícito y lo ilícito, de las maneras de producir y reproducir la vida material (*cfr.* Castoriadis, 1985: 331; Castoriadis, 2001, 2004).

Es importante además, diferenciar entre la capacidad que el imaginario tiene de generar y regir formas específicas de organización social (imaginario social instituyente) y los contenidos específicos que las instituciones tienen en momentos determinados de su historia (imaginario social instituido). Así, Castoriadis señala que: “El imaginario social establece significaciones imaginarias sociales [...] que están encarnadas en, e instrumentadas por, instituciones: la religión [...] instituciones de poder, económicas, familiares, el lenguaje mismo”. Y

una vez creadas, tanto las significaciones imaginarias sociales como las instituciones se cristalizan o se solidifican, y esto es a lo que yo llamo el imaginario social instituido. Este último asegura la continuidad de la sociedad, la reproducción y

la repetición de las mismas formas, que desde ahora en más regulan la vida de los hombres y permanecen allí hasta que un cambio histórico lento o una nueva creación masiva venga a modificarlos o a reemplazarlos radicalmente por otras formas (Castoriadis, 2001: 96).

Castoriadis también indica que en las sociedades existen imaginarios centrales, nucleares, e imaginarios periféricos. El imaginario central de cada cultura se sitúa a nivel de los símbolos elementales o de sentido global. El imaginario periférico corresponde a una segunda o enésima elaboración imaginaria de los símbolos, en capas sucesivas de sedimentación.

Un autor que ha realizado un análisis sumamente sugerente respecto del tema es Benedict Anderson. En su clásica obra *Comunidades imaginadas*, en la que se pregunta por las raíces del nacionalismo, Anderson sostiene que “la nacionalidad, o la ‘calidad de nación’, al igual que el nacionalismo, son artefactos culturales de una clase particular [que fueron creados, imaginados, a fines del siglo XVIII]” y que fueron resultado de un cruce complejo de fuerzas históricas. Y define a la nación como “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana” (cfr. Anderson, 2007: 21 y 23). A lo largo del texto, Anderson se ocupa de mostrar que toda comunidad imaginada implica supuestos con respecto al tiempo (en el caso de la nación imaginada supone un carácter legendario, mítico o al menos reivindicador de un cierto pasado), al espacio (una ubicación geográfica específica, un entorno natural peculiar) y una especial configuración de la memoria común, que reivindica ciertos rasgos y olvida otros. La obra de Anderson es sugerente no sólo por los ejemplos que proporciona para avalar sus afirmaciones (tanto de Sudamérica como del sudeste Asiático, de Europa y de los Estados Unidos), sino porque resalta el carácter construido de las tradiciones, el papel de los instrumentos de los que se valió primero el colonialismo europeo y luego los movimientos independentistas y nacionalistas para imaginar o construir “la nación”, entre otros, los censos, los mapas, y los monumentos y museos. Aunque un estudio pormenorizado de las implicaciones de la obra de Anderson escapa completamente de las posibilidades de este trabajo, es interesante, sin embargo, remarcar que, en la medida en que las comunidades, las historias específicas, las narrativas socio-espacio-temporales son construcciones culturales, son también, parte de imaginarios “epocales”, que se plasman, como Anderson magistralmente muestra, en las representaciones de las categorías censales, en el uso de los monumentos antiguos como sintetizadores de identidades pretéritas y, sobre todo, en los mapas, que representan, no (o al menos no sólo) una realidad objetiva, sino las conceptualizaciones que respecto del espacio tienen o tenían sus forjadores. Se podría concluir entonces, que lo imaginado y representado tiene estrecha relación con los imaginarios construidos prevalecientes en el contexto cultural de los que imaginan. También, que las representaciones de la realidad tales como mapas, croquis, categorizaciones étnicas, de género, de estatus social y de nación o nacionalidad, de la patria y de los grupos que en

ella habitan —y por las que la gente puede estar dispuesta tanto a vivir como a morir—, algunas de las cuales son expuestas por Anderson, son concreciones de las ideas prevalecientes en el momento en que se configuran, ideas referidas a lo que se considera/imagina como el espacio, la raza, la virilidad, la femineidad, las jerarquías sociales, las leyendas/mitos fundantes de una comunidad de origen; complejos marcos conceptuales de trasfondo, construidos socialmente, no conscientes (pero extraíbles de las representaciones y de las prácticas), que le dan sentido a la vida de las personas, en momentos determinados. A esos constructos culturales es a lo que denominamos *imaginarios*.

En este texto se ha venido utilizando reiteradamente la noción de “supuestos de trasfondo”, con la cual se hace referencia a las concepciones e ideales, conceptos y marcos configuracionales y de interpretación generados por los grupos humanos en su interacción, y que sin ser conscientes, de hecho nutren tanto los procesos a partir de los cuales las personas explican su entorno, como las representaciones que permiten su desenvolvimiento práctico en el mundo. Esta idea del trasfondo participa en alguna medida o es parcialmente similar a la tesis del trasfondo propuesta por John R. Searle, en su obra *La construcción de la realidad social*, aunque el sentido y los supuestos de Searle son manifiestamente diversos a los que sostienen la teoría de los imaginarios sociales.¹⁰ ¿En qué se asemeja y en qué se diferencia la idea de “supuestos de trasfondo” que manejo aquí y la propuesta de Searle? Para éste, “el trasfondo es el conjunto de capacidades no intencionales o pre-intencionales que hacen posibles los estados intencionales de función” (Searle, 1997: 141). Para él, entender el trasfondo como un conjunto de capacidades es importante porque implica habilidades, disposiciones, tendencias relativas al pensamiento y la volición, la imaginación, la abstracción, la conceptualización y la actuación en el mundo. Pero también, el trasfondo se refiere a un conjunto de conocimientos sobre el modo de funcionamiento del mundo, de los cuales las personas pueden no ser, o más bien, por lo general, no son conscientes, conocimientos socialmente generados, convencionales, operantes en la práctica.

Los imaginarios sociales, desde mi perspectiva, suponen, o son posibles, porque los seres humanos tenemos capacidades y habilidades, tanto neurofisiológicas como socioculturales, para comprender, interpretar y explicar el mundo, y en esa medida, lo que aquí se propone coincide con las formulaciones de Searle.¹¹ Sin embargo, la literatura sobre el tema enfatiza la idea de que

¹⁰ Puede parecer extraño que incluya en este trabajo a un filósofo del lenguaje, que en principio parecería ajeno a la problemática que nos ocupa. Sin embargo el énfasis de Searle en la importancia del contexto, y sus propuestas en torno al carácter intersubjetivo del mundo social, lo acercan a la discusión planteada aquí, aunque su razonamiento sea atípico para los interesados en las cuestiones del imaginario y sus conclusiones puedan diferir. Aunque no incluye en su obra a los imaginarios sociales, como recupera muchas de las fuentes teóricas que nutren el tema, consideré pertinente su inclusión.

¹¹ “La discusión que propongo en torno al trasfondo está relacionada con otras discusiones de la filosofía contemporánea. Creo que buena parte del trabajo del último Wittgenstein versa sobre lo que llamo el *trasfondo*. Y si lo entiendo correctamente, el importante trabajo de Pierre Bourdieu

los imaginarios sociales son contenidos conceptuales compartidos, de manera general y abstracta, que posibilitan la interpretación del mundo y su consecuente actuar sobre él. Suponen capacidades y habilidades, pero no son exactamente lo mismo, aunque son también, por ese mismo carácter colectivamente compartido por grupos y sociedades, “supuestos de trasfondo”. Podríamos ver, entonces, que aunque los términos utilizados son iguales, se refieren a cuestiones diferentes aunque relacionadas entre sí. Allí radica la diferencia con Searle.

El trasfondo, según Searle, tiene distintos tipos de funciones: permite que se dé la interpretación lingüística y la interpretación perceptiva: somos capaces de entender lo que se nos dice o lo que vemos escrito, de acuerdo con estereotipos convencionales adquiridos; vemos el mundo de la manera en que se supone que debemos verlo, porque asimilamos el objeto percibido a alguna categoría que nos resulta más o menos familiar. La semejanza con la propuesta de Schütz, en este punto, es más que evidente. Searle señala, además, que el trasfondo estructura la conciencia: nuestras experiencias conscientes, dice, vienen a nosotros con lo que bien podríamos llamar un aspecto de familiaridad. “La posibilidad de percibir, esto es, la posibilidad de experimentar bajo aspectos, requiere una familiaridad con el conjunto de categorías bajo las cuales se tiene la experiencia de esos aspectos, la capacidad para aplicar esas categorías es una capacidad de trasfondo” (Searle, *op. cit.*: 145).

Pero además, el trasfondo organiza narrativamente la experiencia, la ubica en una secuencia temporal, nos predispone motivacionalmente, y predispone a ciertos tipos de conducta y no otros. Las creencias y los deseos, las razones aducidas para actuar y lo que se considera correcto o incorrecto, todo esto tiene que ver con los “supuestos de trasfondo” que en gran medida tienen que ver con lo que aquí se ha llamado imaginarios. Claro que los imaginarios son ideaciones abstractas, esquemas de interpretación contruidos socialmente, referidos muchas veces a las formas deseables o pretendidamente legítimas y legitimadoras de un orden social, y la propuesta de Searle se aboca más a los aspectos cognitivos no explícitos, a los supuestos convencionales y a las capacidades neurofisiológicas humanas, y lo social queda un poco al margen (¿como un supuesto de trasfondo?) en su propuesta. Sin embargo, es un aspecto que considero relevante tener en cuenta al tratar los imaginarios sociales.

En el ámbito iberoamericano, la problemática en torno al imaginario (y a los imaginarios, ya que hay un deslizamiento conceptual hacia la utilización del término en plural a partir de la década de los años noventa), ha sido analizada exhaustivamente por Juan Luis Pintos, director del Grupo Compostela de Estudios sobre Imaginarios Sociales, quien dice que “Los imagina-

sobre el *habitus* versa sobre el mismo tipo de fenómenos que yo llamo el trasfondo. En la historia de la filosofía, creo que Hume fue el primer filósofo que reconoció la importancia del trasfondo a la hora de explicar la cognición humana, y Nietzsche fue el filósofo que más se dejó impresionar por la radical contingencia del mismo. Nietzsche vio con ansiedad que el trasfondo no tiene por qué ser del modo que es” (Searle, 1997: 143). Es notable que el autor no reconozca en la sociología (de Durkheim a Parsons y Schütz) ningún antecedente del asunto que trata.

rios sociales son aquellos esquemas abstractos de representación contruidos socialmente que nos permiten percibir algo como real, explicarlo e intervenir operativamente en lo que en cada sistema social se considera como realidad” al par que “rigen los sistemas de identificación y de integración social y hacen visible la invisibilidad social. Tienen que ver con las ‘visiones del mundo’, con los meta-relatos, con las mitologías y las cosmologías [...]” (Pintos, 1995: 8). Implican y generan los mecanismos por los que determinado orden social llega a ser considerado por la gente como “algo natural”. En esa medida, son también procesos simbólicos de legitimación social.

Podemos decir, por lo tanto, que son articuladores de significados socialmente contruidos, y dan sentido al pasado de cada sociedad o época, porque producen explicaciones de lo que cada sociedad es y de cómo ha llegado a ser lo que es. A la vez, pueden estar relacionados con estereotipos, utopías o ideales, y en esa medida, dan sentido al futuro, porque pueden plantear metas o fines, modelos de sociedad o de comportamiento deseables, por los que vale la pena luchar y que podrían lograrse en un tiempo por venir.

En el presente tienen incidencia como forma de configurar, de modos y a niveles diversos, lo social como realidad para personas concretas (Pintos, 1995). De allí que muchos autores vean la dimensión temporal como inherentemente constitutiva de los imaginarios sociales.

Pintos señala que hay que ver los imaginarios como matrices de conexiones entre diferentes elementos de la experiencia (tanto individual como social) y las redes de ideas, sentimientos, carencias y proyectos que están disponibles en un ámbito cultural determinado. Una función primaria de los imaginarios sociales (IS) es la elaboración y distribución generalizada de instrumentos de percepción de la realidad social contruida como realmente existente, y tienen que ver con la instrumentación del acceso a lo que se considera realidad en unas coordenadas espacio temporales específicas. Los IS proporcionan a los miembros de una sociedad las categorías de comprensión de los fenómenos sociales; la comprensión de lo que sucede en una sociedad determinada no puede ir más allá de los modelos de explicación que son aceptados en ella.

También según Pintos, los IS tienen distintos ámbitos, tales como el espacio, el tiempo, los signos, los objetos, las máquinas, el hombre. (Aquí habría que decir más bien que los IS pueden referirse a distintas cosas, y pueden referirse a ámbitos muy amplios y generales, casi como filosofías de la historia, o ser más acotados, o trascender épocas y sociedades. Estoy pensando por ejemplo en los imaginarios sociales acerca de la supremacía masculina y la legitimidad de la dominación patriarcal, por ejemplo, que traspasaron sociedades y épocas, con distintos fundamentos.)

Para Pintos los imaginarios sociales (IS) son:

- a) Los lugares o ámbitos de creación de imágenes con sentido, que nos permiten acceder a la interpretación de lo social;

- b) los lugares de lectura y codificación-decodificación de los mensajes socialmente relevantes;
- c) los esquemas que permiten configurar-deformar la plausibilidad de los fenómenos sociales;
- d) no son representaciones concretas, sino esquemas (abstractos) de representación hacia los que se orienta la referencialidad social (el poder, el amor, la salud, etcétera).

Para él, la función principal de los IS consiste en proveer a determinados fenómenos de una consistencia especial que se suele denominar “realidad” y para analizarlos hay que ubicarlos en un eje espacio temporal, estudiar su duración y su institucionalización y los campos semánticos que abarcan, a la vez que los horizontes hermenéuticos que delimitan y entre los cuales se despliegan.

¿Cómo estudiar los imaginarios sociales?, Pintos dice que un ámbito privilegiado es el de la comunicación: por ejemplo, las publicaciones de periódicos y revistas, emisiones de radio y TV, películas, músicas, las formas del espacio que se expresan en la escultura y la arquitectura, las formas de la espacialidad urbana, los cómics, los sitios de internet, la publicidad. (¿No es raro que no considere las costumbres, los ritos, la cultura popular, los refranes, etcétera?)

Manuel Antonio Baeza, uno de los teóricos latinoamericanos que más ha trabajado la problemática de los imaginarios sociales desde una perspectiva fenomenológica, sostiene que son “construcciones fundacionales que contribuyen a la inteligibilidad de lo constantemente experimentado, como creencias, juicios, etc.” (Baeza, 2000: 23). En un texto posterior, señala que “Los imaginarios sociales son múltiples y variadas construcciones mentales (ideaciones) socialmente compartidas de significancia práctica del mundo, en sentido amplio, destinado al otorgamiento de sentido existencial” (Baeza, 2003: 12). Son transmitidos y procesados socialmente a través de la comunicación entre las personas por mecanismos diversos a través de los cuales se produce y reproduce la memoria, los prejuicios, las creencias, los valores y las formas convencionalmente aceptadas de expresión de la emotividad. Son, además, homologadores potenciales de todas las maneras de pensar, de todas las modalidades relacionales y de todas las prácticas sociales que reconocemos y asumimos como propias en cada sociedad (*cf.* Baeza, 2003: 25) porque en todas las sociedades existe la necesidad operativa de fundar y fundamentar una gramática promotora y facilitadora de la vida social.¹²

Sin embargo, los imaginarios sociales son plurales, y en cada sociedad existen no sólo variados imaginarios con distintos ámbitos de aplicación y nivel de generalidad, sino también lo que Baeza llama “imaginarios dominantes” e “imaginarios dominados”. Por lo tanto, en el estudio de los imaginarios

¹² Tanto Alfred Schütz como Thomas Luckmann ya habían señalado este aspecto, al referirse a la reciprocidad de perspectivas y la concordancia de sistemas de relevancia que son presupuestos socialmente, que son “universales analíticos” que el investigador tiene que tener en cuenta al analizar la interacción (*cf.* Luckmann, 1996).

sociales hay que incorporar el tema del poder y la dominación, porque en todas las sociedades existen intentos de apropiación de los universos simbólicos y de los imaginarios sociales, por parte de quienes requieren reproducir desde arriba, desde su posición dominante, la situación de privilegio en que se encuentran. Así, hay que ver el campo de lo simbólico como un espacio de lucha (*cf.* Baeza, 2000: 29).

En tanto matrices de significación, los imaginarios pueden o no, ser funcionales a una sociedad determinada. Por una parte, pueden ser mecanismos de legitimación de una forma social de organización y de definición de necesidades y mecanismos de satisfacción, inclusión y exclusión. Por otra, pueden generar un cúmulo de necesidades nuevas.¹³ Son, en este sentido, estabilizadores y, al mismo tiempo, creadores y movilizadores de lo simbólico y de las prácticas que de ello se derivan.

Baeza señala que para identificar y analizar los imaginarios sociales hay que tener en cuenta que constituyen el sentido básico de la vida en sociedad, que conectan el pasado (como historia y como memoria), el presente (como acción institucionalizada e institucionalizante) y el futuro (proponiendo otras formas de sociedad posible, incluso la utopía). Están, por lo tanto, dotados de historicidad, y para estudiarlos y explicarlos es imprescindible la reconstrucción de los contextos espacio-temporales de su gestación (*cf.* Baeza, 2003: 34).

Problemas planteados y aún no resueltos satisfactoriamente desde mi punto de vista, son la relación de los imaginarios sociales con el inconsciente individual y colectivo (si es que existe semejante cosa), y el papel de los arquetipos como modelos ejemplares que surgen de, y a la vez, manifiestan a los imaginarios.

En uno de sus textos más recientes sobre los imaginarios sociales, Baeza señala que estos pueden referirse a:

1. Esquemas de construcción de realidades consideradas plausibles.
2. Matrices de institucionalización de prácticas y relaciones sociales.
3. “Incubadoras” de significancia socialmente compartida.
4. Mecanismos de compensación psíquica ante lo desconocido (*cf.* Baeza, 2008).

En la última década, la aplicación de la noción de imaginarios al análisis en diversos campos ha dado importantes frutos. Quiero mencionar aquí, por considerarlas especialmente sugerentes, las formulaciones de Charles Taylor sobre los imaginarios sociales modernos, y las de Daniel Hiernaux y Alicia Lindón sobre los imaginarios sociales urbanos, en el entendido de que en la literatura especializada existen otros autores y otros textos que también son ejemplos

¹³ “...la mayor parte de las cosas tienen valor solamente porque satisfacen necesidades engendradas por la opinión. La opinión sobre nuestras necesidades puede cambiar; por lo tanto, la utilidad de las cosas, que no expresa sino una relación de esas cosas con nuestras necesidades, puede cambiar también. Las necesidades naturales en sí mismas cambian continuamente”, dice Carlos Marx en su obra *Miseria de la filosofía*, publicada en París en 1847 (citado por Baeza, 2003: 29).

de lo fructífero de la consideración de los imaginarios para el estudio de diversos aspectos de la vida social.

Los imaginarios sociales modernos

Taylor señala que los imaginarios sociales se refieren a los modos en que las personas imaginan su existencia social, al tipo de relaciones que mantienen unos con otros, al tipo de cosas que ocurren entre ellas, a las expectativas que se cumplen habitualmente y a las imágenes e ideas normativas más profundas que subyacen a estas expectativas.

Para Taylor, el imaginario social es la concepción colectiva que hace posibles las prácticas comunes y un sentimiento ampliamente compartido de legitimidad. Incorpora una idea de las expectativas normales que mantene-mos unos respecto de los otros, de la clase de entendimiento común que nos permite desarrollar las prácticas colectivas que informan nuestra vida social. Esto supone también una cierta noción del tipo de participación que corresponde a cada uno en la práctica común. Esta clase de entendimiento es a un tiempo fáctico y normativo; es decir, tenemos una idea de cómo funcionan las cosas normalmente (en esto hay una coincidencia con lo planteado por Searle) que resulta inseparable de la idea que tenemos de cómo deben funcionar y del tipo de desviaciones que invalidarían la práctica.

Todo imaginario social implica, por lo tanto, una cierta capacidad de identificar lo que constituiría una infracción. Implícita en esta concepción de las normas está también la capacidad de reconocer casos ideales. Y detrás del ideal hay una cierta noción de orden moral o metafísico, en el contexto del cual cobran sentido las normas y los ideales. Lo que Taylor llama imaginario social va más allá de la idea inmediata que da sentido a nuestras prácticas particulares. Esta concepción más amplia no tiene límites claros. Es el “trasfondo”. Se trata de una comprensión en gran medida inarticulada de nuestra situación (los intelectuales puede que la formulen discursivamente, pero la mayoría de la gente no), que difícilmente se expresa en forma de doctrinas explícitas, pero que influye en las prácticas de los miembros del grupo o sociedad en la que se origina. La relación entre las prácticas y las concepciones de trasfondo no es unidireccional, sino que hay una mutua influencia constante. En el trasfondo va implícito un mapa del espacio social, del tipo de personas con las que podemos asociarnos, así como del modo y las circunstancias en que podemos hacerlo.

Taylor aplica estas nociones generales acerca del imaginario a definir lo que él denomina “imaginarios sociales modernos” (ISM),¹⁴ o sea, los conocimientos

¹⁴ El plural en su consideración de los imaginarios cobra sentido porque a pesar de las semejanzas existentes en el nuevo orden que surge en Europa y en los Estados Unidos, a partir del siglo XVII, existen diferencias de sociedad en sociedad, no sólo en los contenidos sustantivos sino en los tiempos en que las modificaciones se instalaron en la conciencia colectiva.

implícitos y comunes acerca de lo que implica ser moderno y vivir en una sociedad moderna.

Taylor señala que los ISM supusieron, desde su origen en el occidente de Europa y en los Estados Unidos a lo largo de los últimos cuatro o cinco siglos, un gran cambio en cuanto a la percepción de lo que es la sociedad, ya que las sociedades donde se desarrollaron asumieron nuevas ideas y supuestos acerca de cómo debe vivir junta la gente; esto supuso la construcción de un nuevo orden moral. El orden moral moderno se fundamenta en ideas tales como el requerimiento del consenso, la doctrina de la soberanía popular, los límites a la acción del ejecutivo y del legislativo, la presunción de la igualdad de la gente fuera de toda relación de superioridad e inferioridad, y las previsiones contra la discriminación. También en una reformulación de las ideas acerca de la providencia divina, las funciones de la economía y la política, y el papel del individuo como constructor de mundo. Pero lo que quizá es el elemento más notorio del orden moral moderno, es la ruptura que implica con las nociones previas acerca de la importancia de los usos y costumbres tradicionales; el dejar de lado, o al menos, reconsiderar y criticar las leyes de un pueblo que lo rigen desde tiempos inmemoriales; y, así, la consecuente ruptura con una visión jerárquica de las relaciones interpersonales (Taylor, 2004: 7).

Una idealización que forma parte de los ISM es que la vida colectiva debe basarse en una teoría de los derechos y libertades, y que el gobierno, para ser considerado legítimo, debe defender los derechos de los individuos, entre los cuales uno muy importante es la libertad, entendida en el doble sentido de capacidad de hacer y de no sujeción a orden jerárquico alguno.

Taylor menciona como componentes de los ISM, las nuevas nociones de “civilización” que surgen en Europa desde el siglo XVI, y que implican no sólo orden gubernamental y paz doméstica vistos como fuentes de disciplina y entrenamiento, sino la imagen de la “civilidad” como el resultado de la domesticación de una naturaleza salvaje, primaria (*cfr.* Taylor, 2004: 38).¹⁵

Los imaginarios sociales modernos asumen, por lo tanto, los ideales del trabajo, sobre el mundo natural y sobre uno mismo, el no dejar las cosas como son, sino hacerlas ser, según la propia voluntad (*cfr. ibid.*: 39). Suponen el desprendimiento de los individuos, respecto de las comunidades de origen y pertenencia, y el reconocimiento de la responsabilidad y autonomía individuales. Según Taylor, existen tres formas importantes de la autocomprensión de lo que es la modernidad: la primera se refiere a la economía como una realidad objetiva, externa y construida; la segunda tiene que ver con la constitución de la esfera pública, y la tercera se refiere a la cuestión de las prácticas y consecuencias del autogobierno democrático y la noción de la soberanía popular (*cfr.* Taylor, 2004: 69).

¹⁵ Como sabemos, y es de hacer notar que Taylor no lo menciona, el tema del autocontrol y la pacificación de ciertos ámbitos de la vida, en el tránsito hacia la modernidad, ha sido brillantemente estudiado por Norbert Elias en sus libros *El proceso de la civilización* y *La sociedad cortesana*, tan sólo por citar los más conocidos (Elias, 1988 y 1982).

Los ISM contienen idealizaciones respecto de lo que deben ser las relaciones económicas, el dominio de la naturaleza tanto exterior como interior; el desarrollo de la ciencia y la tecnología, la importancia de la cuantificación, a través de censos y estadísticas, acerca de un conjunto muy variado de situaciones, como la salud, la educación, la población; y también implican confianza tanto en la nueva forma de conocimiento como en la exaltación de sus posibilidades a futuro.

Taylor sostiene que en Occidente, la construcción de la esfera pública, o sea, de un lugar común, accesible a todos, basado en la libre discusión de opiniones diversas, tiene como consecuencia directa el reconocimiento en los ISM de las virtudes del consenso como fundamento de la convivencia. Al estatus extrapolítico de la esfera pública se suma otro factor crucial que es su radical secularidad. Es radical porque se apoya en el libre intercambio de ideas, no en algo que trasciende la acción común y cotidiana. Es secular porque implica no sólo la separación respecto de Dios, la religión o cualquier instancia espiritual, sino un cambio en cuanto a la percepción de aquello en lo que la sociedad se basa. Taylor sostiene que si el "pasado" tradicional no sólo constituye un "antes" sino que era visto por las sociedades premodernas como "diferente" y, por lo tanto, "ejemplar", el pasado moderno es algo que se revisa y reconstruye, es profano y común, y, en este sentido, no es la base de la esfera pública que se construye sólo en el presente. Los ISM también suponen una alta valoración del individuo, sus derechos, sus libertades,¹⁶ a la par que la importancia de asociaciones diversas, donde el individuo construye y ejercita su identidad (*cf.* Taylor, 2004: 86-100). Finalmente, los ISM sustentan la idea de la soberanía popular, la impersonalidad de las leyes, la igualdad ante la ley, la división de los poderes, la autonomía del ciudadano ante el Estado, una gama creciente de derechos (civiles, políticos, etc.) e ideas similares. Taylor señala que los cambios en el sentido de pertenencia a la sociedad (lo que otros autores denominan cambios en las bases de la integración social), se manifiestan en la noción de que se forma parte de algo por propia iniciativa o por propio mérito, no por la clase o el estrato de origen. Según él, en la modernidad se ha producido un movimiento hacia un orden igualitario e impersonal; de un mundo vertical, jerarquizado, de acceso mediatizado por los vínculos personales a mundos horizontales de acceso directo. Son sociedades de acceso no mediado tanto a la esfera pública, en la cual la gente se concibe a sí misma como participando en una discusión de amplitud nacional, como de acceso a los mercados económicos, en los cuales todos los agentes son vistos en relaciones contractuales con otros, en pie de igualdad; y, sobre todo, de acceso como ciudadanos a la moderna vida democrática. Lo que es claro es que los ISM comportan un sentimiento de "unidad de la civilización" (obviamente civilización occidental), unidad basada en el hecho de compartir determinados principios de orden, y de asumirse como los depositarios

¹⁶ *Cfr.* el individualismo moral del que hablaba Durkheim (1987).

y defensores de la democracia, del respeto por los derechos humanos y de la racionalidad. Esto implica, además, otorgarle al término civilidad o civilización un sentido normativo, que como se señalaba más arriba, se contrapone con la supuesta barbarie de los órdenes sociales y morales centrados en la tradición y el respeto incuestionado a las costumbres ancestrales.

Para sintetizar, podemos decir que los ISM son para Taylor¹⁷ un conjunto de conceptualizaciones, esquemas de interpretación y guías para la acción, que operan como supuestos de trasfondo en las sociedades occidentales principalmente, desde el siglo XVII, en continua transformación, centrados en torno a los ideales de la economía de mercado, la estratificación social abierta con movilidad horizontal y vertical, el individualismo y los derechos humanos, civiles y políticos, el orden republicano y democrático y la diferenciación entre la esfera de lo público, lo privado y lo íntimo.

Los imaginarios sociales urbanos

En la organización del espacio y en las prácticas de los actores que viven en él, se manifiestan modelos diversos que operan como ideales y supuestos acerca de lo que el espacio significa y cómo puede transformarse. Ése es el objeto de estudio de una serie de textos recientes que desde la perspectiva de los imaginarios sociales se han abocado a analizar cuáles son esos idearios que operan como referente de la acción, y que permiten entender las diferentes formas que adoptan, en diferentes sociedades y momentos, tanto el espacio público como el privado. Entre los principales autores dedicados a esta cuestión, destacan las formulaciones de Daniel Hiernaux, quien sostiene que los imaginarios sociales urbanos son los que se construyen a partir de las imágenes y representaciones de la ciudad que los actores sociales van conformando a lo largo del tiempo, y que operan como condicionantes y guías para la construcción y la reconstrucción permanentes del espacio en el que viven. En un artículo reciente, Hiernaux sostiene que existen al menos tres imaginarios urbanos en juego respecto de la ciudad deseable, que funcionan de manera no consciente, y que hacen que las personas busquen construir su entorno siguiendo los modelos de representación correspondientes. Uno de esos tres imaginarios opera como dominante y es el denominado "imaginario suburbano". Los otros dos, son el de "retorno al centro" y el de "la ciudad de cristal". El primero se relaciona con las ideas negativas acerca del hacinamiento de las ciudades, sobre todo de sus partes centrales, y la valorización de la naturaleza y el entorno verde. El modelo de ciudad que se deriva implica dejar el centro saturado a las clases menos favorecidas, el uso de un mayor espacio

¹⁷ En este trabajo no voy a hacer críticas a las formulaciones de Taylor sobre los contenidos que les asigna a los ISM, sobre todo pensados desde América Latina, porque esto ya figura en otro lugar (*cf.* Girola, 2007).

para las viviendas —un espacio que está rodeado de plantas y donde pueden tenerse animales domésticos—. ¹⁸ Los otros dos imaginarios buscan modelos de ciudad y habitación diferentes, uno por la recuperación de la vida urbana perdida, y otro por la obtención de seguridad, al vivir en edificios y torres, con “amenities”, donde el paisaje se contempla a través de grandes ventanales de cristal. ¹⁹ Los imaginarios urbanos generan modelos de ciudad, y permean la búsqueda de lo que se considera el tipo de ciudad y de vivienda mejor, tanto por parte de los usuarios como de los promotores inmobiliarios, los arquitectos y las autoridades en turno. Las prácticas, anhelos y luchas de los actores por configurar y ubicarse en su entorno, son resultado directo, dice Hiernaux, de los imaginarios, y es justamente a través del estudio de las prácticas como pueden reconstruirse los imaginarios que les dan origen (*cfr.* Hiernaux, 2008). Para Alicia Lindón, el papel de los imaginarios urbanos radica no sólo en que brindan inteligibilidad al mundo, sino que proporcionan a los sujetos que habitan la ciudad instrumentos de percepción y comprensión de la realidad urbana, que inciden en la creación y construcción del espacio habitable (*cfr.* Lindón, 2008b).

REPRESENTACIONES E IMAGINARIOS COMO NOCIONES COMPLEMENTARIAS

A continuación, podemos extraer algunas conclusiones tentativas de las formulaciones anteriores. Obviamente, en la medida en que muchos de los autores aquí comentados sostienen posiciones no sólo diferentes sino incluso antagónicas entre sí, difícilmente estarían de acuerdo con todo lo que voy a plantear. Mis reflexiones son más una propuesta para el debate que una posición final; por tal motivo, tanto mejor si resultan polémicas.

En primer lugar, me parece que si bien las nociones de representaciones sociales e imaginarios sociales se refieren a construcciones imaginario-simbólicas de la realidad por parte de los miembros de sociedades concretas, dichas nociones presentan diferencias en cuanto a su nivel de abstracción y generalidad. De allí que no considere apropiado utilizar ambos términos como sinónimos, sino que piense que conviene distinguirlos, aunque de ninguna manera propongo excluir o rechazar uno en favor de otro. Tanto los imaginarios

¹⁸ Alicia Lindón señala que: “los componentes nodales del imaginario suburbano son la vida tranquila, la relación cercana con la naturaleza, la armonía familiar, la prosperidad, las bondades de la amplitud espacial, del vacío de materialidad y de memoria” (Lindón, 2008a).

¹⁹ Si bien los tres imaginarios urbanos planteados por Hiernaux pueden tener validez para lugares y ciudades diferentes, es notoria su plausibilidad para explicar los procesos de configuración urbana en la Ciudad de México. Zonas como San Jerónimo y Fuentes del Pedregal en el sur o Satélite en el norte, son consecuencia de la implantación del modelo suburbano; el auge del Centro Histórico como espacio habitacional apropiado para jóvenes, artistas y diseñadores, y fomentado por las nuevas inversiones para su remodelación, son ejemplo del imaginario “de retorno al centro”; y la zona de Santa Fe, es ejemplo del imaginario de la “ciudad de cristal”.

sociales como las representaciones son producto de, y conllevan una historicidad y una temporalidad propias.²⁰

Los imaginarios son “impregnantes” de mayor grado que las “representaciones sociales”; los imaginarios no son representaciones, sino esquemas de representación (*cfr.* Ledrut, 1987: 45, citado por Lindón, 2009: 44). Asimismo, tienen que ver con lo posible, con un parámetro ideal, con un marco social “epocal” de asignación de significado y de interpretación de la realidad —más que con lo real existente— e implican una reinterpretación del pasado y una prefiguración del futuro que orienta la acción. Tienen lo que podría llamarse una historicidad/temporalidad “densa” y de larga duración en términos relativos; así como un componente mítico, emotivo y movilizador; de allí que Castoriadis lo considere “magma”, es decir, elemento cohesionante, que proporciona identidad profunda. Son —y aquí voy a reiterar lo que se ha dicho a lo largo de este trabajo— supuestos culturales abstractos, de trasfondo, que en tanto que valores ideales e ideas normativas profundas, sirven de marco de asignación de significado y legitimación/deslegitimación de acciones e instituciones.

Las representaciones son siempre “representación de algo” por parte de alguien y acentúan características que se consideran relevantes respecto de un objeto, una idea o una situación específica, se refieren a aspectos más puntuales. Son, también, producto de un proceso socio-mental de menor nivel de abstracción que los imaginarios; podría decirse que son concretizaciones de los imaginarios.²¹ Las representaciones sociales son interpretaciones datadas y localizadas societalmente, aunque desde mi punto de vista, de ninguna manera son espejos o reflejos de la realidad. Su historicidad/temporalidad es, si se quiere, más corta o más acotada que la de los imaginarios.

Una propuesta sugerente es la de Martha de Alba, quien sostiene que hay una gradación de niveles de construcción simbólica. Las representaciones sociales (RS) refieren a un saber pragmático, un saber para la operación, mientras que los imaginarios sociales son constructos abstractos. De Alba participa de la tradición que ve los imaginarios en relación con lo mítico, lo mágico, las ensoñaciones o leyendas, y la memoria colectiva. Por mi parte, pienso que

²⁰ Para una discusión acerca de las nociones de historicidad y temporalidad de los conceptos sociológicos, véase Koselleck, 1993; Palti, 2005; Girola, 2011.

²¹ En un experimento disruptivo sobre “fachadas discordantes” realizado por mis alumnos en la universidad, se constató cómo la representación mental que la gente tiene acerca de la apariencia de ciertas personas (un indigente, en este caso), implicaba un cúmulo de contenidos simbólicos (referidos a ropa, modales, acompañantes, etc.), que, si son atípicos, si no son consistentes con el estereotipo esperado como componente de la representación, provocan irritación y conductas tanto protectivas como defensivas por parte de los demás.

La representación social que tenía el público objeto del experimento acerca de lo que es una “persona en situación de calle”, forma parte, a mi entender, del imaginario social de la pobreza extrema, que puede tener diversas manifestaciones o representaciones. Aunque los especialistas en estos temas, en general, no utilizan las aportaciones del interaccionismo simbólico, la etnometodología o la sociología fenomenológica, creo que desde una perspectiva propiamente sociológica de la cuestión estas corrientes podrían ayudarnos a enriquecer los análisis.

los imaginarios son supuestos cultural-“epocales” de trasfondo, que comprenden “ideaciones” respecto del “deber ser” social, y esquemas de interpretación de la realidad. Sin embargo, es de atender la propuesta que De Alba formula, en el sentido de que las representaciones sociales están ancladas en los microuniversos sociales formados por los grupos de pertenencia/referencia del sujeto, mientras que los imaginarios son esquemas de representación asociados a entidades culturales más amplias, como la nación, el grupo étnico o la época; que las representaciones sociales tienen objeto y sujeto, mientras que los imaginarios no los tienen, sino que más bien refieren a deseos, proyectos, utopías elaboradas simbólicamente; y que finalmente, ambas nociones pueden complementarse (*cfr.* De Alba, 2007: 285-322).

Para Banchs, Mora y muchos otros autores, las RS son propias de las sociedades modernas, bombardeadas de manera constante por la información divulgada a través de los medios de comunicación masiva. Sin embargo, si consideramos que son fruto de capacidades mentales propiamente humanas, y resultados de la interacción que permiten unificar, sintetizar y homologar las ideas que sobre aspectos relevantes del mundo social tienen los miembros de un grupo, o de una sociedad ¿por qué confinarlas a la modernidad?

Según Moscovici, las representaciones sociales emergen determinadas por las condiciones en que son pensadas y constituidas, y tienen como denominador común el hecho de surgir en momentos de crisis y conflictos. Si bien estoy de acuerdo con lo primero, no lo estoy con lo segundo. En tanto formas de aprehensión de la realidad social, con funciones bien delimitadas (unificar, homogeneizar, brindar conocimiento de fácil transmisión, ayudar a vivir, etc.), las representaciones son inherentes a la vida en sociedad, más allá de las crisis o conflictos, que además, en menor o mayor grado, también son una constante.

Un problema habitual tanto en los estudiosos de las representaciones sociales como en los que abordan los imaginarios sociales, es su dificultad para considerar un enfoque multidimensional del problema. Fácilmente se olvidan de los condicionantes materiales, de cómo la organización espacial de una ciudad, por ejemplo, no sólo es resultado de representaciones e imaginarios que sus habitantes tienen acerca de cómo se debe y cómo se puede vivir, sino que esa organización material/espacial de la ciudad a su vez conforma lo que la gente concibe/imagina/piensa acerca de los límites y condiciones en que vive. Si lo cultural y lo subjetivo son importantes, también las condiciones materiales lo son.

Otra cuestión que considero relevante es la importancia del análisis y explicitación del contexto para la explicación tanto de las representaciones, como de los imaginarios sociales. Tomo como ejemplo los interesantísimos textos sobre los mapas y croquis como representaciones no sólo acerca de cómo la gente se imagina el espacio en determinado lugar y época, sino como muestras de concepciones profundas acerca de la identidad, la relación con el mundo, la sociedad y la naturaleza. Alfredo Guerrero Tapia muestra cómo “a través del mapa mental es posible escudriñar las dimensiones imaginarias

de la representación social”. El mapa o croquis realizado por estudiantes a los que se les pidió que dibujaran México, y que dentro de su dibujo ubicaran elementos que consideraran característicos, es la imagen gráfica de cómo se representan el país y sus atributos, pero muestra además, la influencia de los medios de comunicación, las falencias en la educación escolar en geografía, las aspiraciones de los jóvenes, en fin un cúmulo de significaciones que van mucho más allá del dibujo (*cf.* Guerrero Tapia, 2007: 235-283). En un artículo sobre la cartografía europea de ciudades mexicanas del siglo XVII, Priscilla Connolly muestra cómo para estudiar las representaciones sociales, en este caso, a través de imágenes en cartografía, hace falta el contexto histórico, personal y político en el cual el mapa en cuestión se plasmó. En el caso estudiado por Connolly, el de la representación en mapas de diversas ciudades mexicanas, por parte de cartógrafos europeos, las ciudades no son mostradas como eran, sino cómo se verían si se hacían las obras requeridas por el que encargó el mapa. Lo que ha llegado hasta nosotros muestra, por ejemplo, el puerto de Acapulco o el puerto de Veracruz con una flora inexistente en la realidad, con construcciones que no existían en ese momento, y siempre con personajes (un caballero europeo sobre un corcel, leñadores como los leñadores alemanes de esa época) que formaban parte de la idea acerca de cómo se debía representar la “realidad” en un mapa, pero que no condice con las condiciones sociales en el territorio que se pretendía representar, ni mucho menos con la vestimenta de los nativos propia de la época (*cf.* Connolly y Mayer, 2009).²² De allí, entonces, que haya que considerar que las representaciones tienen “estratos semánticos”, tienen historia, que hay que deconstruir y reconstruir, que son conjuntos abigarrados de propósitos e intereses diversos, que reflejan ideas, estereotipos y prejuicios propios de cada grupo, sociedad o época, y que sirven como muestras de los imaginarios sociales que las nutren y fundamentan. Quizá una cuestión que deba tenerse en cuenta es la necesidad de un enfoque transdisciplinar en el estudio de las representaciones y los imaginarios. No basta con analizar lo que la gente se imagina o piensa (la dimensión socio-subjetiva), sino que hay que introducir el enfoque de la historia social, la sociología, la economía, en fin, un relevamiento de las condiciones de producción tanto de las representaciones sociales, como de los supuestos culturales de trasfondo, el cúmulo de ideaciones y esquemas de representación social a los que llamamos imaginarios sociales, ya que eso es lo único que permitiría dar cuenta de los contenidos de esas construcciones simbólicas.

²² En el texto de Connolly aparecen tanto las representaciones sociales como los imaginarios europeos acerca de los lugares exóticos: los mapas debían incorporar elementos tales como la fauna y la flora, y debían “mostrar” la realidad haciendo uso de la perspectiva de un observador ausente; los lugares representados eran parecidos (un puerto es un puerto, una ciudad es una ciudad) pero diferentes de los propios, sobre todo por la superposición de elementos discordantes: la flora mostraba pinos junto con palmeras, por ejemplo.

BIBLIOGRAFÍA

- Alba, Martha de (2007), "Mapas imaginarios del centro histórico de la ciudad de México: de la experiencia al imaginario urbano", en Ángela Arruda y Martha de Alba (coords.), *op. cit.*
- Anderson, Benedict (2007), *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, FCE, México.
- Araya Umaña, Sandra (2002), *Las representaciones sociales: ejes teóricos para su discusión*, FLACSO, San José, Costa Rica (Cuaderno de Ciencias Sociales, 127).
- Arruda, Ángela y Martha de Alba (coords.) (2007), *Espacios imaginarios y representaciones sociales. Aportes desde Latinoamérica*, Anthropos/UAM, Barcelona.
- Baeza, Manuel A. (2000), *Los caminos invisibles de la realidad social. Ensayo sobre sociología profunda sobre los imaginarios sociales*, Ril Editores, Santiago de Chile.
- (2003), *Imaginarios sociales. Apuntes para la discusión teórica y metodológica*, Editorial Universidad de Concepción, Concepción.
- (2008), *Mundo real, mundo imaginario social. Teoría y práctica de sociología profunda*, Ril Editores, Santiago de Chile.
- Banchs, María A. (1990), "Las representaciones sociales: sugerencias sobre una alternativa teórica y un rol posible para los psicólogos sociales en Latinoamérica", en B. Jiménez (comp.), *Aportes críticos a la psicología social en Latinoamérica*, U. de G., Guadalajara.
- , A. Agudo Guevara y L. Astorga (2007), "Imaginarios, representaciones y memoria social", en Ángela Arruda y Martha de Alba (coords.), *op. cit.*
- Berger, Peter L. y Thomas Luckmann (1996) [1967], *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Penguin Books, Harmondsworth.
- Castoriadis, Cornelius (1985), *La institución imaginaria de la sociedad*, vol. II, Tusquets, Barcelona.
- (2001), *Figuras de lo pensable*, FCE, Buenos Aires.
- Connolly, Priscilla y R. Mayer (2009), "Vinboons, Trasmonte and Boot: European Cartography of Mexican Cities in the Early Seventeenth Century", *Imago Mundi*, vol. 61, parte 1, pp. 47-66.
- Durkheim, Émile (1995), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Ediciones Coyoacán, México.
- Elias, Norbert (1982), *La sociedad cortesana*, FCE, México.
- (1988), *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, FCE, México.
- Escobar, Juan Carlos (2000), *Lo imaginario. Entre las ciencias sociales y la historia*, Fondo Editorial Universidad EAFIT, Medellín.
- Girola, Lidia (2007), "Imaginarios socioculturales de la modernidad. Aportaciones recientes y dimensiones del análisis para la construcción de una agenda de investigación", *Revista Sociológica*, núm. 64, UAM-Azcapotzalco, México, pp. 45-76.
- (2011), "Historicidad y temporalidad de los conceptos sociológicos", *Revista Sociológica*, núm. 73, UAM-Azcapotzalco, México, pp. 13-46.
- Guerrero Tapia, Alfredo (2007), "Imágenes de América Latina y México a través de los mapas mentales", en Ángela Arruda y Martha de Alba (coords.), *op. cit.*

- Hiernaux, Daniel (2008), "De los imaginarios a las prácticas urbanas: construyendo la ciudad del mañana", *Iztapalapa*, núms. 64-65, pp. 17-38.
- Koselleck, Reinhart (1993), *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona.
- Ledrut, Raymond (1987), "Société réelle et société imaginaire", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, núm. 82, pp. 41-52.
- Lindón, Alicia (2008a), "El imaginario suburbano americano y la colonización de la subjetividad espacial en las periferias pauperizadas de la ciudad de México", *L'Ordinaire Latino-américain*, núm. 207, pp. 117-138.
- _____ (2008b), "El imaginario suburbano: los sueños diurnos y la reproducción socioespacial de la ciudad", *Iztapalapa*, núms. 64-65, pp. 39-62.
- _____ (2009), "El imaginario suburbano: los sueños diurnos y la reproducción socioespacial de la ciudad", *Iztapalapa*, núms. 64-65, pp. 39-62.
- Luckmann, Thomas (1996), *Teoría de la acción social*, Paidós, Barcelona.
- Marková, Ivana (1996), "En busca de las dimensiones epistemológicas de las representaciones sociales", en Darío Páez y Amalio Blanco (coords.), *La teoría sociocultural y la psicología social actual*, Aprendizaje, Madrid.
- Mato, Daniel (2001), "Producción transnacional de representaciones sociales", en Daniel Mato (coord.), *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización*, CLACSO, Buenos Aires.
- Mora, Martín (2002), "La teoría de las representaciones sociales de Serge Moscovici", *Athenea digital*, núm. 2, otoño. Disponible en <http://blues.uab.es/athenea/num2/Mora.pdf>
- Moscovici, Serge (1979), *El psicoanálisis, su imagen y su público*, Huemul, Buenos Aires.
- _____ (1986), *Psicología social ii. Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales*, Paidós, Buenos Aires.
- _____ (1988), "Notes Towards a Description of Social Representations", *European Journal of Social Psychology*, vol. 18, pp. 211-250.
- Páez, Darío (1987), *Pensamiento, individuo y sociedad: cognición y representación social*, Fundamentos, Madrid.
- Palti, Elías José (2005), "De la historia de las 'ideas' a la historia de los 'lenguajes políticos'. Las escuelas recientes de análisis conceptual. El panorama latinoamericano", *Annales*, núms. 7-8, pp. 63-82.
- Pintos, Juan L. (1995), *Los imaginarios sociales: la nueva construcción de la realidad social*, Sal Terrae, Cantabria.
- Ramírez Plascencia, Jorge (2007), "Durkheim y las representaciones colectivas", en Tania Rodríguez Salazar y María de Lourdes García Curiel (coords.), *Representaciones sociales. Teoría e investigación*, U. de G., Guadalajara.
- Rodríguez Salazar, Tania (2007), "Sobre el estudio cualitativo de la estructura de las representaciones sociales", en Tania Rodríguez Salazar y María de Lourdes García Curiel (coords.), *Representaciones sociales. Teoría e investigación*, U. de G., Guadalajara.
- Searle, John R. (1997), *La construcción de la realidad social*, Paidós, Barcelona.
- Taylor, Charles (2004), *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press, Durham-Londres.

* * *

IMAGINARIOS Y REPRESENTACIONES SOCIALES, 10 AÑOS DESPUÉS

El desarrollo y la complejización de la problemática en torno a los imaginarios y las representaciones sociales han caracterizado los más de diez años transcurridos entre la aparición del primer texto y el presente. Hay que destacar la enorme influencia que la creación y la consolidación de la Red Iberoamericana de Investigación en Imaginarios y Representaciones (RIIR) ha tenido en ese proceso. A partir de una idea y el inmenso trabajo llevado a cabo por colegas de todos los países de América Latina y España, especialmente gracias a la labor infatigable de Felipe Aliaga, investigador chileno radicado en Colombia, y el apoyo inestimable de la Universidad Santo Tomás, en Bogotá, entre otras, es que la teoría acerca de los imaginarios y representaciones sociales constituye en la actualidad un campo de estudios muy diversificado, fértil y sumamente dinámico en la región. Con la realización ya de cuatro *workshops* internacionales en los que participaron más de 200 ponentes en cada uno, la publicación de varios libros,²³ la revista *Imagonautas*, el boletín *Imaginación o Barbarie* y la realización de varios seminarios y congresos por país, podemos constatar el inmenso interés que ha suscitado el tema. Y, además, las propuestas metodológicas al respecto son de lo más variadas y sugerentes.

Cabe destacar, entonces, el aporte sumamente significativo de la investigación iberoamericana al estudio de los imaginarios y representaciones sociales: más de 14 grupos de trabajo²⁴ con reuniones periódicas de equipos inter y transdisciplinarios. Se han ido conformando, además, redes nacionales dedicadas al estudio de las representaciones sociales —como es el caso de la Red Nacional de Investigadores en Representaciones Sociales (RENIRS) en México— que tienen, al igual que RIIR, estrecho contacto con investigadores de toda América Latina y Europa.

Dadas las limitaciones de espacio sólo quiero señalar, desde mi perspectiva, los cambios más importantes tanto a nivel teórico como metodológico que se dieron en los últimos años.

Primero. Se puede constatar una profundización de la deriva, del cambio en la concepción de lo imaginario, o del imaginario, desde lo ficticio e imaginativo, encerrado en las mentes o en las conciencias de los sujetos y por eso difícilmente aprehensible que requiere un gran esfuerzo de empatía y creatividad por parte del investigador; a la concepción de los imaginarios (en plural) como esquemas de interpretación de la realidad, que deben ser entendidos no

²³ Sólo mencionaré algunos en la bibliografía al final, pero son muchos los textos que han visto la luz en estos más de diez años.

²⁴ Grupos de Trabajo de RIIR, (Imaginarios de o sobre...) comunicología, turismo, política, identidades, juventudes, tecnologías, teoría y metodología, migraciones, estudios urbanos, género, cuerpo y sexualidad, movimientos sociales, conflictos ambientales y extractivismos, imaginarios y representaciones de la discapacidad.

sólo en el plano simbólico sino en sus concreciones específicas, por ser parte de lo real, y que pueden identificarse a partir de sus objetivaciones, las representaciones sociales.

Si se analizan textos recientes de Michel Maffesoli, se pueden encontrar muestras de la primera versión. Maffesoli señala, por ejemplo, que “la perspectiva de lo imaginario pone de manifiesto la importancia de los mitos, los sueños, los fantasmas, las fantasmagorías”. Y que hay que “reconocer *lo imaginario* como algo que está en el ‘aire del tiempo’, como un clima, una atmósfera mental”. Más adelante, enfatiza que “la perspectiva de lo imaginario está en perfecta congruencia con el espíritu del tiempo: es un buen punto de vista para apreciar el hormiguelo vitalista que, de manera polimorfa, se dibuja en la actualidad”. (Maffesoli, 2022).

Podemos notar, en este autor, una versión acerca de lo imaginario que implica una mirada más bien estética, sensible, en lugar de considerarlo un componente más de lo real, a la vez que enfatiza el carácter a-racional (no irracional) del imaginario.

Uno de los primeros proponentes del estudio de los imaginarios en América Latina, Armando Silva, permite ver en uno de sus últimos textos, esa transición entre una concepción de los imaginarios, ligados estos principalmente con la percepción y matizados por las emociones y la sensibilidad de los sujetos, y la perspectiva más reciente que los ve como esquemas interpretativos de la realidad, con lo que se remarca su papel en la cognición de las situaciones; y que de manera no consciente son construidos socialmente, y aunque se alojan en las mentes de las personas, se constituyen en fuerzas impulsoras de la acción en el mundo. Silva (2022) señala que “los estudios de los imaginarios [...] no buscan la verdad en sus resultados, sino que quieren entender la percepción del mundo, y por ello no aspiran a constituirse en estudios científicos [sic], si bien usan —y con estricto rigor— técnicas de las ciencias, como las estadísticas o los análisis semióticos de las imágenes y los discursos”. De hecho, propone una metodología propia para el estudio de los imaginarios urbanos; y continúa:

Al ser una teoría de la expresión de los sentimientos sociales cuyo antecedente hermenéutico son los estudios del psicoanálisis y la semiótica peirceana, los estados de las emociones, es decir, las rabias, los miedos o las esperanzas, son el sustento para ver y vivir [con una cierta empatía, supongo] lo que los sujetos perciben y experimentan.

En sus estudios acerca de los imaginarios urbanos, Armando Silva sostiene que,

El objetivo final es captar esa ciudad subjetiva que llevan en sus mentes y en sus modos de vida los ciudadanos, con el fin de comprender y evidenciar memorias colectivas de temas urbanos tales como los acontecimientos locales, los personajes y los mitos, las escalas de olores y colores [...] que identifican y segmentan su ciudades, las fabulaciones (historias, leyendas, rumores) que las narran, en fin,

las construcciones imaginarias que de cada ciudad hacen las distintas creaciones de ficción en los tan variados géneros de las narraciones urbanas.

Encontramos, pues, en las propuestas de Silva, un énfasis en la percepción y en las emociones que los imaginarios despiertan en los sujetos, lo que nos hace pensar que le otorga un peso muy fuerte a lo sensorial, lo estético, lo imaginativo, lo emocional.

Sin embargo, más adelante, dice que “el imaginario social no es sólo una percepción colectiva sino una categoría de la cognición” y que “ha sido poco afortunado el modo tradicional de plantear lo imaginario como si fuese una ilusión diferente de la realidad. Esa ilusión también es realidad” (Silva, 2022). Creo, a partir de estas manifestaciones, que la última obra de Silva puede considerarse como una articulación entre las dos perspectivas anteriormente planteadas.

Enrique Carretero apunta respecto al imaginario:

Su naturaleza y su funcionalidad social estaría vinculada a un ámbito ideacional de la vida social a partir del cual se construye lo que es real para una determinada sociedad, otorgando a ésta una peculiar identidad. El dominio, entonces, en donde se circunscribe el imaginario social es el orden representacional de la vida social, el ámbito de las creencias y significados últimos fuertemente arraigados y compartidos por una determinada sociedad (Carretero, 2009: 43).

Abilio Vergara, un autor peruano radicado en México, sostiene que los imaginarios sociales se muestran como un factor efectivo de control de la vida colectiva e individual, es decir, son factores de ejercicio del poder, son espacios de conflicto, y es por ello que uno de los objetivos centrales de quienes detentan el poder es ejercer el control de los imaginarios prevalecientes, tanto en su producción como en su difusión (Vergara, 2001: 13-14). También enfatiza que los imaginarios sociales se nutren de y despiertan emociones, son construcciones socioimaginarias emosembrificativas, que conducen a la acción. En un texto posterior, Vergara se ocupa de diferenciar entre imaginarios, representaciones sociales, mentalidades e ideologías, lo que constituye un aporte a la clarificación conceptual de nociones que son de por sí fácilmente confundibles o asimilables (Vergara, 2015).

Lejos de asociar los imaginarios exclusivamente con lo simbólico, y proponer concepciones abstractas incluso poéticas, centradas en las percepciones subjetivas, cada vez más vemos el desarrollo de aproximaciones a los imaginarios que enfatizan la interconexión y constitución mutua de lo material, lo psíquico, lo simbólico, lo social, en contraposición o cohabitación, en flujo permanente.

Si bien la influencia de la fenomenología, del psicoanálisis y de la semiótica²⁵ han sido y siguen siendo sustentos teóricos fundamentales para entender

²⁵ En todas sus vertientes, tanto la propuesta por Roland Barthes como la semiótica triádica de Charles Peirce (ver Dittus, 2022; Andacht, 2015).

qué son los imaginarios sociales, con lo que se resaltan las dimensiones inconscientes, latentes, profundas que sustentan a los imaginarios, la sociología reivindica la posibilidad de estudiarlos con sumo rigor y sistematicidad en busca de la contrastabilidad intersubjetiva de los resultados de las indagaciones y, por lo tanto, promoviendo el carácter científico de las investigaciones.

Un ejemplo de esto último es la recuperación de algunas nociones provenientes de la teoría del actor-red propuesta por Latour, Law y otros, lo que permite ver a los imaginarios sociales como parte de un entramado; de redes tanto simbólicas como materiales, donde todos los elementos se intersectan, articulan y se influyen mutuamente. Desde esta perspectiva, que es tanto teórica como metodológica, los imaginarios y las representaciones son entidades intersubjetivas, temporal y espacialmente datadas, construidas socialmente, que dependen de la comunicación entre humanos, y de la mutua interacción con entidades no humanas, ya sea naturales o artefactuales. Lo que permite considerar a los imaginarios y representaciones sociales como actantes —tomando el término de la semiótica de Greimas—,²⁶ es decir, con capacidad de agencia, de influir, motivar, llevar a la acción, despertar sentimientos y emociones, y constituirse no sólo en expresiones o mediaciones de la interacción humana, sino en agentes (no intencionales) que pueden modificar procesos y cursos de acción y articular múltiples dimensiones de lo real. Imaginarios y representaciones son esquemas de interpretación de la realidad, de diferente nivel de abstracción, producto de múltiples agentes y actantes y son actantes ellos mismos. Se manifiestan en y nutren instituciones y convenciones sociales (como el Estado, la familia, las iglesias, las clases sociales, los movimientos, la ciencia, el dinero, las relaciones de género, lo que se piensa de ciertas profesiones, la exclusión de ciertas categorías de seres humanos, el amor a los animales, el nacionalismo, los movimientos xenófobos, los artefactos que usamos en la vida cotidiana, etcétera). Y son a la vez, instituidos por ellas. Detrás de esta propuesta, está la noción de que lo social, lo simbólico, lo material, se constituyen mutuamente, con lo que asignarles a los imaginarios y representaciones un carácter exclusivamente simbólico, estaría fuera de lugar.²⁷

Los imaginarios sociales tienen un componente material, si se quiere, en los sujetos que los crean, los mantienen y reproducen, como en los elementos de naturaleza y los artefactos de los que los sujetos se valen, se rodean y a través de los cuales actúan, se expresan e intentan imponer sus ideas y sus

²⁶ “Actante” es un término utilizado en semiótica para referirse al participante (persona, animal o cosa) en un programa narrativo. Según Greimas, actante es quien realiza el acto, independientemente de cualquier otra determinación. Para Bruno Latour, “actante” es cualquier ente, humano o no humano, que tiene agencia, o sea, que incide en la acción de los participantes en una red (Latour, 2008).

²⁷ Ejemplo de esta coconstrucción de lo real: las representaciones (un abrelatas, una imagen, un discurso o un chiste sexista) derivan de prejuicios, imágenes mentales, esquemas de interpretación a los que llamamos imaginarios, y estos generan, modifican, influyen en los procedimientos para abrir un envase, mostrar fotos de mascotas, el discurso de campaña de un candidato o el acoso o discriminación a una persona (Girola, 2022).

visiones del mundo. Las representaciones sociales, que son también constructos simbólicos, participan asimismo de lo social-material, porque pueden tener incidencia en el mundo, ya sea como artefactos que se nos imponen o que nos facilitan la vida, o como elementos que reafirman o cuestionan las relaciones de poder vigentes. Los imaginarios y las representaciones son actantes; y en tanto nodos de una red simbólico material, participan de la agencia.

Si bien es posible encontrar diferencias según la adscripción disciplinar ya que los autores más influenciados por la semiótica o la filosofía, tienden a diferenciar más que a integrar la dimensión simbólica con respecto a lo socio-material, los provenientes de la sociología intentan resaltar el papel de los imaginarios como impulsores de emociones y acciones, con concreciones no sólo lingüísticas o discursivas sino incluso en artefactos, y a considerar lo íntimamente relacionadas que están las dimensiones de lo real.

Segundo. En los últimos diez años se ha producido un mayor esclarecimiento de las metodologías para estudiar representaciones e imaginarios.²⁸ El aumento de la masa crítica de investigaciones empíricas ha generado un énfasis creciente en la búsqueda de nuevas formas de identificación, reconstrucción y análisis de los imaginarios y las representaciones. No sólo las técnicas propias de la semiótica o el análisis del discurso o el análisis de contenido, sino la observación etnográfica, participante o encubierta, y las nuevas aproximaciones a la etnografía virtual, digital, telefónica o de redes; la revisión documental, las entrevistas, los grupos focales y grupos de discusión, los cuestionarios, la utilización del dibujo,²⁹ las imágenes, los artefactos; así como técnicas propias de la psicología social, como las escalas de actitudes. Vale la pena aquí destacar los trabajos recientes de investigadores franceses ligados con la perspectiva de Abric, que muestran la inmensa gama de métodos y técnicas utilizadas para la identificación y análisis de representaciones sociales, con énfasis en lo oculto, en lo que hay que desenmascarar de las

²⁸ “Cada perspectiva de la teoría de las representaciones sociales desarrollada por los discípulos de Moscovici suele emplear metodologías específicas. El enfoque estructural propone el método de asociación libre de palabras para encontrar los elementos periféricos y centrales de una representación (Flament, 1989; Abric, 2001). Otra perspectiva buscará los sistemas normativos que rigen la construcción de representaciones a través de cuestionarios (Doise, Clémence y Lorenzi-Cioldi, 2005). El enfoque dialógico buscará las representaciones sociales en el análisis de los discursos, principalmente aquellos expresados en grupos focales (Marková, Linell, Grossen y Salazar, 2007). La visión antropológica empleará métodos propios de la investigación cualitativa: entrevista a profundidad, etnografía, análisis de documentación, observación de prácticas, comportamientos y rituales, entre otros (Jodelet, 1989b). El análisis de las representaciones sociales a través de las prácticas ha permitido observar que éstas tienen un carácter performativo. Jodelet (1989b) encontró que las representaciones sociales de la locura de los miembros de una comunidad que acogía pacientes de un hospital psiquiátrico, eran en gran parte discriminatorias. Sin embargo, estas representaciones no se expresaban en los discursos, sino que se actuaban en las prácticas de interacción entre pacientes y miembros de la comunidad” (de Alba, 2022).

²⁹ Ver, por ejemplo, el interesante artículo de Martha de Alba (2022) y el video de su participación conjunta con Fernanda González Pastor Toledo, en el III Workshop de RIR, disponible en <https://youtu.be/5p810x03QUE>

representaciones del sentido común (ver Rateau y Lo Monaco, 2013). Lo que ha permitido la generación de resultados de lo más variados, tanto en su enfoque como en su profundidad.

Esto ha ido unido a la preocupación para encontrar cómo operacionalizar teorías y conceptos y ver cómo funcionan en el trabajo de campo. Podemos decir que, si bien las teorías brindan un marco para el abordaje de los imaginarios y representaciones sociales, muy comúnmente no pueden explicarlo todo. Se impone entonces un diálogo entre diferentes teorías acerca de los imaginarios y las representaciones sociales. Y a la vez, en las investigaciones recientes es notorio el elemento de recursividad entre teorías e investigación empírica.

No está de más recalcar que el trabajo de investigación requiere de un esfuerzo no sólo en la definición del objeto, para utilizar una frase común (aunque la relación sujeto/objeto siempre es y ha sido objeto de debate), sino un esfuerzo interpretativo que conduzca a la comprensión y explicación del proceso que se está estudiando. De allí, entonces, la utilización de metodologías y técnicas novedosas, aplicadas tanto a la descripción y análisis de las representaciones sociales como a la identificación de imaginarios, en campos diversos.

La recuperación de la hermenéutica, como teoría de la interpretación, en sus diferentes propuestas, también es algo a señalar. De acuerdo con las nuevas investigaciones en imaginarios, la hermenéutica propuesta es eminentemente relacional. Y deriva tanto de la hermenéutica de Gadamer, de base fenomenológica, centrada en la reconstrucción histórico-temporal, en la traducción desde el presente; como de la hermenéutica crítica de Habermas, que sospechaba de las preconstrucciones naturalizadas del lenguaje y las representaciones de la vida cotidiana; como de la hermenéutica fenomenológica de Ricoeur, con énfasis en el papel del lenguaje, de lo dicho y lo no dicho, y la no transparencia en la relación con los otros; como de la hermenéutica diatópica de De Souza, que implica que la distancia a superar en la interpretación no es meramente temporal, dentro de una única y amplia tradición, dentro de un mismo horizonte epistémico, sino que es la distancia que existe entre los lugares de comprensión y autocomprensión, entre diferentes culturas o clases sociales, o formas de ver el mundo. La hermenéutica diatópica parte de que es necesario comprender al otro sin presuponer que éste tenga nuestro mismo autoconocimiento y conocimiento de base.

Además, la comprensión no se basa en un desplazarse al interior del Otro, ponerse en el lugar del Otro, compartir y reproducir sus vivencias.³⁰ Más bien, lo que se busca o debiera buscarse, es el desenmascaramiento de lo oculto, el captar lo que la gente no puede explicarse, utilizando las representaciones como medios de traer a la luz los imaginarios subyacentes, las lógicas de la dominación y el conflicto, la explicitación de los esquemas de inter-

³⁰ Esa es la diferencia entre la hermenéutica empática de Dilthey y la hermenéutica racional de Max Weber, por ejemplo.

pretación de la realidad que mueven a las personas; iluminar lo que Flament, Guimelli y Abric (2006) llaman los aspectos invisibles, mudos, oscuros, de las representaciones sociales.

Además de esa tarea de desenmascaramiento, otro principio básico es que para interpretar correctamente un proceso social actual o histórico, hay que tener en cuenta que las personas actúan en un entramado de relaciones, que conforman redes, algunas directamente ligadas con el proceso bajo estudio y otras que quizás vienen del pasado o tienen que ver con aspiraciones futuras. El ubicar al objeto de estudio en esas redes complejas de relaciones, que supone que lo social es una “entidad circulante”, entre instituciones, condiciones materiales, diversas formas simbólicas, imaginarios estatuidos e imaginarios instituyentes, es parte de una hermenéutica relacional y es fundamental para interpretar situaciones y procesos.

A continuación, una lista en absoluto exhaustiva, de textos relevantes para la puesta al día de esta problemática. Me excuso con los muchos investigadores e investigadoras que por esa razón y aun contando con obra significativa, no son citados.

BIBLIOGRAFÍA

- Abric, Jean-Claude (2001), *Prácticas sociales y representaciones*, Ediciones Coyoacán, México.
- Aliaga, Felipe A. (ed.) (2022), *Investigación sensible. Metodologías de investigación en imaginarios y representaciones sociales*, Ediciones USTA, Bogotá.
- , María L. Maric, y Christian J. Uribe (eds.) (2018), *Imaginarios y representaciones sociales. Estado de la investigación en Iberoamérica*, Ediciones USTA, Bogotá.
- Andacht, Fernando (2001), “Una (re)visión del mito y de lo imaginario desde la semiótica de C. S. Peirce”, *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales-Universidad Nacional de Jujuy*, núm. 17, disponible en <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=185/18501702>
- (2015), “Towards a convergence of Dialogical Self Theory and Semiotic Self Theory through Triadic Phenomenology”, *Theory and Psychology*, vol. 25, núm. 6, pp. 814-832.
- Arruda, Ángela (2015), “Image, social imaginary and social representations”, en G. Sammut, E. Andreouli, G. Gaskell y J. Valssiner (eds.), *The Cambridge Handbook of Social Representations*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (2019), “Imaginario social, imagen y representación social”, *Cultura y Representaciones Sociales*, vol. 15, núm. 29, pp. 37-62.
- Carretero, A. Enrique (2009), “Imaginario y violencia intracomunitaria. La racionalidad política y las formas anómicas de presentación de la violencia en las sociedades postmodernas”, *Praxis Sociológica*, núm. 13, pp. 38-67, disponible en <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3411500>

- Carretero, A. Enrique y Manuel Torres (2021), "Las sociologías de los imaginarios sociales. El comienzo de una necesaria clarificación conceptual", *Sociedad Hoy*, núm. 28, pp. 141-161.
- De Alba, Martha (ed.) (2013), *Vejez, memoria y ciudad: Entre el derecho ciudadano y el recuerdo de la vida citadina en distintos contextos urbanos*, UAM-Iztapalapa/Porrúa, Ciudad de México.
- _____ (2022), "Representaciones sociales y curso de vida", en F. Aliaga (ed.), *Investigación sensible. Metodologías para el estudio de imaginarios y representaciones sociales*, Ediciones USTA, Bogotá.
- Dittus, Rubén (2022), "Sociosemiótica de los imaginarios sociales", en F. Aliaga (ed.), *Investigación sensible. Metodologías para el estudio de imaginarios y representaciones sociales*, Ediciones USTA, Bogotá.
- Doise, Willem, Alain Clémence y Fabio Lorenzi-Cioldi (2005), *Representaciones sociales y análisis de datos*, Instituto Mora, México.
- Flament, Claude (1989), "Structure et dynamique des représentations sociales", en D. Jodelet (ed.), *Les représentations sociales*, Presses universitaires de France, París.
- _____, Christian Guimelli y Jean-Claude Abric (2006), "Effets de masquage dans l'expression d'une représentation sociale", *Les Cahiers Internationaux de Psychology Social*, vol. 69, pp. 15-31.
- Girola, Lidia (2017), "Socialidad e imaginarios: cómo puede la teoría del actor-red enriquecer nuestra comprensión de las formas de relación humana", *Anthropos*, núm. 248, pp. 51-64.
- _____ (2018a), "Elites intelectuales e imaginarios sociales contrapuestos en la era del 'milagro mexicano' y su expresión en la revista Cuadernos Americanos", *Sociologías*, vol. 20, núm. 47, pp. 170-208.
- _____ (2018b), "Tecnología: ¿ideología e imaginario? Aproximaciones teórico-empiricas desde México", *Imagonautas*, núm. 12, pp. 37-58.
- _____ (2020a), "Imaginarios y representaciones sociales: reflexiones conceptuales y una aproximación a los imaginarios contrapuestos", *Revista de Investigación Psicológica*, núm. 23, pp. 107-126.
- _____ (2020b), "Imaginarios y representaciones sociales, teoría del actor-red y cambios en la socialidad y la gestión de los afectos", *Cultura y Representaciones Sociales*, año 15, núm. 29, pp. 93-122.
- _____ (2022), "Teoría del actor-red y teoría de los imaginarios sociales: una convergencia ¿posible? ¿fecunda?", en L. Rodríguez-Medina, M. Á. Pozas y L. Girola (eds.), *La teoría del actor-red desde América Latina*, El Colegio de México, Ciudad de México.
- _____ y Martha de Alba (2018), "Imaginarios y representaciones sociales. Un estado del arte en México", en F. Aliaga, M. Maric y C. Uribe (eds.), *Imaginarios y representaciones sociales. Estado de la investigación en Iberoamérica*, Ediciones USTA, Bogotá, pp. 349-424.
- Hiernaux, Daniel (2015), "Los imaginarios urbanos: una aproximación desde la geografía urbana y los estilos de vida", en A. Lindón y D. Hiernaux, *Geografías de lo imaginario*, Anthropos/UAM-I, Barcelona/México.

- _____, Maribel Osorio y Rosa A. Vázquez (coords.) (2020), *Los imaginarios sociales y el turismo: conceptos y aplicaciones*, Universidad Panamericana, Ciudad de México.
- Jasanoff, Sheila y Sang-Hyun Kim (eds.) (2015), *Dreamscapes of Modernity. Sociotechnical Imaginaries and the Fabrication of Power*, The University of Chicago Press, Chicago/Londres.
- Jodelet, Denise (2014a), "The Imaginary Formation of Cultural Otherness", *Papers on Social Representations*, vol. 23, pp. 19.1-19.12.
- _____. (2014b), "Sur les opérateurs visuels et sonores du partage de la pensée", *Psicología e saber social*, vol. 3, núm. 2, pp. 207-219.
- _____. (2015), *Représentations sociales et mondes de vie*, Editions des Archives Contemporaines, París.
- _____. (2020), "Sobre el espíritu del tiempo y las representaciones sociales", *Cultura y Representaciones Sociales*, vol. 15, núm. 29, pp. 19-36.
- _____. y Alfredo Guerrero (2000), *Develando la cultura. Estudios en representaciones sociales*, Facultad de Psicología-UNAM, México.
- Lindón, Alicia (2015), "¿Geografías de lo imaginario o la dimensión imaginaria de las geografías del Lebenswelt?", en A. Lindón y D. Hiernaux, *Geografías de lo imaginario*, Anthropos/UAM-I, Barcelona/México.
- _____. y Daniel Hiernaux (2015), *Geografías de lo imaginario*, Anthropos/UAM-I, Barcelona/México.
- Maffesoli, Michel (2019), *La force de l'imaginaire. Contre les bien-pensants*, Liber, Quebec.
- _____. (2022), "Discurso del método: el camino ("meta odos") hacia lo imaginario", en F. Aliaga (ed.), *Investigación sensible. Metodologías para el estudio de imaginarios y representaciones sociales*, Ediciones USTA, Bogotá.
- Marková, Ivana, Per Linell, Michele Grossen y Anne Salazar (2007), *Dialogue in Focus Groups. Exploring Socially Shared Knowledge*, Equinox, Londres.
- Moliner, Pascal (2020), *Social psychology of pictures*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge.
- _____. y Christian Guimelli (2015), *Les représentations sociales*, Presses universitaires de Grenoble, Grenoble.
- Narváez, Adolfo B. (2015), *Lo imaginario y sus morfógenos*, Tilde-UANL, Monterrey.
- _____. y Gabriela Carmona (2017), *Etnografía y netnografía. Su aplicación para la investigación en arquitectura y urbanismo*, Pearson, México.
- Peirce, Charles S. (1987), *Obra lógico semiótica*, Taurus.
- Piermattéo, Anthony, Grégory Lo Monaco, Laure Moreau, Fabien Girandola y Jean-Louis Tavani (2014), "Variaciones de contexto y cuestiones plurimetodológicas relativas a la expresión de una representación social: el ejemplo de la comunidad gitana", *The Spanish Journal of Psychology*, vol. 17, pp. 1-12.
- Ricoeur, Paul (2015), *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Segovia, Pablo, Óscar Basulto y Pablo Zambrano (2018), "Imaginarios sociales y representaciones: su aplicación a análisis discursivos en tres ámbitos diferentes", *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, núm. 41, pp. 79-102.

- Silva, Armando (2022), "Imaginarios urbanos: pautas metodológicas para hacer una ciudad imaginada", en F. Aliaga (ed.), *Investigación sensible. Metodologías para el estudio de imaginarios y representaciones sociales*, Ediciones USTA, Bogotá.
- Vera, Paula, Ariel Gravano y Felipe Aliaga (eds.) (2029), *Ciudades (in)descifrables. Imaginarios y representaciones de lo urbano*, Ediciones USTA/Ediciones UNICEN, Bogotá/Buenos Aires.
- Vergara, Abilio (2002), *Imaginarios: horizontes plurales México*, CNCA/INAH/BUAP.
- Vergara, Abilio (2015), *Horizontes teóricos de lo imaginario. Mentalidades, representaciones sociales, imaginario, simbolismo, ideología y estética*, Ediciones Navarra, Ciudad de México.

Propiedad UAM-Gedisa

PIERRE BOURDIEU: ETNÓLOGO, SOCIÓLOGO Y ANTROPÓLOGO*

RAÚL NIETO CALLEJA
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-IZTAPALAPA, MÉXICO
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3588-7521>

Para Edith

En suma, todo mi trabajo desde hace más de veinte años tiende a abolir la oposición entre la etnología y la sociología.

PIERRE BOURDIEU, *Cosas dichas* [1987] 1988: 81

PIERRE BOURDIEU murió en 2002, pero su reciedumbre intelectual perdurará durante mucho tiempo. Forma ya parte obligada del panteón de las ciencias sociales, de las humanidades y de la filosofía. Su obra, probablemente a su pesar, es constituyente del canon de todas ellas. Los distintos temas que analizó, aquellos sobre los que hizo trabajo empírico y, desde luego, un gran esfuerzo de reflexión o interpretación teórica, no admiten fácilmente una ubicación precisa ya que indagó lo mismo en la filosofía de Heidegger, que acerca de los procesos con los que se instituye el poder mediante la nobleza del Estado.

Bourdieu también incursionó en temas clásicos de la antropología, como la dominación masculina, o bien, frente a la teoría parental antropológica, estudió las estrategias matrimoniales. En el terreno de la antropología europea participó en un tema típicamente mediterráneo como es el asunto del honor; hizo etnografía y etnología de los trabajadores argelinos, la casa Kabyl (en Argelia) y los campesinos de Béarn (al sur del Loire). Temáticas, todas ellas, poco conocidas de su obra. Sin duda se le reconocen más sus profundos planteamientos sobre la academia, el sistema de enseñanza y los estudiantes franceses, asuntos no sólo legítimamente sociológicos, sino claramente occidentales.

Asimismo, sus múltiples facetas son ampliamente reconocidas por haberse atrevido a indagar acerca de cuestiones frívolas para las ciencias sociales de la primera mitad del siglo xx, tales como el arte, los museos, la opinión

* Una primera versión de este artículo apareció en: Enrique de la Garza Toledo / Gustavo Leyva (coords.): *Tratado de Metodología de las Ciencias Sociales. Perspectivas Actuales*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

pública, la alta costura, la fotografía, el deporte, los estilos o modos de vida, el fútbol, la televisión, el gusto, entre otros.

Tal diversidad de temas que exploró, indagó, interpretó y explicó hacen muy difícil ubicarlo y pretender establecer cuál es la disciplina donde pudiera radicar la principal aportación de su obra: ha hecho planteamientos y reflexiones que competen al ámbito de la filosofía, otras bien pueden situarse entre la teoría literaria y los estudios culturales, otros corresponderían a la ciencia política, pero tradicionalmente, por su biografía, sus propuestas teóricas suelen situarse dentro del campo de los estudios de la sociología.

Casi todo mundo en las ciencias sociales y las humanidades conoce, o ha escuchado hablar de Bourdieu; pero prácticamente nadie conoce la totalidad de su obra. Antes de su muerte ya existía un dominio en internet denominado *HyperBourdieu@WorldCatalogue* cuya única pretensión era ubicar los materiales de su autoría en todas las lenguas y versiones; incluso aquellos que no eran de libre acceso (hasta donde sé sólo Clifford Geertz había merecido un homenaje equivalente y poseía un sitio similar).¹ Si pretendiéramos hacer un balance de las interpretaciones de sus epígonos y críticos sería una empresa, no sólo multilingüe, sino casi imposible. Hoy existen en distintas disciplinas, lenguas y países muchos especialistas en alguna noción, algún concepto, alguna categoría, tópico, tema, asunto o problema tratado por Bourdieu, o bien, sobre un periodo de su vida; él y su obra han sido objeto de todo tipo de tratados o innumerables tesis, artículos, capítulos de libros o ensayos.²

En este texto no pretendo hacer otra hermenéutica sobre Bourdieu ni pretendo sumarme a sus críticos o epígonos, sólo quiero proponer una lectura etnológica de parte de sus trabajos y de la porción conocida de su trayecto biográfico (considerado como sus condiciones de producción intelectual) y explorar en ellos algunos de sus alcances.

Quiero proponer, en cambio, como punto de partida que, frente a tal diversidad fenoménica y de asuntos tratados a lo largo de su obra, se podría plantear la existencia de una especie de hilo conductor, un interés primordial que subyace en su trabajo y que es fácil de identificar: Bourdieu explora, analiza, discute, todos aquellos asuntos que le permitan el entendimiento —la comprensión, la explicación e interpretación— de los procesos centrales que articulan, que producen y reproducen la cultura occidental contemporánea. Es decir, la armazón dura que produce y contiene el sentido en el capitalismo y no sólo en los sujetos que forman sus clases sociales; y esto lo hace tanto en las metrópolis como en sus periferias, en zonas rurales y en zonas urbanas; en Europa y fuera de ella.

¹ *HyperBourdieu@WorldCatalogue*, en: <http://hyperbourdieu.jku.at/hyperbourdieustart.html>. Sin duda no es el único sitio sobre Bourdieu, ni quizá el mejor. Sobre él hay múltiples páginas, sitios y *blogs* con materiales de su autoría, véase por ejemplo *Pierre Bourdieu un hommage*, en: <http://pierrebourdieuunhommage.blogspot.com>

² Por sólo mencionar algunos véanse, por ejemplo: Louis Pinto, *Pierre Bourdieu y la teoría del mundo social* [1998], Siglo XXI, México, 2002 o Néstor García Canclini, "La sociología de la cultura de Pierre Bourdieu", en Pierre Bourdieu, *Sociología y cultura*, Grijalbo, México, 1990, pp. 9-51.

El habitus no es un destino, no es un fatum [...] es un sistema de disposiciones abierto, que estará constantemente sometido a las experiencias y, a su vez, será transformado por estas mismas experiencias.

PIERRE BOURDIEU, *Entretien avec Roger Chartier*, 2010: 79

Pierre Bourdieu murió en París en 2002, gozando de un prestigio mundial como el sociólogo francés más citado y sin duda uno de los más importantes y traducidos en el mundo. Se puede pensar que la originalidad de su obra es resultado de la cuidadosa lectura y crítica de una parte de lo más trascendental del pensamiento europeo: Marx, Durkheim, Mauss, Weber, Lévi-Strauss, Panofsky, Canguilhem, Althusser, Sombart, Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Bachelard, Saussure, Elias, etc., y de haber sido expuesto y estar en contacto —personal, de manera directa— con varios de los protagonistas de ese pensamiento. Pero también Bourdieu ha sido pensado en su singularidad y originalidad como una suerte de oxímoron: marxista weberiano, por ejemplo.³ Sin embargo buena parte de su trayectoria intelectual no sólo es resultado de lecturas, consistencias y rupturas teóricas, sino también es resultado de su trayecto biográfico; de haber vivido una época poscolonial que le permitió transitar —como etnólogo— entre distintas sociedades y culturas, y tomar decisiones a lo largo de estos trayectos.

Bourdieu nació el 1 de agosto de 1930, en el pequeño poblado de Denguin, ubicado en la comunidad de Béarn (departamento de los Pirineos Atlánticos franceses). Este pequeño poblado rural, ubicado en las faldas de los pirineos, casi en la frontera con España (Navarra y Aragón) y al sur del Pays Basque *français*, ha tenido una dinámica demográfica similar a la de muchas pequeñas comunidades rurales del mundo. En 2007, Denguin contaba con 1 658 habitantes, pero cuando nació Bourdieu lo habitaban sólo 412 personas. Sin embargo, en 1931, un año después de su nacimiento, registra una tasa de crecimiento demográfico negativa ya que contaba con ocho habitantes menos; probablemente en tal localidad el número de emigrados y muertos superó aquel año al de los nacimientos acumulados.

En ese pequeño poblado rural francés se hablaba *béarnais* (variante del occitano, también llamado gascón (que en la actualidad lo hablan casi dos millones de personas en Francia). Seguramente fue una lengua que escuchó en su infancia el pequeño Bourdieu en su aldea natal y, tal vez, también dentro de su casa.⁴ Su abuelo fue aparcerero en esa comunidad; su padre fue un pequeño campesino bernés y posiblemente, como muchos, haya sido también un asalariado agrícola; sin embargo, obtuvo, en su localidad, el puesto de *facteur* (cartero que recibía el correo y lo distribuía entre sus vecinos rurales); sin

³ Néstor García Canclini, “La sociología de la cultura de Pierre Bourdieu...”, *op. cit.*, p. 12.

⁴ Deborah Reed-Danahay, “Tristes Paysans: Bourdieu’s Early Ethnography in Béarn and Kabylia”, *Anthropological Quarterly*, vol. 77, núm. 1, invierno de 2004, p. 90.

duda sabía leer y probablemente apreciaba la lectura y la educación formal que pudo proporcionarle a su hijo durante sus primeros años. Su madre era de un origen social similar. Él fue el único hijo de la pareja, lo que quizá permitió que concentraran en él la mayor parte de sus expectativas, recursos materiales, afectivos y simbólicos.

Bourdieu fue un alumno sobresaliente en sus estudios básicos que realizó en el internado de Pau (capital del departamento de los Pirineos Atlánticos, cercana a Denguin) donde terminó esta primera etapa; por recomendación de un profesor del internado de Pau se inscribió y fue nuevamente interno ahora del Lycée Louis-le-Grand de París, en 1948, lo que le permitió obtener la habilitación académica necesaria para acceder a la École Normal Supérieur (una de las grandes Écoles francesas), de donde había egresado el profesor que lo asesoró.

Recordando con Loïc Wacquant, ese periodo en la École Normal Supérieur Bourdieu señalaba que:

... durante mis estudios en la Escuela Normal, me sentí bastante incómodo [...] Podría evocar la descripción que hace Groethuysen de la llegada de Rousseau a París, o lo que Nizan, en *Adén-Arabia*, afirma acerca de su experiencia en la Escuela Normal: narra, punto por punto, lo que yo sentí en ese lugar; lo cual demuestra que dicha experiencia no tenía nada de singular y que estaba ligada a una trayectoria social. [...] En Francia, el hecho de provenir de una lejana provincia, sobre todo cuando ésta se encuentra al sur del Loire, confiere cierto número de propiedades que, en muchos puntos, se asemejan a la situación colonial. La relación resultante de exterioridad objetiva y subjetiva favorece un vínculo muy particular con las instituciones centrales de la sociedad francesa y, en especial, con el mundo intelectual. Existen formas más o menos sutiles de racismo social que no pueden dejar de suscitar cierta especie de lucidez: el hecho de ser señalado frecuentemente como “fuereño” incita a percibir cosas que otros no pueden ver o sentir.⁵

Cuando rememora esta experiencia, ya ha cumplido casi 10 años de haber pronunciado su famosa *Leçon sur la leçon*⁶ como miembro del Collège de France, máxima institución académica francesa, con lo que se ve muy lejana la modesta escuela rural donde empezó sus estudios.

A su muerte, Jean-François Dortier ponderaba parte de la biografía de Bourdieu y señalaba que las grandes obras nacen siempre de una experiencia fundamental, de un traumatismo, de una tensión interna. El pensamiento de Bourdieu hunde sus raíces en una experiencia existencial dolorosa como interno, primero durante su infancia y después durante su adolescencia, cuando se inscribió

⁵ Pierre Bourdieu y Loïc J. D. Wacquant, *Respuestas. Por una antropología reflexiva* [1992], Grijalbo, México, 1995, p. 153.

⁶ Pierre Bourdieu, *Leçon sur la leçon. Leçon inaugurale prononcée au Collège de France le vendredi 23 avril*, Minuit, París, 1982 [agregada en la trad. al español de Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*, Minuit, París, 1984, como “Clase inaugural”, en Pierre Bourdieu, *Sociología y cultura...*, *op. cit.*, pp. 55-78].

en el liceo Louis-le-Grand, y más tarde, como hemos visto que él reconoce, en la prestigiada École Normale Supérieure, donde ingresó en 1951. En tales instituciones los jóvenes provincianos, de “izquierda y torpes”, se encuentran en un mundo que no es suyo; un mundo de jóvenes burgueses, brillantes, de correcto hablar y cultos; que manejan con soltura el lenguaje y la escritura.⁷

Sin embargo Bourdieu fue exitoso al transitar por distintas instituciones en todos los niveles de la jerarquía escolar y académica, y en poder remontar las carencias personales que sus compañeros parisinos no tenían. Podemos imaginarnos a Bourdieu rodeado de estudiantes provenientes de la burguesía educada francesa, que desde la infancia se desenvuelven eficientemente en el ámbito de la alta cultura, que nacieron con bibliotecas en casa, asistieron a museos y conciertos; que viajaron por Francia y por el mundo y que en sus conversaciones informales, así como en las necesarias para la ritualidad académica, podían discutir sus ideas. En síntesis los condiscípulos de Bourdieu contaban con las disposiciones para hablar y pensar, sin ningún esfuerzo aparente. Bourdieu se dedicará años adelante en *Ce que parler veut dire*,⁸ a desentrañar la forma en que mediante la gestión y utilización del lenguaje, éste resulta ser un instrumento de poder simbólico.⁹ Sergio Miceli ha sido uno de los primeros en señalar que Bourdieu repite de forma obsesiva a lo largo de su trabajo las ventajas heurísticas que representó para él y su proyecto intelectual el tener que entrecruzar experiencias entre el “desarraigo de un universo familiar” y “la familiaridad con un universo extranjero”.¹⁰ Tales entrecruzamientos intensos, experimentados en primera persona, lo dotan de suficiente experiencia vivida; él podrá decir, como recomiendan los que discuten la autoridad etnográfica, que él *estuvo ahí*.

Tal experiencia personal, sin duda, está implicada en la manera en que construye las preguntas que guían la investigación que dio como resultado *La reproduction*.¹¹ Sin duda, como él ha reconocido varias veces, el *Homo academicus*¹² es un libro que difícilmente podría haberlo hecho sin una experiencia personal, directa, en la prestigiada École Normale Supérieure en la que no sólo interactuó con compañeros, sino sobre todo con profesores. El trán-

⁷ Jean-François Dortier, “Les idées pures n'existent pas”, *Sciences Humaines*, núm. especial *Pierre Bourdieu*, París, 2002, pp. 3-4.

⁸ Pierre Bourdieu, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Arthème-Fayard, París, 1982 [*¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Akal, Madrid, 1985].

⁹ Afrânio Catani Mendes, “A sociologia de Pierre Bourdieu (ou como um autor se torna indispensável ao nosso regime de leituras)”, *Educação & Sociedade*, año XXIII, núm. 78, abril de 2002, pp. 57-75.

¹⁰ Sergio Miceli, “Entenda a sua época: Sociologia”, *Folha de São Paulo, Caderno Mais!*, 13 de abril de 1997.

¹¹ Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron, *La reproduction. Eléments pour une théorie du système d'enseignement*, Minuit, París, 1970 [*La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Laia, Barcelona, 1977].

¹² Pierre Bourdieu *Homo academicus*, Minuit, París, 1984 [*Homo academicus*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2008].

sito entre una institución académica y otra le permitió no sólo acceder a las credenciales apropiadas, sino que le permitió observar y, más tarde, participar en los rituales de institución dentro del campo académico francés.

Bourdieu realizó en 1953, bajo la dirección de Henri Gouhier, una tesis sobre *Les animadversiones de Leibniz*. Además de sus cursos, ingresó al seminario de Éric Weil en la École Pratique des Hautes Études (École des Hautes Études en Sciences Sociales, desde 1975) sobre la filosofía del derecho de Hegel. En 1954, logró obtener la “Agrégation de philosophie” (que le permite la enseñanza y, con ella, además mantenerse) y se registra con Georges Canguilhem (de la Sorbonne) para realizar una tesis de filosofía sobre *Les structures temporelles de la vie affective*, misma que abandonó en 1957 para realizar investigaciones empíricas, es decir, investigaciones de campo en Argelia. No sobra recordar que Argelia ha jugado un papel importante, no sólo en el imaginario, sino en el pensamiento y la cultura franceses; a manera de ejemplo se puede mencionar que esta tierra ha sido la cuna de Louis Althusser, de Jacques Derrida y de Albert Camus.

ARGELIA

Es casi azarosa la manera en que Bourdieu llegó a Argelia. Su contacto con esa sociedad se da en el marco de la aplicación de la política de “pacificación”, del ejército francés sobre su ex colonia norafricana: Bourdieu, recluta rebelde, debe cumplir —como castigo— con su servicio militar en esa colonia francesa pero, mediante recursos de paisanaje y familiares, logró realizarlo en ese lugar atendiendo funciones administrativas. En esos años además de Kant, Durkheim, Weber, Husserl, Saussure, siguió atento a la obra de Lévi-Strauss, la que probablemente leyó conforme iba apareciendo,¹³ y la de otros antropólogos de la escuela norteamericana,¹⁴ Margaret Mead, entre otros. En este contexto explora el mundo intelectual franco-argelino y por iniciativa del ejército francés:

Bourdieu es llamado [por la Association pour la Recherche Démographique, Économique et Sociale Argelina] para dirigir la investigación sociológica [...] Es su primera investigación empírica, y también la primera vez que comienza a actuar

¹³ Entre otras pudo haber leído: Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, PUF, París, 1949 [*Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Barcelona, 1991]; “Introducción a la obra de Marcel Mauss [1950]”, en Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1971, pp. 13-42; *Race et histoire*, UNESCO, París, 1952 [“Raza e historia”, en Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, Siglo XXI, México, 1979, pp. 304-339]; *Tristes tropiques*, Plon, París, 1955 [*Tristes trópicos*, EUDEBA, Buenos Aires, 1976]; *Anthropologie structurale*, Plon, París, 1958 [*Antropología estructural*, Paidós, Barcelona, 1992]; *La pensée sauvage*, Plon, París, 1962 [*El pensamiento salvaje*, FCE, México, 1970]; *Le totémisme aujourd’hui*, PUF, París, 1962 [*El totemismo en la actualidad*, FCE, México, 1971]; *Mythologiques*, t. I. *Le cru et le cuit*, Plon, París, 1964 [*Lo crudo y lo cocido*, FCE, México, 1968] y “Le triangle culinaire”, *L’Arc*, 26, 1965, pp. 19-29.

¹⁴ Robert Redfield, Ralph Linton y Melville J. Herskovits, “Memorandum for the Study of Acculturation”, *American Anthropologist*, New Series, vol. 38, núm. 1, enero-marzo de 1936, pp.149-152.

como empresario científico: recluta investigadores y estudiantes [...] y organiza toda la investigación de campo.¹⁵

Entrevistado en 1985 por Axel Honneth [*et al.*], reconoce que anteriormente en París,

había emprendido investigaciones sobre la “fenomenología de la vida afectiva”, o más exactamente sobre las estructuras temporales de la experiencia afectiva [En Argelia] me pensaba como filósofo y me llevó mucho tiempo confesarme que me había vuelto etnólogo. El prestigio nuevo que Lévi-Strauss había dado a esta ciencia me ayudó mucho, sin duda [...] Hice a la vez investigaciones que se podrían decir etnológicas, sobre el parentesco, el ritual, la economía precapitalista, e investigaciones que se dirían sociológicas [...]¹⁶

Como se puede apreciar, su paso por Argelia le permitiría aprender a hacer antropología, a ensayar etnografía y realizar análisis etnológico y a partir de ellos formular preguntas antropológicas clásicas del mundo etnográfico, así como otras relacionadas con el proceso de constitución de las clases sociales en el capitalismo: “quería, por ejemplo, establecer el principio, nunca claramente determinado en la tradición teórica, de la diferencia entre proletariado y subproletariado [...]”.¹⁷

Bourdieu señala que “estaba sometido a las obligaciones y horarios de un empleado de segunda, dedicado a escrituras (redacción de correo, contribución a informes, etc.), pude dedicarme a escribir un pequeño libro [...]”.¹⁸ Se refiere a su *Sociologie de l'Algérie*, que es el primer libro que publica a los 28 años, en 1958, y que será objeto de una revisión cuidadosa y reescritura dos veces: la primera tres años después (1961) y la otra en 1985.¹⁹ Martín se pregunta: “¿Por qué si el libro tiene como título *Sociología*, su estructura es más propia de la etnología? Se podría pensar que un estudio de sociología, en lugar de dividir Argelia en culturas [bereberes, arabófonos, etc.], habría que hacerlo,

¹⁵ Enrique Martín Criado, “Las dos Argelias de Pierre Bourdieu”, en Pierre Bourdieu, *Sociología de Argelia y tres estudios de etnología cabilia*, Centro de Investigaciones Sociológicas/Boletín Oficial del Estado, Madrid, 2006, pp. 54-55 (corchetes míos).

¹⁶ Axel Honneth, Hermann Kocyba y Bernd Schwibs, “Fieldwork in Philosophy”, en Pierre Bourdieu, *Cosas dichas*, Gedisa, Buenos Aires, 1988 p. 20 (corchetes míos). Originalmente: “The Struggle for Symbolic Order an Interview with Pierre Bourdieu”, *Theory, Culture & Society*, vol. 3 (3), noviembre, SAGE, Londres-Thousand Oaks-Nueva Delhi, 1986, pp. 35-51.

¹⁷ *Id.* (corchetes míos).

¹⁸ Pierre Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse*, Raisons d'Agir, París, 2004, p. 57 [*Autoanálisis de un sociólogo*, Anagrama, Barcelona, 2006].

¹⁹ Pierre Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie*, PUF, París, 1958 [*Sociología de Argelia y tres estudios de etnología cabilia*, Centro de Investigaciones Sociológicas/Boletín Oficial del Estado, Madrid, 2006, pp. 123-244].

por ejemplo, en clases sociales”.²⁰ Podría aclararse que Bourdieu no hizo, en este texto, un análisis sociológico, pero lo hará en el siguiente.

Para la investigación, propuesta y realizada en una situación de emergencia política, social y militar en Argelia, fue necesario que formara un equipo de investigadores de campo, que recibiera apoyo del gobierno francés, y que procediera más como etnólogo, que como sociólogo.

Martín señala que:

... no se limitó a realizar y analizar encuestas, sino que intentó poner en práctica todo tipo de técnicas de investigación y analizar todo tipo de objetos. Así aplicó él mismo parte de los cuestionarios, realizó entrevistas en profundidad, hizo observación participante, dibujó esbozos topográficos de campos de reagrupamiento [traslado y reasentamientos forzados de población] y viviendas, tomó fotografías —más de 2 000—, recogió centenares de descripciones de formas de ir vestido —para poner en relación las características sociales de las personas con las distintas combinaciones de ropa europea y tradicional—, grabó clandestinamente conversaciones en lugares públicos —para analizar cómo se pasaba de una lengua a otra—, realizó reconstrucciones genealógicas de sistemas de parentesco, recopiló rituales, explotó datos institucionales —pasó noches enteras, tras el toque de queda, copiando datos sobre vivienda del organismo oficial de vivienda— e incluso llevó a cabo una encuesta de consumo en un centro de reagrupamiento. Como el propio Bourdieu ha relatado, al tiempo que anotaba lo que los informantes le contaban, “me decían, sin cesar ‘mi pobre Bourdieu, habría que saberlo todo, comprenderlo todo, el psicoanálisis, la economía’; hice pasar test de Rorschach”²¹ no es extraño que describiera esa experiencia como una iniciación²² [...] ²³

Además revisó la abundante literatura colonial (desde el siglo XIX al XX) disponible en Argel. La *Sociologie de l'Algérie* representa una verdadera síntesis de los conocimientos (de la historia y etnología coloniales) existentes en estos departamentos franceses, pero también hay que reconocer que es resultado del vínculo académicamente productivo que construyó con los intelectuales y estudiantes locales, con varios de los cuales publicará y mantendrá contacto el resto de su vida.²⁴

La *Sociología de Argelia* es indudablemente una obra netamente etnológica donde el análisis estructuralista se combina con la escuela de cultura y

²⁰ Enrique Martín Criado, *op. cit.*, pp. 38-39.

²¹ Véase Franz Shultheis, “Photographies d'Algérie” (entrevista con P. Bourdieu), en Shultheis y Frisinghelli (eds.), *Pierre Bourdieu. Images d'Algérie. Une affinité élective* [Catalogue Institut du Monde Arabe, del 23 de enero al 2 de marzo de 2003], Actes Sud/Camera Austria/Fondation Liber, 2003, p. 29.

²² Pierre Bourdieu, *Esquisse pour une auto-analyse, op. cit.*, p. 78.

²³ Enrique Martín Criado, *op. cit.*, pp. 55-56 (corchetes míos).

²⁴ Jane E. Goodman y Paul A. Silverstein, “Introduction: Bourdieu in Algeria”, en Goodman y Silverstein (eds.), *Algeria: Colonial Politics, Ethnographic Practices, Theoretical Developments*, University of Nebraska Press, Lincoln, 2009, pp. 1-62.

personalidad de la antropología estadounidense; está diseñada para hacer relevante la preocupación por la especificidad cultural de los pueblos argelinos (kabyles, mozabitos, chaouia y los arabófonos) presentados como un conjunto unitario internamente diferenciado; el estudio de la organización doméstica, de la familia, de los sedentarios y de los nómadas, recuerda las típicas monografías antropológicas que idealizan a los nobles salvajes. Pero a diferencia de ellas, pretende dar cuenta de toda una sociedad que, por efecto de la colonización y el dominio europeos, queda pluriétnicamente constituida. Aunque asiste a la fase última del proceso de liberación, la Argelia que nos muestra no es tanto la de una sociedad en transición a la modernidad —mediante un proceso poscolonial— sino una nación idealizada, a la que admira y que tal vez le inspira fascinación, al tiempo se disuelve ante sus ojos; cuya arquitectura social y cultural pareciera haber sido diseñada para ser eterna. En este mundo social, equilibrado por un conjunto de estructuras culturales, por una forma específica de producción del sujeto, por un conjunto de reglas sociales claras, el cambio llega de fuera, por medio del capitalismo que introduce la colonización francesa. Así la denuncia de la opresión colonial tiene lugar entre sus páginas, entre las que también se ve, a esta Argelia como un espacio donde reina la tradición, donde la llegada de la historia parece amenazarla con calentar (mediante la ocupación militar y la resistencia) a sus —como diría Lévi-Strauss— frías partes rurales, aquellas de los que no residen en la capital.

Gracias a las relaciones que establece en la capital de Argelia continuará sus actividades académicas en la Faculté des Lettres de Argel donde, al finalizar su servicio militar, impartirá clases como profesor asistente. Sin duda los resultados y materiales empíricos obtenidos con su primera investigación etnológica, le reeditaron suficiente capital etnográfico que le permitiría plantearse otros trabajos de los que resultaron dos libros y artículos (desafortunadamente aún no están todos traducidos al castellano). Su interés etnológico lo condujo a las regiones Kabyl y Collo. Después de la independencia de Argelia (4 de julio de 1962), publicó en 1963 (en colaboración con Alain Darbel, Jean-Paul Rivet y Claude Seibel), *Travail et travailleurs en Algérie*,²⁵ donde estudia el origen y consecuencias de la extensión del trabajo asalariado y la formación del proletariado urbano en Argelia. Pone especial atención a los subproletarios. Y un año después, en 1964, publica (en colaboración con el argelino Abdelmalek Sayad), su libro *Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*,²⁶ donde documentan, no sólo el *desarraigo* y la crisis, sino la destrucción de la agricultura y la sociedad tradicional, las consecuencias políticas del manejo

²⁵ Pierre Bourdieu et al., *Travail et travailleurs en Algérie*, Mouton, París-La Haya, 1963. Este texto no fue reeditado en francés ni ha sido traducido al castellano, sin embargo una síntesis de sus principales planteamientos puede consultarse en Pierre Bourdieu, *Algérie. 60 Structures économiques et structures temporelles*, Minuit, París, 1977 [*Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2007].

²⁶ Pierre Bourdieu y Abdelmalek Sayad, *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Minuit, París, 1964 [*Argelia entra en la historia*, Nova Terra, Madrid, 1965].

militar de la población rural que implicó el reasentamiento forzoso de personas y pueblos enteros por el ejército francés. Este texto es el resultado de las entrevistas en los campos de reasentamiento de la población rural (campesina) desarraigada por los franceses. Martín ha propuesto sobre estas dos obras que su lectura debe ser complementaria y que en realidad hacen un sistema de relaciones conceptuales en el trayecto intelectual de Bourdieu: Ambos textos “constituyen un enorme estudio sobre el paso de una sociedad tradicional a una moderna”.²⁷ Así entre campesinos, subproletarios y proletarios pueden ser identificados los tejidos de relaciones que los vinculan entre sí, y a ellos, con las nuevas formas sociales y económicas que la política impone: entre ambos trabajos es posible observar

los comportamientos laborales y los conjuntos de disposiciones en función de las condiciones de existencia, así como la relación entre aspiraciones y condiciones objetivas, se analiza la relación entre tipos de disposiciones y hábitat, el “contagio de las necesidades” en los comportamientos de consumo a partir de los modelos urbanos de las clases medias, las consecuencias del trabajo asalariado en las relaciones familiares, en la concepción del tiempo o en la transformación de las sociedades rurales, la introducción de medidas homogéneas —de tiempo, de productos [...]— y las resistencias y cambios que provoca, la transformación de los rituales de sociabilidad cotidiana, el cambio en la concepción de enfermedad [...] El hilo conductor entre la racionalidad precapitalista y la capitalista. El paso de una sociedad tradicional a una moderna.²⁸

Sin duda estas dos experiencias heurísticas tuvieron consecuencias políticas. Bourdieu criticaba no sólo la gestión colonial francesa sino a la izquierda francesa por su punto de vista utópico acerca del potencial revolucionario de los campesinos de Argelia. Sin embargo, su postura descansaba en una premisa igualmente insostenible: que lo que siempre ha existido, en una sociedad argelina precolonial, es un relativo equilibrio.²⁹ Así, ante el fin de la situación colonial, su etnografía argelina además de caracterizarse por ser de guerra y haber recibido su baño de fuego³⁰ podría también ser considerada como una suerte de trabajo de rescate etnográfico en una situación de verdadera emergencia.

Después de su regreso a Francia —en 1960—, Bourdieu asiste regularmente al seminario de Lévi-Strauss, inicia el estudio del bereber, pero no abandona Argelia y —hasta 1963—, durante sus veranos, utiliza las vacaciones escolares para realizar trabajo de campo y recoger nuevos datos sobre zonas urbanas y rurales argelinas. Simultáneamente comenzó un nuevo trabajo de campo en su región natal Béarn.

²⁷ Enrique Martín Criado, *op. cit.*, p. 65.

²⁸ *Ibid.*, pp. 64-65.

²⁹ Jane E. Goodman y Paul A. Silverstein, “Introduction...”, *op. cit.*, pp. 19-21.

³⁰ Enrique Martín Criado, *op. cit.*, pp. 56-59.

Su nueva etapa de trabajo etnográfico entre los kabyles, ahora por periodos breves, pero sobre todo su reflexión antropológica alimentada por el análisis etnológico continuó y dio lugar a los famosos tres estudios de etnología kabyl que fueron reunidos por primera vez en *Esquisse d'une théorie de la pratique*.³¹ La versión original (1965) del primero de ellos —*The Sentiment of Honour in Kabyle Society*— sufrió diversos cambios en su versión francesa —*Le sens de l'honneur* publicada años después en 1972—; tal vez uno de los más significativos fue el cambio del *sentiment* inglés por el francés *sens* —sentido—.³² En este ensayo ubica claramente a la cultura kabyl no sólo por la temática del honor, sino sobre todo por la región, como parte de las culturas del mediterráneo,³³ con ello Bourdieu se acerca al ámbito académico desarrollado por Pitt-Rivers y John G. Peristini. Con este texto hace una espléndida aportación estructural a esta problemática desarrollada por la antropología del mediterráneo.³⁴ En este texto podemos ver cómo el honor implica un capital social que se posee de manera individual. Opera como una suerte de campo que supone una fina dialéctica entre el desafío y la réplica, que articulan un conjunto de reglas con las que los agentes se involucran entre sí en una lógica de intercambio; donde los agentes implicados son observados, controlados, presionados y sancionados por el grupo. Los actores son varones y las mujeres sólo pueden conservar el honor de los agnados.

El segundo estudio kabyl corresponde a *La maison kabyle ou le monde renversé*.³⁵ Este texto publicado, en un homenaje a Lévi-Strauss —con motivo de sus 60 años—, es fundamental para ponderar el avance que como etnólogo ha logrado. A diferencia de sus aproximaciones anteriores sobre los kabyles,³⁶ la casa kabyl representa la prueba de su mayoría de edad. Es un

³¹ Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, Droz, Génova, 1972 [reed. con modificaciones por Seuil, París, 2000 y trad. parcialmente en Pierre Bourdieu, *Sociología de Argelia y tres estudios de etnología cabilia*, Centro de Investigaciones Sociológicas/Boletín Oficial del Estado, Madrid, 2006, pp. 245-407].

³² Pierre Bourdieu, "The Sentiment of Honour in Kabyle Society", en J. G. Peristiany *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, Weidenfeld and Nicholson, Londres, 1965, pp. 191-241 [El concepto de honor en la sociedad mediterránea, Labor, Barcelona, 1968, pp. 175-224. Trad. franc., "Le sens de l'honneur", en Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédée de trois études d'ethnologie kabyle* (Droz, 1972), Seuil, París, 2000, pp. 19-60. Trad. esp.: "El sentido del honor", en Pierre Bourdieu, *Sociología de Argelia y tres estudios de etnología cabilia*, Centro de Investigaciones Sociológicas/Boletín Oficial del Estado, Madrid, 2006, pp. 249-286].

³³ Jane E. Goodman y Paul A. Silverstein, "Introduction...", *op. cit.*, p. 43.

³⁴ Deborah Reed-Danahay, "Tristes paysans...", *op. cit.*, pp. 94 y ss.

³⁵ Pierre Bourdieu, "La maison kabyle ou le monde renversé", en Jean Pouillon y Paul Maranda (eds.), *Echanges et communication. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss, à l'occasion de son 60ème anniversaire*, Mouton, París-La Haya, 1970, pp. 739-758 [reimp. con modificaciones en Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, Droz, Génova, 1972, pp. 61-82 y Pierre Bourdieu, *Le Sens Pratique*, Minuit, París, 1980, pp. 441-460; trad. esp.: "La casa o el mundo invertido", en Pierre Bourdieu, *Sociología de Argelia...*, *op. cit.*, pp. 289-310).

³⁶ Pierre Bourdieu, *Sociologie de l'Algérie...*, *op. cit.*; y Pierre Bourdieu, "The Sentiment...", *op. cit.*

ejemplo paradigmático del tipo de análisis estructural desplegado por su homenajeado maestro en sus libros y en su seminario. Con él Bourdieu gana carta de naturalización como antropólogo estructuralista de primer nivel, entre sus colegas franceses. Por otra parte, cabe enfatizar que en ese breve texto presenta un análisis formal de las prácticas, proverbios, adivinanzas, refranes, creencias y usos de los espacios domésticos kabyles; logra construir de manera plausible un conjunto de oposiciones homólogas que organizan el sentido de la vida: fuego : agua :: cocido : crudo :: alto : bajo :: luz : sombra :: día : noche :: masculino : femenino :: *nif* : *hurma* :: fecundante : fecundable :: cultura : naturaleza. Esta álgebra simbólica explícita como la casa mantiene una relación de homología con el universo y al mismo tiempo una relación de oposición. Esta obra, al igual que la anterior (*Le sens de l'honneur*) será reelaborada y publicada de diversas maneras en libros importantes de las siguientes décadas (*Esquisse d'une théorie de la pratique* [1972] y *Le sens pratique* [1980]).³⁷

El tercer estudio kabyl, *La parenté comme représentation et comme volonté*, representa ya el inicio del distanciamiento con Lévi-Strauss.³⁸ En este texto Bourdieu, va a argumentar y construir puntualmente, frente al canon de la etnología francesa del parentesco, toda una discusión acerca de la inadecuación de la regla que prescribe el matrimonio entre primos cruzados con las prácticas matrimoniales observadas por varios, pero registradas etnográficamente por él mismo. Es interesante la manera en que el trabajo comienza, citando a Lévi-Strauss pero, a medida que avanzamos en su lectura, vemos el dramático proceso de distanciamiento intelectual con su maestro homenajeado apenas sólo dos años antes.

En efecto, si pudiéramos parafrasear abusivamente a Victor Turner³⁹ y hacer un interjuego con los conceptos del propio Bourdieu podríamos decir que todo está dispuesto en la lógica de un “drama”: en un primer momento Bourdieu, demuestra que ya está instalado como un “jugador legítimo” en el “campo” antropológico y en éste no incursiona en cualquier lugar periférico sino en un lugar central: en la “distinguida” “arena” estructural del parentesco. No sobra recordar que una arena es “una unidad espacial delimitada, en la que —precisos y visibles— los antagonistas, de manera individual o colectiva, contienden entre sí por recompensas y (o) el honor”⁴⁰ y que en este caso

³⁷ Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, Droz, Génova, 1972; y Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Minuit, París, 1980 [*El sentido práctico*, Taurus, Madrid, 1991, pp. 419-438].

³⁸ Pierre Bourdieu, “La parenté comme représentation et comme volonté”, en Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une... , op. cit.*, pp. 71-151 [reed. con modificaciones por Seuil, París, 2000, pp. 83-215; trad. esp. de ésta: Pierre Bourdieu, “El parentesco como representación y voluntad”, en Pierre Bourdieu, *Sociología de Argelia y tres estudios de etnología cabilia*, Centro de Investigaciones Sociológicas/Boletín Oficial del Estado, Madrid, 2006, pp. 313-407].

³⁹ Véase Victor Turner, *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Cornell University Press, Ithaca-New York-Londres, 1974; y *The Anthropology of Performance*, PAJ Publication, Nueva York, 1986.

⁴⁰ Victor Turner, *Dramas... , op. cit.*, pp. 132-133.

field, arena y drama, hacen un sistema conceptual paralelo y contemporáneo al de Bourdieu.⁴¹

Bourdieu debe apelar a —y utilizar “estratégicamente”— las “reglas del campo” y movilizará todos los recursos y el “capital simbólico” o etnológico a su alcance: para ello estratégicamente va citando —o mejor apelando— a la autoridad argumentativa, etnográfica y teórica de Émile Durkheim y Rodney Needham (acerca de la naturaleza *jural* más que jurídica del parentesco); y hará intervenir agentes como Louis Dumont, Bronislaw Malinowski, Fredrik Barth, Robert Murphy, Leonard Kasdan, etc., quienes proporcionarán soportes teóricos para hacer avanzar la discusión, es decir su posición en el campo.

Un segundo movimiento será la descripción de su propia autoridad etnográfica, él estuvo ahí:

... no vamos a volcar aquí la totalidad del material genealógico recuperado (más de treinta genealogías de familias de montañeses del macizo Collo, de la Gran y la pequeña Cabilia, de los Ouarsenis, y de los obreros habitantes de las granjas del valle del Chelif, etc.), ni tampoco todo el tratamiento realizado sobre ese material (recuento por niveles genealógicos de los matrimonios de hombres y mujeres y clasificación de estos matrimonios con la prima paralela propiamente dicha, y con cualquier otra prima por vía paterna, en matrimonios endogámicos en la parentela en sentido amplio, en matrimonios con una prima cruzada por vía materna sea ésta o no simultáneamente prima por vía paterna en segundo grado, etc.; tasa de endogamia, desde la endogamia más estricta —matrimonio con la hija del hermano del padre— hasta la más laxa —matrimonio dentro del grupo en que todos los miembros se consideran parientes aunque no exista entre ellos ningún vínculo genealógico ni ningún apellido común—; porcentaje de poligamia para los hombres; porcentaje de segundas nupcias después de divorcio y de viudedades para hombres y para mujeres, etc.) sino que nos limitaremos a dar a título de ejemplo, para una primera genealogía de la región Collo y para una segunda de la Pequeña Cabilia, un recuento de los matrimonios que muestra cómo la diferencia numérica entre los matrimonios de los hombres y los de las mujeres van creciendo a medida que se remontan los niveles genealógicos [...]⁴²

Después de argumentar contra el idealismo en el tratamiento del parentesco; la desatención de las prácticas matrimoniales reales; la diferencia, a la manera de pares de oposiciones, entre el “parentesco de representación” del “parentesco usual”; concluye que “en ciertos casos el matrimonio con la prima paralela puede imponerse con una necesidad, que sin embargo, no es la regla genealógica. En la práctica este matrimonio ideal es una elección *forzada* que

⁴¹ Roberto Varela Velázquez, *Expansión de sistemas y relaciones de poder: antropología política del estado de Morelos*, UAM-Iztapalapa, México, 1984.

⁴² Pierre Bourdieu, “El parentesco como representación...”, *op. cit.*, pp. 323-324.

a veces se intenta presentar como la elección de lo ideal, haciendo de la necesidad virtud".⁴³ Finalmente concluye de manera contundente que, en una sociedad compleja como la de Argelia, "estamos muy lejos del universo puro [...] de las 'reglas de matrimonio' y de las 'estructuras elementales del parentesco' [...]"⁴⁴ Utilizando el discurso y muchos de los recursos conceptuales (relacionales) del estructuralismo se desmarca de la lógica de las reglas para avanzar, en su propio camino, hacia la lógica de las prácticas y de las estrategias de los agentes.

Parafraseando a Lévi-Strauss, se podría decir que la buena etnografía, siempre es buena para pensar el universo de las prácticas sociales. Sin duda la etnografía de Bourdieu es de magnífica calidad. Sin riesgo de equivocarnos, podemos plantear que su experiencia etnológica en Argelia es tributaria del poderoso caudal reunido en sus obras más importantes en la teoría social. Incluso algunas de ellas suponen el trabajo de reelaboración de materiales producto de la experiencia argelina: así la *Esquisse d'une théorie de la pratique* y *Le sens pratique* surgieron de su reflexión antropológica sobre la sociedad tradicional kabyli. Del mismo modo, su trabajo sobre las relaciones de género, *La domination masculine*,⁴⁵ se basa inicialmente en un análisis de los mecanismos de la reproducción de la dominación masculina entre los kabyles. En su conjunto los trabajos sobre Argelia serán un gran proyecto intelectual que permitirá a Bourdieu regresar sobre sus propios pasos y plantearse estudiar la región de donde es originario.

BÉARN

Bourdieu regresó a su región natal entre 1959 y 1960.⁴⁶ La región de Béarn es una antigua provincia francesa situada al suroeste en las faldas de los pirineos, que actualmente hace parte del Département des Pyrénées-Atlantiques. Actualmente está habitada por 350 000 personas repartidas en 347 *communes*. Tal experiencia dará las siguientes tres décadas resultados significativos: *Célibat et condition paysanne*, *Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction* y *Reproduction interdite. La dimension symbolique de la domination économique*, que se entrelazarán temática y teóricamente con parte de la agenda intelectual de Bourdieu y ayudarán a fundamentar y construir el deslinde y su separación de Lévi-Strauss.⁴⁷

⁴³ *Ibid.*, p. 357.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 406 (corchetes míos).

⁴⁵ Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, Seuil, París, 1998 [*La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona, 1999].

⁴⁶ Deborah Reed-Danahay, "Tristes Paysans...", *op. cit.*, p. 89.

⁴⁷ Pierre Bourdieu, "Célibat et Condition Paysanne", en *Etudes Rurales*, 5-6, 1962, pp. 32-135, Pierre Bourdieu; "Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction", *Annales* 4-5, 1972, pp. 1105-1127 y Pierre Bourdieu, "Reproduction interdite. La dimension symbolique de la domination économique", *Etudes Rurales*, 113-114, 1989, pp.15-36 [todos comp. y

Poco se ha explorado qué representa la situación de mantener una suerte de doble trabajo de campo etnográfico, uno en África —del otro lado del Mediterráneo en una cultura distinta de la propia— y otro —en Francia— en un mundo social más familiar, que evoca necesariamente la infancia, la casa paterna, ese mundo social al que ya no se pertenece por haber sido *desarraigado* culturalmente de él mediante la academia y la antropología. Reed-Danahay ha planteado que:

La falta de atención a la investigación etnográfica de Bourdieu en la Francia rural, así como, en menor medida, a los primeros trabajos etnográficos que llevó a cabo en Argelia, han impedido que, el trabajo en Argelia y el trabajo en la Francia rural, sean plenamente reconocidos. Michel de Certeau es uno de los pocos que han notado la relación entre los dos sitios. Preguntó, ¿cuál es el “doblete del otro”? [*doublet of the other?*] y escribió que ellas “representan dos familiaridades”, la primera determinada —y perseguida— por su distancia con la tierra natal y la otra por la extrañeza [*foreignness*] de su diferencia cultural⁴⁸ [...]”⁴⁹

Habría que agregar que aunque exóticas, ambas sociedades son también complejas.

A su vez, Béarn representa —para el etnólogo Bourdieu— la posibilidad de poner a prueba el llamado método comparativo y participar de manera empírica en el debate que suscitaba y que seguramente conocía (Boas, Radcliffe-Brown, Lévi-Strauss, etc.).⁵⁰ Tal debate involucraba distintas tradiciones teóricas de la antropología que indistintamente contrastan al menos dos realidades sociales y culturales. Béarn y la kabylia serán motivo de su comparación. De ella concluirá cuestiones importantes para la teoría social y etnológica. En ellas encontrará complementariedades analíticas para asuntos que ya abordó, no sólo los procesos de cambio socioeconómicos de poblaciones urbanas y rurales, sino los específicamente culturales como el honor, las estrategias matrimoniales, el *habitus* (concepto con hondas raíces en Mauss y Elias), etcétera.⁵¹

trad. al español en Pierre Bourdieu, *El baile de los solteros. La crisis de la sociedad campesina en el Bearne*, Anagrama, Barcelona, 2004].

⁴⁸ Michel de Certeau, “Foucault and Bourdieu”, *The Practice of Everyday Life*, University of California Press, Berkeley, 1984, p. 51.

⁴⁹ Deborah Reed-Danahay, “Tristes paysans...”, *op. cit.*, p. 8 (traducción y corchetes míos).

⁵⁰ Franz Boas, “The Limitations of the Comparative Method in Anthropology” [1940], en Henrietta L. Moore y Todd Sanders (eds.), *Anthropology in Theory. Issues in Epistemology*, Blackwell Publishers, Reino Unido, 2006, pp. 58-67; A. R. Radcliffe-Brown, “The Comparative Method in Social Anthropology”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 81, núm. 1/2, 1951, pp. 15-22; y Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural* [1958], Paidós, Barcelona, 1992 pp. 303-351.

⁵¹ Véanse Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1971 y Norbert Elias, *El proceso de civilización* [1939], FCE, México, 1977.

En el terreno del cambio social y cultural, Reed-Danahay comparando las experiencias etnográficas argelina y francesa de Bourdieu llega a la conclusión de que en su obra existen, en ambos lugares, en ambas sociedades y culturas, dos tipos de agentes rurales campesinos: los campesinos encampesinados (*paysan empaysanné*) con el *habitus* campesino incorporado y los campesinos descampesinados (*paysan dépaysanné*) que son incapaces de adaptarse a las influencias de la urbanización y la modernización.⁵² Sin duda los *habitus* de cada uno son diferentes, aunque compartan una disposición nacional específica.⁵³ Sin embargo, en el campo parental, ambos tipos de campesinos despliegan estrategias matrimoniales similares.

Como hemos visto durante los años sesenta Bourdieu también incursiona de manera importante en la dimensión parental, que la antropología francesa había desplegado de una manera poderosa a partir de la obra de Lévi-Strauss. En estos trabajos hará una crítica radical del objetivismo implícito en la perspectiva levistraussiana. Propone una nueva aproximación que enfatiza el papel de las prácticas parentales, esta perspectiva implica, de hecho, una clara ruptura con el estructuralismo, que desde su punto de vista, sobrelleva el estudio de las reglas y normas parentales pero no puede explicar las prácticas (estrategias) de los agentes en la vida social. Sus trabajos etnográficos en la Kabylia y, en paralelo, en la región de Béarn (incluso en su pueblo natal) le brindan la oportunidad para que después él pueda proponer un nuevo concepto, el de la “doble estrategia”. A diferencia de Lévi-Strauss, que busca la estructura profunda que subyace en el intercambio de mujeres, Bourdieu reintegró al sujeto —con sus condiciones materiales, con su biografía familiar y con su cuerpo; con su deseo y con sus actos (estrategias)— al terreno de lo parental.

Bourdieu propone que el individuo es un agente social impulsado por un interés, personal o colectivo (su grupo, su familia) y por ello realiza sus prácticas en el marco elaborado por su *habitus*. Es decir que, sobre la base de un conjunto reducido de algunos principios normativos, que corresponden a una posición social y una condición material, el agente desarrollará la estrategia que mejor se adapte a sus objetivos. Aplicada al campo de parentesco, esta perspectiva permite mostrar a las personas tomando decisiones cruciales para los matrimonios de sus descendientes; y al hacerlo los agentes determinan, preservan o mejoran la condición social de la familia. Éste es el concepto de “estrategias matrimoniales” que complejiza y afina la explicación de las situaciones poco comprendidas como, por ejemplo, el hecho, de que en

⁵² Deborah Reed-Danahay, “Bourdieu’s Ethnography in Béarn and Kabylia: The Peasant *Habitus*”, en Goodman y Silverstein (eds.), *Algeria: Colonial Politics, Ethnographic Practices, Theoretical Developments*, University of Nebraska Press, Lincoln, 2009, pp. 133-163.

⁵³ Véanse Abdellah Hammoudi, “Phénoménologie et ethnographie á propos de *l’habitus* kabyle chez Pierre Bourdieu”, *L’Homme*, núm. 184, octubre-diciembre de 2007, pp. 47-84; y Jane E. Goodman, “The Proverbial Bourdieu, *Habitus* and the Politics of Representation in the Ethnography of Kabylia”, en Goodman y Silverstein (eds.), *Algeria: Colonial Politics...*, *op. cit.*, pp. 94-132.

el Béarn, se confió a una niña —en vez de a un niño—, la herencia familiar para evitar que sea fragmentada. Bourdieu utiliza la analogía del jugador de cartas que debe componer su juego y alcanzar su objetivo, que calcula finalmente sus movimientos y los engaños que tenga a la mano. Las estrategias matrimoniales son dirigidas para corregir los fracasos de las estrategias de la fertilidad. Por último, al estudiar distintas situaciones (la primogenitura, la primacía de la masculinidad en los casos de sucesión, la cuestión del matrimonio de las jóvenes), Bourdieu muestra un modelo de análisis en el que el matrimonio (alianza) y la filiación (descendencia) son ante todo un conjunto de prácticas cuyo significado es construido por el uso cuidadoso de cada regla y de cada situación.

Recuerda Bourdieu en un ejercicio de reflexividad y de autoanálisis:

Mi investigación sobre el matrimonio en Béarn fue para mí, tanto el punto de cruce como el vínculo entre la etnología y la sociología. Desde el primer momento, yo había pensado en este trabajo —en mi propio país de origen— como una especie de experimentación epistemológica. Mediante el análisis, como un etnólogo, de las prácticas matrimoniales, en un mundo familiar —aunque socialmente distante—, que ya había estudiado en otro universo social mucho más remoto —la sociedad Kabyl—, yo mismo me estaría dando la oportunidad de objetivar el acto de objetivación —y del sujeto objetivante—; he tratado de objetivar al etnólogo, no sólo como un individuo socialmente situado, sino también como un *scholar*, cuyo trabajo es analizar el mundo social para conceptualizarlo, y quien por tanto debe retirarse del juego. Esto significa que, o bien se observa un mundo extranjero, en el que sus intereses no están investidos, o bien él observará su propio mundo, pero manteniéndose al margen —siempre que pueda hacerse—. Yo quisiera, no tanto observar al observador en su particularidad, que no posee un gran interés en sí mismo, sino observar los efectos que la posición del observador produce en la observación —en la descripción de la cosa observada—. Deseaba también descubrir todos los presupuestos inherentes a esta postura teórica; como una visión que es externa, remota, lejana, o simplemente no práctica, no comprometida y desinteresada. Se hizo evidente para mí que toda una filosofía social, una profundamente equivocada, derivaba del hecho de que el etnólogo no tiene “nada que hacer” con la gente que estudia, con sus prácticas, sus representaciones, nada que no sea estudiarlas. Hay un abismo entre tratar de entender las relaciones matrimoniales entre dos familias —con el fin de organizar el mejor matrimonio de un hijo o hija— con la preocupación —equivalente en importancia— de la gente de nuestro medio para seleccionar la mejor institución académica para su hijo o hija, y tratar de entender ambas relaciones, para construir un modelo teórico.⁵⁴

⁵⁴ Pierre Bourdieu, “From Rules to Strategies”, *Cultural Anthropology* 1 (1), 1986, p. 111 (traducción mía) [“De la règle aux stratégies: entretien avec P. Bourdieu”, *Terrain. Revue de l’Ethnologie de l’Europe*, núm. 4, marzo de 1985, pp. 93-100].

Sin duda la investigación etnográfica en Béarn tuvo resultados relevantes en el nivel teórico y antropológico; sin embargo se han evaluado las consecuencias de la “síntesis” intelectual contenida en la historia personal de Bourdieu: él encarna la transición de lo local a lo cosmopolita, del mundo del *patois* al de la lengua francesa, de lo tradicional a lo moderno. Éstas son las oposiciones sobre las que él trata de hacer un recuento objetivo en 1962 y con las cuales traza un compromiso profundo para más tarde.⁵⁵

ETNOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA

Como hemos reseñado, Bourdieu ha mantenido una relación compleja con Lévi-Strauss; a lo largo de su vida nunca dejó de pensar en él y de reconocer públicamente la influencia decisiva que tuvo en su obra. Seguramente la representación que hizo de él ha transitado desde la idealización más lograda —como la que un aprendiz de etnólogo puede desarrollar hacia su maestro, a quien ofrece en tributo uno de sus mejores trabajos—, hacia una especie de sombra fantasmal que lo acompañará toda su vida. En efecto, tanto en su primera obra publicada (1958), como en sus trabajos de etnología Kabyl y los de Béarn, Bourdieu da muestras de ser un lector atento y receptivo de la producción intelectual de su maestro, la que ha podido ir creativamente incorporando a su propia producción teórica.

No obstante, también Martín ha podido identificar, al comparar las reediciones de sus trabajos, la manera en que Bourdieu mediante una *táctica de citas*⁵⁶ ha exorcizado el nombre de Lévi-Strauss y cómo ha sido borrada toda la evidencia explícita de su presencia y la de otros enfoques y conceptos antropológicos de los que pretende distanciarse:

Bourdieu ha sido recurrentemente criticado por el hecho de utilizar teorías, ideas, hipótesis o conceptos sin citar las fuentes de donde los ha extraído. La comparación de las distintas ediciones de la *Sociología de Argelia* nos proporciona una primera panorámica de esta táctica de las citas. Numerosas citas de la edición de 1958 desaparecen posteriormente, aunque en la mayoría de los casos las ideas permanecen. Esta supresión afecta, en primer lugar, a citas de Lévi-Strauss: éstas numerosas en la edición de 1958, se reducen drásticamente en la edición de 1961. Estas eliminaciones son significativas si se tiene en cuenta que el lenguaje es más estructuralista, con múltiples alusiones a modelos estructurales y a la necesidad de analizar cada elemento en el conjunto del sistema. Igualmente desaparece la referencia al artículo de [Georges] Balandier sobre la “situación colonial”. Pero las supresiones más significativas afectan los estudios norteamericanos sobre acultu-

⁵⁵ Tim Jenkins, “Bourdieu’s Béarnais Ethnography”, *Theory, Culture & Society*, vol. 23 (6), SAGE, Londres-Thousand Oaks-Nueva Delhi, 2006, pp. 45-46.

⁵⁶ Enrique Martín Criado, *op. cit.*, pp. 71-74.

ración y a la escuela de “cultura y personalidad”: así [Margaret] Mead y [Melville] Herskovits ya no son citados y desaparecen de la bibliografía; el término *pattern* [...] es sustituido por *modelo* o *modelo estructural* o eliminado [...]⁵⁷

Por decirlo en sus propios términos, después de esta especie de *desarraigo* de la obra de Lévi-Strauss y de la antropología cultural consultada, en las reediciones de sus obras, éstos quedan simplemente *incorporados* en sus propuestas. Pero lo más importante: funcionarán como una estructura anónima, invisible que estructurará el resto de su obra. Lo estructural, de lo que siempre hablará, no será otro que el de Lévi-Strauss. Pero la batalla con el fantasma no ha terminado.

Tres décadas después en *The Scholastic Point of View* (1990) argumentará con mayor contundencia que:

La falacia antropológica fundamental consiste en la introducción de lo *meta* [*meta-discurso*, *metaprácticas*] en las prácticas. Esto es lo que Chomsky hace, esto es también lo que Lévi-Strauss⁵⁸ hace cuando juega con la noción de regla.⁵⁹ Al sustituir las estrategias de parentesco por las reglas de parentesco no se efectúa una sencilla, y de alguna manera gratuita, conversión filosófica. Se trata de construir el objeto de otra manera, de formular diferentes preguntas a los informantes, para analizar los matrimonios de manera distinta. En lugar de estar satisfechos con registrar, a través de genealogías, matrimonios reducidos a una relación parental entre los cónyuges, yo debo reunir para cada matrimonio todos los datos —y hay muchos de ellos— que pueden haber entrado, consciente o inconscientemente, en las estrategias: la diferencia de edad entre los cónyuges, las diferencias en la riqueza, material y simbólica, entre las dos familias, la herencia de relaciones, económicas y políticas, pasadas, etc. Y tratar, particularmente los intercambios parentales de forma muy diferente. Donde Lévi-Strauss ve un álgebra, debemos ver una economía simbólica. Y para efectuar esta conversión teórica, debemos tomar un punto de vista teórico sobre el punto de vista teórico, hay que darse cuenta de que el antropólogo, cuando se enfrenta con el matrimonio, no está en la posición de la cabeza del hogar, que desea casar a su hija, y casarla bien. El antropólogo pone entre paréntesis todos los intereses prácticos y apuesta. Esto es bastante obvio en el caso de la etnógrafa que trabaja en una cultura extranjera: su situación como extranjera es suficiente para ponerla en un punto de vista cuasi-teórico, cuasi escolástico. Para el sociólogo, sin embargo, es mucho menos evidente y fácilmente puede olvidar la brecha que separa el interés que él pueda tener en el sistema escolar como *scholar*, que simplemente quiere entender y explicar, y que por consiguiente lo lleva a establecer una mirada “pura” sobre el funcionamiento [en los sistemas educativos] de los mecanismos de eliminación diferencial

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 75-76 (corchetes míos).

⁵⁸ Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, PUF, París, 1949 [*Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Barcelona, 1991].

⁵⁹ Véase Pierre Bourdieu, “From Rules to Strategies...”, *op. cit.*

de acuerdo al capital cultural, y el interés que él tiene en el mismo sistema, cuando actúa como un padre preocupado por el futuro de sus hijos. El antropólogo, al igual que el sociólogo, tiene como objetivo la comprensión de lo que es su propio fin, porque, como decimos a veces “*ils ont n'en rien a faire*”, “no tienen ningún uso para él”, ambos [antropólogo y sociólogo] son, en un sentido, indiferentes al juego que estudian. La idea misma de la estrategia matrimonial y del interés (el interés en maximizar los beneficios materiales o simbólicos obtenidos a través del matrimonio) inmediatamente vienen a la mente, cuando uno empieza a pensar como un agente que actúa dentro de las tradiciones culturales, donde los más afectados por procesos de acumulación o dilapidación de capital (económico o simbólico) trabajan para ellos mismos a través de los intercambios matrimoniales. Hemos recorrido un largo camino desde el antropólogo algebrista que dibuja genealogías con la esperanza de establecer reglas para las cuales él no tiene ningún uso en la práctica. [...] Lo mismo ocurre y de una manera *a fortiori*, con el mito, o ritual. Después de la *Clasificación de la primitiva* de Durkheim y Mauss,⁶⁰ Lévi-Strauss⁶¹ ha motivado que la antropología haga progresos inconmensurables, esforzándose por capturar la lógica de las narrativas míticas o actos rituales. Pero, para permanecer en línea con las representaciones actuales de la ciencia, él tomó prestados sus instrumentos de conocimiento del lado del álgebra —y del matemático André Weil—; y construyó sistemas formales que, a pesar de que dan cuenta de las prácticas, de ninguna manera constituyen su verdadero principio explicativo, la *raison d'être* de las prácticas. [...] la acción ritual, que sitúa la antropología estructural en el lado del álgebra, es en realidad una gimnasia o un baile (se pasa de derecha a izquierda o de izquierda a derecha, se tira encima de la izquierda o hacia el hombro derecho) y sigue una lógica práctica, es decir, una lógica que es inteligible y coherente, pero sólo hasta cierto punto (más allá del cual ya no sería “práctica”), y orientada hacia fines prácticos, es decir, la actualización de los anhelos, de los deseos (de la vida o de muerte) y, a través de ellos, de las estructuras sociales que han producido estas disposiciones.⁶²

Sin embargo y a diferencia de lo que podría suponerse, en realidad Bourdieu nunca rompió su relación con la antropología, ni con los antropólogos. Podemos ver tres experiencias aisladas que en su conjunto revelan su compleja relación con la antropología norteamericana. De hecho está atento al número de citas que reciben los antropólogos. La primera corresponde a un comentario que realiza sobre Geertz —quien todavía no es el *best seller* que llegó a ser—. Al respecto, comenta Bourdieu:

⁶⁰ Émile Durkheim y Marcel Mauss, *Primitive Classification* [1903], University of Chicago Press, Chicago [“Sobre algunas formas primitivas de clasificación”, *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*, Ariel, Madrid, 1996, pp. 25-103].

⁶¹ Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques*, t. 1. *Le cru et le cuit...*, *op. cit.*

⁶² Pierre Bourdieu, “The Scholastic Point of View”, *Cultural Anthropology*, vol. 5, núm. 4, noviembre de 1990, pp. 382-384 (traducción y corchetes míos).

...*La ideología como sistema cultural* tal es el título de un artículo de Clifford Geertz cuya alta tasa de citas expresa profundamente uno de los credos culturales de los sociólogos de América y de su sociedad. Si no tenían miedo de parecer hacerse eco de los supuestos implícitos del culturalismo, en particular la puesta entre paréntesis de las funciones de dominación política y la domesticación que cumplen los hechos culturales, yo diría lo contrario: *el sistema cultural como ideología*. Es en efecto, la estructura social, a través de las estructuras mentales que ella produce, que funciona en tanto que principio generador de la ideología [...] ⁶³

Un segundo ejemplo de la compleja relación con la antropología se hace público después de la muerte de Bourdieu y es indicativo de que él se sentía responsable por lo que circulaba en el campo antropológico francés. La historia es la siguiente: para conmemorar los 30 años de *Reflections on Fieldwork in Morocco* (1977-2007) se hizo una edición en la que Paul Rabinow, en una nueva introducción, señalaba que cuando su libro fue en 1988:

...finalmente traducido al francés, Pierre Bourdieu escribió un contra prefacio (aquí [en la edición de 2007] un epílogo) y cambiaba el [prefacio original] de Bellah [por el contra prefacio suyo] en el que esbozaba la manera en que debería haber sido escrito el libro. Su intervención fue quizá, uno de los únicos momentos en la historia editorial, cuando un prefacio fue refutado por un contra prefacio. La fuerza del cambio era significativa: Cómo hacer lo que elegantemente Bourdieu llamaba *fieldwork in philosophy*. La demanda de Bourdieu consistía acerca de cómo en el mundo contemporáneo, los problemas tradicionales de la filosofía, podían ser solamente abordados mediante el conocimiento sociológico: sobre cómo, el propio conocimiento, era producido. O de otra manera, la ilusión ingenua —de que el pensamiento estaba deslocalizado [*insituated*], que podía removerse de las relaciones de poder y de las estructuradas relaciones sociales de dominación— podía sólo producir ilusión e ideología. La denominación que Bourdieu daba para la dimensión experimental de la investigación era “objetivación participante” [...] ⁶⁴

Finalmente, en 2000 —en un ambiente de éxito y expansión de la agenda posmoderna de la antropología estadounidense y cuando el giro interpretativo ha sido realizado y ya es una moda, incluso en Francia— Bourdieu recibe un reconocimiento del Royal Anthropological Institute of London y pronuncia un discurso donde hace explícita su antipatía hacia estas posturas, a las que no duda en calificar de ingenuas; y arremete contra Clifford Geertz y los procesos herme-

⁶³ Pierre Bourdieu, *Structures sociales et structures de perception du monde social*, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 1, núm. 2, marzo de 1975, p. 20 (traducción mía).

⁶⁴ Paul Rabinow, *Reflections on Fieldwork in Morocco* [1977], prefacio de Robert N. Bellah; epílogo de Pierre Bourdieu, University of California Press, Berkeley, 2007, pp. xv-xvi (traducción y corchetes míos) [trad. fr.: *Un Ethnologue au Maroc: réflexions sur une enquête de terrain*, prefacio de Pierre Bourdieu, Hachette, París, 1988].

néuticos de interpretación cultural y la pretensión de construir la realidad a través del registro etnográfico. Deslinda su postura —objetivación participante, reflexividad, objetivación del sujeto objetivante— de la “observación ingenua del observador” de la que acusa a Clifford, Marcus, Fisher y Rosaldo, de quienes, además afirma, tienden a sustituir las delicias fáciles de exploración del suelo con las realidades rugosas del trabajo de campo. En este mismo tenor trata a Gupta y Ferguson.⁶⁵ En este discurso, ejemplificando con su propia etnografía, intenta construir una agenda para la antropología. Basta con estos ejemplos para entender cómo se deslinda Bourdieu de parte de la antropología estadounidense. Hacer el inventario de todas las referencias explícitas en su obra a la antropología, o a los antropólogos, rebasaría con mucho los límites de este trabajo. Sin embargo, al igual que tales referencias, son igualmente significativos sus silencios: Claude Lévy-Strauss, Victor Turner y Sigmund Freud.

TRABAJO

Pero regresemos a su obra. En otro registro temático, conviene a esta altura recordar que también se suele pensar a Bourdieu como el especialista crítico de los temas frívolos de la burguesía, tales como la alta cultura, alta costura, alta cocina, el gusto, el arte; asuntos todos sobre los que ha desplegado una gran creatividad y energía analítica.⁶⁶ Conviene recordar que en ellos se puede apreciar una trayectoria antropológica donde la alteridad cultural funciona analíticamente para entender la alteridad social. La residencia, la escolarización y el desempeño y la ubicación en el mercado de trabajo ocupan un lugar fundamental en la estructura de la reproducción cultural y, sin esta reproducción, resultaría ininteligible la estratificación social y la formación y reproducción de las clases. El concepto de *habitus* despliega en estas obras toda su potencialidad para entender los distintos campos donde se realizan prácticas sociales, que son esencialmente simbólicas. A pesar de que la encuesta sociológica es un instrumento imperfecto, logra, mediante recursos heurísticos etnográficos, construir un cuadro plausible donde las clases sociales (e incluso fracciones de clase) encuentran su dimensión cultural al hacer explícito lo implícito: su gusto y la lucha simbólica en la que están inmersos.⁶⁷

⁶⁵ “Participant objectivation”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 9, núm. 2, junio de 2003, pp. 282 [trad. fr.: “L’objectivation participante”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 150, diciembre de 2003, p. 44].

⁶⁶ Entre otros, véanse: Pierre Bourdieu y Monique de Saint Martin, “Anatomie du gout”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 2, núm. 5, octubre de 1976, pp. 2-81; Pierre Bourdieu, “Classement, déclassement, reclassement”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 24, noviembre de 1978, pp. 2-22; Pierre Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Minuit, París, 1979 [Pierre Bourdieu, *La distinción. Crítica social del gusto*, Taurus, Madrid, 1988] y Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*, Minuit, París, 1984 [Pierre Bourdieu, *Sociología y cultura*, Grijalbo, México, 1990].

⁶⁷ Pierre Bourdieu y Monique de Saint Martin, “Anatomie du gout...”, *op. cit.*; y Pierre Bourdieu, *La distinction...*, *op. cit.*

El gusto se hace evidente en las elecciones que se realizan al consumir.⁶⁸ Por ello la distinción puede ser pensada como la diferenciación social, basada en las pequeñas diferencias, que produce, en el caso francés, el gusto distinguido con el cual la burguesía hegemoniza todo el campo cultural.

Dada la hegemonía que en la sociedad francesa despliega la burguesía, se suele también pensar a Bourdieu como un teórico —o etnógrafo— de los sectores altos de la sociedad (*La distinction*); y por su obra *La noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*,⁶⁹ como un teórico de la aristocracia estatal y académica, pero como hemos visto en las páginas anteriores, es en realidad también un teórico etnológico de lo parental, un etnógrafo del honor, un magistral analista estructural del espacio habitado, un antropólogo del campesinado y como veremos ahora un teórico del trabajo. Como podrá observarse proponemos que para que Bourdieu transitase analíticamente del *homo academicus* de 1984, fue necesario que problematizara al *homo faber* en 1980.

Podemos preguntarnos ¿cómo aborda, construye y analiza la cuestión del trabajo? Para Bourdieu el trabajo no es un *ítem*, asunto o temática secundaria; por el contrario es central en su planteamiento. Lo ha acompañado siempre en todo su trayecto intelectual, desde sus primeras reflexiones de 1958 sobre los trabajadores argelinos de su primer libro, hasta uno de sus últimos *best seller*: *La Misère du monde*.⁷⁰ Creemos que es posible ubicar en su biografía intelectual un proceso de problematización teórica sobre el trabajo que, en distintos momentos, le va agregando niveles de complejidad a su reflexión. En dicho proceso lo laboral aparece en distintos momentos teóricos (lógica y cronológicamente construidos) que lo acompañan siempre. Podríamos sintetizar tales momentos en cinco e intentar hacer explícito el objetivo analítico con el que aborda al trabajo en cada uno de ellos: 1) Surgimiento del trabajo asalariado y formación de clase; 2) especificidad cultural de la clase obrera en el conjunto de las clases sociales; 3) la clase obrera en el momento productivo, en el proceso laboral; 4) la lucha y la resistencia obreras; y, por último 5) el agente laboral y la derrota neoliberal.

Tal trayecto antropológico, además de clásico, es explícito: para entender el lugar que ocupa el trabajo en las sociedades occidentales el joven Bourdieu debe viajar a la Kabylia; en ese lugar asiste, como en una situación de laboratorio, al proceso de formación de la clase obrera argelina, constata la existencia de proletarios y subproletarios. Ambos lo obligan a pensar sobre el trabajo en general y el del campesino en particular. Es interesante recordar algunas de sus primeras frases de su escrito acerca del honor en Kabylia, donde menciona que un sujeto que “siempre había comido hasta hartarse y había conseguido que *los demás trabajasen en su lugar [...]*” era un sujeto sin honor.⁷¹

⁶⁸ Néstor García Canclini, “La sociología de la cultura de Pierre Bourdieu...”, *op. cit.*

⁶⁹ Pierre Bourdieu, *La noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Minuit, París, 1989.

⁷⁰ Pierre Bourdieu, *La misère du monde*, Seuil, París, 1993 [trad. esp. abreviada: *La miseria del mundo*, FCE, Buenos Aires, 1999].

⁷¹ Pierre Bourdieu, “El sentido del honor...”, *op. cit.*, p. 249 (cursivas mías).

Podemos imaginarnos al joven Bourdieu en su primer trabajo de campo sorprendiéndose con esta concepción del trabajo, que lo vinculaba con el honor y que es propia de muchas sociedades *folk*. Caracterizar el trabajo campesino en contraste con el asalariado fue una tarea que emprendió desde su primer libro. Registró puntual y etnográficamente cómo hasta el tiempo y el espacio se modificaban con la presencia del capital. Cómo es que las formas de vida urbanas modificaban los tradicionales modos de vida rurales. Cómo es que las actividades que antes eran deseables —como mirar en el campo el lento crecimiento de las plantas— dejaban de ser trabajo es decir se vaciaban de honor. Como se trastocaba todo el orden cultural. Podía constatar cómo se transformaban estos campesinos en subproletarios y algunos en proletarios. Bourdieu se había convertido en etnógrafo de la clase obrera argelina. Después de esta iniciación etnológica, era ya sensible, no sólo a todos estos procesos sociales y económicos que cambiaban la cultura argelina, sino a la dimensión simbólica misma, que se encuentra asociada, es decir, que es inherente al trabajo. Este proceso de reflexión representaría el primer momento, el punto de partida de su reflexión sobre lo laboral. A este momento teórico podríamos llamarlo genético o simplemente histórico.

Un segundo momento teórico, en su indagación sobre el trabajo, será evidente años después, primero en coautoría con De Saint Martin en 1976,⁷² y dos años después en *La distinction* —una de sus obras bastante más conocidas—. En ambas podemos constatar cómo está implícita, y no de manera secundaria, una segunda línea de reflexión laboral. En ella aparecen los trabajadores en general y se problematiza su singularidad cultural (su gusto) tomando en cuenta la diversidad ocupacional, de calificaciones, de escolaridad, de lugar de residencia, entre otras y distintas dimensiones, que están implicadas en el orden cultural y en la condición obrera misma. En esta monumental investigación podemos ver el trabajo no sólo como las distintas calificaciones y oficios de los obreros (especializados, calificados, etc.), sino también en las figuras de los capataces, de los técnicos, de los ingenieros, de los cuadros medios; aparece también en los empleados (públicos y privados), con los profesores (de educación básica, media y superior), e incluso en las profesiones liberales. Todos ellos comparten un mismo campo cultural —construido en torno a las diferentes formas y estilos de vivir, al gusto legítimo y a las distintas disposiciones estéticas—, campo que comparten con comerciantes, artistas, artesanos y la pequeña burguesía. Tal campo, como hemos señalado, es hegemonizado por una burguesía consolidada desde hace siglos, que a su vez está internamente diferenciada (antigua, ascendente, decadente, etc.). En este terreno la clase obrera aparece entretejida con las demás clases sociales. En ella podemos identificar lo que podríamos llamar una estética de clase. A partir de este segundo momento de reflexión teórica, se pondrá en el centro de su reflexión la condición de los trabajadores en el capitalismo desarrollado, en su Francia

⁷² Pierre Bourdieu y Monique de Saint Martin, "Anatomie du gout...", *op. cit.*

contemporánea. Por ello aquí es pertinente recuperar una mirada latinoamericana desarrollada sobre esta propuesta: García Canclini ha señalado que *La distinction*:

... en escasas páginas admite que los sectores populares cuentan con algunas formas de protorresistencia, manifestaciones germinales de conciencia autónoma. “El arte de beber y de comer queda, sin duda, como uno de los pocos terrenos en los cuales las clases populares se oponen explícitamente al arte de vivir legítimo.”⁷³ Estas formas propias de los sectores dominados, debido a que se basan en las antítesis fuerte/débil, gordo/delgado, sugiere que la configuración de los hábitos populares en la alimentación se relaciona con la importancia de la fuerza física. La preferencia por los alimentos y bebidas fuertes (lo salado frente a lo dulce, la carne frente a la leche), correspondería a un modo de valorizar la fuerza muscular, la virilidad, que es lo único en que las clases trabajadoras pueden ser ricas, lo único que pueden oponer a los dominantes, incluso como base de su número, de ese otro poder que es su solidaridad.⁷⁴

Un sociólogo brasileño, Sergio Miceli, que aplicó este modelo al estudio de la industria cultural en su país, observa que tal subordinación de las clases populares a la cultura dominante corresponde, hasta cierto punto, a los países capitalistas europeos, donde hay un mercado simbólico unificado. En Brasil, en cambio, y en América Latina, el modo de producción capitalista incluye diversos tipos de producción económica y simbólica. No existe “una estructura de clase unificada y, mucho menos una clase hegemónica [equivalente local de la ‘burguesía’] en condiciones de imponer al sistema entero su propia matriz de significaciones”.⁷⁵ Encontramos, más bien, un campo simbólico fragmentado que —agregaríamos nosotros— implica aún mayor heterogeneidad cultural en las sociedades multiétnicas, como la misma brasileña, las mesoamericanas y andinas.⁷⁶

En este segundo momento de reflexión lo laboral aparece inmerso en un universo social y cultural más amplio que se caracteriza por la tensión entre la unidad y la diversidad cultural que portan a su interior las clases sociales.

Un tercer momento teórico en la aproximación al mundo laboral lo podemos ubicar, un año después, en 1980, cuando Bourdieu publica su artículo titulado “Le mort saisit le vif”⁷⁷ (Los muertos se apoderan de los vivos), donde evoca la famosa frase de Marx de *El 18 Brumario*: “La tradición de las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos”. Este pequeño ensayo es muy importante para la temática laboral porque en él despliega

⁷³ Pierre Bourdieu, *La distinction...*, *op. cit.*, p. 200.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 447-448.

⁷⁵ Sergio Miceli, *A noite da madrinha*, Perspectiva, São Paulo, 1972, p. 43.

⁷⁶ Néstor García Canclini, “La sociología de la cultura de Pierre Bourdieu...”, *op. cit.*, pp. 30-31 (corchetes del autor).

⁷⁷ Pierre Bourdieu, “Le mort saisit le vif”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 32-33, abril-junio de 1980, pp. 3-14.

y hace explícitas gran parte de sus herramientas conceptuales para entender tanto el trabajo, como a los trabajadores y sus condiciones laborales; este tercer momento de reflexión teórica se centra en el mundo de la producción económica, en el proceso de trabajo mismo, incluso en una dimensión fabril.

Recuerda Bourdieu que las condiciones de trabajo más alienantes, las más repulsivas, las más cercanas al trabajo forzoso siguen siendo aprehendidas, asumidas y cuentan con el apoyo del propio trabajador quien las percibe, las aprecia, las domestica, las acomoda, y él mismo se acomoda en ellas, poniendo en juego su biografía y la historia de su propio linaje. Más adelante agrega que las condiciones laborales alienantes y los trabajadores (alienados) funcionan y están estructurados en la lógica de una quimera que es incapaz de explicitar el acuerdo tácito establecido entre, por una parte, las condiciones de trabajo más inhumanas, y por la otra, los seres humanos dispuestos a aceptar tales condiciones inhumanas de existencia. Aplicando el contenido del conocido concepto de *habitus* señala que las disposiciones inculcadas por las primeras experiencias del mundo social —que en ciertas coyunturas, pueden predisponer a los jóvenes trabajadores a aceptar, e incluso desear entrar en el mundo del trabajo (al que identifican como mundo adulto)— se ven reforzadas por la experiencia laboral misma y todas las transformaciones en las disposiciones que ella entraña.⁷⁸

Bourdieu hace la analogía, con las disposiciones que Goffman describe como constitutivas de un proceso de “asilización”; y siguiendo probablemente a Freud, subraya el proceso de investidura (*processus d'investissement*) que los trabajadores realizan sobre el trabajo, y mismo que ha contribuido a su propia explotación. Reconoce también el esfuerzo que hacen para apropiarse de su trabajo y sus condiciones laborales, esfuerzo que tiende a adherirse (en todos los sentidos del término) a su oficio con mediación de las libertades mismas (ínfimas y casi siempre “funcionales”) del capitalismo. Reflexiona también acerca de la competencia que se engendra a partir de las diferencias constitutivas del espacio laboral que funciona como un campo donde compiten obreros profesionales calificados y especializados con inmigrantes, mujeres, jóvenes, etcétera.⁷⁹

Asimismo, señala que con excepción de las situaciones extremas —las más cercanas al trabajo forzoso— podemos ver que la verdad objetiva del trabajo asalariado —es decir, la explotación— es posible en parte por el hecho de que la verdad subjetiva del trabajo no coincide con su verdad objetiva. Apoyado en su investigación en Argelia, reconoce la indignación que tal discrepancia suscita —testimoniada en la experiencia profesional en la que el trabajador no espera más de su trabajo (ni de su medio de trabajo) que su salario— y que es vivida como una mutilación, patológica e intolerable porque es inhumana. Finalmente agrega que la investidura sobre el trabajo mismo hace que:

⁷⁸ *Ibid.*, p. 11.

⁷⁹ *Id.*

...el trabajo proporcione una ganancia específica, irreductible a la ganancia monetaria: este “interés” por el trabajo —que es, por una parte, el “interés” de trabajar y que es, por otra parte, el efecto de la ilusión constitutiva de la participación en un campo— ha ayudando a hacer aceptable el trabajo; el trabajar, a pesar de su explotación. El mismo [el trabajador] contribuye, en más de un caso, a una forma de autoexplotación [...] Esta investidura de la actividad misma, hace [en el caso del artista o del intelectual, por ejemplo] que la actividad pueda ser vista como, libre y desinteresada en referencia a una definición estrecha de interés identificado como la ganancia material; el salario supone de hecho un acuerdo inconsciente entre las disposiciones y la posición.⁸⁰

Como pudimos ver, este momento representaría la propuesta bourdesiana para entender la dialéctica que articula la estructura social y económica con la subjetividad.

Cuatro años más tarde, en un cuarto momento de elaboración teórica sobre el mundo laboral reflexionará sobre la naturaleza y dimensión simbólica de la lucha, protesta y resistencias obreras. Sobre este tema realizó otro excelente ensayo sobre el proletariado industrial: titulado “La grève et l’action politique”⁸¹ en el que plantea que:

...el proceso de *obrerización* o de *fabricuización* (si es que se está dispuesto a aceptar este concepto un tanto bárbaro, forjado según el modelo de *asilización* que elaboró Goffman para designar el proceso por el cual, en las prisiones, en los cuarteles y en todas las “instituciones totales”, la gente se va adaptando a la institución y, en cierta forma, acaba por hacerse a ella), es decir, el proceso por el cual los trabajadores se apropian de su empresa, y ella se apropia de ellos, se apropian de su instrumento de trabajo y éste de ellos, se apropian de sus tradiciones obreras y éstas de ellos, se apropian de su sindicato y éste de ellos [...] ⁸²

Este proceso de “obrerización” implica adquirir un *habitus obrero*, por ello afirma Bourdieu que entre los trabajadores:

...sus disposiciones profundas pueden verse modificadas por las leyes objetivas del medio industrial, pueden aprender reglas de conducta que hay que respetar, en cuanto al ritmo, por ejemplo, o la solidaridad —para ser aceptados pueden adoptar valores colectivos como el respeto por la herramienta de trabajo o incluso asumir la historia colectiva del grupo, sus tradiciones, las de lucha, sobre todo—. Finalmente, pueden integrarse a un *universo obrero organizado*, con lo cual pierden aquella rebelión que podríamos llamar “primaria”, la de los campesinos que

⁸⁰ *Ibid.*, pp. 11-12 (traducción y corchetes míos).

⁸¹ Pierre Bourdieu, “La grève et l’action politique”, *Questions de sociologie*, Minit, París, 1984, pp. 251-263 [“La huelga y la acción política”, *Sociología y cultura*, Grijalbo, México, 1990, pp. 265-276].

⁸² Pierre Bourdieu, “La huelga y la acción política...”, *op. cit.*, p. 267.

se encuentran brutalmente arrojados al mundo industrial, que es a menudo violenta y sin organización, para adquirir la rebelión “secundaria” organizada [...]”⁸³

Más adelante Bourdieu comentará el campo de los conflictos, las distintas formas de violencia, cómo se construye la legitimidad de las reivindicaciones y finalmente, hablando de los instrumentos de lucha obrera, señala que:

... otra arma con que cuentan los trabajadores [además de la fuerza física es] la violencia simbólica y en este aspecto la huelga es un instrumento particularmente interesante: es un instrumento de violencia real que tiene efectos simbólicos por medio de la manifestación, de la afirmación, de la cohesión del grupo, de la ruptura colectiva de orden normal, etc. Lo característico de las estrategias de los trabajadores es que sólo son eficaces si son *colectivas*, por ende concientes y metódicas, es decir mediatizadas por una *organización* encargada de definir los objetivos y de organizar la lucha. Esto bastaría para explicar la tendencia de la condición obrera a favorecer las *disposiciones colectivistas* (por oposición a las individualistas), si no actuara en el mismo sentido todo un conjunto de factores constitutivos de la condición de existencia: los riesgos del trabajo y las incertidumbres de toda la existencia que imponen la solidaridad, la experiencia de intercambiabilidad de los trabajadores (reforzada por las estrategias de descalificación) y excluir la idea del “precio justo” del trabajo [...] el hecho de que [los obreros] sólo puedan formar su fuerza y su valor de forma colectiva estructura toda su visión del mundo y marca una separación muy importante con la pequeña burguesía. Siguiendo esta lógica, habría que analizar, como lo hizo Thompson para la época preindustrial, la “moral económica” de la clase obrera [...]”⁸⁴

Después de comentar cómo es que los intelectuales pretenden convertirse en una mediación entre el proletariado y su verdad revolucionaria, apunta:

... la movilización de la clase obrera está ligada a la existencia de un aparato simbólico de producción de instrumentos de percepción y expresión del mundo social y de las luchas laborales, sobre todo porque la clase dominante tiende sin cesar a producir e imponer modelos de percepción y expresión que son desmovilizadores [...]”⁸⁵

En estas agudas observaciones de Bourdieu encontramos un conjunto de elementos, pertenecientes al universo simbólico, que proponen una explicación, acerca de cómo y dónde los trabajadores adquieren su sentido de pertenencia, su identidad y un *habitus de clase*; pero no sólo esto, Bourdieu nos da elementos para comprender la dinámica establecida entre las bases obreras y

⁸³ *Id.*

⁸⁴ *Ibid.*, p. 273 (cursivas del autor y corchetes míos).

⁸⁵ *Ibid.*, p. 275.

sus dirigencias sindicales en el proceso colectivo —compartido— de la construcción de un *ethos de lucha* obrera. Nos recuerda que lo político tiene una dimensión simbólica y que ésta no es menos importante que las otras. Organizará este cuarto momento de reflexión laboral bajo una perspectiva tal vez más funcional y simbólica; la acción obrera, la noción de proceso y la eficacia simbólica, son objeto de su reflexión.

Un quinto y último momento teórico sobre lo laboral, puede reconocerse en la mirada que está implícita en *La Misère du monde* aparecida en 1993; en este monumental texto un Bourdieu maduro, de 63 años, realiza una suerte de recapitulación de su trayectoria teórica donde se reencuentra con viejos colegas, que lo han acompañado desde Argelia, fieles alumnos que lo han acompañado por décadas, pero sobre todo con actores, agentes, sujetos laborales, que lo han acompañado a lo largo de su vida. En este trabajo él y sus colaboradores hacen un recuento cuidadoso y documentan, en el nivel de la experiencia subjetiva, los efectos de las políticas neoliberales, del racismo y la xenofobia. La escala de este proyecto, es más amplia que la Francia contemporánea, es transnacional. Intenta levantar acta de la situación en que han quedado el trabajo y sus actores, tanto en las metrópolis globales, como en sus periferias sociales.

Tal inventario de situaciones laborales incluye una magnífica colección de estudios de caso, entrevistas y observaciones con los que puede documentar la situación de indefensión en que quedaron no sólo los trabajadores franceses, sino otros parias sociales en los Estados Unidos y Argelia. En este conjunto desfilan con sus testimonios lo mismo obreros especializados, que delegados sindicales; viejos obreros y nuevas fábricas, secretarías y empleadas postales; jóvenes desempleados (y desempleadas) y ejecutivos también desempleados; migrantes argelinos y sus descendientes (*beur*); periodistas, estudiantes, profesores y directores de escuela; comerciantes quebrados y pequeños agricultores tecnificados; residentes de zonas obreras, habitantes urbanos y desplazados argelinos. Todos ellos dan cuenta en su intimidad, de sus narrativas e historias particulares y en ellas aflora contundentemente su malestar en el mundo.

En este texto, realizado con 10 colaboradores, Bourdieu hace explícito cómo es que para realizar una empresa intelectual como la que se ha propuesto es indispensable contar con un gran equipo de trabajo que permita el desarrollo del conocimiento comparativo que difícilmente puede ser de manufactura individual. Además nos muestra sus materiales etnográficos, controlados y recuperados de primera mano, aquellos que él mismo recogió, editó e interpretó. Nos deja entrar en sus materiales de una manera en que pocos investigadores lo permitirían, al hacerlo expone a la crítica no sólo su etnografía, sino sus recursos heurísticos propios y los de sus colaboradores. La riqueza de las entrevistas y las observaciones puede dar cuenta de todos los microcosmos donde florece la miseria del mundo. En este libro se anudan nuevamente todas sus preocupaciones y sujetos (agentes) privilegiados de observación y análisis.

En él se actualizan y sintetizan los momentos analíticos anteriores, y por eso resulta altamente productivo metodológicamente. También, desde su madurez, intenta, frente a sus críticos hacer explícitas cuáles son sus fuentes empíricas y como construye no sólo su teoría, sino interpretaciones plausibles y explicaciones sociales comprometidas.

Al lo largo de este recorrido por los distintos momentos en los que ha transitado la reflexión bourdesiana sobre el trabajo y los trabajadores pudimos confirmar a un Bourdieu con un compromiso teórico con ellos; con una pasión casi militante hasta el final de su vida.⁸⁶

Sin embargo, en 1996 considera oportuno publicar “La double vérité du travail”⁸⁷ —una versión revisada de un antiguo texto presentado veintiún años antes en el coloquio “Los conflictos del trabajo”— donde hace explícita su postura crítica con relación a Marx, al que sorprendentemente asocia con Lévy-Strauss —cuyas ambas aportaciones teóricas son reconocibles en muchas de sus obras—; trabajo y antropología nuevamente se asocian en la pluma de Bourdieu:

La teoría marxista del trabajo constituye sin duda, junto al análisis lévi-straussiano del don, el ejemplo más acabado del error objetivista consistente en omitir incluir en el análisis la verdad subjetiva con la cual ha sido necesario romper para construir el objeto de análisis: la inversión en el trabajo, pues el desconocimiento de la verdad objetiva del trabajo como explotación, es parte de las condiciones reales del cumplimiento del trabajo, y de la explotación, en eso que lleva a encontrar en el trabajo un beneficio intrínseco, irreducible a la simple retribución en dinero. El corte objetivante que ha sido necesario para constituir el trabajo asalariado en su verdad objetiva, ha hecho olvidar que esta verdad ha de ser conquistada contra la verdad subjetiva que, como Marx mismo lo indica, no se vuelve verdad objetiva más que al límite, en ciertas situaciones de trabajo excepcionales: la igualación de disparidades entre las tasas de ganancia supone la movilidad de la fuerza de trabajo que supone ella misma, entre otras cosas, “la indiferencia del obrero respecto al contenido (*Inhalt*) de su trabajo; la reducción, impulsada lo más lejos posible, del trabajo al trabajo simple, en todos los dominios de producción; el abandono por todos los trabajadores de todos los prejuicios de vocación profesional”.⁸⁸

⁸⁶ Un esfuerzo notable para profundizar el conocimiento del lugar que tuvo el trabajo en el trayecto intelectual de Bourdieu se puede encontrar en la obra de Maxime Quijoux (dir.), *Bourdieu et le travail*, Presses universitaires de Rennes, collection Le sens social, Rennes, 2015.

⁸⁷ “La double vérité du travail”, *Actes de la recherche en sciences sociales*. vol. 114, núm. 1, septiembre, dedicado a Les nouvelles formes de domination dans le travail, pp. 89-90 [trad. esp.: “La doble verdad del trabajo” en *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, núm. 48, 2001, p. 53, disponible en << <https://marcarand.files.wordpress.com/2011/06/bourdieu-la-doble-verdad-del-trabajo.pdf> >>].

⁸⁸ Karl Marx, *Le Capital*, III, 2^o section, chap. VII, Paris, Gallimard, Pléiade, t. 2, 1985, p. 988, [pié de pág de P. Bourdieu].

Esta lucha por el objetivismo nos evoca nuevamente la lucha contra la subjetividad y la reflexividad en la que se enfrascó con los antropólogos norteamericanos y que, como señalamos arriba, hizo explícita durante el reconocimiento que le otorgaron sus colegas británicos dos años antes de su muerte. Conviene regresar a su propuesta de *objetivación participante* distinta de la ingenua *observación participante* antropológica:

La objetivación participante emprende la exploración no de la “experiencia vivida” del sujeto del saber, sino de las condiciones sociales de posibilidad (y, por tanto, de los efectos y límites) de esa experiencia o, más precisamente, del acto de objetivación. Apunta a una objetivación de la relación subjetiva con el objeto, y lejos de llevar a un subjetivismo relativista, más o menos anticientífico, representa una de las condiciones de la objetivación científica [...] Lo que necesita ser objetivado no es el antropólogo mientras realiza el análisis etnológico de un mundo extraño, sino el mundo social que ha hecho tanto al antropólogo como a la antropología conscientes, o inconscientes, de lo que se involucra en la práctica antropológica. No sólo sus orígenes sociales, su posición y trayectoria en el espacio social, posición social y religiosa y sus creencias, sino también, y más importante aún, su posición particular en el mundo de los antropólogos.⁸⁹

Conviene recordar que estas críticas al trabajo antropológico se dan en el contexto de la publicación del último seminario que impartió durante 2001 en el Collège du France titulado *Science de la science et réflexivité*.⁹⁰

Finalmente es preciso señalar también que Bourdieu no se ha quedado recluido en la comodidad de la academia. A medida que su prestigio se fue incrementando, no solo en Francia sino internacionalmente, ha sido el blanco de críticas y polémicas. Por ello probablemente era necesario alentar la salida de diferentes textos que compilasen sus pronunciamientos públicos, su apoyo a distintas causas, sus tomas de posición ante una diversidad de cuestiones no sólo laborales, o académicas, sino fundamentalmente políticas, ni tampoco solo de Francia como de otros países y de la misma Europa en las que se puede apreciar su presencia pública durante más de 30 años al final del siglo pasado.⁹¹

⁸⁹ “Participant Objectivation...”, [trad. esp: “Objetivación participante” en *Antropología. Revista interdisciplinaria del INAH*, núm. 83-84, 2008, pp. 96-97].

⁹⁰ Pierre Bourdieu, *Science de la science et réflexivité: Cours du Collège de France 2000-2001*, Éditions raisons d’agir, Collection “Cours et Travaux”, 2001. Se puede encontrar una espléndida y lúcida recuperación antropológica de la crítica de Bourdieu en Angela Giglia. “Pierre Bourdieu y la perspectiva reflexiva en las ciencias sociales”, en *Desacatos*, núm. 11, 2003, pp. 149-160.

⁹¹ Pierre Bourdieu, *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l’invasion néo-libérale*, Liber-Raisons d’Agir, París, 1998 [*Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*, Anagrama, Barcelona, 1999]; *Contre-feux. Pour un mouvement social européen*, Éditions Raisons d’Agir, 2001 [*Contrafuegos 2. Por un movimiento social europeo*, Anagrama, Barcelona, 2001] e *Interventions 1961-2001. Science sociale et action politique*, Textes choisis et présentés par Thierry Discepolo & Franck Poupeau, Collection “Contre-feux”, Lux Éditions/

* * *

Recapitulando su vida, Bourdieu recordaba con Wacquant:

...la conversión que tuve que experimentar para acceder a la sociología no era ajena a mi trayectoria social. Viví la mayor parte de mi juventud en una pequeña aldea del sudoeste de Francia. Y sólo pude satisfacer las exigencias de la institución escolar renunciando a muchas de mis primeras experiencias y adquisiciones, y no sólo a mi peculiar acento [...] La etnología y la sociología me permitieron reconciliarme con mis primeras experiencias y asumirlas sin perder nada, creo yo, de lo que adquirí posteriormente. Eso es algo que no es común entre los tránsfugas, quienes experimentan con frecuencia un profundo malestar y, a veces, se avergüenzan de sus orígenes y experiencias originarias. La investigación que llevé a cabo, hacia 1960, en aquella aldea me permitió descubrir más cosas acerca de mí mismo que cualquier otra forma de introspección.⁹²

A manera de colofón quiero recordar que, nadie mejor que Bourdieu para reconocer la lógica subyacente en los campos académicos, y que poco antes de morir ha señalado:

... si he trabajado siempre para reconciliar la antropología y la sociología es porque estoy profundamente convencido de que esta peligrosa división científica debe ser derrocada y abolida; pero, como ustedes habrán visto, era una manera de exorcizar el cisma doloroso nunca del todo superado, entre dos partes de mí mismo, y las contradicciones o las tensiones que se introducen en mi práctica científica y tal vez en toda mi vida. Yo solía ver como un estratégico *coup* [“golpe de Estado”], que contribuyó en gran medida al éxito social (o de salón) de la *antropología estructural* de Lévi-Strauss (1958), el hecho de que en ella se reemplazaba la palabra francesa *ethnologie*, presumiblemente demasiado estrecha, con la palabra *anthropologie* la cual, para un lector francés educado, evoca tanto la profundidad de la alemana “Anthropologie” como la modernidad de la inglesa “Anthropology”. Pero no puedo yo mismo impedirme desear ver la unidad de las ciencias del hombre bajo el nombre [*banner*] de antropología, designando, en todos los idiomas del mundo, lo que hoy entendemos por la etnología y la sociología.⁹³

Agone/Comeau/Nadeau, Marsella y Montreal, 2002, [*Intervenciones políticas: Un sociólogo en la barricada*. Siglo Veintiuno Editores, (e-book), Buenos Aires, 2015].

⁹² Pierre Bourdieu y Loïc J. D. Wacquant, *Respuestas. Por una antropología...*, *op. cit.*, p. 150.

⁹³ Pierre Bourdieu, “Participant Objectivation...”, *op. cit.*, p. 29 (traducción y corchetes míos).

BIBLIOGRAFÍA

- Boas, Franz ([1940] 2006), "The Limitations of the Comparative Method in Anthropology", en Henrietta L. Moore y Todd Sanders (eds.), *Anthropology in Theory. Issues in Epistemology*, Blackwell Publishers, Reino Unido, pp. 58-67.
- Bourdieu, Pierre (1958), *Sociologie de l'Algérie*, PUF, París [reimp. en 1961 y en 1985; trad. esp.: Pierre Bourdieu, *Sociología de Argelia y tres estudios de etnología cabilia*, Centro de Investigaciones Sociológicas/Boletín Oficial del Estado, Madrid, 2006, pp. 123-244; y Pierre Bourdieu, *Antropología de Argelia*, Editorial universitaria Ramón Areces, Madrid 2007].
- (1962), "Célibat et Condition Paysanne", *Etudes Rurales*, 5-6, pp. 32-135 [Celibato y condición campesina", en Pierre Bourdieu, *El baile de los solteros. La crisis de la sociedad campesina en el Bearn*, Anagrama, Barcelona, 2004, pp. 19-55].
- (1965), "The Sentiment of Honour in Kabyle Society", en J. G. Peristiany, *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, Weidenfeld and Nicholson, Londres, pp. 191-241 [El concepto de honor en la sociedad mediterránea, Labor, Barcelona, 1968, pp. 175-224. Trad. franc. "Le sens de l'honneur", en Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédée de trois études d'ethnologie kabyle* (Droz, 1972), Seuil, París, 2000, pp. 19-60 y trad. esp. de ésta: "El sentido del honor", en Pierre Bourdieu, *Sociología de Argelia y tres estudios de etnología cabilia*, Centro de Investigaciones Sociológicas/Boletín Oficial del Estado, Madrid, 2006, pp. 249-286].
- (1970), "La maison kabyle ou le monde renversé", en Jean Pouillon y Paul Maranda (eds.), *Echanges et communication. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss, à l'occasion de son 60ème anniversaire*, Mouton, París-La Haya, pp. 739-758 [reed. con modificaciones en Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, Droz, Génova, 1972, pp. 61-82 y en Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Minuit, París, 1980, pp. 441-460; trad. esp.: "La casa o el mundo invertido" en Pierre Bourdieu, *Sociología de Argelia y tres estudios de etnología cabilia*, Centro de Investigaciones Sociológicas/Boletín Oficial del Estado, Madrid, 2006, pp. 289-310].
- (1972), *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédée de trois études d'ethnologie kabyle*. Droz, Génova [reed. con modificaciones por Seuil, París, 2000 y traducido parcialmente en Pierre Bourdieu, *Sociología de Argelia y tres estudios de etnología cabilia*, Centro de Investigaciones Sociológicas/Boletín Oficial del Estado, Madrid, 2006, pp. 245-407 y texto completo en Pierre Bourdieu, *Bosquejo de una Teoría de la Práctica*, Prometeo Libros, Buenos Aires, 2012].
- (1972), "La parenté comme représentation et comme volonté", en Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, Droz, Génova, pp. 71-151 (reed. con modificaciones por Seuil, París, 2000, pp. 83-215 y trad. esp. de ésta: "El parentesco como representación y voluntad" en Pierre Bourdieu, *Sociología de Argelia y tres estudios de etnología cabilia*, Centro de Investigaciones Sociológicas/Boletín Oficial del Estado, Madrid, 2006, pp. 313-407).

- Bourdieu, Pierre (1972), "Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction", *Annales* 4-5, pp. 1105-1127 ["Estrategias matrimoniales en el sistema de reproducción" en Pierre Bourdieu, *El baile de los solteros. La crisis de la sociedad campesina en el Bearne*, Anagrama, Barcelona, 2004].
- _____ (1975), "Structures sociales et structures de perception du monde social", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 1, núm. 2, marzo, pp. 18-20.
- _____ (1977), *Algérie. 60 Structures économiques et structures temporelles*, Minuit, París [*Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2007].
- _____ (1978), "Classement, déclassement, reclassement", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 24, noviembre, pp. 2-22.
- _____ (1979), *La distinction. Critique sociale du jugement*, Minuit, París [*La distinción. Crítica social del gusto*, Taurus, Madrid, 1988].
- _____ (1980), "Le mort saisis le vif", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 32-33, abril-junio, pp. 3-14.
- _____ (1980), *Le sens pratique*, Minuit, París [*El sentido práctico*, Taurus, Madrid, 1991].
- _____ (1982), *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Arthème-Fayard, París [*¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Akal, Madrid, 1985].
- _____ (1982), *Leçon sur la leçon. Leçon inaugurale prononcée au Collège de France le vendredi 23 avril*, Minuit, París [agregada en la trad. al español de Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*, Minuit, París, 1984, como "Clase inaugural", Pierre Bourdieu, *Sociología y cultura*, Grijalbo, México, 1990, pp. 55-78].
- _____ (1984), *Homo academicus*, Minuit, París [*Homo academicus*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2008].
- _____ (1984), "La grève et l'action politique", en Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*, Minuit, París, pp. 251-263 ["La huelga y la acción política" en Pierre Bourdieu, *Sociología y cultura*, Grijalbo, México, 1990, pp. 265-276].
- _____ (1984), *Questions de sociologie*, Minuit, París [*Sociología y cultura*, Grijalbo, México, 1990].
- _____ (1985), "De la règle aux stratégies: entretien avec P. Bourdieu", *Terrain. Revue de l'Ethnologie de l'Europe*, núm. 4, marzo, pp. 93-100 [Pierre Bourdieu, "From Rules to Strategies" en *Cultural Anthropology* 1 (1), 1986, pp. 110-120].
- _____ (1987), *Choses dites*, Minuit, París [*Cosas dichas*, Gedisa, Buenos Aires, 1988].
- _____ (1989), *La noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*, Minuit, París. [*La nobleza de estado. Educación de elite y espíritu de cuerpo*, Siglo XXI, Buenos Aires, 2013].
- _____ (1989), "Reproduction interdite. La dimension symbolique de la domination économique", *Etudes Rurales*, núms. 113-114, pp. 15-36 ["Reproducción prohibida. La dimensión simbólica de la dominación económica", en Pierre Bourdieu, *El baile de los solteros. La crisis de la sociedad campesina en el Bearne*, Anagrama, Barcelona, 2004].
- _____ (1990), "The Scholastic Point of View", *Cultural Anthropology*, vol. 5, núm. 4, noviembre, pp. 380-391.

- Bourdieu, Pierre (1993), *La misère du monde*, Seuil, París [trad. abreviada: *La miseria del mundo*, FCE, Buenos Aires, 1999].
- (1996) “La double vérité du travail”, *Actes de la recherche en sciences sociales*. vol. 114, núm. 1, septiembre, dedicado a Les nouvelles formes de domination dans le travail, pp. 89-90 [trad. esp.: “La doble verdad del trabajo” en *Archipiélago: Cuadernos de crítica de la cultura*, núm. 48, 2001, pp. 53-56, disponible en << <https://marcarand.files.wordpress.com/2011/06/bourdieu-la-doble-verdad-del-trabajo.pdf> >>].
- (1998) *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néolibérale*, Liber-Raisons d'Agir, París, [Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal, Anagrama, Barcelona, 1999].
- (1998), *La domination masculine*, Seuil, París [*La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona, 1999].
- (2001) *Contre-feux. Pour un mouvement social européen*. Éditions Raisons d'Agir [Contrafuegos 2. Por un movimiento social europeo, Anagrama, Barcelona, 2001].
- (2002) *Interventions 1961-2001. Science sociale et action politique*, Textes choisis et présentés par Thierry Discepolo & Franck Poupeau, Collection “Contre-feux”, Lux Éditions/Agone/Comeau/Nadeau, Marsella y Montreal, [*Intervenciones políticas: Un sociólogo en la barricada*. Siglo Veintiuno Editores, (e-book), Buenos Aires, 2015].
- (2003), “Participant Objectivation”, *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 9, núm. 2, junio, pp. 281-294 (trad. fr.: “L'objectivation participante”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 150, diciembre de 2003, pp. 43-58 [“Objetivación participante” en *Antropología. Revista Interdisciplinaria del INAH*, núm. 83-84, 2008, pp. 95-105]).
- (2004), *Esquisse pour une auto-analyse*, Raisons d'Agir, París [*Autoanálisis de un sociólogo*, Anagrama, Barcelona, 2006].
- *et al.* (1963), *Travail et travailleurs en Algérie*, Mouton, París-La Haya.
- y Abdelmalek Sayad (1964), *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Minuit, París [*Argelia entra en la historia*, Nova Terra, Madrid, 1965].
- y Jean-Claude Passeron (1970), *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Minuit, París [*La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Laia, Barcelona, 1977].
- y Loïc J. D. Wacquant (1992), *Réponses, pour une anthropologie réflexive*, Seuil, París [*Respuestas. Por una antropología reflexiva*, Grijalbo, México, 1995].
- y Monique de Saint Martin (1976), “Anatomie du gout”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, vol. 2, núm. 5, octubre, pp. 2-81.
- y Roger Chartier (2010), *Le sociologue et l'historien*, Agone & Raisons d'Agir, París.
- Catani, Afrânio Mendes (2002), “A sociologia de Pierre Bourdieu (ou como um autor se torna indispensável ao nosso regime de leituras)”, *Educação & Sociedade*, año XXIII, núm. 78, abril, pp. 57-75.

- Certeau, Michel de (1984), "Foucault and Bourdieu", *The Practice of Everyday Life*, University of California Press, Berkeley, pp. 45-60, [trad. esp.: "Foucault y Bourdieu" en Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano I, Artes de hacer*, UIAL/ITESO, México, 1997, pp. 53-70].
- Dortier, Jean-François (2002), "Les idées pures n'existent pas", *Sciences Humaines*, núm. especial *Pierre Bourdieu*, París, pp. 3-8.
- Durkheim, Émile y Marcel Mauss (1903), *Primitive Classification*, University of Chicago Press, Chicago ["Sobre algunas formas primitivas de clasificación", en *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*, Ariel, Madrid, 1996, pp. 25-103].
- Elias, Norbert (1977), *El proceso de civilización* [1939], FCE, México.
- García Canclini, Néstor (1990), "La sociología de la cultura de Pierre Bourdieu", *Sociología y cultura*, Grijalbo, México, pp. 9-51 ["Introducción" a la trad. de Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*, Minuit, París, 1984; originalmente publicado como: *Desigualdad cultural y poder simbólico*, ENAH/INAH, México, 1986 (Cuadernos de Trabajo, 1)].
- Giglia, Angela (2003). "Pierre Bourdieu y la perspectiva reflexiva en las ciencias sociales", en *Desacatos*, núm. 11, pp. 149-160.
- Goodman, Jane E. (2009), "The Proverbial Bourdieu: *Habitus* and the Politics of Representation in the Ethnography of Kabylia", en Goodman y Silverstein (eds.), *Algeria: Colonial Politics, Ethnographic Practices, Theoretical Developments*, University of Nebraska Press, Lincoln, pp. 94-132.
- _____ y Paul A. Silverstein (2009), "Introduction: Bourdieu in Algeria", en Goodman y Silverstein (eds.), *Algeria...*, *op. cit.*, pp. 1-62.
- Hammoudi, Abdellah (2007), "Phénoménologie et ethnographie. À propos de *l'habitus* kabyle chez Pierre Bourdieu", *L'Homme*, núm. 184, octubre-diciembre, pp. 47-84.
- Honneth, Axel, Hermann Kocyba y Bernd Schwibs (1988), "Fieldwork in philosophy", en Pierre Bourdieu, *Cosas dichas*, Gedisa, Buenos Aires, 1988, pp. 17-63 [originalmente: "The Struggle for Symbolic Order an Interview with Pierre Bourdieu", *Theory, Culture & Society*, vol. 3 (3), noviembre, SAGE, Londres-Thousand Oaks-Nueva Delhi, 1986, pp. 35-51].
- Jenkins, Tim (2006), "Bourdieu's Béarnais Ethnography", *Theory, Culture & Society*, vol. 23 (6), SAGE, Londres-Thousand Oaks-Nueva Delhi, pp. 45-46.
- Lévi-Strauss, Claude (1949), *Les structures élémentaires de la parenté*, PUF, París [*Las estructuras elementales del parentesco*, Paidós, Barcelona, 1991].
- _____ (1952), *Race et histoire*, UNESCO, París [incluido en Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Plon, París, 1973, pp. 377-422 y trad. esp.: "Raza e historia", *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, Siglo XXI, México, 1979, pp. 304-339].
- _____ (1955), *Tristes tropiques*, Plon, París [*Tristes trópicos*, EUDEBA, Buenos Aires, 1976].
- _____ (1958), *Anthropologie structurale*, Plon, París [*Antropología estructural*, Eudeba, Buenos Aires, 1968: retraducida por Paidós, Barcelona, 1992].

- Lévi-Strauss, Claude (1962), *La pensée sauvage*, Plon, París [*El pensamiento salvaje*, FCE, México, 1964].
- _____ (1962), *Le totémisme aujourd'hui*, PUF, París [*El totemismo en la actualidad*, FCE, México, 1971].
- _____ (1964), *Mythologiques*, t. I. *Le cru et le cuit*, Plon, París [*Lo crudo y lo cocido*, FCE, México, 1968].
- _____ (1965), "Le triangle culinaire", *L'Arc*, 26, pp. 19-29.
- _____ (1971), "Introducción a la obra de Marcel Mauss [1950]", en Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, pp. 13-42.
- _____ (1973), *Anthropologie structurale deux*, Plon, París [*Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades*, Siglo XXI, México, 1979].
- Martín Criado, Enrique (2006), "Las dos Argelias de Pierre Bourdieu", en Pierre Bourdieu, *Sociología de Argelia y tres estudios de etnología cabilia*, Centro de Investigaciones Sociológicas/Boletín Oficial del Estado, Madrid, pp. 15-122 [trad. fr.: *Les deux Algéries de Pierre Bourdieu*, Editions du Croquant, París, 2008].
- Mauss, Marcel (1971), *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid.
- Miceli, Sergio (1972), *A noite da madrinha*, Perspectiva, São Paulo.
- _____ (1997), "Entenda a sua época: Sociologia", *Folha de São Paulo, Caderno Mais!*, 13 de abril.
- Pinto, Louis (2002), *Pierre Bourdieu y la teoría del mundo social* [1998], Siglo XXI, México.
- Quijoux, Maxime (dir.), *Bourdieu et le travail*, Presses universitaires de Rennes, colección Le sens social, Rennes, 2015.
- Rabinow, Paul (2007), *Reflections on Fieldwork in Morocco* [1977], prefacio de Robert N. Bellah; epílogo de Pierre Bourdieu, University of California Press, Berkeley [trad. fr.: *Un Ethnologue au Maroc: réflexions sur une enquête de terrain*, prefacio de Pierre Bourdieu, Hachette, París, 1988].
- Radcliffe-Brown, A. R. (1951), "The Comparative Method in Social Anthropology", *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, vol. 81, núm. 1/2, pp. 15-22.
- Reed-Danahay, Deborah (2004), "Tristes Paysans: Bourdieu's Early Ethnography in Béarn and Kabylia", *Anthropological Quarterly*, vol. 77, núm. 1, invierno, pp. 87-106.
- _____ (2009), "Bourdieu's Ethnography in Béarn and Kabylia: The Peasant *Habitus*", en Goodman y Silverstein (eds.), *Algeria...*, *op. cit.*, pp. 133-163.
- Redfield, Robert, Ralph Linton y Melville J. Herskovits (1936), "Memorandum for the Study of Acculturation", *American Anthropologist*, New Series, vol. 38, núm. 1, enero-marzo, pp. 149-152.
- Shultheis, Franz (2003), "Photographies d'Algérie" (entrevista con P. Bourdieu), en Shultheis y Frisinghelli (eds.), *Pierre Bourdieu. Images d'Algérie. Une affinité élective* [Catalogue Institut du Monde Arabe, del 23 de enero al 2 de marzo de 2003]. Actes Sud/ Camera Austria/Fondation Liber, pp. 17-46, [trad. esp.: *Pierre Bourdieu. Argelia: Imágenes del desarraigo*, El Colegio de Michoacán / Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos / Camera Austria, México, 2008 y *Pierre Bourdieu en Argelia. Imágenes del desarraigo* (Catálogo de la exposición Pierre

- Bourdieu. Imágenes de Argelia), Círculo de Bellas Artes / Camera Austria / Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Madrid, 2011].
- Turner, Victor (1974), *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Cornell University Press, Ithaca-Nueva York-Londres.
- _____ (1986), *The Anthropology of Performance*, PAJ Publication, Nueva York.
- Varela Velázquez, Roberto (1984), *Expansión de sistemas y relaciones de poder: antropología política del estado de Morelos*, UAM-Iztapalapa, México.

Propiedad UAM-Gedisa

SENTIDOS Y EMOCIONES EN EL ANÁLISIS DE LA SOCIEDAD. EXPERIENCIA, PRÁCTICAS Y REDES

OLGA SABIDO RAMOS

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-AZCAPOTZALCO, MÉXICO

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5658-4792>

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este capítulo es dar a conocer los alcances teórico-metodológicos del denominado *giro sensorial* en las ciencias sociales, con especial énfasis en la sociología. Para ello expondré en qué consiste este viraje y qué alcances ha tenido en la investigación. Delimitaré mi observación al caso de la sociología de los sentidos y señalaré en qué consiste, contra qué ausencias o problemas de la teoría social reacciona, qué niveles analíticos identifica y qué tipo de objetos se han observado con su aparato conceptual y metodológico. Parto del supuesto de que a pesar de que la sociología del cuerpo (Turner, 1989) y la sociología de las emociones (Bericat, 2016)¹ han transitado por senderos paralelos, sus trayectorias se han separado y no siempre es claro cómo es posible relacionar de forma metodológicamente controlada, la relación entre los sentidos del cuerpo y las emociones. Sin embargo, propongo que es en el campo de los estudios sensoriales (Howes, 2014) donde puede establecerse un puente que vincule convincentemente sentidos y emociones con un significativo potencial analítico. De modo que en este capítulo pondré énfasis en la articulación entre sentidos y emociones desde el campo de la sociología de los sentidos, a partir de tres niveles analíticos y sus respectivos recursos metodológicos, a saber, experiencia, prácticas y redes entre entidades humanas y no humanas.²

¹ Existe una distinción conceptual entre emociones y afectos (*affects*). Tal distinción proviene de distintas tradiciones de pensamiento y líneas de discusión extensas y llenas de matices (Cedillo, García Andrade y Sabido Ramos, 2014). Por economía expositiva podemos decir que la sociología de las emociones anglosajona debate respecto al papel de las emociones en la constitución de la sociedad (Hochschild, 2008; Bericat, 2016). Es decir, en palabras de Collins: “Lo que cohesiona una sociedad —el ‘cemento’ de la solidaridad— y lo que la mueve al conflicto —la energía de los grupos movilizados— son las emociones” (Collins, 2019: 142). Así como la dimensión social que atraviesa a toda emoción (Kemper, 1978). Por otro lado, el giro afectivo (*turn to affect*) (Blackman y Venn, 2010; Pedwell y Whitehead, 2012, Blackman, 2012) hace referencia a cómo las experiencias emocionales no pueden desligarse de experiencias corporales (Ahmed, 2014).

² Habría más probabilidades analíticas. Para la etnografía digital Pink, *et al.*, 2019 proponen experiencias, prácticas, cosas, localidades, mundos sociales, eventos, aunque sin el énfasis que

Para lograr lo anterior, este capítulo se divide en dos grandes apartados y una sección conclusiva. En el primer apartado esbozo el horizonte del campo de los estudios sensoriales con especial énfasis en la sociología. Destaco algunos de los problemas disciplinares implicados en la sociología de los sentidos que la distinguen de otros abordajes. En el segundo apartado, destaco algunas perspectivas sociológicas con enfoque relacional que permiten la articulación analítica entre sentidos y emociones, así como las estrategias metodológicas para su registro. Se destacan tres dimensiones analíticas: experiencia, prácticas y redes. Profundizaré en algunos conceptos y categorías así como en algunas investigaciones significativas con sus respectivas estrategias metodológicas. Finalmente, presentaré una sección que enumera algunos puntos conclusivos que recapitulan la articulación entre sentidos y emociones.

EL CAMPO DE LOS ESTUDIOS SENSORIALES Y LA SOCIOLOGÍA

El giro sensorial retoma del giro lingüístico (*linguistic turn*) la idea de que la conciencia no tiene un acceso directo a la realidad, sino siempre está mediada por el lenguaje. A decir de David Howes, el giro sensorial añade que: “le damos sentido al mundo no sólo a través del lenguaje, no sólo por hablar del mundo, sino a través de todos nuestros sentidos y sus extensiones en formas de diversos medios” (Howes, 2014: 12). Es decir, el giro sensorial plantea que el cuerpo es un recurso de sentido (Sabido Ramos, 2012). Actualmente, diversas disciplinas de las ciencias sociales, humanidades, diseño, ingenierías y ciencias no sociales (biología evolutiva, neurociencias, entre otras) han nutrido el campo de los estudios sensoriales (*sensory studies*) o campo de investigación sensual (*sensous scholarship*) (Howes, 2014: 11; Vannini, Waskul y Gottschalk, 2012: 61). No obstante, como en casi todas los ámbitos del conocimiento, éste ha tenido un notable surgimiento y efervescencia en el Norte Global con predominio anglo y francófono. Aunque recientemente han surgido grupos, perspectivas e intercambios disciplinares que dan cuenta de comunidades y redes epistémicas interesadas en la investigación sensorial desde otras latitudes.³ Ahora bien, ¿qué identifica a todos estos trabajos? Conviene señalar que uno de los supuestos que comparten quienes se adscriben al campo, es la idea de que:

aquí ponderamos, a saber, la articulación entre sentidos y emociones. Una versión preliminar de esta propuesta apareció en Sabido Ramos, 2023.

³ En la página <http://www.sensorystudies.org> puede verse un panorama general no sólo de los libros y trabajos más destacados en el campo sino también de las instituciones, centros de investigación, conferencias, repositorios, galerías, laboratorios, museos, revistas especializadas, equipos de investigación y proyectos internacionales, entre otros, que se inscriben en el campo. Como parte del proceso de institucionalización destaca la creación de la revista *The Senses and Society* en 2006 fundada por Michael Bull, Paul Gilroy, Douglas Kahn y David Howes (Bull *et al.* 2006: 5-7).

Las formas en que empleamos los sentidos, y las formas en que creamos y entendemos el mundo sensorial, están configuradas por la cultura. La percepción está formada no sólo por el sentido personal que una determinada sensación tenga para nosotros, sino también por los valores sociales que conlleva (Howes y Classen, 2014: 1).

Lo anterior ha permitido establecer que por ejemplo, no vemos a secas, sino que existen formas colectivas que orientan cómo, qué y con qué artefactos observamos, es decir, existen modos de ver (*ways of seeing*) (Howes y Classen, 2014). Pero también podríamos identificar modos de oír; modos de tocar; modos de oler; en suma, modos de sentir (*ways of sensing*) (Howes y Classen, 2014: 5) que cambian con el tiempo y que varían según la cultura, e incluso en una misma sociedad podemos encontrar variaciones. También es importante tener en cuenta que, como en otros casos, el campo de los estudios sensoriales presenta particularidades terminológicas según las respectivas fuentes lingüísticas. Términos como sensorial, sensible, sensitivo, presentan especificidades según el idioma, cuyo sentido se pierde al traducirse un término por otro. Así, por ejemplo, el término *sensible* en francés puede ser traducido al inglés como sensitivo o perceptible (Howes, 2014: 13). Por otro lado, en lengua anglosajona los términos *sense*, *sensory*, *sensitive*, *sensory perception*, aparecen como términos intercambiables. Ahora bien, este problema no sólo es terminológico sino también conceptual. Uno de los propósitos de la sociología de los sentidos es trascender la separación entre percepción y sensación, que no es sino una réplica de la dupla mente/cuerpo (Vannini *et al.*, 2012). En estas discusiones se señala que por lo general la sensación se asocia a una capacidad física y la percepción a una capacidad intelectual. Frente a tal distinción, diversos autores señalan que dicha separación es arbitraria, pues la percepción es al mismo tiempo corporal y significativa (Crossley, 1995; Vannini *et al.*, 2012).

En este trabajo optamos por la definición de percepción a través de los sentidos como una categorización que trasciende las duplas mente/cuerpo, percepción/sensación y que define a la percepción como una configuración significativa de sensaciones (Crossley, 1995). Incluso esas sensaciones no transitan únicamente por un canal, por ejemplo, al comer no sólo se activa el gusto, sino también el olfato, el tacto, la termocepción, el oído (Morgado, 2012). De modo que como plantea Rodaway, la percepción es un fenómeno multisensual; involucra la interacción con el cerebro, los órganos de los sentidos, el cuerpo y el contexto geográfico en el que está situado y, también supone conocimiento aprendido (*habitation*) es decir, familiaridad con ciertos estímulos sensoriales y no otros (Rodaway, 1994). Es decir, percibir no implica recibir estímulos sensoriales del exterior de forma pasiva, sino activar categorías aprendidas previamente que nos permiten registrarlos de una manera y no otra. Así, por ejemplo, al llegar a casa y percibir olor a gas, tratamos de dar sentido a dicha situación y activamos no sólo nuestra nariz sino nuestra memoria e incluso podemos tratar de realizar junto con otros una “definición somática de la situación” (Vannini *et al.*, 2012: 4). Percibir

implica filtrar cierta información sensorial, pero al mismo tiempo también supone asociarla a una visión mental e incluso a la memoria (Rodaway, 1994; Vannini *et al.*, 2012: 4).

Ahora bien, la relación entre sentidos y percepción no es nueva. Una influencia filosófica fundamental en el campo de los estudios sensoriales ha sido la fenomenología del filósofo francés Maurice Merleau-Ponty quien en *La fenomenología de la percepción* [1945] sentó las bases para comprender que la experiencia es corporal pero sobre todo sensorial y que la cultura está en el mismo acto de percibir a través de los sentidos. No obstante, la recepción de la fenomenología no ha sido acrítica, pues también se ha cuestionado cómo dicho horizonte analítico carece de la incorporación de lo político. En ese sentido, se destaca que existen políticas de la percepción (Classen, 1997; Howes, 2014; Howes y Classen, 2014: 5). Éstas son mecanismos sociales que orientan a percibir ciertas cosas y no otras y que están atravesadas por relaciones de poder: “El control social de la perceptibilidad –a quién se ve, a quién se escucha, a quién se reconoce en el dolor– juega un papel esencial en el establecimiento de posiciones de poder dentro de la sociedad” (Howes y Classen, 2014: 65-66).

Las políticas de la percepción contribuyen a la viabilidad y reconocimiento de ciertos cuerpos y no otros, es decir: “determinan no sólo a *quien* se percibe, sino *cómo* es percibido” (Howes y Classen, 2014: 66). Así, por ejemplo, se ha analizado cómo la blanquitud constituye un referente perceptivo que valora ciertas tonalidades de piel y no otras con efectos sociales, jurídicos e incluso materiales, pues como señala Sara Ahmed: “Una percepción puede detenerte. Una percepción puede matarte” (Ahmed, 2018: 199). Por otra parte, hablar de políticas de la percepción supone tener conciencia de que cada orden de los sentidos es al mismo tiempo un orden social (Classen, 1997; Howes, 2014; Howes y Classen, 2014: 5) donde existen jerarquías y diferenciales de poder entre personas y grupos, que hacen posible la pugna por la imposición de una definición perceptiva. En ese sentido, los grupos se valen de mecanismos sociales (jurídicos, estéticos, científicos, religiosos, tecnológicos) para implementar ciertas formas de percibir y no otras.⁴

Otro cuestionamiento a la fenomenología desde el campo de los estudios sensoriales es que no todos los referentes fenomenológicos se aplican a todas las personas ni a todas las culturas (Howes y Classen, 2014: 10). Así, por ejemplo, el caso del ciego que incorpora el bastón a su esquema corporal para caminar (Crossley, 2001: 103), es un referente adscrito a un contexto y una época. Esta crítica coincide con el cuestionamiento que Norbert Elias le hace a Max Weber quien pone el ejemplo de una persona que abre un paraguas y

⁴ Por ejemplo, las formas modernas del Estado nación han encontrado políticas de la percepción para imponer una definición de lo colectivo a través de artefactos y colores (banderas), sabores (gastronomía), sonidos (himnos), así como toda una gama de rituales sensoriales asociados a las fiestas patrias (Howes y Classen, 2014: 72-73). También es cierto que esto supone resistencias, tal y como puede advertirse en las gastronomías regionales (Ayora, 2017) que no se ajustan a la idea de una gastronomía nacional.

se pregunta si existe acción social en esa conducta. Para Elias, “Max Weber no se detiene obviamente a pensar que sólo en determinadas sociedades hay paraguas, que estos no se producen ni se usan en todas las sociedades” (Elias, 1999: 145). Tal crítica resulta también relevante para pensar la relación entre los artefactos como extensiones protésicas de la percepción, pues así como la persona con ceguera incorpora a su esquema perceptual el bastón para caminar, quien abre un paraguas cuando está lloviendo, modifica su experiencia termoperceptiva en un contexto histórico determinado. Ambas personas extienden su percepción gracias a estos artefactos, los cuales tienen historicidad y usos según el contexto.

En el terreno de las ciencias sociales los abordajes de la antropología y la historia han sido quienes han encabezado el giro sensorial (Howes y Classen, 2014: 10). En comparación, la sociología de los sentidos está apenas en una “fase de infancia” (Vannini *et al.*, 2012: 13). Ahora bien ¿en qué consiste la especificidad del abordaje sociológico en el campo de los estudios sensoriales? Pareciera obvio que el análisis de los sentidos del cuerpo está automáticamente relacionado con el giro corporal en las ciencias sociales y las humanidades de la década de 1980 y particularmente con la sociología del cuerpo (Turner, 1989). No obstante, no fue este escenario el que posibilitó la institucionalización de la sociología de los sentidos (Low, 2009: 40). De hecho, para Vannini, Dennis Waskul y Simon Gottschalk (2012: 12) ésta surge como una reacción frente a cierta perspectiva de la sociología del cuerpo que ponía énfasis en la representación del cuerpo antes que en la experiencia. Fue más bien el *embodied turn* (Crossley, 1995: 43; Csordas, 2011; Vannini *et al.*, 2012: 12; Low, 2009: 40; Howes, 2014: 12), esto es, el análisis de la experiencia corporal o “experiencia carnal” (Crossley, 1995: 43) y su dimensión sensible, la que permitió dar un viraje a los sentidos del cuerpo hasta la década de 1990.⁵

En ese sentido, el punto de partida de la sociología de los sentidos no es cómo se representa el cuerpo sino qué siente el cuerpo. La sociología de los sentidos se ha valido de diversas perspectivas analíticas clásicas y contemporáneas para dar cuenta de al menos cuatro problemas claramente disciplinares que enumero a continuación y que desarrollo en lo que sigue. 1) El problema de la percepción sensorial como parte constitutiva del problema de la construcción social de la realidad. 2) El problema del tipo de actor de referencia, a saber, trasladar la atención de una noción de actor racional abstracto hacia la idea de cuerpos generizados y socializados que aprenden a usar los sentidos con otros. 3) La dimensión reflexiva del actor asociada al problema del sentir. Es decir, que las personas no sólo sienten, sino atribuyen significados a lo que sienten y eso mismo modifica los modos de sentir. 4) La relación recursiva de la percepción con las emociones, en la medida en que estas últimas orientan la

⁵ Para Csordas es posible pensar en dos acepciones del cuerpo, una como entidad material y otra como *embodiment*. Esta última “puede entenderse como un campo metodológico indeterminado definido por experiencias perceptuales y por el modo de presencia y compromiso con el mundo” (Csordas, 2011: 83).

percepción y, por otro lado, aquello que se percibe nos lleva a experimentar diversos estados emocionales (Sabido Ramos, 2023).

Respecto al primer punto, Richard Swedberg ha señalado que a pesar de que se ha insistido mucho en que los sentidos nos ponen en contacto con la realidad material de manera directa, es un hecho que “la sociedad también está involucrada” (Swedberg, 2011: 430). Si nos preguntamos ¿por qué un niño de la Ciudad de México no puede entender el significado del lenguaje silbado de un niño mazateco de Oaxaca, si aparentemente escuchan el mismo sonido? Aquí es donde el problema de la percepción a través de los sentidos se eleva a la discusión de la construcción social de la realidad. En este terreno surgen preguntas como: ¿qué es lo que percibimos de aquello que identificamos como realidad? ¿Cómo ello tiene repercusiones en nuestras formas de actuar, pensar y sentir? La sociología del conocimiento de Peter Berger y Thomas Luckmann, planteó esta cuestión de manera contundente: existe una construcción social de la realidad (Friedman, 2011: 189; Swedberg, 2011: 430). Pero lejos de ser un constructivismo puramente mentalista, para los autores: “La realidad se define socialmente, pero las definiciones se encarnan” (Berger y Luckmann, 1995: 149). Es decir, las definiciones sociales de la realidad atraviesan el cuerpo y lo que éste siente. Este horizonte analítico permite plantear que los sentidos no son entidades biológicas pasivas sino que remiten a cuerpos socializados que han aprendido a sentir y usar los sentidos para definir su realidad socialmente. El niño mazateco aprendió de su comunidad que cierta tonalidad de un silbido significa “ya llegué” mientras el niño de la ciudad no posee esos saberes sensoriales ni de sentido, sino otros.

Recientemente, la sociología cognitiva ha puesto sobre la mesa de discusión dicho problema con lo cual enriquece la discusión en el marco de la sociología de los sentidos (Friedman, 2011: 2013). Al respecto se plantea cómo, si bien la mayor parte del tiempo no prestamos atención a todas nuestras sensaciones, existen filtros perceptivos (Friedman, 2011: 2013) que son sociales y que son los que clasifican lo que se ve y no se ve, lo que se escucha o no, lo que se toca o no. Esos filtros son los que permiten destacar qué es lo que se siente (Friedman, 2013: 33), pues dan cuenta de la dinámica entre atención/desatención (Friedman, 2011: 192) propia de la percepción. Es decir, siempre percibimos a través de expectativas (Friedman, 2011: 191), no somos entidades pasivas que sólo reciban estímulos sensoriales sino activamos ciertas posibilidades y no otras. Este argumento nos permite pensar en que la realidad es mucho más compleja de aquello que percibimos y existen otras posibilidades perceptivas alternativas (Friedman, 2011: 198), y otros modos de sentir posibles.

El segundo problema disciplinar que plantea la sociología de los sentidos tiene que ver con el tipo de actor que implica pensar sociológicamente en el ámbito del sentir. Los alcances de un tipo de actor racional y abstracto resultan limitados para este abordaje, de ahí que se recurra a una noción de actor con cuerpo socializado (Bourdieu, 1999; Reckwitz, 2016). Es decir, una noción re-

lacional de actor que permita fundamentar la idea de que aprendemos a sentir con otros, tanto humanos como no humanos. Así, por ejemplo, se hace alusión a las diversas comunidades sensoriales (Vannini *et al.* 2012) a las que pertenecemos, esto es, los grupos de personas que comparten un mismo modo de usar los sentidos y darle significado a lo que sienten (Vannini *et al.* 2012: 7). Howard Becker, autor que inspiró la categoría de comunidades sensoriales a partir de la investigación sobre el consumo de la marihuana (2009), señala que aprender a interpretar los efectos sensoriales del consumo de marihuana implica adquirir conocimiento sensorial a partir de la socialización con el grupo: “A la hora de interpretar su experiencia, los consumidores traen al centro de la escena el conocimiento y las definiciones que derivan de la participación en grupos sociales específicos” (Becker, 2016: 117). Esto en el caso de las drogas, pero también de otras sustancias como los medicamentos, por ejemplo.

El principio analítico que ofrece Becker es que distingue cómo en una comunidad sensorial la regulación entre pares es sumamente relevante, pues se trata de adquirir conocimiento sensorial mediante aprendizaje colectivo y la transmisión entre expertos y novatos. Es decir, las comunidades sensoriales requieren que sus participantes vayan encarnando un tipo específico de conocimiento sensorial relacionado con ciertas prácticas. Dicho aprendizaje también lleva una dosis de afectividad. Así, por ejemplo, los consumidores logran minimizar los efectos desagradables de la marihuana a partir de un proceso de resignificación basado en el tipo de vínculo afectivo que tienen con sus pares: “La probabilidad de que esa redefinición se produzca depende de las relaciones del individuo con otros consumidores. Si esos vínculos son intensos, la persona es rápidamente persuadida de que no hay razones para temer los efectos del consumo de marihuana” (Becker, 2009: 74).

De la mano de las comunidades sensoriales está la categoría de trabajo somático (*somatic work*) (Vannini *et al.*, 2012: 21). La categoría deja ver cómo las personas; “reflexionan e interpretan sus sensaciones en relación con significados colectivos” (Sánchez, 2019: 204). De ahí que el aprendizaje supone reflexividad, lo cual nos lleva al tercer problema analítico, y es que la sociología de los sentidos incorpora el problema de la reflexividad al ámbito sensible. Generalmente no siempre cuestionamos aquello que sentimos, no obstante, es posible pensar en una capacidad reflexiva por parte de los actores, que permite que se lleve a cabo un trabajo somático o elaboración somática (*somatic work*) (Vannini *et al.*, 2012: 15) sobre el sentir. La idea del trabajo somático está inspirada en la propuesta de la socióloga de las emociones Arlie Hochschild, quien con su noción de trabajo o elaboración emocional (*emotional work*) señala cómo las emociones no son sucesos que nos pasan sin más, antes bien, las personas tenemos la capacidad de actuar sobre éstas y reorientarlas según la situación social a la que nos enfrentamos y las reglas del sentimiento que la sociedad tiene para cada situación (Hochschild, 2008: 140). En un sentido similar, el trabajo somático (*somatic work*) alude a cómo las sensaciones se convierten en objetos de reflexión

para nosotros mismos (Vannini *et al.*, 2012: 21) y se orientan por reglas somáticas o expectativas asociadas a ciertas prácticas, por ejemplo, cómo modular el dolor y comprender *con* el cuerpo que estamos haciendo una buena rutina de ejercicio y no un esfuerzo excesivo que nos pueda generar una lesión, o cómo encontrar placer en un estímulo que también podría traducirse como algo doloroso.⁶

Otra consideración que desde mi punto de vista resulta fundamental, tiene que ver con que al problema de la percepción le atañen también las emociones. Howes ha insistido en cómo el entrecruce entre giro sensorial y giro afectivo “no ha recibido la atención que merece, o al menos no hasta ahora” (Howes, 2019: 13). Desde mi punto de vista, es posible articular ambos horizontes a partir de dos ideas rectoras. Percibimos desde ciertos estados afectivos y estos funcionan también como filtros. La actitud *blasé* (Simmel, 1986) por ejemplo, es una suerte de filtro perceptivo-afectivo que nos hace percibir con indiferencia e incluso indolencia o arrogancia la presencia de otro cuerpo anónimo en las grandes ciudades. Es decir, siempre existe una posición afectiva (*affective position*) en el acto de percibir (Crossley, 1995: 51). Así, por ejemplo, una joven universitaria recuerda cómo el miedo a la oscuridad en una calle solitaria, le hace estar más atenta al entorno, tal y como nos compartió en una investigación: “Tenía 19 años y estaba con una amiga; habíamos salido de una fiesta y caminábamos por las calles del Centro en busca de un taxi. Mi cerebro, mi oído y la vista estaban alerta, temblaba al caminar, ante esa situación de miedo e incertidumbre, tenía ganas de llorar” (Sabido Ramos, 2020: 219).

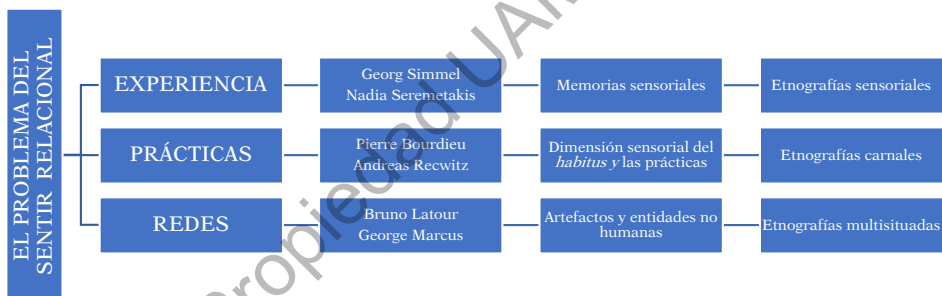
Por otro lado, aquello que percibimos a través de los sentidos, nos lleva a ciertos estados emocionales. Como cuando el personaje de Marcel Proust de la novela *En busca del tiempo perdido* toma un panecillo remojado en un té de tila y toda una experiencia sensorial olfativa, táctil, térmica y gustativa, activan su memoria sensorial y la nostalgia por su niñez. De hecho, en el campo de los estudios sensoriales existe lo que se ha denominado el “incidente de la magdalena” de Proust (Sutton, 2001; Waskul, Vannini y Wilson, 2009; Verbeek y Campen, 2013; Low, 2013) para destacar la relación entre la percepción, sensación, memoria y emoción. En suma, nuestras emociones orientan la percepción y por otro lado, aquello que percibimos nos lleva a experimentar diversos estados emocionales. A partir de estas dos ideas rectoras (Sabido Ramos, 2023), es posible indagar la articulación entre emociones y percepción a través de los sentidos, a la luz de problematizaciones teóricas con sus respectivas estrategias metodológicas, tal y como demuestro en el siguiente apartado.

⁶ Sánchez (2019) ha investigado sobre el trabajo somático y el dolor en ciertas prácticas como el BDSM, ballet y boxeo.

LOS SENTIDOS Y LAS EMOCIONES
EN LOS ENFOQUES RELACIONALES DE LA SOCIOLOGÍA

Recientemente se ha hecho un llamado para cultivar una sociología relacional (Emirbayer, 1997: 288; Dépelteau, 2018), que permita agrupar ciertos horizontes analíticos preocupados por trascender sustancialismos, dicotomías y estados fijos (Emirbayer, 1997). Es justo dicho llamado el que permite desdibujar duplas y desmontar analíticamente los mecanismos que mantenían separados mente/cuerpo, naturaleza/sociedad, pasión/razón, sentidos/percepción. La urgencia de incorporar esta perspectiva para el análisis de los sentidos radica justamente en que, por una parte estos trascienden las dicotomías, ya que: “Los sentidos median la relación entre yo y sociedad, mente y cuerpo, idea y objeto” (Bull *et al.*, 2006: 5). Por otro lado, la relación entre la percepción y las emociones requiere de una articulación no sólo teórica sino también metodológica. Por ello me interesa destacar tres dimensiones analíticas que posibilitan tal ensamblaje: experiencias, prácticas y redes. En la siguiente figura, destaco referentes de la teoría social, categorías y estrategias de la metodología cualitativa a recuperar para este registro. (ver Figura 1).

FIGURA 1. Abordajes teórico-metodológicos



Fuente: Elaboración propia.

Los sentidos y la experiencia

En la sociología, existen diversas definiciones de experiencia. Éstas provienen principalmente de la fenomenología,⁷ la cual señala cómo la experiencia se relaciona con el problema de la conciencia, pues, “la conciencia es la base de toda experiencia” (Moran, 2011: 61). Pero no se trata de una conciencia descarnada, ya que existe un contexto de la experiencia, una especie de entorno que tanto Husserl como Schütz denominan “mundo de la vida” (Moran, 2011:

⁷ Y también del pragmatismo norteamericano, concretamente de autores como William James y John Dewey (Vannini *et al.*, 2012).

62). De ahí que podamos decir que para la fenomenología la conciencia está situada, tal y como lo formula Merleau-Ponty (1957: 104): “Ser una conciencia, o más bien, ser una experiencia, significa comunicar interiormente con el mundo, el cuerpo y los otros, ser con ellos en vez de estar a lado de ellos”. Ahora bien, en el campo de los estudios sensoriales: “los debates sobre la experiencia se refieren a menudo a cómo se encarna y vive a través de los modos sensoriales y afectivos” (Pink, Horst, Postill *et al.*, 2019: 39). El análisis de la experiencia corporal o “experiencia carnal” (Crossley, 1995: 43) ha permitido destacar no la experiencia en sí misma, sino cómo se significa desde un cuerpo situado y en relación con otros, según determinados procesos sociales.

Georg Simmel es uno de los primeros sociólogos que va a realizar un análisis de la experiencia en clave relacional. Para Simmel, la experiencia de la aceleración en la modernidad y la constante sensación de que vivimos en un tiempo acelerado (1986: 247) es sólo una de las manifestaciones de procesos sociales que condicionan determinados estados sensoriales y afectivos. Así, por ejemplo, Simmel (2013) destaca cómo el uso y la difusión de la electricidad que no distingue entre la noche y el día; los nuevos medios de comunicación que estimulan la conciencia con noticias lejanas; y las nuevas formas de movilidad urbana que privilegian la vista, generan un sobreestímulo que requiere un “órgano de defensa” perceptual: la actitud *blasé*.⁸ La actitud *blasé* puede definirse como un tipo de percepción mediante la cual las personas perciben de manera “opaca y grisácea” (1986: 252). Es decir, en las grandes ciudades las personas se miran con indiferencia y desinterés, pues de lo contrario caerían en una suerte de *shock* nervioso ante el constante bombardeo de estímulos sensoriales. No es casual que esta impronta disciplinar haga de las grandes ciudades un referente empírico en la investigación contemporánea de la sociología de los sentidos (Low y Fishman, 2018).

El excursus “Digresión sobre la sociología de los sentidos” ([1908] 2014) junto con otros trabajos de Simmel, permiten trazar un plan programático para el desarrollo de una sociología relacional de la percepción (Sabido Ramos, 2017). Simmel da cuenta de las implicaciones sociales que tiene intercambiar la mirada, oler y atribuir significados al cuerpo de otros, o escuchar la voz o la música de otros.⁹ En la medida en que la sociología de Simmel es una sociología de las formas sociales, es decir de los intercambios de efectos más que de las intencionalidades individuales, el punto de partida no son los individuos sino las relaciones. La misma lógica de razonamiento la encontramos en su sociología de los sentidos, el punto de partida no es lo que las personas sienten como entidades aisladas sino el tipo de vínculos que se generan a partir de ese sentir. Es decir, Simmel no desarrolla una sociología de la vista, sino una sociología del intercambio de miradas, por poner un ejemplo. O bien una so-

⁸ El término que utiliza Simmel es *Blasiertheit* que alude no sólo a la antipatía o la indiferencia, sino también a la arrogancia. Agradezco a Lionel Lewkow la aclaración.

⁹ En sus trabajos sobre la música, Simmel también va a señalar cómo ésta liga tanto corporal, como sensorial y emocionalmente a las personas, los grupos e incluso las naciones (Simmel, 2003).

ciología de la comida (1986), donde lo relevante no es el hambre, sino cómo la comensalidad enlaza o separa personas y grupos.

Por otro lado, Simmel articula el ámbito sensorial con el emocional. En la medida en que parte de un principio constitutivo para explicar el vínculo social, a saber, la condición de afectar y ser afectado (Simmel 2002), para Simmel la copresencia física o proximidad sensible (*sinnliche Nähe*) implica que los cuerpos son capaces de afectar-se con los sentidos y generar emociones (Sabido Ramos, 2020). Las impresiones sensibles producen una amplia gama de estados afectivos que van desde el placer, dolor, humillación o vergüenza, que nos hacen oscilar en una variabilidad de sensaciones “agradables o desagradables” (Simmel, 2014: 622). La impresión sensorial nos permite conocer al otro (2014: 622), pero también, la percepción tiene una carga emocional, en la medida en que la “impresión sensible” del cuerpo del otro “produce sentimientos” (2014: 622). Un prístino ejemplo es el caso de la vergüenza (Simmel, 2018), dicha emoción requiere de la mirada enjuiciante de otro sobre un cuerpo que es sometido a escrutinio y descalificación. Por ello no es casual que una mirada insistente obligue al cuerpo a esconderse y generar sensaciones de desagrado. A ello Simmel lo denomina la “política del avestruz” (2014) que supone esconder el rostro de la mirada del otro.

Con y más allá de Simmel, la sociología de los sentidos ha destacado cómo la experiencia es una experiencia sensual total (*total sensual experience*) (Vannini *et al.*, 2012: 5). Es decir, al sentir el mundo no lo hacemos por compartimentos que atañen a cada uno de los denominados cinco sentidos, sino con todo el cuerpo, lo que éste siente y los significados que se atribuyen a ese sentir. Ello también ha implicado considerar el fenómeno de la percepción en un sentido extenso.¹⁰ Por ello se habla de otros sentidos como por ejemplo, la nocicepción que es el sentido del dolor, la sed y el hambre, o el sentido de la propiocepción que es el que se encarga de la conciencia del cuerpo, la kinesiología o equilibriocepción relacionadas con el movimiento del cuerpo en el espacio (Vannini *et al.*, 2012: 6). Un referente significativo es pensar en cómo la sustitución de la luz de gas por la luz eléctrica a finales del siglo XIX a la que se refiere Simmel, modificó el entorno perceptual de las personas, no sólo por lo que podían ver sino por el calor que se generaba en las habitaciones. La temperatura en un cuarto cerrado con luz de gas podía oscilar entre 60 y 100 grados Fahrenheit (Swedberg, 2011: 427), ver con luz de gas o eléctrica no sólo afectaba el sentido de la vista, sino también el de la termopercepción.

Cabe decir también que el giro sensorial ha generado “un giro en la literatura sobre metodología” (Pink *et al.*, 2019: 20). Una estrategia metodológica para el registro de la experiencia ha consistido en la elaboración de memorias sensoriales en clave de la trayectoria biográfica de los actores (Pink, 2015: 43;

¹⁰ A la luz de los estudios neurológicos de la percepción (Franks, 2003: 615; Iacoboni, 2012: 25; Damasio, 2010: 105) la sociología de los sentidos ha retomado cómo es que la percepción no sólo implica lo que la relación cuerpo y cerebro registran del exterior, sino también, incluye lo que se percibe al interior del cuerpo a partir de nuestra química y red neuronal (Damasio, 2010: 105).

Low, 2013; Sabido Ramos, 2020). La categoría de memoria sensorial permite establecer a nivel metodológico, un vínculo entre sentidos y emociones. Dicha categoría posibilita el registro de los significados que los actores atribuyen a las experiencias sensoriales y cómo estas son narradas mediante un relato que nos remite espacio-temporalmente al pasado, pero que adquiere significado en el presente (Sabido Ramos, 2020: 215 y ss). Las narraciones que evocan las memorias sensoriales incorporan tanto sensaciones como emociones ligadas a acontecimientos que afectaron al cuerpo y que se asocian a ciertos lugares, artefactos y personas. Como cuando una joven universitaria compartió que: “El olor a tierra mojada siempre me regresa a mi niñez ya que pasaba las vacaciones de verano en casa de mi abuela, hasta como a los 12 años, me genera nostalgia y alegría”.¹¹

En el campo de los estudios sensoriales, la categoría memoria sensorial surge de los trabajos de la antropóloga de los sentidos Nadia Seremetakis, quien en los noventa realizó una investigación en la región del Peloponeso del sur de Grecia para recabar “disposiciones sensoriales y perceptivas” de sociedades rurales tradicionales (Classen, 1997: 407; Sutton, 2001: 15) así como su relación con las sensorialidades modernas en contextos urbanos. Con esta categoría, la autora trata de evocar la dimensión sensorial de la memoria, tanto corporal como emocional (Seremetakis, 1993: 4). Seremetakis remite a una práctica de cuidado ancestral griega que realizan las abuelas con los bebés, la cual consiste en alimentar a sus nietos disolviendo un panecillo remojado con aceite de oliva en su propia boca para luego dárselo al bebé y que éste pueda tragarlo. Esta práctica táctil, donde confluyen la saliva, las bocas, los olores, las manos y las palabras de cariño, contrasta con la forma de alimentación urbana de quien compra un frasco de comida en la tienda (Seremetakis, 1993: 3). El acto de la comensalidad supone entonces la relación entre vínculos afectivos, objetos y sensaciones corporales (Seremetakis, 1993: 14).

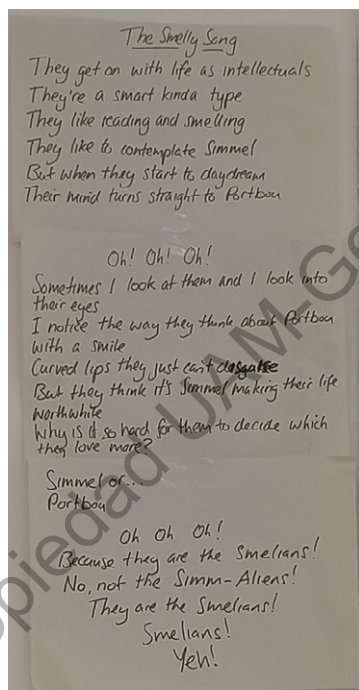
Ahora bien, como señalan Pink y otros autores, uno de los retos para el estudio de la experiencia, consiste en que muchas veces ésta es difícil de expresar y los intentos de comprender e interpretar su significado dependen de la inmersión que se tenga en ámbitos de experiencias de otras personas (Pink *et al.*, 2019). Bajo este horizonte es que el giro sensorial apuesta por las etnografías sensoriales, las cuales establecen la necesidad de poner atención no sólo a las percepciones sensoriales de aquellas o aquellos a quienes investigamos, sino sobre todo, al cuerpo perceptivo de quien investiga. Con las etnografías sensoriales, el o la investigadora podría “utilizar su propio cuerpo y sus sentidos como medios del análisis etnográfico, y luego escribir sobre su experiencia” (Howes, 2014: 12). En ese sentido, la etnografía sensorial implica “un proceso de crear y representar conocimiento o formas de conocer que

¹¹ Cuando trabajamos con la categoría de memoria sensorial, es necesario tener presente que dicha construcción del recuerdo supone una elaboración reflexiva tanto corporal como emocional. Es decir, los recuerdos tanto placenteros como dolorosos pueden resignificarse desde la ira y la indignación, o bien, la nostalgia.

está basado en las propias experiencias de los o las etnógrafas y las maneras en las que estos se intersectan con personas, lugares y cosas durante el proceso” (Pink, 2015: 4).

Para comunicar una experiencia, la presentación de resultados va de las formas convencionales escritas o gráficas, hasta formas innovativas, como grabar un video o escribir una canción (Pink, 2015: 4 y 7) que se articule con la narrativa de los hallazgos (ver Imagen 1).¹²

IMAGEN 1



Fuente: Fotografía de Olga Sabido Ramos, agosto del 2019.

¹² La imagen forma parte del taller sensorial “Haciendo sentido con los sentidos”, que apliqué del 27 al 29 de agosto del 2019 en Portbou, Cataluña, con especialistas internacionales en la obra de Georg Simmel, en el marco del *Workshop on Experience: A Simmelian Approach to Emotions, the Senses and Time/Space*, coordinado por Natália Cantó-Milà. Siguiendo la estrategia metodológica de mapeo olfativo (Henshaw, 2014; MacLean, 2019) recorrimos una zona del lugar donde se celebró el taller y uno de los participantes, Mark Fitzgerald escribió la canción fotografiada: “La canción maloliente” que hace juego de palabras con Smell (oler en inglés) y Simmel. Este es solo un ejemplo del material que puede servir como dispositivo para elicitar significados atribuidos a la experiencia en trabajo de campo.

Las reflexiones metodológicas sobre las etnografías sensoriales apuntan a que independientemente de los objetos de estudio, las investigaciones pueden llevar a cabo un enfoque sensorial ya que éste también implica una actitud metodológica (Pink, 2015). Por ejemplo, cualquier entrevista estructurada o semiestructurada puede enfocarse en términos de un paradigma sensorial (Pink, 2015: 75), porque en última instancia, se trata de un encuentro social con componentes materiales y sensoriales, donde los cuerpos y su *performance*, e incluso el lugar y el uso de artefactos como los medios digitales, contribuyen a la construcción de significados e intercambio de afectos. También se emplean diversas técnicas de elicitación, formas de acompañamiento como caminatas, dar diarios para escribir a las y los participantes (Vannini *et al.*, 2012: 72-73) el registro audiovisual o sonoro (Pink *et al.*, 2019) y mapas colaborativos (Sabido Ramos, 2021: 260 y *ss*).

Los sentidos y las prácticas

Otro ámbito posible de registro sensorial es el que puede orientarse desde las teorías de las prácticas. La noción de práctica ha tenido notoriedad en lo que se ha denominado el giro praxeológico de la teoría social (Reckwitz, 2002). En esta línea de investigación se hace alusión a dos generaciones de estudio de la teoría de la práctica, Pierre Bourdieu para la primera generación y Andreas Reckwitz para la segunda (Pink *et al.*, 2019: 62), entre otros. Me concentraré primero en el segundo. Una definición acabada de práctica es la que nos ofrece Reckwitz al señalar que:

Una práctica es un tipo de comportamiento rutinario que consta de varios elementos interconectados entre sí: formas de actividades corporales, formas de actividades mentales, cosas/objetos y sus usos, un conocimiento de fondo en forma de comprensión, saber-hacer (*know-how*), estados de emoción y conocimiento motivacional (Reckwitz, 2002: 249).

La noción de práctica remite a formas rutinarias de acción donde el cuerpo es un elemento de gran relevancia, de ahí las implicaciones sensoriales en esta perspectiva analítica. Reckwitz (2016) enfatiza cómo el cuerpo se relaciona con las prácticas en la medida en que existe un conocimiento incorporado e implícito hecho cuerpo. Sin embargo, para Reckwitz las prácticas movilizan no sólo ese conocimiento tácito sino también: “movilizan los sentidos y las percepciones que los atraviesan” (2016: 60). De hecho, a diferencia del actor racional o normativo, para la teoría de la práctica, los agentes corpóreos “son agentes sensoriales-perceptivos” (2012: 249). De modo que un aporte conceptual de Reckwitz consiste en señalar que una aproximación praxeológica de los sentidos no separa el problema de la percepción del problema de la acción, pues tanto los órganos de los sentidos

como los actos de percepción se encuentran asociados a las prácticas. En otras palabras, realizar una práctica siempre significa percibir y utilizar los sentidos de una manera específica” (2016: 61). En cualquier práctica social, ya sea cocinar, escribir, bailar, usar internet y un largo etcétera, los sentidos y la percepción se organizan de cierta manera.

Por otro lado, Reckwitz también propone una aproximación intersensorial al estudio de las prácticas, pues señala que no es necesario aproximarse de manera aislada a cada uno de los sentidos sino, más bien, es preciso indagar el entrelazamiento de los sentidos en cada práctica (2016: 60). Así, por ejemplo, la práctica de cocinar entendida como una acción rutinaria y orientada por ciertas reglas, lleva a los panaderos a desarrollar un tipo de conocimiento mediante el olfato, el tacto y otros sentidos: “las manos de los panaderos se sumergían constantemente en la harina y el agua: los hombres usaban la nariz y los ojos para decidir cuándo estaba listo el pan” (Sennett, 2000: 68). Dependiendo de la práctica, los sentidos de los practicantes van adquiriendo cierta especificidad. Así, por ejemplo, en la práctica médica, los residentes de un hospital de urgencias aprenden a percibir ciertas características en el olor de la sangre que alguien no-médico simplemente no identifica (Payá y Bracamonte, 2019: 69).

El análisis praxeológico también atiende la relación entre “percepción y afectividad” (Reckwitz, 2012: 249; 2016: 62). Y es que la percepción siempre está ligada con las emociones en la medida en que cada práctica se liga afectivamente de determinada manera con el mundo, los otros y las entidades no humanas. Para el enfoque praxeológico las emociones no son vistas desde una perspectiva individual, pues no se trata de que el individuo “tenga” una emoción, sino las prácticas están ligadas a un tono emocional específico moldeado socioculturalmente (2016: 62). Por ejemplo, en nuestra sociedad las prácticas de duelo están ligadas a un entorno afectivo que remite a tristeza; pero en otras sociedades las prácticas de duelo pueden incorporar otro tono emocional. En otras palabras, cualquier práctica implica una movilización de los sentidos y los afectos. Por ejemplo, las prácticas de enamoramiento, ir asiduamente a la ópera (2012: 251), todas estas prácticas implican elementos perceptivos y afectivos).

Por otro lado, el alcance teórico-metodológico de Bourdieu también resulta muy sugerente para la articulación entre sentidos y emociones. Un primer aspecto tiene que ver con su noción de actor. Si las teorías de la acción se vinculaban a la idea de un sujeto racional consciente, para Bourdieu la teoría de la práctica supone un “conocimiento por el cuerpo que garantiza una comprensión práctica del mundo, absolutamente diferente del acto intencional de desciframiento consciente” (Bourdieu, 1999: 180). Con la *teoría de las prácticas* Pierre Bourdieu hace añicos la dicotomía cartesiana mente/cuerpo, pues para el autor el cuerpo conoce y en ese sentido: “Las conminaciones sociales más serias no van dirigidas al intelecto, sino al cuerpo, tratado como un *recordatorio*” (Bourdieu, 1999: 187).

La recepción de Bourdieu en el campo de los estudios sensoriales se da con *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto* ([1979] 2002). Para Howes, dicha obra podría considerarse un “texto fundador para el dominio de estudios de la cultura del gusto” (Howes, 2014: 16). Para desacralizar al gusto de la representación kantiana, Bourdieu corporaliza al gusto.¹³ La apreciación artística no es sólo una cuestión mental sino también corporal y sobre todo se relaciona con prácticas de consumo (Pink *et al.*, 2019: 62). Por ejemplo, la adquisición del gusto por la música nos permite pensar en ésta como una práctica encarnada, es decir, como un tipo de sensibilización e inserción precoz: “El arte es también una ‘cosa corporal’ y la música, la más ‘pura’ y la más ‘espiritual’ de las artes, quizá es sencillamente la más corporal” (Bourdieu, 2002: 76), pues no sólo es una experiencia sonora sino también produce emociones, ritmos, palpitaciones y gestos, como también lo advertía Simmel.

Ahora bien, la definición de práctica remite a la noción de *habitus*: (*habitus*) (capital) campo = práctica (Bourdieu, 2002: 99). En ese sentido, el estudio de las prácticas supone considerar cómo los haceres y saberes (prácticos) implican un sistema de disposiciones (*habitus*), esto es, formas de percibir, apreciar y actuar que dependen tanto de un tipo de capital acumulado como de un campo específico que define qué prácticas son legítimas y cuáles no. Seguidores de Bourdieu, como Loïc Wacquant, han planteado la posibilidad del análisis del *habitus* sin ceñirlo a la noción de campo (Wacquant, 2014). Resulta interesante que la estrategia metodológica de Wacquant coincida con la denominada etnografía sensorial, pues plantea una “sociología carnal” (2006) o “etnografía carnal” (2014: 4) a partir de la cual se haga una sociología *desde* el cuerpo de quien investiga (2006: 6). Por ejemplo, Wacquant ingresa a un gimnasio de boxeo para investigar a partir de su propio entrenamiento cómo es que: “Uno se convierte al mundo del boxeo y sus retos con todos los sentidos” (2006: 75-76).

Esta investigación le permitió a Wacquant conocer cómo se forma el *habitus* no sólo de quien practica el boxeo, sino hacer de su propio *habitus* una herramienta metodológica (2014: 4), es decir, usar su propio cuerpo como medio de investigación así como sus capacidades sensibles. Gran parte de la narrativa de su etnografía describe a la práctica de boxeo como una extrema “embriaguez sensorial” (2006: 76) donde también se educa a las emociones:

Una vez entre las cuerdas, hay que ser capaz de dominar las emociones, saber en cada momento contenerlas y reprimirlas o, por el contrario, encenderlas o avivarlas; amordazar algunos sentimientos (de cólera, nerviosismo o frustración) para resistir los golpes, las provocaciones e insultos del adversario e invocar otros a voluntad (agresividad y coraje, por ejemplo) sin perder el control (Wacquant, 2006: 91-92).

¹³ Ferguson también recupera el aporte de Bourdieu en tanto se trata de una crítica a la construcción kantiana del gusto como algo autónomo y desinteresado del mundo social (2011: 381).

Otra recepción de Bourdieu en el campo de la sociología de los sentidos se relaciona con la investigación de “realidades olfatorias diferentes según estatus” (Synnott, 2003: 447).¹⁴ Para el sociólogo del olor Antony Synnott, *La distinción* puede dar cuenta de cómo “la distribución de olores sí simboliza la estructura de clases de una sociedad, ya sea por el olor corporal o por la calidad y el costo de las fragancias (Synnott, 2003: 447). La estigmatización del otro vía el olor también supone la emergencia de diversos estados emocionales, que van del asco, la humillación por un lado, y la vergüenza, la ira por otro (Sabido Ramos, 2012; Mata-Codesal, 2018; Peláez, 2016).¹⁵ También desde el marco bourdieano, Erick Serna Luna (2019: 266-292) ha identificado otras formas de sentir y habitar el espacio urbano a partir de cómo personas que padecen ceguera o debilidad visual construyen un *habitus de la ceguera*, es decir, formas rutinarias de orientarse en las ciudades. Dichos *habitus* o conocimientos incorporados permiten que las personas se orienten espacialmente en el metro o en las calles. Desde el uso del oído como “radar”, el olfato, la piel, el bastón: “las personas que pierden la vista aprenden a desarrollar controles afectivos y emocionales, además de los conocimientos corpóreo, social y espacial de adaptación” (Serna, 2019: 285).

Los sentidos y las redes

La categoría de redes y las teorías de redes han marcado un propio subcampo disciplinar en la sociología (Erikson, 2019: 319-348). Una teoría definida por dicha noción es la teoría del actor red (TAR o también ANT por sus siglas en inglés) encabezada por Bruno Latour, entre otros. En el marco de esta tradición, la palabra red remite a una noción que da cuenta de cómo, cuando se analiza un fenómeno, el origen causal se distribuye entre muchísimos actores o actantes y no se reduce a uno solo. Se trata de una perspectiva analítica que nos permite “relacionar entidades con otras entidades, es decir, dibujar el trazado de una red” (Latour, 2008: 151). En ese sentido, la noción de red es una categoría procesual y relacional porque hace alusión a lo que es rastreado e indeterminado. La palabra red no indica algo que ya existe sino algo que se va haciendo: “Red es un concepto, no una cosa que existe allí afuera. Es una herramienta para ayudar a describir algo” (Latour, 2008: 190). De ese modo, la red no es algo que existe sino que se va a haciendo conforme una investigación pueda dar cuenta de cómo ciertos actores llegaron a ciertas decisiones, cómo se fue-

¹⁴ Bourdieu señala que existen tres maneras de distinguirse: por la alimentación; el consumo de bienes culturales y los gastos en la presentación y representación en sí mismo (vestidos, cuidados de belleza, artículos de tocador, etc.) (Bourdieu, 2002: 182).

¹⁵ Aunque desde otro marco analítico la investigación de Carolina Peláez (2016) sobre un grupo de mujeres que trabajan en una empacadora de pescado en Mazatlán, Sinaloa, es un prístino referente de cómo a partir del olor se hacen marcajes de clase en el espacio urbano, con implicaciones no sólo sensoriales sino también emocionales.

ron concatenando determinadas acciones y efectos no intencionales de la acción, qué otras entidades se involucraron y en ese sentido, qué otros elementos no humanos se vieron involucrados.

Para la TAR el término entidades no humanas engloba desde otros seres vivos, sustancias, hasta artefactos y objetos de uso común. Una característica de esta propuesta es que bajo el “principio de simetría” se hace énfasis en que podemos observar las relaciones desde el punto de vista de las personas o desde el punto de vista de las cosas (Papilloud, 2018: 184). Es decir, existen actores y actantes, entidades con capacidad de acción que coproducen el mundo. Para el ámbito sensorial esto resulta relevante porque nos permite entender que el cuerpo y su sensibilidad es afectado por diversas agencias, es decir, el cuerpo es sensible y siente en la medida en que afecta y es afectado por otras entidades no humanas (Sabido Ramos, 2022). La TAR converge con el análisis praxeológico en este punto, pues el análisis de las prácticas necesariamente involucra al análisis de los artefactos de los que éstas se valen (Reckwitz, 2016: 252). Sin embargo, una de las diferencias respecto a Latour, es que este último enfatiza en cómo a través de diversos artefactos es posible extender nuestra capacidad perceptiva, desde los anteojos hasta los telescopios más sofisticados.

En el mismo ámbito sensorial resulta interesante considerar cómo Latour señala que los olores de una fábrica de perfumes se producen por la intersección de sustancias químicas, ingenieros, la humedad del aire y el entrenamiento de las narices de quienes están aprendiendo a producir perfumes (Latour, 2004). Sin embargo, la cadena no se detiene ahí, es posible ensamblar desde los productores de frascos que envasan los perfumes, hasta los neurocientíficos o neurocientíficas que trabajan en el *neuromarketing* olfativo para producir olores asociados a ciertas marcas en el mundo del consumo. En la actualidad, varias de las principales industrias de la economía apelan directamente a uno o varios sentidos (Swedberg, 2011: 425). Al respecto, Swedberg plantea cómo el uso de los olores con fines comerciales ha abierto todo un campo de inversión, por ello es común que ciertas cadenas de comida rápida difundan olores a alimentos en sus establecimientos, pero esos olores provienen de laboratorios, no de la cocina (2011: 429).

Así, la oferta analítica de la que provee la TAR consiste en rastrear conexiones que están más allá de la interacción, pues el rastreo de una red es mucho más extenso y duradero que la fugacidad del orden interactivo. Esto es, una sociología que opera bajo los criterios de la TAR es una sociología que “rastrea una red” (Latour, 2008: 87). Con la TAR es posible pensar en esos referentes de aprendizaje sensorial que están más allá de la interacción cara a cara o que la enriquecen y complejizan, y que son igualmente significativos para el aprendizaje sensorial donde también circulan los afectos (Sabido Ramos, 2022). El caso de la comida es sumamente relevante en este aspecto, ya que se trata de un ámbito sensorial (multisensual) donde circulan artefactos, sustancias, ingredientes, condimentos, utensilios y saberes que provienen de

diversas coordenadas temporales y espaciales (Ayora, 2017) que trascienden la interacción. Además, como demuestra Ayora, a través de la gastronomía regional pueden activarse procesos de subjetivación que identifican a ciertas comunidades con un imaginario colectivo (Ayora, 2017). Dichos procesos implican la circulación de emociones asociadas al orgullo de pertenecer y saberse parte de, a partir de los sabores (Vannini *et al.*, 2012: 42).

Ahora bien, en términos metodológicos el horizonte analítico de la TAR coincide no sólo con la etnografía sensorial sino sobre todo con la etnografía multisituada propuesta por George Marcus (2001). La etnografía multisituada consiste en “conjuntar múltiples sitios en el mismo contexto de estudio y postular su relación” (Marcus: 2001: 114). Se trata de llevar a cabo el registro de un fenómeno en distintos momentos y en diferentes lugares. Este procedimiento implica una lógica de conexión de asociación: “La investigación multilocal está diseñada alrededor de cadenas, sendas, tramas, conjunciones o yuxtaposiciones de locaciones en las cuales el etnógrafo establece alguna forma de presencia, literal o física, con una lógica explícita de asociación o conexión entre sitios” (Marcus, 2001: 118). Para lograrlo, existen diversas estrategias, entre ellas la de “seguir a los objetos” (Marcus, 2001: 118). Algo en lo que también insiste Becker: “Una manera fácil de mostrar conciencia de los acuerdos sociales que encarnan los objetos físicos es encontrar los lugares donde esos acuerdos hayan producido algún objeto diferente de aquellos a los que estamos acostumbrados” (Becker, 2010: 76).

Así, la etnografía multisituada basada en seguir a los objetos consiste en “trazar la circulación a través de diferentes contextos de un objeto explícitamente material de estudio” (Marcus, 2001: 118). Todo tipo de bienes y su materialización destacan en este punto, pero resulta relevante que Marcus señale como ejemplo de ello la investigación de Latour sobre Pasteur (Marcus, 2001: 119) y el trabajo de Sidney W. Mintz sobre la historia cultural del azúcar. Para Marcus, dicho trabajo “es una muestra de la técnica de seguir los objetos desde un marco conceptual de economía política” (Marcus, 2001: 119). De igual manera, para Howes, este trabajo es un texto temprano e influyente en la historia sensorial ya que sentó las bases “para investigar y escribir sobre la historia de las sensaciones particulares o de las sustancias sensoriales” (Howes, 2014: 14). En *Dulzura y poder. El lugar del azúcar en la historia moderna* ([1985] 1996) Mintz sigue el rastro de un objeto material como el azúcar y nos deja ver todas las interconexiones de origen económico, político y social que este producto vincula y nos permite ver la configuración de la historia global del gusto.

Mintz nos presenta cómo la producción de azúcar en el sistema mundo del capitalismo supuso tanto la producción como el consumo en diferentes lugares relacionados de modo asimétrico, causando sufrimiento en los esclavos africanos que trabajaban en las colonias y marcando formas de socialidad en imperios como Gran Bretaña, primero en las élites y luego en las clases trabajadoras. *Dulzura y poder* ([1985] 1996) traza la historia particular de productos coloniales

que llegaban a la metrópolis. La trayectoria de este producto material y a la vez sustancia gustativa implicó una red de conexiones. Es decir, el autor muestra los procesos de colonización, explotación, producción y consumo que explican cómo es que “la producción de azúcar culminó en las mesas inglesas con el té, la mermelada, las galletas, los pasteles y los dulces” (Mintz, 1996: 23). De igual modo, Mintz muestra la relación entre afectividad y comida, en la medida en que la gestión de la dieta en un sentido cultural también se hace parte de la autoimagen de las personas (1996: 40).

Al igual que la etnografía sensorial, la etnografía multisituada demanda un posicionamiento; y en ese sentido, también coincide con la reflexividad de investigadores e investigadoras, pues el hecho de hacer etnografía en varios lugares implica que “uno se encuentra con todo tipo de compromisos personales contradictorios” (Marcus, 2001: 123). El alcance de seguir el rastro de los objetos permite ver historias que se entrelazan a través de la materialidad. Como dice Sara Ahmed: “Los objetos aparecen separados de tales historias de llegada, como historias que implican múltiples generaciones, y el trabajo de los cuerpos, que es, por supuesto, el trabajo de algunos cuerpos más que el de otros” (Ahmed, 2019: 64). El rastreo de las redes que hacen posible el movimiento de los objetos, podría contribuir a la conexión de esas historias de llegada, los procesos de recepción e incorporación tanto sensorial como afectiva de estos. Es decir, podríamos pensar en etnografías sensoriales multisituadas.

CONCLUSIONES

El propósito de este capítulo ha sido presentar los alcances teórico-metodológicos de la sociología de los sentidos con miras a la articulación entre sentidos y emociones. Asimismo, he presentado la especificidad de este horizonte analítico y las problematizaciones que implican en el marco de la teoría social. Apostar por una sociología de los sentidos implica repensar en el tipo de actor de referencia, que en este caso no se resuelve con una idea de actor racional abstracto, sino a partir del supuesto de cuerpos socializados que aprenden a sentir con y junto con otros. También he señalado las implicaciones de la dimensión reflexiva del actor asociada al problema del sentir. Es decir, a partir de este horizonte podemos señalar que las personas no sólo sienten, sino atribuyen significados a lo que sienten y eso mismo modifica los modos de sentir tanto sensorial como emocionalmente.

He planteado que la relación de la percepción con las emociones, es una relación recursiva. Esto es, las emociones configuran nuestros filtros perceptivos, pero también aquello que percibimos nos coloca en ciertos estados emocionales. He propuesto tres niveles analíticos así como sus respectivos recursos metodológicos, a saber, experiencia, prácticas y redes entre entidades humanas y no humanas. Las estrategias teóricas se engarzan con las estrategias metodológicas de modo que es posible pensar en múltiples registros

del ámbito sensorial. Las etnografías sensoriales han resultado un punto de convergencia significativo para el estudio de experiencias y prácticas, pero el llamado relacional a seguir a los objetos también nos abre la posibilidad de pensar en etnografías sensoriales multisituadas con las que se puedan tejer redes sensoriales. Tales posibilidades nos permiten engarzar sentidos y emociones no sólo en el plano analítico sino de la mano del metodológico.

BIBLIOGRAFÍA

- Ahmed, Sara (2014), *La política cultural de las emociones*, PUEG-UNAM, México.
- (2018), *Vivir una vida feminista*, Edicions Bellatera, Barcelona.
- (2019), *Fenomenología Queer: orientaciones, objetos, otros*, Ediciones Bellatera, Barcelona.
- Ayora, Steffan I. (2017), “Gusto y tecnologías: estética culinaria y subjetivación en Mérida, Yucatán”, en A. Domínguez y A. Ziri6n (coords.), *La dimensi6n sensorial de la cultura. Diez contribuciones al estudio de los sentidos en M6xico*, UAM/Ediciones del Lirio, M6xico, pp. 223-242.
- Becker, Howard (2009), *Outsiders. Hacia una sociolog6a de la desviaci6n*, Siglo XXI Editores, M6xico.
- (2010), *Trucos del oficio. C6mo conducir su investigaci6n en ciencias sociales*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- (2016), *Mozart. El asesinato y los l6mites de sentido com6n*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- Berger, Peter L., y Thomas Luckmann (1995), *La construcci6n social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Bericat, Eduardo (2016), “The sociology of emotions: Four decades of progress”, *Current Sociology*, vol. 64, n6m. 3, pp. 491-513.
- Blackman, Lisa (2012), *Immaterial Bodies. Affect, Embodiment, Meditation*, Sage, Londres.
- y Couze Venn (2010), “Affect”, *Body & Society*, vol. 16, n6m. 1, pp. 7-28.
- Bourdieu, Pierre (1999), *Meditaciones pascalianas*, Anagrama, Barcelona.
- (2002), *La distinci6n. Criterios y bases sociales del gusto*, Taurus, Madrid.
- Bull, Michael, Paul Gilroy, David Howes y Doug Kahn (2006), “Introducing sensory studies”, *The Senses and Society*, vol. 1, n6m. 1, pp. 5-7.
- Cedillo, Priscila, Adriana Garc6a Andrade y Olga Sabido Ramos (2014), “Afectividad y emociones”, en H. Moreno y E. Alc6ntara (coords.), *Conceptos clave en los estudios de g6nero*, Volumen 1, UNAM-PUEG, M6xico, pp. 15-33.
- Classen, Constance (1997), “Foundations for an anthropology of the senses”, *International Social Science Journal*, vol. 49, n6m. 153, pp. 401-412.
- Collins, Randall (2019), *Cadenas rituales de interacci6n*, Anthropos, Barcelona.
- Crossley, Nick (1995), “Merleau-Ponty, the elusive body and carnal sociology”, *Body & Society*, vol. 1, n6m. 1, pp. 43-63.

- Crossley, Nick (2001), "The phenomenological habitus and its construction", *Theory and Society*, vol. 30, núm. 1, pp. 81-120.
- Csordas, Thomas (2011), "Modos somáticos de atención", en S. Citro (coord.), *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*, Biblos, Buenos Aires, pp. 83-104.
- Damasio, Antonio (2010), *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*, Crítica, Barcelona.
- Dépelteau, François (2018), *The Palgrave Handbook of Relational Sociology*, Palgrave MacMillan, Suiza.
- Elias, Norbert (1999), *Sociología fundamental*, Gedisa, Barcelona.
- Emirbayer, Mustafa (1997), "Manifiesto for a Relational Sociology", *The American Journal of Sociology*, vol. 103, núm. 2, pp. 281-317.
- Erikson, Emily (2019), "Las redes y la teoría de redes", en C. Benzecry, M. Krause e I. Ariail (coords.), *La teoría social, ahora. Nuevas corrientes, nuevas discusiones*, pp. 319-348, Siglo XXI Editores, Buenos Aires.
- Ferguson, Priscilla (2011), "The Sense of Taste", *The American Historical Review*, vol. 116, núm. 2, pp. 371-384.
- Franks, David D. (2003), "Mutual interests, different lenses: Current neuro-science and symbolic interaction", *Symbolic Interaction*, vol. 26, núm. 4, pp. 613-630.
- Friedman, Asia (2011), "Toward a Sociology of Perception: Sight, Sex, and Gender", *Cultural Sociology*, vol. 5, núm. 2, pp. 187-206.
- _____ (2013), *Blind to Sameness. Sexpectations and the Social Construction of Male and Female Bodies*. Chicago/Londres: The University of Chicago Press.
- Henshaw, Victoria (2014), *Urban Smellscapes. Understanding and designing city smell environments*, Routledge, Nueva York/Londres.
- Hochschild, Arlie R. (2008), *La mercantilización de la vida íntima*, Katz, Buenos Aires.
- Howes, David (2014), "El creciente campo de los estudios sensoriales", *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, vol. 6, núm. 5, pp. 10-26.
- _____ (2019), "Prólogo", en O. Sabido Ramos (coord.), *Los sentidos del cuerpo: Un giro sensorial en la investigación social y los estudios de género*, Centro de Investigaciones y Estudios de Género-UNAM, México, pp. 9-15.
- _____ y Classen, Constance (2014), *Understanding the Senses in Society*, Routledge, Londres.
- Iacoboni, Marco (2012), *Las neuronas espejo. Empatía, neuropolítica, autismo, imitación o de cómo entendemos a los otros*, Katz, Madrid/Buenos Aires.
- Kemper, Theodore D. (1978), "Toward a Sociology of Emotions: some problems and some solutions", *The American Sociologist*, vol. 13, núm. 1, pp. 30-41.
- Latour, Bruno (2004), "How to Talk About the Body? the Normative Dimension of Science Studies", *Body & Society*, vol. 10, núms. 2-3, pp. 205-229.
- _____ (2008), *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*, Manantial, Buenos Aires.
- Lezaun, Javier (2019), "La teoría del actor-red", en C. Benzecry, M. Krause e I. Ariail (coords.), *La teoría social, ahora. Nuevas corrientes, nuevas discusiones*, Siglo XXI Editores, Buenos Aires, pp. 349-383.

- Low, Kelvin E. Y. (2009), *Scents and scent-sibilities: smell and everyday life experiences*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle.
- (2013), "Olfactive frames of remembering: theorizing self, senses and society", *The Sociological Review*, vol. 61, núm. 4, pp. 688-708.
- y Fishman, Devorah (2018) *Senses in Cities: Experiences of Urban Settings*. Nueva York y Londres: Routledge
- Marcus, George E. (2001), "Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal", *Alteridades*, vol. 11, núm. 22, pp. 111-127.
- Mata-Codesal, Diana (2018), "El olor del cuerpo migrante en la ciudad desodorizada. Simbolismo olfativo en los procesos de clasificación social", *Revista de Antropología Iberoamericana*, vol. 13, núm. 1, pp. 23-43.
- McLean, Kate (2019), *Nose-first. Practices of smellwalking and smellscape mapping*, Royal College of Art, Londres.
- Merleau-Ponty, Maurice (1957), *Fenomenología de la percepción*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Mintz, Sidney (1996), *Dulzura y poder. El lugar del azúcar en la historia moderna, Siglo XXI*, México.
- Moran, Dermot (2011), *Introducción a la fenomenología*, Anthopos/UAM-I, Barcelona.
- Morgado, Ignacio (2012), *Cómo percibimos el mundo. Una exploración de la mente y los sentidos*, Planeta, Madrid.
- Papilloud, Christian (2018) "Bruno Latour and Relational Sociology" en Dépelteau, F. (Ed). *The Palgrave Handbook of Relational Sociology*. Suiza: Palgrave MacMillan, pp. 183-198
- Payá, Víctor A. y Pedro A. Bracamonte (coords.) (2019), *Hombres y mujeres de blanco. Un estudio socioantropológico de un hospital de urgencias médicas*, Juan Pablos Editor, México.
- Pedwell, Carolyn y Anne Whitehead (2012), "Affecting feminism: Questions of feeling in feminist theory", *Feminist Theory*, vol. 13, núm. 2, pp. 115-129.
- Peláez, Carolina (2016), "Un mar de vergüenza y asco. Experiencias laborales de limpiadoras de pescado", en M. Ariza (coord.), *Emociones, afectos y sociología. Diálogos desde la investigación social y la interdisciplina*, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, México, pp. 149-193.
- Pink, Sarah (2015), *Doing Sensory Ethnography*, Sage, Londres.
- Heather Horst, John Postill, Larissa Hjorth, Tania Lewis y Jo Tacchi (2019), *Etnografía digital. Principios y práctica*, Morata, Madrid.
- Reckwitz, Andreas (2002), "Toward a Theory of Social Practices. A Development in Culturalist", *Theorizing. European Journal of Social Theory*, vol. 5, núm. 2, pp. 243-263.
- (2012), "Affective spaces: a praxeological outlook", *Rethinking History*, vol. 16, núm. 2, pp. 241-258.
- (2016), "How the senses organize the social", *Praxeological political analysis*, Routledge, Nueva York, pp. 56-66.
- Rodaway, Paul (1994), *Sensuous Geographies. Body, Sense and Place*, Routledge, Londres.

- Sabido Ramos, Olga (2012), *El cuerpo como recurso de sentido en la construcción del extraño. Una perspectiva sociológica*. Madrid: Séquitur.
- _____ (2017), Georg Simmel y los sentidos: una sociología relacional de la percepción. *Revista Mexicana de Sociología*. 79 (2): 373-400.
- _____ (2020), La proximidad sensible y el género en las grandes urbes: una perspectiva sensorial. *Estudios Sociológicos*. 38 (112), pp. 201-231
- _____ (2021), El giro sensorial y sus múltiples registros. Niveles analíticos y estrategias metodológicas en Márquez R. y Rodríguez, B. (Coords.), *Etnografías desde el reflejo: práctica-aprendizaje*, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. UNAM, México, pp. 243-276
- _____ (2022), Reensamblar los sentidos del cuerpo. Aportes de la Teoría del Actor Red al análisis relacional y material de la sensorialidad. En Rodríguez, L.; Pozas, M. y Girola, L. (Eds), *La teoría del actor red desde América Latina*, El Colegio de México, México, pp. 237-271.
- _____ (2023), Emotions and senses: experience, practice and sensory networks. *Emotions and Society*, vol. 5, núm. 2, pp. 147-164
- Sánchez, Daniela (2019), “Entre cuerpos, normas y placer: modulación sensorial en una comunidad BDSM”, en O. Sabido Ramos (coord.), *Los sentidos del cuerpo: Un giro sensorial en la investigación social y los estudios de género*, Centro de Investigaciones y Estudios de Género-UNAM, México, pp. 203-225.
- Sennett, Richard (2000), *La corrosión de carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Anagrama, Barcelona.
- Seremetakis, Nadia (1993), “The memory of the senses: Historical perception, Commensal exchange and Modernity”, *Visual Anthropology Review*, vol. 9, núm. 2, pp. 2-13.
- Serna, Erick (2019), “Sentir la ciudad: el *habitus* de la ceguera y la debilidad visual en la construcción no visual del espacio urbano de la Ciudad de México”, en O. Sabido Ramos (coord.), *Los sentidos del cuerpo: Un giro sensorial en la investigación social y los estudios de género*, Centro de Investigaciones y Estudios de Género, UNAM, pp. 267-292.
- Simmel, Georg (1986), “La sociología de la comida”, *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Península, Barcelona, pp. 247-270.
- _____ (2002), *Cuestiones fundamentales de sociología*, Gedisa, Barcelona.
- _____ (2003), *Estudios psicológicos y etnológicos sobre la música*, Gorla, Buenos Aires.
- _____ (2013), *Filosofía del dinero*, Capitán Swing, Madrid.
- _____ (2014), *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, Fondo de Cultura Económica, México.
- _____ (2018), “Sobre una psicología de la vergüenza”, *Digithum*, vol. 21, pp. 67-74.
- Sutton, David E. (2001), “Introduction: A Proustian Anthropology?”, *Remembrance of Repasts. An Anthropology of Food and Memory*, British Library, Oxford, pp. 1-18.
- Swedberg, Richard (2011), “The role of senses and signs in the Economy”, *Journal of Cultural Economy*, vol. 4, núm. 4, pp. 423- 437.

- Synnott, Anthony (2003), "Sociología del olor", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 65, núm. 2, pp. 431-464.
- Turner, Bryan (1989), *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Vannini, Philip, Dennis Waskul y Simon Gottschalk (2012), *The Senses in Self, Society and Culture. A Sociology of the Senses*, Routledge, Nueva York/Londres.
- Verbeek, Caro y Cretien van Campen (2013), "Inhaling Memories: Smell and Taste Memories in Art, Science, and Practice", *The Senses and Society*, vol. 8, núm. 2, pp. 133-148.
- Wacquant, Loïc (2006), *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*, Siglo XXI Editores, México.
- (2014), "Homines in Extremis: What Fighting Scholars Teach Us about Habitus", *Body & Society*, vol. 20, núm. 2, pp. 3-17.
- Waskul, Dennis, Philip Vannini y Janelle Wilson (2009), "The Aroma of Recollection: Olfaction, Nostalgia, and the Shaping of the Sensuous Self", *The Senses and Society*, vol. 4, núm. 1, pp. 5-22.

Propiedad UAM-Geolisa

Propiedad UAM-Gedisa

ESTUDIOS CULTURALES EN LAS CIENCIAS SOCIALES. ASPECTOS METODOLÓGICOS

EDUARDO NIVÓN BOLÁN

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-IZTAPALAPA, MÉXICO

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7156-4773>

Reflexionar sobre metodología en los estudios culturales es un esfuerzo que se mueve en varias dimensiones. El desarrollo de esta área de conocimiento, los problemas que intenta resolver, las estrategias más empleadas y su “productividad”, las críticas que se han realizado.

En un curso que impartí recientemente, los alumnos leyeron sendos textos sobre cultura. Francisco Sánchez Pérez en “El diablo de la ficción” (2008) ofrece un relato sobre un dedicado estudiante de doctorado que realiza un largo trabajo de campo en la selva peruana. Se encuentra en esa región a un antiguo investigador que decidió quedarse en la zona realizando las actividades cotidianas de los aldeanos y con quien tiene conversaciones frecuentes. Este avencinado de vez en cuando escribe. ¿Ensayo o ficción?, pregunta el joven antropólogo, a lo que el renegado investigador sólo le dice que “todo cuanto se escribe, por el hecho de haber sido escrito, ya es ficción” (Sánchez, 2008: 254). A su regreso a Europa el joven se da cuenta de algo terrible para un estudiante de doctorado: las grabaciones de horas de entrevistas se han estropeado y no puede presentar la voz de sus informantes, como le reclama su director de tesis. Luego de varias cavilaciones decide volver a Sudamérica e intenta recopilar nuevo material para cubrir, al menos en parte, la falta de material etnográfico, pero encuentra la aldea abandonada. Dispuesto a aceptar su derrota, vuelve a encontrarse con el antiguo investigador. El estudiante pasa unos días en la aldea, un joven de la localidad le ayuda a rehacer sus testimonios, pero pronto se da cuenta que él mismo se engaña: los testimonios que está compilando no son auténticos. Fracasadado, al despedirse del antiguo investigador le explica su situación y éste le dice: “¿Tan importante es que sean literales esos testimonios?”, a lo que responde: “Mi tesis doctoral depende de ellos y no sé cómo resolver el problema”. “Invéntatelos, pues” es la respuesta. El relato sigue una línea de realismo mágico de modo que el antropólogo en busca de evidencia científica es llevado a un punto extremo de vivencia de la cultura de sus investigados.

Al comentar este artículo, los estudiantes de curso manifestaron opiniones encontradas: el texto les entusiasmaba y no les eran ajenas las críticas a la etnografía que desde la década de 1980 se habían instalado en la práctica

antropológica. Sin embargo, la cruda presentación de la escritura etnográfica como ficción también les inquietaba. Un artículo de Joël Candau, publicado en el mismo número de la revista en que había parecido este “cuento etnográfico”, reaccionó contra las líneas principales de esta historia. Su oposición se asienta en que lo que se propone la antropología no es producir relatos sino explicar objetivamente una realidad: “La Antropología es, pues, un sistema de conocimiento que posee un objeto determinado y un método propio. Esto es la definición misma de la ciencia, considerada como una empresa de conocimiento exacto y razonado de ciertos hechos particulares” (Sánchez, 2008: 276). Y si efectivamente la antropología es una ciencia, señala Candau, toda la argumentación de Sánchez Pérez se derrumba.

¿Es posible eludir el ultimátum al que nos arroja la oposición ficción-ciencia? Los estudios culturales —una empresa intelectual nacida antes de que estas posturas tomarán la forma radical que asumieron a partir de los noventa— pueden ser un intento de superar esta oposición. Los estudios culturales se propusieron un conocimiento real, que diera cuenta de la acción de los sujetos, pero trataban de hacerlo comprendiendo las particularidades de los individuos o personas que estudiaban, lo que les llevó a desechar métodos tradicionales de trabajo que excluían el mundo vivido por los sujetos. En esto radican las oportunidades de conocimiento que nos ofrecen los estudios culturales y, al mismo tiempo, sus riesgos imposibles de soslayar. En este trabajo me propongo exponer en líneas generales lo que han sido los estudios culturales y los recursos metodológicos de los que han echado mano los investigadores que se han adscrito a esta corriente y prever las limitaciones que estos recursos ofrecen. Las posibilidades de conocimiento “objetivo” que se podrían cuestionar a los estudios culturales puede ser que pasen a un segundo plano si los hallazgos que generan permiten, por un lado, acceder a un conocimiento de las experiencias culturales de ciertos grupos, así sea de manera limitada, y, por otro, colocar a los investigadores, a través de un proceso de reflexividad, en una situación de participar de los conflictos sociales que estudian pero que al mismo tiempo forman parte de su estar en el mundo.

LA ESPECIFICIDAD DE LOS ESTUDIOS CULTURALES

Tal vez no haya en la historia de la teoría social una corriente de pensamiento en la que el contexto social sea tan determinante para su desarrollo y comprensión que los estudios culturales. Aunque evidentemente el contexto social ha sido un motor básico para el desarrollo de cualquier teoría filosófica, social o natural, muchas veces se le puede estudiar sin aludir al contexto como sucede en las ciencias físicas en que los investigadores estudian las leyes formuladas por su disciplina sin preocuparse por cómo los investigadores arribaron a ellas. En la teoría social esto es menos presente, aunque también ocurre. Se discute, por ejemplo, sobre el evolucionismo o el estructuralismo de una ma-

nera menos ahistórica, pero sus planteamientos básicos han tendido a formalizarse desprendiéndose del proceso histórico que los produjo. La corriente de los estudios culturales es, en este sentido, radicalmente distinta. Sólo se le entiende a partir del contexto de su formulación, y el estudio de los contextos de los objetos que estudia son punto clave para su comprensión. Es precisamente el privilegio del contexto lo que lleva a muchos de sus críticos a mirar a esta corriente con desconfianza pues esto supone que la formulación de sus planteamientos teóricos y metodológicos se realice a partir de una situación particular. Sin embargo, para los impulsores de los estudios culturales su “contextualismo radical”, expresión acuñada por Grossberg y considerada por él como el “corazón de los estudios culturales” (Grossberg, 2009: 28), es un asunto clave, esto es, que su modo de trabajo “responde a las demandas de contingencia y la especificidad de los contextos”, lo que los hace rechazar “cualquier tipo de encantos universales o esencialistas” (Grossberg, 2016).

El contextualismo entonces es en sí mismo una especificidad de los estudios culturales y, como veremos, un recurso metodológico, así como uno de los puntos más frecuentemente cuestionados por parte de los críticos. Carlos Reynoso, por ejemplo, crítica de los estudios culturales su sentido particular, local, que produce —se deduce del juicio que este autor realiza—, una suerte de círculo vicioso en la medida en que sus preguntas deben partir del contexto, pero eso mismo impide la construcción de una metodología que pueda trascender más allá de una situación determinada: “Las intervenciones que los estudios culturales establecen, se nos dice, no están garantizadas, ni pretenden tener vigencia para siempre: las diferencias que buscan hacer son necesariamente relevantes sólo para circunstancias particulares” (Reynoso, 2000: 65).¹ Esto lo lleva a concluir que uno de sus errores sean las “declaraciones del carácter local y ‘situado’ de las investigaciones y la teorización, correlativas a generalizaciones no analizadas reflexivamente sobre el propio culturismo, las otras disciplinas, la sociedad en su conjunto o la modernidad” (Reynoso, 2000: 303).

Las críticas a los estudios culturales van más allá del rechazo a sus postulados teóricos y abarca un cuestionamiento integral. Siguiendo con Reynoso, éste ha señalado numerosas deficiencias de esta corriente que son imposibles de ignorar, incluso cuando se participa de esa corriente, como lo hace Santiago Castro-Gómez, al reconocer lo correcto de muchos de sus cuestionamientos (Castro-Gómez, 2003: 344). En la parte final de su libro sobre los estudios culturales, Reynoso presenta sin orden su negativo balance sobre esta corriente (Castro-Gómez, 2003: 302-305). Pueden organizarse sus críticas en tres campos: el de la teoría, el metodológico y lo que tiene que ver con sus resultados. En cuanto al primero, por ejemplo, señala “el desarrollo insatisfactorio, ambiguo y fragmentario de los marcos teóricos”, el “carácter personalizado de

¹ Reynoso refiere para esta observación los mismos comentarios de C. Nelson, P. A. Treichler y L. Grossberg (1992).

las trayectorias teóricas del movimiento”, la “elaboración extremadamente rudimentaria de los conceptos analíticos y descriptivos” y las ya señaladas declaraciones de carácter local y “situado” de las investigaciones. En cuanto a los resultados de estos estudios —el tercer campo de cuestionamiento en los que agrupó los planteamientos críticos—, cuestiona la “presentación de reinvencciones teóricas como descubrimientos”, la “presentación de truismos como hallazgos innovadores” y la “reiteración indefinida de los mismos diseños de investigación, conducentes al mismo género de hallazgos”. Hay, desde luego, más observaciones negativas sobre estos dos terrenos.

El análisis de los aspectos metodológicos, que por ahora más me interesa comentar, lleva a Reynoso a concluir deficiencias como la “ausencia de métodos y técnicas” y “de textos referenciales” en este terreno; “La falta de capacitación epistemológica, metodológica y técnica en el programa académico disciplinar del culturismo”, una “práctica inarticulada de operaciones interpretativas” o el “uso de categorías o prácticas antropológicas (‘cultura’ y ‘etnografía’) sin que haya mediado un examen de las discusiones disciplinares relevantes”. Estas cuestiones son resultado y al mismo tiempo dan lugar a un negativo “oportunismo y el posibilismo pragmático en la cooptación del espacio académico”.

Es imposible no reconocer la justeza de muchas de las observaciones que Reynoso y otros especialistas dirigen a los estudios culturales y sin embargo habría que preguntarse por la razón de su impacto en las ciencias sociales y las humanidades. Podría decirse que el origen de la “incomprensión” de los estudios culturales radica en la sencilla observación realizada por Restrepo de que esta corriente no consiste en estudios *sobre* la cultura, esto es un objeto teórico susceptible de ser analizado con frialdad objetiva, sino impulsa la comprensión de la cultura o lo cultural como “una práctica intelectual con una clara vocación política” (Restrepo, 2012: 126).

Encuentro dos razones relevantes para explicar el auge de los estudios culturales y su aceptación favorable en América Latina. La primera es el desbordamiento del análisis de la cultura más allá de las disciplinas que habían hecho de este objetivo razón fundamental de su existencia. El giro cultural, una noción que remite para variar a múltiples contenidos —extensión del campo de la comunicación y de la cultura de masas, desplazamiento de los conflictos políticos al espacio cultural, énfasis en el sentido simbólico de las luchas sociales, dilución de la diferencia entre cultura superior y cultura de masas o cultura popular—, es parte del ambiente en que la cultura pasó a ocupar un terreno de notable centralidad en las ciencias sociales y las humanidades. De modo que en la actualidad, la cultura, pero sobre todo la diferenciación cultural, como explica Eduardo Restrepo (2010: 113), son las características de nuestro tiempo. Este giro hizo imposible la contención disciplinaria del concepto y, por el contrario, impulsó que los enfoques de los estudios de comunicación, crítica literaria, antropología, geografía o sociología se expandieran e intentaran con mayor o menor éxito comprender el ambiente intelectual que se abrió paso poco a poco en la segunda mitad del siglo xx.

El segundo escenario es político. Había que comprender las condiciones de vida del conjunto de las clases subordinadas y la forma como se construía la hegemonía. Esto se hizo más necesario aun con el término de la guerra fría y el aparente triunfo definitivo del sistema capitalista que pareció desplazar las luchas sociales al interior del sistema provocando con ello un proceso de introspección en la conflictividad social. ¿Hacia dónde caminan los conflictos sociales si la transformación del sistema parece cancelada? Ambas visiones, la propiamente cultural como la política, constituyen el ambiente en el que cada región del mundo discute la relevancia de la cultura y la importancia de comprender sus impactos. Así, la corriente de los estudios culturales, nacida, según sus expositores, en la década de 1950 a partir de los trabajos de Raymond Williams, Richard Hoggart y Edward P. Thompson, permitieron dar cuerpo a las inquietudes que despertaban estos cambios. Incluso la región de América Latina en donde el término estudios culturales ha tenido relativamente poco uso (Grimson y Caggiano, 2010: 17), fue, en cambio, muy receptiva a los procesos de transformación del sentido de la cultura. Como señalan Alejandro Grimson y Sergio Caggiano al reflexionar sobre la subversión de los límites de las esferas de la acción social —un economicismo neoliberal que es un fenómeno político y a la vez cultural; el que la acción política sea “entre otras cosas, ‘política económica’ y contenga cruciales aspectos culturales”; o bien que muchos movimientos sociales, como los protagonizados por entidades indígenas, promuevan acciones en nombre de la cultura que son fundamentalmente políticas (Grimson y Caggiano, 2010: 23)— nos hablan del mismo giro cultural y de la importancia de estudiarlo e interpretarlo echando mano de los diferentes recursos que las ciencias sociales y la humanidad nos pueden proveer.

INCOMODIDAD CON LA NOCIÓN DE CULTURA

Hay que decir que el periodo de más notable desarrollo de la corriente de los estudios culturales coincidió paradójicamente con el momento en el que el concepto cultura en antropología fue más cuestionado, al grado de proponer en algunos casos la conveniencia de su marginación. Lila Abu-Lughod (2012) fue posiblemente la impulsora de las críticas a la noción de cultura a inicios de la década de 1990, a la que siguieron, entre otros, Brightman (1995), Lambek y Boddy (1997), Brumann (1999) y, en un intento de conciliación con el concepto, Baldwin, Faulkner, Hecht y Lindsley (2006). Las críticas son de diversa índole. Brightman las presenta sin orden señalando que en éstas convergen varias corrientes teóricas:

Entonces, ¿qué hay de malo en la cultura en la década de 1990? Una vuelta a través de la literatura revela las siguientes objeciones, dispuestas de forma no cronológica a continuación como una secuencia de pares opositivos. Los críticos recientes de la

cultura en ningún aspecto comprenden un bloque internamente homogéneo, y las objeciones actualmente en juego representan una madeja compleja de influencias parcialmente discretas y parcialmente convergentes de la economía política, las antropologías modernistas y posmodernistas, las variedades de escritura feminista, los estudios culturales y otras fuentes diversas. Si bien no es posible (en la mayoría de los casos, en cualquier caso) delinear “escuelas” doctrinales de crítica cultural, ciertos temas son, sin embargo, recurrentemente identificables y ocurren como miembros de un conjunto relativamente estable: holismo, localismo, totalización, coherencia, homogeneidad, primordialismo, idealismo, ahistoricismo, objetivismo, fundacionalismo, discreción [énfasis en lo distinto o discreto, E. N.] y efectos divisivos. Es de cierto interés que muchas de las mismas objeciones sean invocadas tanto por aquellos que hablan de reconceptualización como por aquellos que abogan por el reemplazo (Brightman, 1995: 511 y s.).²

Una paradoja más de los estudios culturales es que la noción de cultura en las ciencias sociales británicas había sido marginada tanto desde el punto de vista teórico como político, una situación muy distinta a la que imperaba en Estados Unidos. En el medio estadounidense la antropología se definía expresamente “cultural” hasta ver en este concepto el núcleo de la comprensión de la vida social. En un entusiasta capítulo de su libro *Antropología*, Clyde Kluckhohn no sólo propone “cultura” como una “teoría” útil para comprender una gran masa de hechos en la medida en que no ha sido refutada (Kluckhohn, 1957: 33 y s.) sino también podría ser considerada como un instrumento que a la distancia podríamos calificar como moral:

[...] La magna lección de la cultura es que las metas que los hombres buscan a tientas y se esfuerzan por alcanzar, y por las cuales luchan, no son “dadas” en su forma final por la biología ni tampoco dependen por entero de la situación. Si comprendemos nuestra propia cultura y las de otros pueblos, puede cambiar el clima político en un periodo de tiempo sorprendentemente corto en este mundo contemporáneo reducido siempre que el hombre sea lo bastante prudente, articulado y enérgico (Kluckhohn, 1957: 55).

² What, then, is wrong with culture in the 1990s? A turn through the literature discloses the following objections, anachronistically arranged below as a sequence of opposite pairs. The recent critics of culture in no respect comprise an internally homogeneous block, and the objections currently in play represent a complex skein of partially discrete, partially convergent influences from political economy, modernist and postmodernist anthropologies, varieties of feminist writing, cultural studies, and diverse other sources. While it is not possible (in most instances, in any case) to delineate doctrinal “schools” of cultural criticism, certain themes are nevertheless recurrently identifiable and occur as members of a relatively stable set: holism, localism, totalization, coherence, homogeneity, primordialism, idealism, ahistoricism, objectivism, foundationalism, discreteness, and divisive effects. It is of some interest that many of the same objections are invoked both by those who speak of reconceptualization and by those who advocate replacement.

Claramente, la antropología británica se distanciaba de este punto de vista. Radcliffe-Brown, en 1940, diferencia la antropología social de la antropología cultural a partir de la noción de estructura. Para él la antropología social estudia las formas concretas de asociación humana —actos de comportamiento, incluso actos hablados y los resultados de acciones pasadas—, en tanto que la cultura no denota “una realidad concreta sino una abstracción” (Radcliffe-Brown, 1986: 217). Desde el punto de vista político, la sospecha sobre el sentido de la cultura, tan relevante como para hacer de ella el factor integrador de las sociedades en la antropología estadounidense, no ocasiona en el medio británico la misma expectativa sino otra muy distinta. El antropólogo sudafricano Adam Kuper se describe a sí mismo como un profesional “liberal en el sentido europeo, más que americano, un hombre moderado, un humanista un tanto insípido; pero, aunque siempre soy muy razonable, no puedo pretender estar libre de sesgos. Moderadamente materialista y con ciertas convicciones algo endeble quizá, sobre la universalidad de los derechos humanos”. Estas características lo conducen a presentar “resistencias al idealismo y al relativismo de la teoría moderna de la cultura” y a sentir “una simpatía limitada por movimientos sociales asentados sobre el nacionalismo, la identidad étnica o la religión, precisamente los movimientos más proclives a invocar la cultura para motivar la acción política” (Kuper, 2001: 13). Esto es, existen objeciones políticas al empleo de la noción de cultura que Adam Kuper expresa con claridad al denunciar que la justificación de la política del *apartheid* no se hizo en virtud de la raza, sino de la cultura: la segregación, apoyada en las recomendaciones del etnólogo W. W. M. Eiselen, explica Kuper, “era la vía adecuada para Sudáfrica, porque sólo la segregación preservaría las diferencias culturales” (Kuper, 2001: 15).

Es en ese ambiente en que los estudios culturales se presentan como una forma diferente de entender la cultura, que en los sesenta y setenta era en la antropología cultural una noción demasiado especializada y abstracta. Los estudios culturales van a marcar su distancia con un modo armónico de concebir la cultura e incluso dudarán de su sentido cohesionador y por tanto “pacífico”. Se trata de una inconformidad que, como he señalado, también embargó a la noción de cultura en el seno mismo de la antropología estadounidense en los noventa.

De esta manera, la historia de éxito de la cultura, como señala Kuper, no impide la producción de sospechas. Para los noventa y en pleno posmodernismo, cultura era una de las pocas nociones que mantenían su vigor en las ciencias sociales e incluso pasó a convertirse en una noción central en otras disciplinas o áreas académicas, para empezar, en los estudios culturales (Kuper, 2001: 261 y s.). Incluso había un cierto consenso sobre la noción: “el que no es un asunto de raza; se aprende”; el que “la cultura humana común ha avanzado” en una línea parecida a la noción de progreso; el que “es esencialmente una cuestión de ideas y valores, un molde mental colectivo” (Kuper,

2001: 262). Y bajo estos acuerdos la cultura conduciría necesariamente a un espíritu de tolerancia y a la aceptación de la multiculturalidad.

La noción de cultura ha tenido desde sus formulaciones iniciales a fines del siglo XIX un rostro doble, una “doble vida” (Kuper, 2001: 263) en expresión de Kuper, teórica y política. La antropología cultural estadounidense podría decirse que privilegió el aspecto teórico hasta que en los noventa se le exigió reconocer el aspecto político de la cultura como lo hicieron los estudios culturales.

Para Kuper, el objetivo al que los estudios culturales se dirigieron fue la multiculturalidad y las consideraciones sobre la identidad, una visión ciertamente distinta a la definición que ofrece Reynoso de esta corriente, aunque más política: “Los estudios culturales son el nombre en que ha decantado, plasmada en ensayos, la actividad interpretativa y crítica de los intelectuales. Los estudios culturales se han estandarizado como una alternativa a (o una subsunción de) las disciplinas académicas de la sociología, la antropología, las ciencias de la comunicación y la crítica literaria, en el marco general de la condición posmoderna. El ámbito preferencial de los estudios es la cultura popular” (Reynoso, 2000: 19).

EL DESARROLLO DE LOS ESTUDIOS CULTURALES

A más de sesenta años de distancia de la creación del primer centro de estudios culturales en la universidad de Birmingham en Reino Unido, el desarrollo de esta corriente de investigación parece languidecer en una sombra mezcla de rechazo y de aparente superación por otros enfoques.³ Los estudios culturales fueron un fenómeno deslumbrante, sobre todo a partir del momento en que se instalaron en Estados Unidos en un ambiente de crisis de la investigación cultural. Se trató de un periodo en el que se hizo patente tanto la crítica a la misma noción de cultura como un proceso en el que los movimientos sociales irrumpieron en la misma práctica de la investigación académica. Estos, desde luego, siempre habían estado presentes en el interés académico —los movimientos sociales son, hasta cierto punto, la esencia misma del paradigma de la modernidad como equivalente a actitud de cambio y proyecto de futuro—, pero no siempre se habían incrustado en el proceso mismo de la investigación sociológica. Podemos decir que, si las ciencias sociales tenían

³ La información obtenida por medio de la herramienta Google Trens hasta abril de 2023 arroja los siguientes datos sobre las búsquedas de la voz *estudios culturales* en México: de 2004-2008, 778 mil búsquedas; de 2009 a 2013, 287 mil; de 2014 a 2018, 228 mil y de 2019 a abril de 2023, 152 mil. Esta información señala que las búsquedas del cuarto periodo presentan la quinta parte de las del primero. En el caso de las búsquedas de la voz *cultural studies* en Estados Unidos la caída también es muy relevante en los mismos quinquenios arriba señalados: 2 mil 883; mil 617; mil 223 y 991 búsquedas, es decir, que en el último periodo las búsquedas fueron poco más de un tercio de las del primero. (Datos levantados por Teresita González Martínez.)

presentes los procesos de cambio como uno de sus objetivos de investigación, no siempre entraban los protagonistas de estos procesos en la orientación misma de los trabajos académicos.

¿Qué aportó la corriente de los estudios culturales a la investigación sociológica sobre la cultura? Una respuesta inicial, derivada de los estudios fundacionales que cimentaron esta corriente, fue el vínculo entre historia, los estudios literarios, la comprensión de la cultura como práctica y el compromiso social. Con mucha frecuencia se alude a los trabajos de Raymond Williams (*Culture & Society*, 1958 y *The Long Revolution* 1961),⁴ Richard Hoggart (*The Uses of Literacy* de Richard Hoggart 1957)⁵ y Edward P. Thompson (*The Making of the English Working Class* 1963),⁶ todos publicados en un corto espacio de tiempo, como los firmes cimientos de los estudios culturales desarrollados primero en Reino Unido y más tarde en Estados Unidos y en otras regiones pero, como veremos más abajo, la historia se vuelve más compleja a partir de las mismas observaciones que realizaron estos autores al tratar de explicar el desarrollo de esta corriente.

Las figuras más reconocidas de la corriente de los estudios culturales, entre las que destaca Stuart Hall, señalaron con firmeza que su despliegue no respondía a una crítica teórica a los estudios de cultura posteriores a la Segunda Guerra Mundial sino a las condiciones sociales y políticas que vieron transformaciones importantes en las sociedades capitalistas y las expresiones culturales derivadas de las sociedades de masas. Estos cambios requerían otras maneras de abordar los fenómenos y de observar sus efectos en los grupos sociales. Más que una preocupación teórica o metodológica, lo que estaba en juego era el papel de la clase obrera en el porvenir de las sociedades industriales. No basta, por tanto, mirar al interior de esta corriente intelectual, sus principios teóricos y sus recursos de trabajo para valorarla adecuadamente, sino que es necesario comprender hasta dónde les fue posible a estos autores interpretar una sociedad cambiante y a sus principales agentes.

Los estudios culturales fueron, en primer término, un intento de comprensión de la modernidad desde el punto de vista de sectores sociales que aparentemente no la protagonizan, inicialmente la clase obrera. La marginación que estos sufrían y las dificultades para lograr un cambio social y político en los países metropolitanos fueron el principal acicate para su desarrollo. Consisten también en una forma de comprender la cultura como procesos que implican relaciones de subordinación política y no sólo la investigación de las estructuras de producción de los objetos culturales. De ahí la necesidad de desarrollar recursos metodológicos para acercarse a la cultura vivida de los actores, pues incluso las corrientes más innovadoras para la comprensión

⁴ Traducción al español: *Cultura y sociedad 1780-1950 de Coleridge a Orwell*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2001; y *La larga revolución*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2003.

⁵ Traducción al español: *La cultura obrera en la sociedad de masas*, Siglo XXI, Buenos Aires.

⁶ Traducción al español: *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Crítica, Barcelona.

de los procesos culturales de la modernidad, como el análisis del discurso, se encerraban en el entendimiento de ellos y poco observaban la forma en que se materializaban en la práctica. Se preocupaban por el qué de los contenidos de los discursos, por ejemplo, de la prensa u otras formas de literatura de masas, y no por cómo estos recursos se incorporaban en las formas de actuación de los grupos sociales.

Si hubo un éxito en lo que fueron los estudios culturales tal vez no haya sido en sus postulados teóricos sino en la forma de articular los diferentes avances que las disciplinas preocupadas por entender los procesos culturales proponían a los investigadores y a los responsables de las actividades culturales.⁷

EL PAPEL CENTRAL DE LA ETNOGRAFÍA COMO RECURSO METODOLÓGICO

Para los participantes de los estudios culturales, esta corriente no consiste en una disciplina, sino en un proceso abierto, fluctuante, cuyo sentido es conocer las prácticas culturales en la vida común de los actores. Para ello despliegan una batería de recursos metodológicos que van del análisis textual hasta la observación directa de los procesos en que se desenvuelven los individuos o grupos que analizan a fin de recopilar información sobre los procesos en los que se ven envueltos. Es decir, emplean en realidad una batería de instrumentos que les permiten asir la participación activa de los individuos ante la cultura. En este sentido la historia social y la crítica literaria, fuentes primeras de los estudios culturales, fueron complementadas por otros recursos, principalmente la etnografía, que hasta entonces había sido practicada sobre todo por la antropología.

Eduardo Restrepo explica con claridad tres maneras principales de entender la etnografía: como técnica, como encuadre metodológico y como escritura (Restrepo, 2015: 163 y s.). El comprenderla como instrumento de investigación “buscaría ofrecer una descripción de determinados aspectos de la vida social teniendo en consideración los significados asociados por los propios actores. Esto hace que la etnografía sea siempre un conocimiento situado; en principio da cuenta de unas cosas para una gente concreta” (Restrepo, 2015: 163). La escritura, por otra parte, no se refiere a la transcripción de la información sino a una parte misma del proceso etnográfico. Marilyn Strathern señala que el etnógrafo en realidad practica la etnografía al escribir. Esto es lo que hace diferente este proceso de la sola relación personal con los sujetos que estudia. Es decir, el trabajo de campo se materializa en la escritura, pero ésta ejerce una perspectiva sobre la observación que practica el etnógrafo: “Uno de los elementos que hace que el trabajo de campo sea un desafío es que se lleva

⁷ No puedo extender la presentación del desarrollo de los estudios culturales, pero es indispensable señalar el riesgo que varios de sus impulsores y analistas previeron de su institucionalización pues les conducía a la academización y a perder la conexión con los intereses sociales. Puede verse a este respecto Williams (1997) y Restrepo (2012: 146 y s.).

a cabo con una actividad bastante diferente (escritura) en mente” (Strathern: 2022: 1).⁸ No es un trabajo que se realiza “después” del trabajo de campo sino en el mismo periodo en que éste toma lugar a fin de reorganizarlo para que tenga sentido desde los argumentos de otra audiencia (Strathern: 2022: 1).⁹ La autora propone estas observaciones desde la antropología, pero ciertamente sus consideraciones no son ajenas a los practicantes de los estudios culturales quienes tienen en esa disciplina un referente fundamental, como lo hace Ann Grey en su libro *Research practice for cultural studies* (2003). En particular, la observación de Strathern sobre la escritura da sentido a la noción de reflexividad, que no es otro que el reconocimiento de la centralidad del investigador en el proceso de conocimiento pues éste ejerce un proceso de cuestionamiento constante en el proceso de investigación. La reflexividad nace de la actitud del investigador de abrirse al deslumbramiento (*being dazzled*) de la realidad que estudia, más allá de las ideas o la preparación con la que se ha dispuesto a ir al campo. El investigador, dice Strathern, debe asumir que las personas con las que trabaja no son encuestados que responden preguntas, sino informantes que controlan la información que ofrecen, por ello el etnógrafo debe proceder con paciencia y hacer que la información recopilada y estructura a través de la escritura interpela el proceso de intercambio con los individuos o grupos con los que trabaja.¹⁰

El reconocimiento de Grey a la antropología no le impide valorar con cuidado las críticas que desde la sociología y esa disciplina se han dirigido a los Estudios culturales específicamente en el terreno de la etnografía. Ann Grey asume dos críticas principales a los estudios culturales en esta materia:

1. Escala y amplitud. La crítica más común de la sociología es que los estudios se centran en ejemplos específicos, se basan en un número limitado de encuestados y, por lo tanto, son inadecuados en representatividad y generalización, dos criterios clave de validez en la investigación sociológica.
2. Profundidad y duración. La crítica dominante de la antropología es que la investigación en estudios culturales tiende a no sumergirse en el sitio cultural o social o en los mundos de sus encuestados. Hay poco intento,

⁸ One of the elements which makes fieldwork challenging is that it is carried out with a quite different activity (writing) in mind.

⁹ [...] the ideas and narratives which made sense of everyday field experience have to be rearranged to make sense in the context of arguments and analyses addressed to another audience.

¹⁰ [...] people are more than respondents answering questions; they are informants in the fullest sense, in control of the information they offer. I mean this in the sense that the ethnographer is often led to receive it as information, that is, as data which has become meaningful, by putting it into the context of general knowledge about these people's lives and situations and thus the context of its production (Strathern, 2022: 6).

argumentan, de proporcionar un contexto amplio a lo largo del tiempo de los sujetos y sus prácticas culturales (Grey, 2003: 15 y s.).¹¹

A este respecto acepta que investigaciones más amplias, realizadas, por ejemplo, a través de encuestas, pueden dar lugar a conocimientos más generales, pero tendrán dificultad para captar los significados y cómo estos se relacionan con las identidades. En cuanto a la profundidad y la duración de los estudios etnográficos practicados por los antropólogos, Grey recuerda que la mayoría de los estudios culturales son realizados en sociedades modernas de las que forman parte los investigadores “Por lo tanto, ya somos, hasta cierto punto, observadores participantes en nuestros estudios” (Grey, 2003: 17).¹²

Existen algunos campos en los que con más claridad se han realizado estudios etnográficos para producir un conocimiento valioso sobre las prácticas culturales de algunos grupos sociales en los que se pretendía revelar sus condiciones sociales, históricas, preocupaciones. Los aspectos teóricos y políticos tenían importancia fundamental en temas como las culturas juveniles, de las clases trabajadoras o de género. Ante estos sectores se buscaba comprender la elaboración de recursos culturales que con frecuencia eran expresiones de resistencia y recreación de la cultura de clase. De estos trabajos se pueden resaltar cuestiones metodológicas relevantes.

Paul Willis es uno de los egresados del Centro de Cultura Contemporánea de Birmingham que más atención ha recibido por varios de sus trabajos. Su libro *Aprendiendo a trabajar (Learning to Labour)*, de 1977, capturó la atención de muchos estudiosos de los problemas de la juventud por su interés en investigar por qué los jóvenes de clase obrera se embarcaban en trabajos obreros.¹³ Fueron también muy relevantes los planteamientos que Willis realizó sobre el método de investigación empleado para el estudio de las temáticas que aborda. Unas breves “notas” sobre el método publicadas en 1980 abrieron un conjunto de reflexiones sobre la investigación cualitativa, el recurso de la observación participante y la etnografía que son precisamente unos de los recursos más valorados por los estudios culturales.

En 1980 Willis escribe en clave de “naturalismo” sociológico al exponer cómo el uso de la observación participante y, en general, de la etnografía, es

¹¹ 1 Scale and breadth. The most common critique from sociology is that the studies focus on specific examples, they draw on a limited number of respondents and are therefore inadequate in representativeness and generalisability, two key criteria of validity in sociological research.

² Depth and duration. The dominant critique from anthropology is that cultural studies research tends not to immerse itself in the cultural or social site or the worlds of their respondents. There is little attempt, they argue, to provide broad context over time of the subjects and their cultural practices.

¹² Thus, we are already to a certain extent, participant observers in our studies.

¹³ “Lo difícil de explicar en cuanto a cómo los chicos de clase media consiguen trabajos de clase media es por qué los demás les dejan. Lo difícil de explicar respecto a cómo los chicos de la clase obrera consiguen trabajos de clase obrera es por qué ellos mismos lo consienten” (Willis, 1988: 11).

una reacción contra el positivismo,¹⁴ aunque no por esto el empleo de este recurso se aleje necesariamente del énfasis en la objetividad de los datos. Más aún, al igual que el empleo de instrumentos cuantitativos, la observación participante podía incurrir también en el espejismo de carecer de prejuicios y ser en consecuencia objetiva, de ahí que la oposición entre métodos cuantitativos y cualitativos pudiera ser aparente. Brian Roberts asume también este punto de vista al considerar, en un trabajo de esa misma época, que “A menudo [la observación participante] ha estado a la defensiva con respecto de la sociología dominante; otras veces, y en algunos aspectos, ocupa el mismo terreno de forma torpe” (Roberts, 2014: 357). Sin embargo, no por esta posibilidad real, debería negarse la importancia de “la rebelión ‘naturalista’” (Willis, 1984: 1).

Hay valiosas consideraciones en el tratamiento de Willis sobre el método y la observación participante. Una primera apreciación es que es imposible plantarse ante la realidad a observar de una manera “ateórica”: “El ‘objeto’ sólo se percibe y se entiende a través de una organización interna de los datos medida por constructos conceptuales y formas de ver el mundo. El informe final sobre un objeto dice tanto acerca del observador como del objeto mismo” (Willis, 1984: 4).

Willis escribe en un momento muy interesante sobre la problemática de la observación participante. Geertz ya había propuesto en 1973 su concepto de descripción densa, pero aún no se había realizado el seminario de Santa Fe sobre la escritura antropológica.¹⁵ Su contexto es básicamente sociológico y de él trata de superar una postura positivista recurriendo a la idea de colocar la teoría como punto de partida del trabajo etnográfico. Pero al establecer la prioridad de la teoría no anula la gran posibilidad metodológica ofrecida por la etnografía y la observación participante que consiste en *ser sorprendido* (Marilyn Strathern dirá años más tarde *deslumbramiento*) por la información recabada. La *sorpresa* se produce al encontrar un conocimiento que no había sido pensado en el paradigma inicial y, a partir de esto, se establece que la “tarea más urgente es delinear la factibilidad, los márgenes y el significado

¹⁴ El “naturalismo” se asoció con la observación participante y fue un instrumento empleado en la sociología estadounidense en los años veinte y treinta por la llamada Escuela de Chicago con diversos resurgimientos posteriores (ver Willis, 1984). Roberts señala la conexión entre este enfoque recuperado en los cincuenta y sesenta para el estudio de las áreas de desviación, crimen y delincuencia debido a que en éstas era donde se rompía la imagen integrada de la sociedad (ver Roberts, 2014: 357).

¹⁵ Años más tarde, Willis hace referencia a este seminario de manera coincidente: “Las críticas posestructuralistas y posmodernistas han desafiado la autoasunción de la ‘autoridad etnográfica’, señalando una ingenuidad discursiva en la escritura etnográfica que es inconsciente de las formas en que ‘escribe’ (Clifford y Marcus, 1986) y crea cultura en lugar de descubrirla o reflejarla” (Willis y Trondman 2002: 395) (Poststructuralist and postmodernist critiques have challenged the self-assumption of “ethnographic authority,” pointing to a discursive naivete in ethnographic writing that is unconscious of the ways in which it “writes” (Clifford & Marcus, 1986) and makes culture rather than discovering or reflecting it.)

de tal capacidad” (Willis, 1984: 4). No obstante, Willis pide medida para reconocer el alcance real de la producción de “nuevo conocimiento”.

La idea de la *sorpres*a es uno de los aspectos más interesantes de sus consideraciones sobre la observación participante:

Es crucial, sin embargo, que una metodología cualitativa sea confrontada con el máximo cúmulo de datos relevantes. Aquí reside el poder de los datos de “sorprender”, de contradecir ciertas teorías en desarrollo. Aquí se encuentra la única fuente posible de la “autenticidad”, el “sentir cualitativo”, el cual es una de las mayores justificaciones del método. A menos que se desafíe la propia visión de mundo, es en esta área donde existe la mayor posibilidad de sorprenderse (Willis, 1984: 4).

Willis “juega” con una idea de descubrimiento que nos podría llevar a abandonarnos a los datos provenientes de la realidad, como lo haría el paradigma positivista, pero no es esto lo que propone sino un delicado equilibrio entre teoría y realidad a fin de “reconocer la forma necesariamente teórica de lo que ‘descubramos’” (Willis, 1984: 4). Es precisamente por tener conciencia de la teoría que podemos tener también claridad de las áreas problemáticas del conocimiento. Es decir, la realidad se nos va a presentar contradictoria, inconsistente, divergente y por eso hay que interpretarla teóricamente para tratar de presentarla de la forma más completa que podamos. “Debemos mantener la riqueza y atmósfera de lo original mientras tratamos de iluminar sus interconexiones” (Willis, 1984: 5).

El proceso de interpretación teórica que busca presentar los significados subjetivos, sentimientos y en general la cultura de otros, consiste en dar cuenta de lo que ha sido objeto de nuestra investigación como un “sujeto [en el sentido de un tema] que tiene que entenderse y presentarse de la misma manera como se presenta la subjetividad del investigador —éste es el verdadero significado de ‘validez’ en la zona ‘cualitativa’” (Willis, 1984: 5). Este objetivo coloca en su justa dimensión los métodos cualitativos pues estos no son un fin en sí mismo, de ahí que no se excluya el uso de recursos de tipo cuantitativo. El objetivo que debe perseguir un investigador es lograr la máxima información de los objetos que estudia a partir de cualquier tipo de instrumento, lo que supone entonces tratar de superar incluso las limitaciones de los métodos cualitativos. En todo caso, lo que necesitamos, dice Willis, es “un método que respete la evidencia, que busque corroboraciones y minimice la distorsión, *pero sin el tipo de pretensión de la ciencia-natural racionalista*” (Willis, 1984: 5, en cursiva el original).

Es aquí donde surge un aspecto relevante en el método de investigación. El investigador se enfrenta a una realidad compleja, inconsistente, contradictoria que le exige, por una parte, asumir con justificación cualquier técnica rigurosa que permita lograr el máximo conocimiento de tales distorsiones dentro de un sistema. Adicionalmente, como lo intentó realizar Willis en su trabajo sobre los jóvenes ingleses de clase obrera, tales divergencias supusieron en él un ejercicio

de reflexividad. Willis señala que es en ese terreno de las inconsistencias y desviaciones donde se llegan a formular preguntas como “¿Por qué está sucediendo todo esto? ¿Por qué el sujeto se ha comportado de esa manera? ¿Por qué ciertas áreas permanecen ocultas para el investigador? ¿Qué diferencias de orientación yacen detrás del fracaso de la comunicación?” (Willis, 1984: 6). Es “en esta interrelación de seres humanos, de códigos culturales y de formas, donde existe la posibilidad de ‘sorprenderse’” (Willis, 1984: 6). El método cualitativo no pretende entonces ser superior a los instrumentos cuantitativos, ni siquiera puede proponer eludir el uso de estos. La diferencia fundamental entre ambos métodos es que la observación participante y la etnografía se sostienen en la interrelación del investigador con seres humanos. Las preguntas sobre el objeto se tornan subjetivas al grado de que éstas afectan a los investigadores, les confrontan y les exigen asumir la autorreflexión sin restricciones, exactamente lo contrario a los métodos de la sociología cuantitativa alejada de ese compromiso.

En *Aprendiendo a trabajar*, Willis pone en acción algunas de estas ideas. El libro está dividido en dos grandes partes. En la primera presenta profusamente su material etnográfico fruto de una amplia investigación de dos años con una docena de jóvenes varones desde el penúltimo año de su educación obligatoria hasta los inicios de su vida laboral.¹⁶ Su objetivo es dar cuenta de la forma de vida de los jóvenes, su relación con la escuela y las resistencias que ésta produce en ellos.

Los métodos cualitativos, y la observación participante de que se ha hecho uso en la investigación, así como la forma etnográfica de la presentación, fueron dictadas por mi interés en “lo cultural”. Estas técnicas son apropiadas para registrar este nivel y son permeables a los significados y valores, así como capaces de representar e interpretar las articulaciones simbólicas, las prácticas y las formas de la producción cultural. Particularmente, el registro etnográfico, sin que se sepa siempre cómo puede permitir que cale en el análisis y en la experiencia del lector un cierto grado de actividad, creatividad y mediación humanas. Esto es vital para mis propósitos, en los que la visión de lo “cultural” no se reduce a un conjunto de estructuras internas transferidas (como ocurre en las nociones normales de socialización) ni el resultado pasivo de la acción de una ideología dominante (como en ciertos tipos de marxismo) sino al menos en parte, como resultado de la praxis humana colectiva (Willis, 1988: 15).

La información le permite establecer una tensión entre la institución educativa y la cultura de oposición a ésta que elaboran los jóvenes. Estos muchachos han construido una cultura contraescolar “de acérrima oposición, en los planos personal y general a la ‘autoridad’” (Willis, 1984: 23). La oposición se muestra de varias formas: se agrupan en clase, hacen ruido con las sillas, abuchean a la primera oportunidad, se mueven continuamente. Algunos fingen que duermen

16 La edad legal para dejar la escuela en Inglaterra en la década de 1970 era de 17 años.

o dan la espalda al aula. “Hay un aire de insubordinación sin propósito con justificaciones espurias e imposibles de contener” (Willis, 1984: 25). El material de Willis le permite exponer con gran detalle algunos aspectos de la lucha entablada por los jóvenes resueltos a enfrentar la cultura escolar: su esfuerzo por ganar espacio físico y simbólico a la institución y a las normas, la broma, el relajo (*cachondeo* en la traducción española, *having a laff* en la versión original), machismo, sexismo. Estas características de la cultura contraescolar son compartidas en parte por la cultura obrera en general. Son puntos de contacto no accidentales: la cultura contraescolar tiene muchas similitudes profundas con la cultura a la que sus miembros están destinados —la cultura de fábrica—, que si bien corresponde a una clase oprimida, no es una cultura de la derrota, por el contrario, se basa en habilidades, destrezas y confianza que son indicativas de “una fuerza social viva. Una fuerza que está en movimiento” (Willis, 1984: 67).

La cultura contraescolar que desarrollan los jóvenes, vinculada a lo que es propiamente la cultura de fábrica genera en ellos un sentimiento de que sus conocimientos son más adecuados para la vida; “de que la práctica es más valiosa que la teoría” (Willis, 1984: 71). De este modo, la contracultura escolar próxima a la cultura de la clase obrera se opone al “paradigma de la enseñanza” que se quiere imponer en la escuela, de modo que desarrolla un proceso de *diferenciación* “por el que los típicos intercambios esperados en el paradigma institucional formal son reinterpretados, diferenciados y discriminados en función de los intereses, sentimientos y significados de la clase obrera. Su dinámica es la oposición a la institución la cual recoge y da eco, y se la asigna una forma de referencia para los temas y problemas globales de la cultura de clase” (Willis, 1984: 71). Se trata de una tensión permanente entre *integración* al paradigma de la enseñanza y *diferenciación* con respecto a éste que se manifiesta permanentemente en las relaciones institucionales.

La segunda parte de la investigación de Willis son las reflexiones teóricas que realiza a partir de preguntas que derivan tanto de un interés explicativo —¿por qué ocurre así? o “¿cuál es la base de esta exaltación colectiva?” (Willis, 1984: 139)— y otras que llaman a un espacio de reflexividad propia de un simpatizante de la clase obrera: “Hemos analizado la manera en que sus discernimientos y convicciones genuinamente mantenidos les conducen finalmente a una situación laboral objetiva que más parece una trampa que una liberación. Pero, ¿cómo sucede esto?” (Willis, 1984: 139). Para responder propone dos conceptos que guían su análisis.

La palabra “penetración” se refiere a los impulsos dentro de una forma cultural hacia la penetración de las condiciones de existencia de sus miembros y su posición dentro del todo social, de un modo no central, esencial o individual. La palabra “limitación” se refiere a aquellos obstáculos, desviaciones y efectos ideológicos que confunden e impiden el desarrollo total y la expresión de estos impulsos. El término,

bastante tosco, pero estrictamente preciso, de “penetración parcial” se refiere a la interacción de estos dos términos en una cultura concreta (Willis, 1984: 139).

En el caso que Willis estudia, la cultura contraescolar ejerce ciertas penetraciones culturales en las condiciones de existencia de los jóvenes, pero resultan insuficientes para una actividad transformadora pues hay fuerzas simultáneas de distorsión, limitación y mistificación que convierten la lógica de la penetración cultural en una lógica parcial. Esta articulación contradictoria permite que exista “una sociedad de clases bajo la forma liberal y democrática” ... “El hecho asombroso que este libro trata de presentar es que hay un momento —y sólo hace falta este momento para que se convierta en las puertas que se cerrarán en el futuro— en la cultura obrera en que la entrega de las fuerzas de trabajo manual representa al mismo tiempo la libertad, la elección y la trascendencia, y la inserción precisa en un sistema de explotación y opresión para la gente de la clase obrera” (Willis, 1984: 140).

Teorización, sorpresa, reflexividad son las claves del método cualitativo que Willis ha puesto en movimiento y basa esta reflexión metodológica en la investigación que ha realizado. Más de veinte años después, Willis mantiene esta concepción del trabajo etnográfico.

¿Qué es la etnografía para nosotros? Lo más importante es que es una familia de métodos que implican un contacto social directo y sostenido con los agentes y de escribir ricamente el encuentro, respetar, registrar, representando, al menos en parte, en sus propios términos, la irreductibilidad de la experiencia humana (Willis y Trondman 2002: 394).¹⁷

Escribe estas palabras en un “Manifiesto for Ethnography” elaborado junto con Mats Trondman, en donde ambos proponen cuatro elementos específicos de la etnografía tal como la han puesto en ejercicio:

- *El reconocimiento del papel de la teoría como precursor, medio y resultado del estudio etnográfico y de la escritura (The recognition of the role of theory as a precursor, medium, and outcome of ethnographic study and writing)* (Willis y Trondman 2002: 396). Esto no implica la absolutización de la teoría sino su vinculación con la evidencia obtenida por la etnografía. De la teoría se espera “información teórica”, “conceptos sensibilizadores”, “puntos analíticos” que permitan extraer algunos patrones de la textura de la vida cotidiana.
- *La centralidad de la “cultura” (The centrality of “culture”)* (Willis y Trondman, 2002: 396), con lo que quieren apostar por el reconoci-

17 What is ethnography for us? Most important, it is a family of methods involving direct and sustained social contact with agents and of richly writing up the encounter, respecting, recording, representing at least partly in its own terms the irreducibility of human experience.

miento de que el acercamiento consentido por los sujetos estudiados debe partir necesariamente de los procesos —culturales— por los que están atravesando. La cultura supone un enfoque crítico en la medida en que contiene un modo de indeterminación siempre presente en los grupos sociales. Posee autonomía, en el sentido de que no es un reflejo de otras estructuras, pero no está desligada de ellas.

- *Un enfoque crítico en la investigación y la escritura (A critical focus in research and writing)* (Willis y Trondman, 2002: 398) que supone la aceptación de la situación desigual que se establece en el trabajo etnográfico y de los intereses de poder que se llegan a establecer.

Un interés por las políticas públicas y la política cultural (*An interest in cultural policy and cultural politics*) (Willis y Trondman, 2002: 398), lo que conduce a una idea de etnografía crítica.

Willis y Trondman resumen su propuesta en la noción de metodología teóricamente informada para la etnografía (*Theoretically Informed Methodology for Ethnography, TIME*):

La etnografía es el registro sensible de cómo la experiencia y la cultura indican, así como ayudan a constituir, un profundo cambio social y estructural, pero ese cambio y la continuidad en el cambio deben conceptualizarse de maneras que no están contenidas en los propios datos etnográficos. El truco es llevar esa “experiencia registrada” a una relación productiva, pero sin pretensiones con la “teoría”, maximizando así la iluminación de un cambio más amplio. TIME busca establecer relaciones analíticamente productivas entre teoría y datos, los dos polos o dimensiones más importantes de la dialéctica de la sorpresa, escapando así del habitual destierro de la teoría a la “sección de teoría” guetizada y desprovista de efectos ajá [efectos sorpresa, E. N.] (Willis y Trondman, 2002: 399).¹⁸

Así, la metodología etnográfica que proponen Willis y Trondman tiene varias características: los datos se valoran en términos de relevancia, no en términos de su adecuación teórica o su sofisticación (Willis y Trondman, 2002: 399);¹⁹ en cuanto al sentido de temporalidad al que alude el acrónimo TIME, la etnografía no requiere mostrar todas las etapas en las que se realizó pero sí “la dialéctica de la sorpresa” (Willis y Trondman, 2002: 400) que impone un

¹⁸ Ethnography is the sensitive register of how experience and culture indicate, as well as help to constitute, profound social and structural change, but that change and continuity in change have to be conceptualized in ways not contained in ethnographic data themselves. The trick is to bring that “registered experience” into a productive but unfussy relation to “theory,” so maximizing the illumination of wider change. TIME seeks to establish analytically productive relations between theory and data, the two most important poles or dimensions of the dialectic of surprise, so escaping the usual banishment of theory to the ghettoized “theory section” devoid of aha effects.

¹⁹ The criterion for relevance is maximum power in relation to the data for purposes of illumination, not theoretical adequacy or sophistication for its own sake.

desarrollo adecuado con la experiencia de campo y teórica del investigador;²⁰ “un vocabulario teóricamente informado, sensible y flexible”, favorable a preguntas abiertas y poderosas (Willis y Trondman, 2002: 400);²¹ atender a las posibilidades dentro de los estudios críticos aplicados a política, es decir, un compromiso con la cultura y la vida social, incluso una revisión de las propias experiencias personales del investigador²² (Willis y Trondman, 2002: 400).

Las propuestas etnográficas de Willis —elemento sorpresa, la etnografía como relación social, la atención a la experiencia vivida— constituyen uno de los referentes más importantes de los Estudios culturales. Ann Grey tiene en estas propuestas y en las de Wriqth Mills un asidero básico para pensar la investigación de los estudios culturales para lograr lo que ella ha propuesto como objetivo de los estudios culturales: la cultura vivida de individuos y comunidades.

CONCLUSIONES

Inicié este texto abriendo una discusión sobre la etnografía que proponía una disyuntiva radical entre ciencia y ficción. Los estudios culturales se propusieron integrar el análisis cultural desde una perspectiva política que les indujo a hacer de los métodos cualitativos, especialmente de la etnografía, su recurso fundamental. Aunque la oposición radical señalada no ha sido resuelta, la cuestión de la objetividad del conocimiento se ha replanteado en términos de reflexividad, es decir de la interpretación que el investigador realiza de la teoría a partir del contacto con los individuos o grupos. La teoría no es ajena a la investigación de los estudios culturales, pero ésta se enmarca en la experiencia de investigadores e informantes que requieren en todo momento revelar su posición. Cualquier conocimiento producido de esta manera será “situado”, dependerá del contexto en que se produzca de modo que dará origen a una verdad parcial, posicionada (Abu Lughod, 2012: 136). Esto genera una situación de permanente tensión entre la realidad objetiva y el conocimiento producido por el investigador que no tiene fácil solución, pero tal incertidumbre puede convertirse en un recurso favorable al hacer de la investigación un proceso abierto y comprometido con la realidad de los sujetos investigados.

²⁰ Even though the final write-up need not show every stage, the dialectics of surprise need time and can unfold only over time in relation to the researcher's own experience, field and theoretical.

²¹ [...] the development of a theoretically informed, sensitive, and flexible vocabulary, or a practical sense of relevant theoretical sites for casting the maximum illumination, including the formulation of open and energetic questions, on to a given topic of study.

²² TIME also raises possibilities within critical studies applied to policy issues.

BIBLIOGRAFÍA

- Abu-Lughod, Lila (2012 [1991]), "Escribir contra la cultura", *Andamios*, vol. 9, núm. 19, pp. 129-157.
- Baldwin, John R., Sandra L. Faulkner, Michael L. Hecht y Sheryl L. Lindsley (eds.) (2006), *Redefining Culture. Perspectives Across the Disciplines*, Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, New Jersey/Londres.
- Brightman, Robert (1995), "Forget Culture: Replacement, Transcendence, Relexification", *Cultural Anthropology*, vol. 10, núm. 4, pp. 509-546.
- Brumann, Christoph (1999), "Writing for Culture. Why a Successful Concept Should Not Be Discarded", *Current Anthropology*, vol. 40.
- Candau, Joël (2008), "La antropología, ciencia histórica y natural de la cultura", *Revista de Antropología Social*, vol. 17, pp. 273-286.
- Castro-Gómez, Santiago (2003 [2001]), "Apogeo y decadencia de la teoría tradicional. Una visión desde los intersticios", *Revista Iberoamericana*, núm. 203, pp. 343-353.
- Grey, Ann (2003), *Research practice for cultural studies. Ethnographic methods and lived cultures*, Sage Publications, Londres.
- Grimson, Alejandro y Sergio Caggiano (2010), "Respuestas a un cuestionario: posiciones y situaciones", en N. Richards (ed.), *En torno a los estudios culturales. Localidades, trayectorias y disputas*, Arcis/CLACSO, Santiago de Chile, pp. 17-30.
- Grossberg, Lawrence (2009), "El corazón de los estudios culturales: Contextualidad, construccionismo y complejidad", *Tabula Rasa*, núm. 10, pp. 13-48.
- _____ (2016 [2015]), "Los estudios culturales como contextualismo radical", *Intervenciones en estudios culturales*, vol. 2, núm. 3, disponible en <http://portal.amelica.org/ameli/journal/53/5317003/html/>
- Hall, Stuart (2006), "Estudios culturales: dos paradigmas", *Revista Colombiana de Sociología*, Universidad Nacional de Colombia, núm. 27, pp. 233-254.
- _____ (2017), *Estudios culturales 1983: una historia teórica*, Paidós, Buenos Aires.
- Jameson, Fredric (2002), *El giro cultural. Escritos seleccionados sobre el posmodernismo 1983-1998*, Manantial, Buenos Aires.
- Kluckhohn, Clyde (1957), *La antropología*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kroeber, Alfred L. y Clyde Kluckhohn (1952), *Culture: A critical review of concepts and definitions*, vol 47, núm. 1, Peaboy Museum Press, Cambridge MA.
- Kuper, Adam (2001 [1999]), *Cultura. La versión de los antropólogos*, Paidós, Barcelona.
- Lambek, Michael y Janice Boddy (1997), "Culture in Question", *Social Analysis: The International Journal of Anthropology*, vol. 41, núm. 3, pp. 3-23.
- Nelson, Cary, Paula A. Treichler y Lawrence Grossberg (1992), "Cultural studies: An introduction", en L. Grossberg *et al.* (comps.), *Cultural Studies*, Routledge, Nueva York/Londres, pp. 1-22.
- Radcliffe-Brown, Alfred R. (1986 [1940]), "El concepto de función en la ciencia social", *Estructura y función en las sociedades primitivas*, Planeta-Agostini, Barcelona, pp. 315-332.

- Restrepo, Eduardo (2010), "Respuestas a un cuestionario: posiciones y situaciones", en N. Richards (ed.), *En torno a los estudios culturales. Localidades, trayectorias y disputas*, Arcis/CLACSO, Santiago de Chile, pp. 107-119.
- _____ (2012), *Antropología y estudios culturales: disputas y confluencias desde la periferia*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- _____ (2015), "El proceso de investigación etnográfica: Consideraciones éticas", *Etnografías Contemporáneas*, vol. 1, núm. 1, pp. 162-179.
- Reynoso, Carlos (2000), *Apogeo y decadencia de los estudios culturales: Una visión antropológica*, Gedisa, Barcelona.
- Roberts, Brian (2014 [1976]), "Investigación naturalista en subculturas y desviación", en S. Hall y T. Jefferson (eds.), *Rituales de resistencia. Subculturas juveniles en la Gran Bretaña de posguerra*, Traficantes de Sueños. Madrid, pp. 356-366.
- Sánchez, Francisco (2008), "El diablo de la ficción. Cuento etnográfico", *Revista de Antropología Social*, vol. 17, pp. 249-272.
- Strathern, Marilyn (2022 [1999]), *Property, substance and effect. Anthropological essays on persons and things*, Hau Books, Chicago.
- Williams, Raymond (1997 [1989]), "El futuro de 'estudios culturales'", *La política del modernismo. Contra los nuevos conformistas*, Buenos Aires, Manantial, pp. 187-199.
- Willis, Paul (1984 [1980]), "Notas sobre el método", *Cuadernos de Formación Docente*, núm. 2, pp. 88-95.
- _____ (1988 [1977]), *Aprendiendo a trabajar. Cómo los chicos de la clase obrera consiguen trabajos de clase obrera*, Akal, Madrid.
- _____ y Mats Trondman (2002), "Manifiesto for Ethnography", *Cultural Studies, Critical Methodologies*, vol. 2, núm. 3, pp. 394-402.
- Yúdice, George (1993), "Tradiciones comparativas de estudios culturales: América Latina y los Estados Unidos", *Alteridades*, vol. 3, núm. 5, pp. 9-20.

Propiedad UAM-Gedisa

SOBRE LA INCERTIDUMBRE DEL VIVIR SITUADO. UNA INTRODUCCIÓN AL PROCESUALISMO

RODRIGO DÍAZ CRUZ

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-IZTAPALAPA, MÉXICO

ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-1754-4578>

El procesualismo fue surgiendo a partir del malestar provocado por las insuficiencias teóricas de la antropología británica de corte estructural-funcionalista, hegemónica en las décadas de 1930 y 1940. Se dirá que hay mucha historia y corrientes de pensamiento entre aquellos debates y las circunstancias del mundo contemporáneo, un mundo que se encuentra, por añadidura, cada vez más distante del que fue hace casi cien años. ¿Para qué volver a batir esa masa, se preguntarán, cuando lo que necesitamos son tramas conceptuales novedosas para hacernos inteligibles y poder actuar en el mundo, que con dificultades vivimos hoy? Si hacemos a un lado la tentación por el afán de novedades, considero necesario hacer una relectura de la antropología procesualista, relevante más allá de las fronteras de esta disciplina. Trataré de mostrar que ofrece lecciones fecundas y una sensibilidad propicia para nuestro tiempo.

Asentada en la obra de Émile Durkheim, el estructural-funcionalismo británico nos ofreció una imagen —una reificación— de la “sociedad” en términos monumentales, como si fuera una arquitectura acabada, sólida, fundamento confiable de la vida social, entendida como regular, predecible y recurrente, que responde a guiones sociales y culturales preestablecidos. A esta imagen la sustentan dos supuestos: *a*) que el conjunto de las normas sociales que rigen a las personas e instituciones —sean políticas, económicas, religiosas o de parentesco— son compatibles entre sí; y *b*) que la noción de regularidad estructural se refiere a la consistencia y congruencia entre la conducta individual y la normatividad social, entre los derechos y obligaciones establecidos para una posición en la estructura y los comportamientos del ocupante de dicha posición. “Las relaciones reales entre Tomás, Juan y Hugo, y las conductas de Nancy y Lucía —decía Radcliffe-Brown—, pueden figurar en nuestras notas de campo y proporcionar ilustraciones para una descripción general. Pero lo que necesitamos para fines científicos es una relación de la forma de la estructura” (Radcliffe-Brown, 1976: 219). La tarea fundamental de la antropología debe ser elucidar la morfología social, la dura osamenta, de cada sociedad; focalizar la atención en las instituciones y sus regulaciones, en los cargos, derechos,

en las obligaciones y normas a que están sometidos los grupos y las personas sociales. Ofrecer, en suma, *ilustraciones aptas* que en una apretada nuez describan la estructura social. Esta tradición nos coloca en el mundo del *ser*, con modelos estáticos y atemporales que representan “la realidad social como si fuera estable e inmutable, una configuración armoniosa gobernada por principios compatibles y lógicamente interrelacionados” (Turner, 1987: 73). Cabe la pregunta: ¿estas posiciones han sido plenamente rebasadas en las ciencias sociales? O bien, ¿superadas por las representaciones que tenemos del mundo social? Me temo que no están confinadas al pasado ni al estructural-funcionalismo británico. Las batallas intelectuales y políticas que por ejemplo ha dado Judith Butler —y no sólo ella— en contra de una *metafísica de la sustancia*, según la cual el sexo, el cuerpo y la identidad de género poseen un vínculo natural entre sí, un vínculo autoevidente, inalterable, incuestionable, esto es, que el ser “hombre” o “mujer” nos remiten a identidades estables que pretenden estar más allá del lenguaje y el poder, la cultura e historia, son ilustrativas justamente de esta reiterada vuelta al mundo sustancialista del *ser*.

Una premisa nuclear del procesualismo es que la vida social es un mundo en *devenir*, atravesada por el conflicto y combate, la pugna, la lucha y competencia: la vida es agonística, está conformada por intereses, inconsistencias y conflictos que la reproducen y desafían, que la ponen en riesgo. El fluir mismo de la vida, sus procesos sociales constitutivos, desgarradores a veces, no carentes de horror, son transicionales, pues aspiran a alterar, modificar y transformar nuestras formas de existencia. El mundo del *ser* es, por tanto, un efecto provisional del mundo en *devenir*; si el ser está constituido por el devenir, nunca podrá ser un sustrato que le subyazca al proceso, sino siempre una consecuencia del proceso: el ser como memoria y acaso sedimentación del devenir. El giro hacia el proceso fue más que una preocupación epistemológica o metodológica: ha implicado necesariamente una revaloración ontológica de la naturaleza de lo social. “Tenemos que aprender a pensar en la vida social como fluyendo continuamente [...] Las estructuras formales, supuestamente estáticas, sólo se nos hacen presentes a través de este flujo que las dota de energía” (Turner, 1974: 37). En palabras del poeta W. H. Auden, un flujo que actúa como una “peligrosa marea que no se detiene, o muere [...] Y que, si se la detiene por un momento, quema la mano”. Pero veamos con un poco más de detalle cómo fue emergiendo y se desarrolló la antropología procesualista.¹

¹ De la antropología procesualista me centraré en las contribuciones que hicieron Max Gluckman y Victor W. Turner al análisis situacional y a su continuación el drama social, en tanto que *acontecimientos*. Sin embargo, la riqueza de esta tradición desborda estos temas, aunque están interrelacionados con ellos: Clyde Mitchell desarrolló en los cincuenta los primeros trabajos sobre redes de relaciones sociales y, como muchos de sus colegas, los efectos de la industrialización en África, la migración de los trabajadores negros a las minas y ciudades, la reorganización de las relaciones de parentesco; Godfrey Wilson investigó en los treinta las interrelaciones entre las áreas urbana y rural en África y el lugar que éstas ocupan en el sistema económico mundial;

Poco a poco, y por virtud de sus trabajos etnográficos en la entonces Zululandia, Max Gluckman fue esbozando las notas constitutivas del procesualismo a partir de la década de 1930. En 1949 fundó el departamento de Antropología Social en la Universidad de Manchester, lugar de la revuelta contra el estructural-funcionalismo.² En 1940 se publicaron dos libros que la tradición considera, creo que con justicia, textos fundacionales de la antropología política: *Los Nuer*, de E. E. Evans-Pritchard, y *African Political Systems*, una colección de ensayos editados por Meyer Fortes y el mismo Evans-Pritchard. Ese año Max Gluckman publicó en la revista *Bantu Studies* un trabajo que a pesar de su relevancia no ha logrado adquirir la dignidad de aquellos libros, me refiero a su *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*. En éste describe y analiza una situación: la breve ceremonia en la cual grupos de zulúes y sudafricanos blancos —a pesar del profundo racismo de estos— inauguraron un modesto puente de piedra que atraviesa el río Negro Umfolosi en Zululandia, por ello a este texto se le conoce como “el ensayo del puente”. Gluckman exploró en este trabajo una nueva manera de utilizar el diario de campo y presentar los datos etnográficos: los actores aparecen identificados con sus nombres propios, intereses y prejuicios, sus quejas y conversaciones en un lugar y fecha específicos; incluso el propio observador —que es el narrador— aparece en el relato con sus preferencias, desdenes y humores, si bien fugazmente. Una anomalía etnográfica para entonces. En “el ensayo del puente” Gluckman introdujo una categoría novedosa para la antropología: la de “situación social”, que se refiere a una serie de acontecimientos o eventos temporal y espacialmente delimitados, abstraídos y aislados por el observador del *fluir* mismo de la vida social. Como punto de partida ubicó dicha ceremonia en, diríamos hoy, una vastísima red de relaciones de poder, en un mundo de espacios interdependientes, interconectados económica, social y culturalmente:

Dado que Zululandia es una sección territorial del sistema mundial, su desarrollo está influido por las relaciones estructurales en todo el sistema. Las relaciones entre grupos nacionales y raciales, entre empleadores capitalistas y sus emplea-

Monica Wilson abundó sobre la vida ritual entre los nyakyusa; Jaap van Velsen hizo relevantes estudios de parentesco en Tonga; Elizabeth Colson indagó los reacomodos, resistencia y luchas que implicó la construcción de una presa en el territorio de los gwembe en Tonga; A. L. Epstein estudió la etnicidad en contextos de migración y urbanos en África Central; Bruce Kapferer abundó con enorme creatividad sobre rituales, estética, performance, nacionalismo y eventos; y Don Handelman sobre rituales, reflexividad, nacionalismo y burocracia.

² El antecedente de la hoy llamada Escuela de Manchester fueron los estudios que un grupo de destacados investigadores, bajo el liderazgo de Gluckman, realizó en el Rhodes-Livingstone Institute (RLI), entonces Rodesia del Norte (véase la nota anterior). Gluckman se había incorporado al instituto en 1939, no sin resquemor de las autoridades coloniales dadas sus “concepciones sociales extremistas” (tenía inclinaciones comunistas). Había nacido en Sudáfrica de padres judíos de origen ruso. Al estallar la guerra solicitó enrolarse en el ejército inglés para combatir al nazismo. La solicitud fue denegada por su nacionalidad y antecedentes familiares; se quedó en Rodesia y fue designado director del RLI en 1944.

dos, entre trabajadores capacitados y no capacitados, entre sindicalistas y no-sindicalistas, entre campesinos y proletariado industrial, que son comunes en el sistema mundial a pesar de la enorme diversidad cultural y estructural, produce movimientos semejantes en el sistema (Gluckman, 1968: 62).

En este trabajo, Gluckman no se propone describir el microcosmos de la Sudáfrica colonial a modo de una ilustración apta, sino el de ofrecer categorías sociales para el análisis; se vale de las formas en que se expresan los actores, sus relaciones, sus conductas como hilos para darles seguimiento, más allá de la situación, en el orden social más amplio: “muestra cómo estos hilos enredan y desenredan la fábrica social” (Handelman, 2006: 98). Gluckman se propuso interrelacionar el análisis de la estructura social con el estudio del caso singular; esto es, elucidar situaciones sociales que nos permitan comprender cómo actúa aquella en su multiplicidad y cómo se despliega ésta en su especificidad. Lo que en Radcliffe-Brown era “accidental” o “excepcional” —la incierta acción de hombres y mujeres particulares, la incompatibilidad de las normas—, para Gluckman dejó de serlo y se convirtió en objeto central de su análisis: “los individuos pueden tener vidas coherentes al seleccionar situacionalmente de una mezcla de valores contradictorios, de creencias incompatibles y de diferentes intereses y técnicas” (Gluckman, 1968: 26).

Así lo mostró en su apasionante estudio sobre el “hombre razonable” en los procesos jurídicos entre los barotse, un caso particular de un problema general de todo sistema de jurisprudencia: el de aplicar reglas y leyes abstractas a las parciales e inconstantes circunstancias de la vida social. Para el juez barotse, ilustración singular del hombre razonable, los principios sociales, prejuicios, costumbres y hábitos, los intereses de grupo, la noción de persona sujeta de derecho y las experiencias individuales deben ser incorporados y reconocidos para relacionar las reglas fijas de la ley con la diversidad cambiante de la vida:

Los jueces tienen que procurar que palabras como “culpable”, “negligencia”, “derecho”, abarquen una amplia variedad de hechos; así que denomino *absorbentes* a esos conceptos, porque absorben en sus categorías abstractas el material crudo de la vida; y porque operan en situaciones sociales diferentes son conceptos *permeables*: están permeados por el marco social [en que se aplican] (Gluckman, 1963: 192, 205).

La categoría de “situación” nos mete de lleno a la historia. Mejor: lo que hace a una situación o acontecimiento es la capacidad que tiene para abrir al futuro y hacer que las cosas sean, acontezcan, es decir, que hagan diferencia. La categoría de “situación” tiene una historia en la cual se ubican los relatos siempre fragmentados y parciales de los agentes individuales y colectivos. No puede ser de otro modo, ya que sin la noción de situación y sus cambios a lo largo del tiempo, las historias de los agentes individuales y colectivos, y sus

cambios a lo largo del tiempo, serían incomprensibles. Estas afirmaciones implicaron, para la disciplina, un desplazamiento. El antropólogo debe atender las acciones de los sujetos —de carne, sangre y hueso, con sus intereses, motivos, aspiraciones— en acontecimientos y circunstancias singulares, y por lo tanto con perspectivas parciales. Los seres humanos siempre estamos situados, y nuestro conocimiento de la realidad —y cómo actuamos en ella— también es situado: estamos en el mundo de un modo *parcial*. No puedo evitar engarzar aquí la posición de Gluckman con el fecundo trabajo de Donna J. Haraway en su construcción de una epistemología feminista:

La alternativa al relativismo [y al objetivismo] —señala— son los conocimientos parciales, localizables y críticos, que admiten la posibilidad de conexiones llamadas solidaridad en la política y conversaciones compartidas en la epistemología [...] Pero es precisamente en la política y en la epistemología de las perspectivas parciales donde se encuentra la posibilidad de una búsqueda objetiva, sostenida y racional [...] El yo dividido y contradictorio es el que puede interrogar los posicionamientos y ser tenido como responsable, el que puede construir y unirse a conversaciones racionales e imaginaciones fantásticas que cambien la historia [...] La moraleja es sencilla: solamente la perspectiva parcial [los conocimientos situados y encarnados] promete una visión objetiva (Haraway, 1995: 329, 331, 324).

En su análisis situacional, Gluckman erigió una perspectiva orientada al examen del actor y a su capacidad de manipular, innovar, transformar y crear el mundo social, pero también una que reconoce que las instituciones constriñen y regulan los comportamientos individuales; se empeñó en suma por integrar la microdinámica con las fuerzas macrosociales. Propuso que las acciones de los individuos deben ser entendidas en el marco de los procesos y campos sociales en los que intervienen, y estos a su vez no son independientes de las fuerzas sociales que aquellas contribuyen a reproducir o modificar. De este modo logró introducir al conflicto, la inconsistencia, la incertidumbre y la contradicción normativa como asuntos de análisis fundamentales para la antropología, insisto, no como excepciones en un mundo del *ser*, sino como componentes constitutivos del mundo en *devenir*. El análisis situacional es más que una técnica de descripción y estudio de procesos sociales en apariencia triviales. Constituye una forma de organizar y exponer eventos cotidianos y realidades vividas, muchas veces heridas y desgarradas, en los que los individuos y grupos interactúan en oposición y cooperación, interacciones que siempre están inscritas en relaciones de poder.

Una “situación”, según fuera desarrollada por Gluckman, y posteriormente por Turner como “drama social”, no puede ser considerada como típica de un orden, pues se asume que todo es proceso y está en devenir: no es representativa de nada, sólo llama la atención a la necesidad de establecer conexiones; toda situación está abierta y nunca está acabada, tiene su propia potencialidad y en consecuencia su singularidad; al mismo tiempo está cultural

e institucionalmente condicionada. Lo social no es lo normativo (aunque así se exhiba a través de los ejercicios de violencia simbólica, es decir, de relaciones de poder legitimadas), sino es el *locus* donde las normas devienen en su ambigüedad, polisemia, lecturas en conflicto, donde opera su continua reiteración, construcción y deconstrucción. En su trabajo sobre las implicaciones ontológicas del análisis situacional, T. M. S. Evens retoma de Heidegger la idea de *Dasein*, “estar ahí” o “estar en el mundo”, que se propone disolver el dualismo entre sujeto y objeto. Heidegger, en esta interpretación, redefine al ser como un proceso, en el sentido de que está *in becoming* (en devenir). “Estar en el mundo” es una forma de decir que los seres humanos estamos situados, por tanto, restringidos. Y paradójicamente, el conjunto de restricciones dota de fuerza y obligación para actuar y reaccionar creativa y reflexivamente de cara al carácter básicamente abierto de la existencia social (Evens, 2006: 54 y ss.). ““Estar-en-el-mundo” —apunta Evens— describe a un ser situado como ese ser que se sitúa a sí mismo de cara a su estar situado” (Evens, 2006: 55). El análisis situacional es el dinamismo del tiempo; es el presente haciéndose futuro: una microhistoria *prospectiva*, una historia-que-se-está-haciendo. En las situaciones, en los acontecimientos, en los dramas sociales se abre el espacio para la emergencia de nuevos fenómenos de la vida social, donde ella se crea y recrea a través de las prácticas; el lugar de la creatividad y el cambio. El análisis situacional es singularmente sensible en trazar el carácter procesual, indeterminado del vivir, el suelo móvil de la producción continua de realidad: sitio de emergencia de las prácticas innovadoras. Aquí subrayo que existe un “aire de familia” entre el procesualismo y las teorías posestructuralistas de la praxis; Stephan Moebius ha señalado que

A diferencia de aquellas teorías de la praxis —como, por ejemplo, la de Pierre Bourdieu— que parten de un carácter rutinario de las prácticas de conducta repetitivas, que *reproducen* las estructuras, y de un dualismo estructura/acción, las teorías posestructuralistas de la praxis ponen en cuestión en todo caso la posibilidad de una repetición idéntica, y sitúan en el centro más bien —como por ejemplo Derrida y Butler— el carácter de evento [acontecimiento] único, creativo e imprevisible de las prácticas sociales, así como lo Otro de la estructura (Moebius, 2012: 547).

Por lo que he expuesto es inaceptable la valoración que hace Pierre Bourdieu del análisis situacional como si fuese una variante del modo de pensamiento objetivista que

[H]a intentado “corregir” el modelo estructuralista apelando al “contexto” o a la “situación” para explicar las variaciones, excepciones y accidentes [...] cuando no ha recaído [este análisis] sin más en la libre elección, sin ataduras ni raíces, de *un sujeto puro* [...] Así, el método llamado *situational analysis* queda encerrado en la disyuntiva de la regla y la excepción (Bourdieu, 1977: 26, también en 1991).

De ningún modo el procesualismo ha postulado la existencia de un sujeto que sea soberano, una pura voluntad o agencia individual; mucho menos que la valoración de las prácticas en una situación sea en términos de la “disyuntiva de la regla y la excepción”. Antes bien, quien queda atrapado a mi juicio en esta disyuntiva, y quien sucumbe en algún objetivismo, es, paradójicamente, el propio Bourdieu cuando al exponer las propiedades de los campos nos recuerda al Radcliffe-Brown que sugería no hacerle caso a “Tomás, Juan y Hugo, y a las conductas de Nancy y Lucía”. Para Bourdieu los campos “se prestan para la aprehensión sincrónica como espacios estructurados de posiciones (o puestos) cuyas propiedades dependen de su posición en dichos espacios y pueden analizarse en forma independiente de las características de sus ocupantes” (1990: 135).³

El análisis situacional de Gluckman será desdoblado y desarrollado por Victor W. Turner, su alumno en el Rhodes-Livingstone Institute, y después su colega en Manchester, en una antropología en la que las categorías de “proceso” y “drama social” tendrán el papel central. Éstas fueron introducidas por primera ocasión en su primer libro *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life*, de 1957, y lo acompañarán el resto de su obra y vida: de aquí su carácter emblemático, pues ellas dieron lugar a una antropología de la experiencia y a una antropología del *performance* (Turner, 1986 y 1987). Para el antropólogo escocés toda situación social está hecha sistemática y explícitamente de la convergencia del análisis de las relaciones de poder —de aquí la relevancia de una antropología política— y del simbolismo —de aquí la importancia de los estudios simbólicos—. De este modo, la obra de Turner enriquecerá premisas fundamentales de la Escuela de Manchester.

Influido no sólo por la noción marxista de “dialéctica”, sino también por la filosofía de Dorothy Emmet —quien concebía a la sociedad como un proceso con características sistemáticas antes que como un “sistema integrado al modo de los organismos o máquinas” (Emmet, 1958: 293)—, Turner desarrolló sus análisis procesuales en polémica con el estructural-funcionalismo, pero también con aquellos determinismos que el marxismo había incubado. El análisis de los procesos sociales no debe ser visto como una alternativa excluyente de los estudios sobre las estructuras de dominación, sino como un complemento necesario de ellos, es decir, como un horizonte de hipótesis e interrogantes que estos últimos estudios *en ocasiones* han marginado u olvidado. Al respecto, Turner ha sido enfático: la idea de proceso “está íntimamente vinculada con la de estructura, y un adecuado análisis de la vida social requiere una consideración rigurosa de la relación entre ellas” (Turner, 1996: xxi). El procesualismo, en cuanto propuesta teórica, no ha pretendido ser una macroteoría social —al modo del neoevolucionismo o del marxismo—, ni tampoco una microsociología —al estilo de la etnometodología—, pero

³ Cursivas mías. Para una audaz y lúcida crítica al determinismo del pensador francés, véase Alexander, 1995: cap. 1.

desde luego nunca las ignoró. Desconfía de aquellas posiciones que hacen del actor una voluntad más o menos autónoma, con una agencia sobreinfluyente, un estratega hiperactivo que “sabe demasiado” (las consecuencias, digamos, de sus actos); y sospecha de cualquier determinismo que nulifique la trama conceptual de la mente —intenciones, intereses, deseos, aspiraciones, emociones, creencias—, gracias a la cual buscamos comprender, no sin penas y vacilaciones, las vicisitudes de la propia forma de vida y también la de los demás. Establecer puentes y disolver fronteras entre estructuras de dominación, procesos y agencia humana, entre la cultura y la subjetividad, implica, y ésta es una *premisa sustantiva*, considerar las relaciones de poder históricamente conformadas: como no hay posibilidad de exilio cósmico, los sujetos, la trama conceptual de la mente, y del cuerpo también, no son, no pueden serlo, anteriores ni exteriores con relación al poder, pero éste no es una cosa o sustancia, sino relaciones, actos, operaciones (“una marea que nunca se detiene”) que deben ser indagadas tanto en el nivel de las acciones, de resistencia o sumisión, mezquinas o desleales, como en el nivel de los patrones institucionalizados en el tiempo; las formas en que se reproducen, se imponen y transforman, los *procesos de regularización y ajuste situacional* (que aclaro más abajo).

Cabe, entonces, plantearse la siguiente interrogante: ¿cómo elucidar e investigar la vida social misma si está en constante flujo y movimiento, si es proceso y transición, una “peligrosa marea que nunca se detiene”? ¿Cómo indagarla dado el carácter procesual del espacio y el tiempo? Turner encontró una *forma* en cierta clase de procesos sociales, una forma que es fundamentalmente *dramática*. De aquí que propusiera el concepto de “drama social” para describir a esa clase de procesos sociales, a saber, situaciones en crisis, conflictivas o no armónicas. Para Turner, los dramas sociales son una unidad de descripción y análisis de procesos sociales en conflicto, esto es, de puesta en juego, operación y exposición de relaciones de poder. Por tanto, y en la medida que tal es su objeto de estudio, los dramas sociales, los acontecimientos, no necesitan partir del supuesto de la existencia de culturas, sociedades o instituciones discretas, delimitadas. Aun en sus momentos más aparentemente apacibles, la vida social “se caracteriza por su fecundidad en dramas sociales, como si cada uno de nosotros tuviera un rostro de paz y un rostro de guerra, como si estuviéramos programados para la cooperación, pero preparados para el conflicto. El modo agonístico primordial y perpetuo es el drama social” (Turner, 1982: 11): combate, lucha, provocación e incitación recíproca en el interior, porque no puede ser de otro modo, de las relaciones de poder. La noción de drama social se propone revelar, describir y analizar el carácter multidimensional de la vida: las contradicciones estructurales, las inconsistencias de y los conflictos entre las normas, los grupos, hombres y mujeres, las diferentes interpretaciones que todo conflicto necesariamente suscita, la forma en que se expresan las continuidades y cambios en las relaciones de

poder, el poder de los símbolos y los símbolos del poder, los modos en que se ventilan los intereses divergentes:

En las sociedades modernas, los dramas sociales pueden ascender de un nivel local a revoluciones nacionales o adoptar desde el principio la forma de una guerra entre naciones. En todos los casos, desde el nivel familiar y comunal hasta el conflicto internacional, los dramas sociales revelan los planos “subcutáneos” de la estructura social, ya que cada sistema, desde la tribu hasta la nación y los campos de las relaciones internacionales, está compuesto por muchos grupos, categorías sociales, estatus, roles, ordenados en jerarquías y divididos en segmentos. En las sociedades de menor escala existen oposiciones entre clanes, subclanes, linajes, familias, grupos de edad, asociaciones religiosas. En nuestras sociedades industrializadas, los habitantes están familiarizados con oposiciones entre clases, subclases, grupos étnicos, sectas y cultos, regiones, partidos políticos y asociaciones basadas en el género, la división laboral y la edad relativa (Turner, 1982: 10-11).

El drama social se propone revelar también el carácter individual, el estilo personal, la destreza retórica, las diferencias morales y estéticas, las narrativas en competencia que se van enunciando, la toma y ejecución de decisiones, la instrumentación de estrategias en situaciones conflictivas. En él, el poder y la dimensión cultural de la vida están íntimamente entrelazados. El clima emocional de los actores, en los dramas sociales, es intenso, “está impregnado de tormentas, relámpagos, corrientes de aire cambiantes”. Por añadidura, en estas situaciones —combates, debates, luchas por el poder, resistencias, silencios elocuentes, pero también gestos de solidaridad— los participantes no sólo hacen cosas, muestran a otros lo que hacen o qué es lo que han hecho; en el “modo agonístico primordial y perpetuo” implicado en todo drama social, las acciones son realizadas *para sí y los otros contendientes* (Turner, 1987: 74).⁴ Gracias a recursos simbólicos y performativos diversos —que desde luego son cultural, histórica y situacionalmente variables—, se crean y recrean las subjetividades y las representaciones de los grupos en contienda; se convierten también en escenarios para la autopresentación, para la proclamación individual y colectiva de ser quien se es o quien se aspira a ser; la memoria se reescribe en los momentos agonísticos. Nunca será muy pronto ni demasiado tarde para subrayar que la historia no obedece a un plan concertado, no resulta de la audacia, soberanía y mera voluntad de sujetos o grupos privilegiados, pero tampoco responde a una teleología indubitable detrás de la cual se oculta o se desemboza un poder omnipresente.⁵

⁴ Al modo de la idea de política y espíritu agonal prevaeciente en las ciudades-estado de la antigüedad griega, que, según Hannah Arendt, evidencia “el apasionado impulso de mostrar el propio yo midiéndolo en pugna con otro” (Arendt, 1974: 257).

⁵ En su magna obra, Norbert Elias escribió al respecto que “...del entramado de innumerables intenciones e intereses —sean estos coincidentes o no e incluso opuestos— surge algo que ninguno de los participantes había planeado o pretendido y que, sin embargo, es el resultado de las

Turner encontró en los dramas sociales una forma procesual universal que representa el reto perpetuo de toda comunidad por perfeccionar su organización política y social.

Al proponerse esclarecer la noción de “drama social”, Turner destacó su carácter metafórico. Para el antropólogo escocés las teorías sociales, pero también los sistemas filosóficos, suelen estar fundadas en lo que Stephen C. Pepper denominó metáforas de raíz (*root-metaphors*, véase Turner, 1974: 26 y ss.). Indico apenas unos ejemplos: el “espíritu humano” en las obras de Marcel Mauss y Claude Lévi-Strauss, el “lenguaje como una caja de herramientas” y los “juegos del lenguaje” en el segundo Wittgenstein, la “sociedad como texto” en Clifford Geertz, el “la vida social como teatro” en Erving Goffman, y el “cuerpo como máquina” en René Descartes. De acuerdo con la concepción interaccionista de la metáfora que Turner adoptara, ésta es una forma de proceder de lo conocido a lo desconocido, de lo habitual a lo no familiar; cómo lo familiar se nos vuelve una extrañeza, de tal suerte que suscite reflexión, estimule el pensamiento, establezca conexiones nuevas entre hechos que pertenecen a dominios distintos. Las metáforas, ha escrito Hans Blumenberg (citado por Stafford, 1991: 4), son indicios fósiles: al hurgar y rastrear por aquí y por allá esas huellas rotas, esas pistas fragmentadas, anuncian la presencia de una curiosidad intelectual que debe mantenerse alerta de sí misma. Alerta de sí misma porque las metáforas —que exceden la representación: sea el espíritu humano, la sociedad como texto o los dramas sociales— carecen de un vínculo específico con los objetos físicos y las relaciones en el mundo; y también porque no buscan resolver la ambigüedad que han creado, sino mantenerla. “Los poetas, escritores y profetas religiosos —“los legisladores desconocidos de la humanidad”, anotó un elocuente Turner— son figuras chamánicas poseídas por el espíritu del cambio antes de que éste sea visible en la arena pública [...] El cambio empezará proféticamente con metáfora y terminará, instrumentalmente, con álgebra” (Turner, 1974: 28).

La metáfora de drama social ha hecho pensar que Turner concibió que la vida social es una suerte de escenario donde los actores representan múltiples papeles que se desvanecen una vez salidos de él, más o menos al modo de la sociología del hombre teatral de Goffman. Turner en realidad sostuvo la posición contraria: “el teatro tiene sus raíces en el drama social [...] es una hipertrofia, una exageración de los procesos jurídicos y rituales [tan presentes en los dramas sociales: RDC]. El teatro en su pluralidad es una secreción, por decirlo así, de los dramas sociales, pero también en cuanto género performativo participa en ellos”. No sólo las teorías sociales y los sistemas filosóficos suelen estar fundadas en metáforas de raíz: los sujetos, al representarse la sociedad en la que viven, su historia, las relaciones de poder, la idea de

intenciones y de las acciones de muchos individuos. Y éste es, en realidad, todo el secreto del entramado social, de su necesidad, de su regularidad estructural, de su carácter de proceso y de su desarrollo; éste es el secreto de la génesis social y de la dinámica de las relaciones” (Elias, 1987: 391-392).

persona y cuerpo, el mundo trascendental o sagrado que les es atinente, recurren a metáforas, que Turner denominó “paradigmas de raíz”, que guían el pensamiento y la acción práctica en ciertas direcciones, asignan significado tanto a la conducta social como a la acción y tienen un carácter marcadamente existencial:

Por paradigma [de raíz] no me refiero a un sistema de conceptos unívocos, ordenados lógicamente, tampoco a un conjunto estereotipado de guías para la acción ética, estética o convencional [...] [Los paradigmas] no son meramente racimos de reglas cognitivas a partir de las cuales muchos tipos de acciones sociales pueden ser generados, representan modelos culturales de una clase metafórica, alusiva, cognitivamente delimitada, cargada emocionalmente y éticamente impulsada, que dota de forma a la acción en circunstancias públicamente críticas. Los paradigmas de raíz están comúnmente basados en narrativas generalmente aceptadas [...] tienen un carácter más existencial que moralmente edificante (Turner, 1982: 73 y 1985: 167).

Si la nota significativa de los dramas sociales es que son útiles para describir y analizar situaciones en crisis y conflictivas, entonces debemos concebirlos, ante todo, como procesos políticos, esto es, como procesos donde se explicitan y multiplican, en campos históricamente situados, las relaciones de poder, su ejercicio, las estrategias de su operación, los efectos que provocan y, siempre, las resistencias que gestan. En la concepción agonística de sociedad que la antropología turneriana ha postulado, los procesos políticos suponen la competencia por recursos escasos —bien sea la autoridad, la dignidad, el prestigio, honor, pureza, dinero, armas— a través de medios culturales particulares y con la utilización de recursos que también son escasos, tales como bienes, territorio, armas, dinero, tecnología, símbolos, hombres, mujeres (Turner, 1982: 71-72). Si bien el poder surge en todos los puntos en los que se dan relaciones y atraviesa el espacio social entero, el procesualismo busca localizar en espacios concretos, en acontecimientos o eventos críticos, los puntos en los que se despliega *estratégicamente*, quiere describir y analizar en los dramas sociales las formas múltiples de su ejercicio. La estrategia es la ciencia de lo local —ha escrito Patxi Lanceros (1996: 160-161)—, puesto que toma conciencia de la situación con vistas a la decisión; la propia decisión concierne a esa situación y sólo a ella. El procesualismo se ha propuesto explorar la inscripción plural de los poderes, “los lugares de lo político [...] la heterogeneidad misma de las formas de poder” (Abélès y Jeudy, 1997: 10, 17). No lo hace en el vacío, en medio de un puente sin puente. Y aquí encuentro un punto de retroalimentación y contacto fecundo, donde también hay diferencias, entre la propuesta de Turner y la analítica del poder defendida por Foucault: uno y otro postulan una visión agonística de la vida social, uno y otro elaboran críticas a la concepción vertical del poder y reconocen que éste atraviesa el espacio social entero, y que el análisis del poder no se ha de

circunscribir sólo a los atributos o capacidades de los sujetos, ni a las interacciones o relaciones interpersonales. Ambos destacan las discontinuidades, las rupturas, los acontecimientos críticos que configuran a la historia. Ahí donde Turner reconocía que los dramas sociales representan el reto perpetuo de toda comunidad por perfeccionar su organización política y social, una aspiración política, cultural y ética trágicamente frágil, incierta y breve, pero al final profundamente humana, Foucault anotaba que el objetivo principal no es tanto descubrir lo que somos, sino rechazarlo: antes bien, tenemos que imaginar y construir lo que podemos ser. De aquí que ambos condenen los efectos exclusivamente negativos que suele atribuirse al poder: “‘excluye’, ‘reprime’, ‘rechaza’, ‘censura’, ‘abstrae’, ‘disimula’, ‘oculta’. De hecho, el poder produce, produce realidad [...] El individuo y el conocimiento que de él se puede obtener corresponden a esta producción” (Foucault, 1976: 198). Más aún, continúa Foucault en otra parte (1977: 116), “que donde hay poder hay resistencia, y no obstante (o mejor: por lo mismo), ésta nunca está en posición de exterioridad del poder” (Foucault, 1977: 116). Las similitudes entre ellos no deben ensombrecer sus diferencias. Destaco dos. Que la categoría de drama social subraye las rupturas y discontinuidades no elude el dato que éstas muchas veces se expresan como *procesos de regularización y ajuste situacional* que buscan profundizar las desigualdades y asimetrías preexistentes. Una idea no tan clara en el pensador francés, más ocupado por ofrecernos imágenes del carácter discontinuo de la historia. Turner asume que en los dramas sociales —lugares de lo político— se movilizan razones, intenciones, deseos, fantasías, emociones, aspiraciones, intereses, voluntades, y sus desenlaces no son, no pueden serlo, concluyentes, como no lo son las oposiciones y conflictos entre las sociedades, los grupos y los individuos. En cambio, Foucault se resistió a considerar estos elementos como parte de su analítica del poder. Que no exista Un Gran Sujeto, sea El Capitalista o El Burgués, El Rey o El Jefe, desde el cual opere y se imponga un poder vertical, homogéneo y uniforme, no debe impedirnos hacer un análisis sustentado, aunque no limitado, a agentes, intenciones, deseos, intereses.

He señalado que para Turner el fluir de la vida se caracteriza por su prodigalidad en dramas sociales, pero ese flujo incesante preserva una tensión permanente entre orden y desorden, entre certeza e incertidumbre, entre convención y contingencia, entre lo determinado y lo indeterminado, entre lo que se busca fijar y una potencialidad a la que no renuncia. Es un fluir enfáticamente paradójico, pues todo intento por fijar la realidad social supone por implicación aceptar su naturaleza mutable y generativa, y a la vez ese movimiento nos descubre a cada paso el relieve endurecido con que está hecho el mundo social. Por ello los dramas sociales —los acontecimientos— son *sitios de emergencia*, puntos de potencialidad, que incluso se extienden más allá de la situación en la que emergen, donde las formas socioculturales pueden expresar posibilidades originales: los dramas sociales son *matrices de experiencia*. Las ideologías dominantes, las reglas establecidas, la cultura, los

esquemas simbólicos, la costumbre, el ejercicio del poder, la hegemonía operan, escribió Sally F. Moore:

En la presencia de áreas de indeterminación, de ambigüedad, de incertidumbre y manipulación. El orden no es, no puede serlo, omnipresente. Los imperativos culturales, económicos, contractuales y técnicos dejan siempre resquicios, zonas ciegas, requieren de ajustes e interpretaciones para ser aplicables a situaciones particulares, y están impregnados de ambigüedades, inconsistencias y muy a menudo de contradicciones (Moore, 1978: 39).

Parte del proceso de tratar de fijar la realidad social con el que las ideologías, las reglas y clasificaciones simbólicas, las instituciones, el poder y la hegemonía están comprometidas entraña representarla como si ella fuera estable e inmutable, o al menos controlable por un periodo de tiempo. En efecto, los rituales, los procedimientos rígidos, las formalidades regulares, las repeticiones simbólicas de todas clases, tanto como las leyes, los principios, los símbolos y las categorías producen —y coadyuvan a representarnos— una realidad continua, estable, fija, que se reitera una y otra vez. Parecen desdeñar el paso del tiempo, la posibilidad del cambio, el potencial de indeterminación que la vida social también cobija. Son casos singulares de *procesos de regularización*, que se empeñan por fijar la vida social, evitar su deslizamiento al mar de lo indeterminado. Subrayo que para Turner “fijar”, “determinar”, son procesos, no estados permanentes: lo aparentemente fijado es realmente lo que está continuamente renovándose (Turner, 1982: 77 y 1985: 155). Desde luego —más para unos grupos y actores que otros, más cierto en algunas situaciones que en otras—, nunca se pueden descartar las posibilidades de maniobra y elección, de apertura, interpretación y alteración, de inversión y transformación. Quienes se oponen o resisten, quienes aspiran a una reforma o un cambio radical, buscan a su modo determinar, fijar y hacer emerger *otra* posibilidad de realidad, establecer *otros* procesos de regularización. Mediante estos los actores tratan de controlar sus situaciones y las de otros, cristalizar la vida social, darle forma y orden, hacerla predecible. Son lugares de lo político donde se producen y operan reglas y organizaciones, costumbres y símbolos, leyes y rituales, que aspiran a ser durables, sólidas, endurecidas. En los *procesos de ajuste situacional*, a diferencia de los de *regularización*, los actores sociales se aprovechan de las indeterminaciones de las situaciones o bien las crean; reinterpretan, redefinen, se oponen a las ideologías, los patrones culturales, la normatividad, los esquemas simbólicos, las relaciones y ejercicio del poder, la hegemonía, los sistemas de diferenciaciones (sean de clase, interétnicas, de género) y las formas de su institucionalización. Es donde encuentran o bien producen áreas de inconsistencia, conflicto, contradicción, ambigüedad, y son usadas para conseguir objetivos situacionales; son recursos con los que compiten por fines escasos a través de medios culturales particulares. Estos procesos y estrategias introducen elementos de plasticidad en los arreglos,

negociaciones y desavenencias sociales: al final hacen que el orden absoluto sea una imposibilidad. Toda práctica de oposición o resistencia es un caso de ajuste situacional, pero no todo ajuste situacional representa un acto de oposición o resistencia. En suma, los procesos de ajuste situacional pueden ahondar y perfeccionar las desigualdades y asimetrías preexistentes, tanto como contribuir a socavarlas; y cuando se les repite con frecuencia devienen en procesos de regularización. Estos dos tipos de procesos no suponen necesariamente la distinción entre continuidad y cambio, puesto que uno y otro pueden profundizar la cristalización de una realidad social tanto como provocar transformaciones radicales o reformas. El procesualismo destaca, en todo caso, que en los dramas sociales uno y otro se entretajan, se gestan y exponen a la mirada privilegiada de los propios actores y del investigador.

Respecto al trabajo de campo que realiza el antropólogo, Sally F. Moore se interroga por los datos de la actividad observada: ¿qué acontecimientos han de ser priorizados? La respuesta, de espíritu procesualista, es evidente: cuantos revelen los conflictos, las batallas en curso, la competencia por los recursos escasos, pero también aquellos esfuerzos por prevenirlos, suprimirlos, negarlos (Moore, 1987: 727, 730). Es a través de la contigüidad de los contrarios que nos será dable elucidar en los campos de batalla las relaciones de poder que aspiran a controlar personas, cosas, significados, a establecer *cierto* orden, a fijar *cierta* realidad; e igualmente cuántos, quiénes, cómo, de qué forma, para qué, por qué se oponen a esas relaciones o bien se proponen modificarlas para hacerlas más eficaces; explorar no sólo qué sucede, sino por qué sucede, quiénes participan, para qué participan y para quién está todo aconteciendo, contra quién o quiénes. Cabe, en ese trabajo de campo que reconstruye la historia y que hace historia prospectiva, que se ocupa de las formas en que se gestiona el presente y se produce el futuro, otra pregunta al menos: ¿qué datos o acontecimientos serán persistentes, durables, con consecuencias, y cuáles desaparecerán por su presumible carácter efímero y casual? En todo proyecto etnográfico, que desde luego es situacional, se plantean supuestos sobre órdenes mayores extralocales y sus relaciones de poder, sobre flujos, interconexiones y movilizaciones, y la identificación de los procesos históricamente significativos ha de estar sujeta a una evaluación crítica, es necesariamente incierta y provisional, aunque no por ello en todos los casos inverosímil.

La trama conceptual que está enlazada con la de drama social, es decir, la de la antropología procesualista, demanda una mayor precisión respecto a aquellos conceptos que la integran, su operación y las relaciones que mantienen entre sí. Turner destacó, como ya señalé, que los dramas sociales tienen una *forma*, una forma procesual, donde nos es posible distinguir distintas fases. Además, han de ser analizados como componentes y resultado de *campos políticos*, donde se incluyen, y al mismo tiempo contribuyen a producir, reproducir y modificar. Tanto en los dramas como en los campos podemos discernir *arenas* y *procesos primarios*, esto es, no sólo la expresión abierta del conflicto, sino también la irrupción compulsiva de la violencia.

Los dramas sociales fragmentan y acotan respecto a situaciones conflictivas particulares el fluir de la vida social. Bien sea desde el punto de vista del observador, bien del de los contendientes, se puede distinguir retrospectivamente en ellos una estructura temporal análoga a las *formas* narrativas, con sus motivos inaugurales, transicionales y terminales, con sus elementos culturales —muchas veces altamente convencionalizados— que marcan un inicio, periodos intermedios y un fin. Más aún, los dramas sociales no sólo poseen la forma de los relatos: las acciones que los integraron son articuladas, organizadas, seleccionadas y descritas *a posteriori* de tal modo que pueden conformar un relato más o menos unitario y coherente; una forma de hablar de, y representarnos a, nosotros mismos en los mares turbulentos en los que navegamos. ¿Un único relato? No, desde luego. Cada una de las partes produce sus relatos —la versión oficial, la visión de los vencidos— que están ellos mismos en competencia y que son parte integral de las relaciones de poder. A estos se le agregan las narrativas de las y los científicos sociales, de las y los observadores y, por qué no decirlo, de los y las artistas. ¿Cuándo comenzó y terminó la revolución mexicana?, ¿cuándo la guerra civil española?, ¿cuándo la primera guerra mundial? Cualesquiera que sean las respuestas, provengan de los propios participantes o de los especialistas, dichas categorías fragmentan y acotan el fluir de la vida social, proporcionándoles un inicio y un fin con sus periodos intermedios. Más todavía, las respuestas a estas interrogantes y la naturaleza misma de las preguntas dependen de los propósitos que las animan, de los presupuestos que las informan, de las tradiciones y formas de vida en las que se insertan, de las teorías y conceptos con que se les plantea, de las intenciones, intereses, deseos, aspiraciones, emociones, creencias que les dan sentido. El fluir de la vida no es informe en absoluto: es aprehendido, vivido, significado desde múltiples horizontes. Reconocer esta pluralidad no supone desconocer que existan mejores explicaciones, narrativas más cabales, que otras.

Para Turner los dramas sociales están formados por cuatro fases de acción pública:⁶

1) la fase de *ruptura* de las relaciones sociales regulares gobernadas por normas; está indicada por la infracción —deliberada, espontánea, no intencional— de una ley, una regla, un contrato, un código de etiqueta, de hecho cualquier regulación de la acción sancionada por un grupo, comunidad u organización, sea una aldea, reino, empresa, partido político, departamento universitario o iglesia, una nación y las relaciones que guardan entre sí. La ruptura puede deberse al seguimiento de otra ley, de otra regla, otro contrato, otro código, de hecho, cualquier otra regulación que modifique o altere una situación previa; como también pueden provocarla una catástrofe “natural”,

⁶ No abundaré aquí, por falta de espacio, en cada una de ellas. En toda su obra Turner preservó estas cuatro fases, si bien fue afinando las características de cada una de ellas. Véanse 1996: 91-92; 1974: 38-42; 1985: 215-221; 1982: 108-109; 1987: 34-35.

un cometa surcando el cielo, la aparición de una epidemia o una acusación (de infidelidad, de recurrir a la hechicería, de poseer armas de destrucción masiva). La imaginación humana ha sido pródiga: un malentendido en la comunicación, la firma de un decreto que incrementa los impuestos o hace una declaración de guerra, el inicio de una huelga, una transgresión simbólica, una invasión militar, la postulación de un candidato de oposición a la presidencia pueden iniciar un drama social.

2) La *crisis* puede seguir a la ruptura en la medida que otras personas o grupos tomen partido por, o se opongan a, quien(es) haya(n) provocado la ruptura; se crean nuevas facciones o se activan las viejas: distintos actores se comprometen con uno u otro contendiente, o son inducidos, seducidos, persuadidos, halagados o amenazados para adoptar una posición definida. El clima de violencia física, verbal o simbólica —una guerra en curso, el estallamiento de una huelga, la avidez de venganza o persecución, una rebelión, un tumulto— se torna contagioso; los momentos cruciales, sean de peligro, suspenso, amenaza, solidaridad, sacrificio, se hacen inevitables. Es dable encontrar en esta fase la exposición de características liminales, pues las regulaciones sociales se han suspendido, muchas de las cuales pueden estar a debate o ser ellas mismas abiertamente cuestionadas.

3) La tercera fase es la de las *acciones y procedimientos de reajuste*, que pueden ser formales e informales, institucionalizadas o *ad hoc*. En las sociedades complejas, por ejemplo, los antagonistas pueden llevar su disputa de una corte de baja jurisdicción a la Suprema Corte o incluso a una corte internacional. Los agentes de reajuste pueden ser jefes, ancianos, abogados, jueces, militares, sacerdotes, chamanes, adivinos, padres y madres, jurados, que disponen cada uno de sus propios instrumentos y dispositivos. La acción de reajuste puede ser una brutal y sanguinaria represión, la intervención de la metrópoli en una situación colonial, pero también, como en el caso de las revoluciones victoriosas, puede ser la creación de una institucionalidad (una nueva constitución, por ejemplo) que aspire a formas de vida acaso más justas de convivencia social.

4) La fase final consiste en la *reintegración del grupo social o grupos sociales conmovidos o en su irremediable cisma*: se acepta o reconoce ya sea el cisma irreparable entre las partes contendientes —señalado algunas veces por la separación espacial—, ya la subordinación, debilitamiento o derrota de una de las partes, ya su reintegración a partir de los mismos principios, de estos transformados o de otros. Esta fase suele delimitarse por ceremonias o rituales públicos que señalan la reconciliación, reintegración, fragmentación social o el palpable triunfo de uno de los contendientes. En este punto, y en función de sus acciones en el drama, algunos líderes habrán ganado legitimidad, mientras otros habrán perdido su fuente de autoridad; quizás las viejas alianzas se realinearán y hoy estén en bandos opuestos; las relaciones asimétricas se hayan vuelto igualitarias, o viceversa, o bien la diferenciación se haya ahondado; acaso nuevas fuentes de poder se hayan canalizado a viejas autoridades, y la cercanía social se

volviera distancia; tal vez las partes antes integradas se hayan segmentado y las previamente independientes se fusionaran; o bien algunos actores dejaran de pertenecer al campo político en el que actuaban, y otros se incorporaran a éste; o las relaciones institucionalizadas se volvieran informales, las regularidades sociales se transformaran en irregularidades, las viejas normas se abrogaran. En cualquier caso, y esto es fundamental subrayarlo, las semillas de un nuevo drama social ya han sido sembradas: justo sobre los acuerdos —si los hubo—, la imposición o la violencia que a su modo resolvió la crisis. Insisto, los desenlaces de los dramas sociales no son, no pueden ser, concluyentes, como no lo son las oposiciones entre los grupos y entre los individuos.

Cada una de las fases tiene sus propias formas y estilos de habla, su propia retórica, sus tipos de lenguaje no-verbal y su peculiar simbolismo, que será tarea de la investigación elucidar, distinguir, comparar. Aunque desde luego varían de cultura a cultura, de tiempo en tiempo, de drama en drama, acaso sea posible encontrar algunas afinidades genéricas entre los *lenguajes* de las distintas fases. En todo caso, los recursos culturales, históricos y políticos específicos —que disponen las partes contendientes y que los acontecimientos críticos revelan— son constitutivos tanto del sistema de diferenciaciones, como de los tipos de objetivos, las modalidades instrumentales y las formas de institucionalización que se despliegan en los dramas y relaciones de poder. De aquí que cada fase tenga su género dominante: por ejemplo, una crisis política en una república genuinamente democrática se desenvuelve de un modo muy distinto al de un estado autoritario; y en aquella las topografías institucionales varían si es presidencialista o parlamentaria; entre los azande, a un infortunio —un infeliz a quien le cayó encima un granero matándolo— le siguen las acusaciones de brujería, las lecturas de diversos oráculos, la realización de autopias, la ejecución de rituales y acciones de reparación.

Se me puede replicar; no todas las situaciones conflictivas cumplen con estas fases, o cuando se les encuentra no aparecen necesariamente en este orden. Ciertamente. Turner consideró a los dramas sociales como una *forma* procesual prácticamente universal. Él mismo señaló que estas cuatro fases no siempre se cumplen según ese orden: de la ruptura es dable encontrar conflictos que no sucumban a la crisis, sino que se remontan a la de acciones y procedimientos de reajuste; o bien de los intentos fallidos de estas últimas puede recrudescerse la crisis; o que una crisis sea un “disparador” de otras rupturas al interior del grupo o grupos estremecidos. El argumento turneriano es en realidad, permítaseme la expresión, más elemental, pero no por ello trivial: con la noción de drama social y sus cuatro fases no ha propuesto un modelo ideal, un ejemplar a partir del cual la múltiple diversidad de los conflictos se le asemejan, se distancian o se le deban contrastar como una axiología del actuar. Subraya su productividad metodológica más que un proyecto normativo; constituye no una meta, sino un medio, una estrategia heurística para la descripción y análisis de acontecimientos críticos, de situaciones específicas; para la enunciación de hipótesis que establezcan conexiones causales que den

cuenta de la aparición y consecuencias de tales acontecimientos y hechos; para la producción de nuevos conceptos y formulaciones que nos permitan comprender ese fluir que se acota y que fragmenta la vida social. Ofrece, pues, criterios *regulativos*, *indicativos*, para organizar la enorme masa de material que sin duda todo conflicto produce, tanto para sus participantes como para el o la investigadora.

La potencia analítica de la categoría “drama social” radica también en que ahí se producen, resultan y cristalizan *símbolos dominantes* o *tipos simbólicos* —personas, lugares, momentos, acciones— que contribuyen a legitimar un modo de existencia social y ofrecen referentes para la acción en el futuro: por ejemplo, la toma de la Bastilla, la revolución cubana, el Holocausto, Zapata, el ataque al World Trade Center en Nueva York. ¿Cuántos sacrificios, complicidades, ejercicios de violencia no se habrán hecho en nombre de la “revolución cubana”, de los “valores democráticos que emanaron de la lucha de nuestros héroes patrios”? Los tipos simbólicos no están dados de una vez por todas: son temporales, ambiguos, recreados, negociados. Muchas veces incluso están sometidos a actos de purificación, donde se ocultan informes ignominiosos que a la posteridad conviene no saber. También los símbolos tienen su propia vida... y muerte o padecen la soledad de los moribundos. Un símbolo dominante que emergió de un drama social, decía, puede ser adoptado como emblema por un movimiento social en el futuro: en México la figura de Zapata ha sido un caso ejemplar; aunque rezagados Villa y Morelos tienen fuerza simbólica. ¿Qué es, en nuestra circunstancia y tiempo, de Hidalgo, Madero o Carranza como tipos simbólicos? Lázaro Cárdenas va y viene, está en la contienda, aún participa en los campos y arenas políticos.

La revolución de independencia en México —un periodo saturado de dramas sociales que se prolongó por poco más de diez años— le sirvió a Turner para investigar las propiedades del drama social y de los marcos sociales de la acción política. En particular le interesaron tres categorías que han de ser incorporadas a la antropología procesualista: “procesos primarios”, “arenas” y “campos”. En uno de sus trabajos más creativos y potentes, “Hidalgo: History as Social Drama”, recogido en el libro *Dramas, Fields, and Metaphors* (1974), el antropólogo escocés mostró la fecundidad de una de sus premisas sustantivas: el estudio de las relaciones de poder, que implica entre otras cosas la lucha por la hegemonía de los significados, ha de estar necesariamente vinculado con el examen del simbolismo, capacidad y dispositivo enfáticamente humano por el que los significados —inventados, recreados, negociados, en competencia— se objetivan socialmente y se asumen subjetivamente como reales.

Una vez iniciada la rebelión, en aquel septiembre de 1810, apunta Turner, los españoles (destacadamente en Valladolid, hoy Morelia) fueron sometidos a una violencia colectiva porque fueron representados como herejes, judíos, personificaciones del mal. A ese furioso “momento de locura”, que la historia ha registrado en muchos dramas, Turner lo denominó *proceso primario*, una

suerte de epidemia, un irrefrenable y desencadenado contagio colectivo que una vez echado a andar adquiere su propio curso.

Un proceso primario no se desarrolla a partir de un modelo cognitivo y consciente; irrumpe de una experiencia acumulada en la que las aspiraciones y necesidades materiales y espirituales profundas de una población han sido por largo tiempo desdeñadas, desconocidas en su legítima expresión por parte de quienes ejercen el poder (Turner, 1974: 110-111).

Apela a una analogía psicoanalítica: los controles represivos se liberan; la “censura” que las élites imponían sobre la población desaparece; la normatividad, que grupos singulares personifican, son los signos de la bestia que se hace necesario desplazar, socavar, destruir. Los procesos primarios aluden a los impulsos que mueven a las colectividades a eliminar compulsivamente aquello que represente un obstáculo a sus aspiraciones y deseos: cuanto más reprimida haya sido esa colectividad tanto mayor será el fervor fanático con que se desatará la violencia. La violencia, según se observa en nuestra circunstancia y tiempo, no constituye un mero episodio que ocurre entre periodos más amplios de vida normal y pacífica: en muchos lugares del mundo se ha convertido en un patrón de conducta que conduce y orienta la vida pública. La violencia colectiva ha adquirido su propia autonomía, ha devenido en una esfera que se legitima persistentemente en el discurso y en las prácticas por virtud de las cuales se estructura y dirige la acción política. Lo que antes se concebía como efecto —la violencia provocada por un problema social irresuelto mediante las pacíficas artes de la política—, ahora aparece como causa: la violencia ha mostrado una eficacia singular, o al menos a ella aspira, en la construcción, producción, mantenimiento y reproducción de las identidades étnicas, religiosas, nacionales, pero también de los grupos, corporaciones y redes con intereses políticos y económicos sin límites. Para no ir más lejos, en la segunda mitad del siglo xx sobran los ejemplos: el Holocausto, el genocidio camboyano de Pol Pot, las terribles matanzas en lo que fue Yugoslavia, la masacre de cientos de miles de tutsis a manos de los hutu en Ruanda, los motines en los barrios marginales de París, la feroz represión a los opositores en los sistemas totalitarios y autoritarios, el racismo, la persecución y cacería de migrantes en los países desarrollados, la narcoviolenencia, la necropolítica, los feminicidios. En otro registro discursivo, pero emparentado con los procesos primarios o la posibilidad de que se desencadenen, el filósofo Richard J. Bernstein (2006) llamó *el abuso del mal* —recordemos: “el imperio del mal”, “el eje del mal”— a esa estrategia política que se usa para reprimir el pensamiento y la crítica, para dividir al mundo entre las fuerzas del bien y las del mal, una dicotomía simple, simplista, que se quiere absoluta, una certeza moral que no admite objeción alguna y que no carece de connotaciones religiosas; una división que al demonizar al contrincante suscita lealtades ciegas y convoca emociones liberadas de sus controles. Donde

aparece el abuso del mal, donde los procesos primarios han sido efectivos, surgen líderes políticos que a la vez son profetas, y con ellos simultáneamente proliferan los demonios, las bestias, las víctimas propiciatorias, los enemigos que hay que deshumanizar. Tal vez prefigurando el *dictum* que Marx enunciaría en *El Manifiesto del Partido Comunista* —“la violencia es la partera de la historia”—, Hidalgo fue fusilado con la convicción de que la violencia no se desea, pero surge como consecuencia inevitable de los propósitos elegidos. Nuestra historia patria, como la de otras naciones, parece estar impregnada del carácter benévolo de la violencia selectiva que acaeció en sus dramas sociales fundacionales: la historia oficial se nos presenta muchas veces como una *pedagogía de la violencia*.

Conviene subrayar que no en todos los dramas sociales se despliegan procesos primarios, pero ahí donde se manifiestan indican por supuesto la fase de la crisis, la violencia desatada, que sin duda no se agotan con ella, pues el abuso del mal como estrategia política habitualmente perdura más allá no sólo de una fase específica, sino de cualquier drama particular. Lo que sí le es propio a todo drama, a todo proceso conflictivo, es lo que Turner denomina *arena*, analogía que retoma de las luchas entre gladiadores o de las corridas de toros. Ésta se refiere a una unidad espacial en la que antagonistas visibles y precisos contienden abiertamente entre sí. En una arena se despliegan desde una guerra hasta un juicio, un debate verbal o la interacción de sofisticadas conductas de etiqueta que evidencian una fuerte hostilidad. Con otras palabras, el antagonismo, simbólico o factual, puede adquirir diversas expresiones: el simbolismo, el estilo, la retórica, las modalidades instrumentales de la contienda varían en función del sistema de diferenciaciones que la alimentan, de las formas de institucionalización, del tipo de objetivos perseguidos, de las relaciones de poder que se ponen en juego, de sociedad a sociedad, de tiempo en tiempo, de cultura a cultura, de arena a arena. Para Turner “una arena es un marco —institucionalizado o no— que manifiestamente funciona como un escenario para la interacción antagónica dirigida a llegar a una decisión públicamente reconocida” (Turner, 1974: 133; véase Varela, 1984: 22). Que la decisión sea públicamente reconocida no implica necesariamente que esté convenida ni que sea aceptada por todos los contendientes: la decisión puede ser resultado de la participación de especialistas jurídicos, del peso de los mejores argumentos, de la persuasión (incluso racional), de la pura amenaza o del ejercicio brutal de la fuerza. Una arena se da en un marco explícito de contienda, las acciones se realizan con determinación, los participantes evidencian sus lealtades, estigmatizan a sus oponentes, la suerte está echada, la moneda gira en el aire... (Turner, 1982: 73 y 1985: 167).

Cuando Hidalgo dio el “Grito” aquella noche de septiembre de 1810, convirtió una compleja red de relaciones antagónicas entre actores en una arena, más bien, en una serie de arenas: las ciudades sitiadas bajo el fuego, la desbordada violencia, las venganzas, las persecuciones, los procesos primarios, la disposición al sacrificio en aras de principios y valores, creencias y aspira-

ciones, las batallas que la insurrección independentista desató. Más aún, las arenas que este drama gestó se expandieron en términos físicos de un pequeño pueblo a una región más amplia. Su marco final no se limitó al territorio colonial, también conmovió a grupos de criollos en América Latina, a actores e intereses en Europa occidental y en los recién independizados Estados Unidos, acaso provocando otros dramas y arenas (Turner, 1974: 102). ¿Qué anuncia el “Grito”, sobre qué nos informa, qué correlaciones e interdependencias nos invita a dilucidar? No sólo el inicio de un drama social. Éste se despliega en *campos políticos*: la invasión napoleónica a España, la designación de José Bonaparte como rey a costa de la destitución de Fernando VII, la reacción del Ayuntamiento de la Ciudad de México bajo el trágico liderazgo de Primo de Verdad, el golpe de estado al virrey Iturrigaray encabezado por Yermo y la represión a los criollos reformistas, traiciones y conspiraciones, debates en torno a la legislación colonial, los esfuerzos por hacerse de pertrechos y municiones, las disputas en asambleas, los motines de mestizos e indios, los exilios voluntarios e involuntarios de criollos... Antes espacio social que físico, en un campo político se encuentran involucrados actores, relaciones, reglas, instituciones, metas, intereses, recursos escasos por los que se compete y a los que se busca controlar (los premios o beneficios del campo): espacios de procesos, posiciones, fuerzas y luchas.

El concepto de “campo” ha tenido, en las ciencias sociales, una enorme vitalidad: baste recordar la preeminencia que esta categoría ha ocupado en la teoría de Pierre Bourdieu. No obstante, Turner y sus colegas de Manchester se apoyaron en la obra del psicólogo social Kurt Lewin —*Field Theory in Social Science*, publicada en 1951— para introducir en la antropología procesualista dicho término. Con el concepto de “campo” se propusieron compensar la rigidez que encontraban en conceptos tales como “sistema político” o “estructura política” para dar cuenta de los procesos conflictivos que les interesaba explorar. Necesitaban de un descriptor y categoría analítica suficientemente flexible como para que se expandiera y contrajera en el espacio social, más allá incluso de las fronteras de una nación. De tal suerte que los dramas sociales suelen no desplegarse en un solo campo, de hecho, conforme un conflicto se desarrolla, incorpora y sobrepone distintos campos políticos —incluso desde luego campos transnacionales—. Más aún, puede adquirir propiedades emergentes, puede involucrar a otros actores, otras relaciones, otras reglas, instituciones, metas, intereses, otros recursos escasos por los que se compete y a los que se busca controlar.

En el tiempo, los campos no son fijos: se expanden y contraen; los actores, relaciones, reglas, intereses, instituciones, metas, recursos escasos por los que se compete y a los que se busca controlar se renuevan y modifican, ingresan unos y otros desaparecen, unos son incluidos y otros excluidos. Afirmar que los dramas son útiles para describir y analizar situaciones conflictivas, no hace suponer que éstas se despliegan ordenadamente. Antes bien las arenas y campos se entrecruzan, se exponen confrontaciones y coaliciones

que tienen diversos orígenes y que son de diferente naturaleza, los disidentes y defensores del *status quo* en un campo no lo son necesariamente en otro. De aquí el carácter enfáticamente *policrónico* o *heterocrónico* de los dramas. Por ello el o la antropóloga no tiene que analizar la sucesión de los hechos aislados, sino las interdependencias, conexiones e intersecciones de campos, metas, hechos, actores, relaciones, recursos, categorías sociales, reglas, instituciones (Turner, 1974: 130-131). A partir de la trama conceptual de la antropología política procesualista que he expuesto, cabe retomar la afirmación de Jean y John Comaroff:

[I]ncluso las fuerzas históricas mundiales más deterministas y complejas —colonialismo, ciberespacio, mercado global, capitalismo tardío— adquieren forma en procesos socioculturales [*campos políticos, dramas sociales, arenas*: RDC] que conforman lugares particulares durante periodos singulares en personas y grupos específicos. Sin agentes humanos, sin lugares, momentos y acciones situadas, las realidades no se realizan, nada toma lugar, el presente no tiene presencia. (Comaroff y Comaroff, 1999, p. 295).

Convenir con esta argumentación no es inconsistente —mejor: es complementaria— con la idea ya señalada de que la historia no obedece a un plan concertado, no resulta de la audacia, soberanía y mera voluntad de sujetos o grupos privilegiados, pero tampoco acepta una teleología indubitable detrás de la cual se oculta o desemboza un poder omnipresente.

Una situación o un drama social son *acontecimientos*, “fuentes o sitios donde emergen nuevas propiedades; no son un mero reflejo o ilustración del mundo, sino crisoles creativos de potenciales hasta ahora no realizados”, en palabras de Bruce Kapferer (2015: 16) —que en este punto sigue a Gilles Deleuze.⁷ Por su parte, Slavoj Žižek ha señalado que:

La característica fundamental de un acontecimiento es la aparición inesperada de algo nuevo que debilita cualquier diseño estable [...] un acontecimiento lo es por “*el efecto que parece exceder sus causas*” [...] no es algo que ocurre [meramente] en el mundo, sino *un cambio de planteamiento a través del cual percibimos el mundo y nos relacionamos con él* (Žižek, 2014: 17, 23-24).

⁷ En un capítulo que dedica en *El pliegue* a elucidar el tema del acontecimiento, Deleuze señala que “con Leibniz surge en filosofía el problema que no cesará de obsesionar a Whitehead y a Bergson: no cómo alcanzar lo eterno, sino en qué condiciones el mundo objetivo permite una producción subjetiva de novedad, es decir, una creación [...] El mejor de los mundos no es aquel que reproduce lo eterno, sino aquel en el que se produce lo nuevo, aquel que tiene una capacidad de novedad, de creatividad” (Deleuze, 1989: 105). En el fecundo libro editado por Faber y Stephenson (2011), se trazan las interrelaciones procesuales, *in becoming*, entre el pensamiento nómada de Deleuze, la noción de aventura en Whitehead, y en Butler la de género como performativamente constituida, quienes comparten una severa crítica y rechazo al sustancialismo.

Una situación o un acontecimiento no es algo que sólo ocurre, sea una conferencia, sea un programa de deportes. Lo que hace a un acontecimiento o a un drama social es la capacidad para abrir al futuro y hacer que las cosas sean, es decir, que hagan diferencia; y no menos que esta genealogía del devenir tenga implicaciones para las corporalidades y sus prácticas en devenir. Cada situación y cada drama social, en la medida en que son distintos a lo que existe, marcan rupturas, indican discontinuidades en la historia. Al abrir el futuro, llevan su carácter diferencial más allá del momento de su propia realización y prometen —siempre en un mundo en *devenir*, en proceso— diferenciaciones adicionales.

BIBLIOGRAFÍA

- Abélès, Marc y Henri-Pierre Jeudy (eds.) (1997), *Anthropologie du politique*, Colin, París.
- Alexander, Jeffrey C. (1995), "The Reality of Reduction: The Failed Synthesis of Pierre Bourdieu", *Fin de Siècle Social Theory: Relativism, Reduction, and the Problem of Reason*, Verso, Londres.
- Arendt, Hannah (1974), *La condición humana*, Seix-Barral, Barcelona.
- Bernstein, Richard J. (2006), *El abuso del mal. La corrupción de la política y la religión desde el 11/9*, Katz, Buenos Aires.
- Bourdieu, Pierre (1977), *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge University Press, Nueva York.
- (1990), *Sociología y cultura*, Grijalbo, México.
- (1991), *El sentido práctico*, Taurus, Madrid.
- Comaroff, Jean y John Comaroff (1999), "Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony", *American Ethnologist*, vol. 26, núm. 2, pp. 279-303.
- Deleuze, Gilles (1989), *El pliegue. Leibniz y el barroco*, Paidós, Barcelona.
- Elias, Norbert (1989), *El proceso de la civilización*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Emmet, Dorothy (1958), *Function, Purpose and Powers*, MacMillan, Londres.
- Evens, Terence M. S. (2006), "Some Ontological Implications of Situational Analysis", en T.M.S. Evens y D. Handelman (eds.), *The Manchester School. Practice and Ethnographic Praxis in Anthropology*, Berghahn Books, Nueva York/Oxford.
- Faber, Roland y Andrea M. Stephenson (eds.) (2011), *Secrets of Becoming. Negotiating Whitehead, Deleuze, and Butler*, Fordham University Press, Nueva York.
- Foucault, Michel (1976), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI, México.
- (1977), *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Siglo XXI, México.
- Gluckman, Max (1963), "The Reasonable Man in Barotse Law", *Order and Rebellion in Tribal Africa*, Cohen & West, Londres.
- (1968), *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*, Manchester University Press, Manchester.

- Handelman, Don (2006), "The Extended Case. Interactional Foundations and Prospective Dimensions", en T. M. S. Evens y D. Handelman (eds.), *The Manchester School. Practice and Ethnographic Praxis in Anthropology*, Berghahn, Nueva York/Oxford.
- Haraway, Donna J. (1995), "Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial", *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinvención de la naturaleza*, Cátedra-Universitat de València-Instituto de la Mujer, Madrid.
- Kapferer, Bruce (2015), "Introduction. In the Event —toward an Anthropology of Generic Moments", en L. Meinert y B. Kapferer (eds.), *In the Event. Toward an Anthropology of Generic Moments*, Berghahn, Nueva York/Oxford.
- Lanceros, Patxi (1996), *Avatares del hombre. El pensamiento de Michel Foucault*, Universidad de Deusto, Bilbao.
- Moebius, Stephan (2012), "Posestructuralismo y ciencias sociales", en E. de la Garza y G. Leyva (eds.), *Tratado de metodología de las ciencias sociales: perspectivas actuales*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Moore, Sally F. (1978), *Law as Process. An Anthropological Approach*, Routledge & Kegan Paul, Londres.
- (1987), "Explaining the present: theoretical dilemmas in processual ethnography", *American Ethnologist*, vol. 14, núm. 4, pp. 727-736.
- Radcliffe-Brown, Alfred R. (1940), "Preface", en E. E. Evans-Pritchard y M. Fortes (eds.), *African Political Systems*, International African Institute-Oxford University Press, Londres.
- (1976), "Estructura social", *Estructura y función en la sociedad primitiva*, Península, Barcelona.
- Stafford, Barbara M. (1991), *Body Criticism. Imaging the Unseen in Enlightenment Art and Medicine*, The MIT Press, Cambridge/Londres.
- Turner, Victor W. (1974), *Dramas, Fields, and Metaphors. Symbolic Action in Human Society*, Cornell University Press, Ithaca/Londres.
- (1982), *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*, PAJ Publications, Nueva York.
- (1985), *On the Edge of the Bush. Anthropology as Experience*, The University of Arizona Press, Tucson.
- (1987), *The Anthropology of Performance*, PAJ Publications, Nueva York.
- (1992), *Blazing the Trail. Way Marks in the Exploration of Symbols*, The University of Arizona Press, Tucson/Londres.
- (1996 [1957]), *Schism and Continuity in an African Society: A Study of Ndembu Village Life*, Berg, Oxford/Washington.
- Varela, Roberto (1984), *Expansión de sistemas y relaciones de poder. Antropología política del estado de Morelos*, UAM, México.
- Žižek, Slavoj (2014), *Acontecimiento*, Sexto Piso, México/Madrid.

EL CUERPO VESTIDO. TEORÍA CRÍTICA DE LA MODA

ÁNGEL OCTAVIO ÁLVAREZ SOLÍS

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE CHILE (INSTITUTO DE ESTÉTICA), CHILE

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4685-6176>

La moda es un proceso social con el cual los objetos culturales, sean prácticas sociales, formas estéticas o creencias políticas, mantienen prestigio o popularidad durante un periodo específico de tiempo. Al ser aceptados intensamente por un grupo, algunos de estos objetos son convertidos temporalmente en un elemento de “moda” y, posteriormente, su vigencia concluye cuando la aceptación entra en un punto de saturación o de descrédito (Rocamora y Smelik, 2019; Barnard, 2017). Por consiguiente, la moda no es exclusiva de los fenómenos vestimentarios ni de las ideas que circulan socialmente en cada época: la moda es una serie de cambios recurrentes en las elecciones de cualquier grupo socialmente relevante (Hurlock, 1929). Sin embargo, la moda, además de ser un objeto artístico o la compulsión humana que tiende hacia lo nuevo, es una industria: la industria más contaminante del mundo (Cline, 2014) y una de las más alienantes, explotadoras y normalizadoras del capitalismo contemporáneo (Daphné, 2020). A partir de este hecho, no es extraño que exista un rechazo profundo de la moda y que cualquier intento por teorizarla concluya en una condena moral, o en una legitimación de las contradicciones inherentes del capitalismo contemporáneo (Marcketti y Karpova, 2020). La principal contradicción de la moda es que puede disciplinar los cuerpos y multiplicarlos en estilos, puede unir o separar a los grupos sociales por medio de la imitación y la distinción, pues la moda reprime y emancipa, esclaviza y libera, uniforma y deforma.

Con base en lo anterior, el ensayo problematiza la relación entre moda y pensamiento para indicar las principales pautas para elaborar una teoría crítica de la moda en lengua castellana. Para conseguir tal fin, el ensayo está dividido en tres partes. La primera, sistematiza la formación teórica de la moda como campo disciplinario y postula una cartografía desde sus orígenes como teoría de la imitación social hasta sus desarrollos actuales como teoría crítica. La segunda, reconstruye los principales debates y argumentos sobre la violencia o necesidad de la moda surgidos al interior de la discusión del feminismo académico. Sin los debates entre feminismo y moda, la teoría crítica de la moda no hubiese sido institucionalmente posible. Por último, en la tercera parte se discuten las principales líneas proyectivas de la teoría crítica de

la moda a partir de problemas vinculados con el racismo, la crisis ambiental o las disidencias corporales contemporáneas. El objetivo de esta sección es mostrar la relevancia ética, política y epistemológica de la teoría crítica de la moda para plantear, intervenir e intensificar algunos de los problemas sociales más relevantes de nuestro presente.

LA FORMACIÓN DE UN OBJETO TEÓRICO: LA TEORÍA DE LA MODA

Los estudios sobre la moda están diversificados en tres campos disciplinarios, aunque complementarios entre sí: la antropología de la indumentaria, la sociología de la moda y la filosofía de la vestimenta. La antropología de la indumentaria investiga el significado del adorno y la ornamentación en las comunidades humanas y explica etnográficamente el fundamento del vestir. Uno de los supuestos de este modelo antropológico es que no existe formación de comunidad sin un pacto vestimentario, pero la necesidad de vestimenta surge como consecuencia de una simbolización de las jerarquías sociales (Luvaas y Eicher, 2019; Weiner y Schneider, 1991; Turner, 1967; Hiler, 1930). La sociología de la moda indaga en los procesos sociales de formación de los signos vestimentarios y analiza el sistema de la moda para construir un patrón del cambio histórico en la sociedad. Esta aproximación sociológica parte del supuesto de que la moda, como la religión o la ciencia, es un hecho social. Esto implica que la moda, además de servir como criterio de integración y distinción social (Bourdieu, 1979), explica los signos de clase inscritos bajo las formas de capital cultural supuesto en el capitalismo artístico o cosmético (Moreno, 2016; Lipovetsky, 2013). Por último, la filosofía de la vestimenta, inaugurada tempranamente por la novela filosófica *Sartor Resartus* de Thomas Carlyle (1836), busca responder a la pregunta ontológica acerca de por qué el ser humano es un animal que necesita la vestimenta para identificarse, distinguirse y apropiarse del cuerpo como unidad cosmética (Bari, 2020). La filosofía de la vestimenta considera que la ropa condiciona la sensibilidad epocal y asume a la moda como un problema “metafísico” con profundas implicaciones éticas, estéticas y políticas (Álvarez, 2021; Coccia, 2011; Calefato, 2002). La conclusión de esta operación epistemológica es que la moda es un objeto sofisticado con una alta complejidad simbólica que requiere de la intervención de múltiples saberes, pues la moda es un lugar de concentración disciplinaria. La moda es, así, un objeto multifuncional de la cultura moderna donde el cruce disciplinar entre la antropología, la historia, la sociología y el psicoanálisis coinciden para explicar los fundamentos del cambio social.

Un dato relevante de los estudios de la moda es que la definición o el acotamiento es menos importante que la investigación de las contradicciones inherentes de los fenómenos ocasionados por este tipo de arte, industria u objeto cultural. Las dificultades para definir a la moda están asociadas, principalmente, a su imprecisión, ambigüedad y ubicuidad semánticas: *moda* remite a la noción latina acerca de la medida o patrón regulador de las

elecciones (*modus*), a una versión del tiempo que vincula con lo moderno (*to modé*), o a los modos de un individuo en un espacio social determinado (*maneries*). Asimismo, el término *moda* mantiene un parecido de familia con términos como *vestimenta*, *estilo*, *cambio*, *gusto*, *bienes*, *lujo*, entre otros conceptos próximos al lenguaje de la estética, las artes del diseño y la industria textil. Estas afinidades semánticas generan definiciones generales de la moda que denotan su dificultad para adquirir precisión epistémica. Por ejemplo, el diccionario decimonónico de Merriam-Webster (1989) define a la moda con base en su operación temporal como “el predominio de un estilo (como un vestido) en un tiempo determinado”.

En cambio, en un registro menos lexicográfico, aunque más filosófico, Walter Benjamin vinculó la moda con la materia al conducirla hacia el *sex appel* de lo inorgánico: “Toda moda conecta el cuerpo vivo con el mundo inorgánico. En el viviente percibe la moda los derechos del cadáver” (Benjamin, 2005, p. 106). Décadas más tarde, la socióloga Joanne Entwistle asumirá que la moda es la práctica corporizada que “incluya todo y denote todas las cosas que las personas le hacen a sus cuerpos” (Entwistle, 2000, p. 40). Por lo tanto, el problema con estas definiciones deflacionarias o esteganografías es que indican bajo qué forma metafísica opera la moda (el tiempo), sobre qué sujeto se predica (el cuerpo) o en qué objetos recae (la sociedad), pero no ofrece una definición por su género próximo y diferencia específica. La moda es un concepto impreciso en disputa política.

Por lo anterior, cabe precisar que aunque la moda sea un concepto esencialmente impugnado (Gallie, 1956), existen dos componentes básicos articulados por una afinidad electiva entre el espacio y el tiempo. Por su espacio de experiencia, la moda es aquello que remite a la producción material y simbólica de los procesos vestimentarios. Por su horizonte de expectativa, la moda es un modo recorte sobre el tiempo posibilitado por una estructura definitiva: la *modernidad* (Blumenberg, 1966). Por lo anterior, no resulta extraño la existencia de dos formas de organización de las teorías de la moda que, salvo notables excepciones, están unidas entre sí. La teoría de la moda como una *teoría filosófica del tiempo presente* y la teoría de la moda como una *teoría del cuerpo vestido*. Las primeras teorías conciben a la moda como objeto de pensamiento y discuten cómo la moda genera las condiciones filosóficas para problematizar conceptos como *caducidad*, *ritmo*, *constante*, *mutabilidad*, *vigencia*, *duración*, *modernidad*, *tiempo presente* (Mateucci y Marino, 2016), conceptos que recuerdan las ensoñaciones de Baudelaire al sugerir que la moda permite extraer lo eterno de lo transitorio (Baudelaire, 1863). Las segundas teorías consisten en el estudio sistemático del vestido como símbolo de la interacción entre el cuerpo y la sociedad. Su campo de estudio comprende tanto las prácticas de producción, promoción y consumo del vestido como el análisis semiótico, retórico y comunicativo del lenguaje de la moda (Reilly, 2020; Davis, 1992). Como explicación del cuerpo vestido, este conjunto de teorías argumenta la importancia de la vestimenta en las formas de construcción de la subjetividad y

muestra por qué la moda es un caso ejemplar de significación social, tal como pensó Roland Barthes al describir este proceso como “dar significado a lo insignificante” (Barthes, 1967, p. 32).

Inicialmente, la teoría de la moda no distinguió entre teoría del tiempo presente y teoría del cuerpo vestido. De hecho, las primeras investigaciones teóricas sobre la moda son difíciles de clasificar metodológicamente en la medida en que aparecen dispersas en diferentes tipos de textos filosóficos, históricos, artísticos y poéticos (Beaton, 1954). Del siglo xvi hasta el xviii no existió una teoría general de la moda a pesar de que la aparición del término fue incrementando su uso público en la lengua. Para mediados del siglo xix, el término se había convertido en un concepto socialmente relevante al formar parte del lenguaje ordinario de las principales lenguas occidentales (Cumming, 2017). Por consiguiente, la teoría de la moda fue sumando investigaciones teóricas desde finales del siglo xix hasta la separación disciplinaria del objeto de estudio en el siglo xx, según la división intelectual del trabajo universitario.

En cuanto a disciplina, como la moda en tanto objeto de investigación autónoma no poseía la legitimidad académica suficiente, los primeros tratados sobre la moda son epistemológicamente nebulosos y están dispersos entre anotaciones sociológicas sobre la imitación indumentaria, la reflexión de la vestimenta como estructura metafísica y la capacidad simbólica de la ropa para transmitir mensajes sociales inscritos en el cuerpo. Los primeros tratados teóricos sobre la moda, cuyo objetivo es proponer una teoría de la emulación social, son la *Teoría de la clase ociosa* de Thorstein Veblen (1899) y la *Filosofía de la moda* de Georg Simmel (1905). Ambas investigaciones utilizan la moda para postular hipótesis acerca del comportamiento social de las élites, particularmente de cómo las clases altas generan un estilo de vestimenta, lenguaje y comportamiento imitable por las clases bajas en un modelo de transmisión de “derramamiento hacia abajo” (*Trickle Down Model*). Lo importante de estas primeras investigaciones sobre la moda es que tienen el objetivo específico de elaborar una teoría social de la moda con base en el estudio de las élites: una teoría confeccionada con argumentos sociológicos, principios psicológicos y datos históricos que buscan justificar el fundamento simbólico de la diferencia de clase.

Algunas décadas más tarde —ya con la moda convertida en una industria de prestigio—, la teoría de la moda adquirió autonomía epistemológica: pasó de servir de ejemplo para postular una teoría del cambio social o de un estudio de caso de las prácticas civilizatorias de la Europa moderna para convertirse en una teoría de las transformaciones vestimentarias. Si las obras de Veblen y Simmel generaron una apertura disciplinaria al estudio de la moda es porque los saberes sociológicos especializados comenzaron a organizar el objeto de estudio de manera independiente, ya que estos saberes estuvieron en mejores condiciones epistemológicas para una sistematización sobre el fenómeno de la moda. Precisamente, el primer tercio del siglo xx fue una época fecunda

respecto del análisis social de la moda, pues autores como Herbert Spencer, Alfred Kroeber, Edmond Globot, Jhon Carl Flügel y James Laver, entre otros teóricos de la sociedad, iniciaron una reflexión sistemática sobre la moda.

Para Herbert Spencer, la moda se distingue de los comportamientos rituales en tanto persiguen la igualdad mediante la imitación de clase y no por la investidura de una jerarquía social. La moda es así un incentivo democrático y principio del orden social (Spencer, 1898). Años más tarde —ya consolidada la sociología como saber institucional—, Alfred Kroeber postuló la hipótesis acerca de que la vestimenta sirve para registrar el ritmo del cambio histórico y, por extensión, que existen algunas “prendas ejemplares” que marcan simbólicamente el inicio y fin de una época. Por ejemplo, Kroeber probó que el largo de las faldas constituye un lugar privilegiado para pensar el “cambio” de las tendencias en relación con la apertura pública a la sexualidad humana (Kroeber, 1919). En sintonía con Kroeber y bajo el influjo de la sociología francesa más funcionalista, Edmond Goblot señaló que la moda es una “barrera” (*barrière*) que permite explicar la distinción de clase sin que ello implique la intervención de los individuos. La moda es una cuestión sociológica de primer orden para establecer las relaciones de clase con base en la metáfora de atracción y repulsión social y no un problema estético o artístico de tipo individual (Globot, 1925). En la década de 1930 e inspirado por el psicoanálisis freudiano, John Carl Flügel escribió una psicología del vestido para sugerir que la decoración, el pudor y la protección constituyen los tres elementos que dan origen a la vestimenta. La finalidad de estas funciones antropotécnicas del vestido es despertar el interés sexual y la simbolización de la genitalidad con el objetivo de trazar la diferencia sexual con base en la performatividad de género operada por el ornamento (Flügel, 1930). Finalmente, el historiador de arte James Laver generó una investigación de corte histórico e iconográfico en la que aventuraba como variable explicativa la relación entre moda y gusto a partir del impacto vestimentario de la modernidad. El dato relevante para la formación de la teoría de la moda es que la obra de Laver fue la primera en defender la moda como objeto historiable que requiere sus propios métodos historiográficos, conceptos teóricos y aplicaciones discursivas. Así, obras como *Taste and Fashion* (1937), *Style in Costume* (1949), *Clothes* (1953), *Dandies* (1968), *Modesty In Dress* (1969) o *A Concise History of Costume* (1968) —hoy día revisada y titulada como *Costume and Fashion* (2020)— establecieron las pautas historiográficas para las investigaciones posteriores acerca de la historia de la moda y posibilitaron la distinción metodológica entre la moda, las artes aplicadas, el diseño y la indumentaria. Laver apoyó su documentación histórica con el marco analítico proveniente de la obra de Veblen y Flügel, y con este conjunto de obras concluye el periodo de la teoría social de la moda. Por lo anterior, la teoría social de la moda coincide con el tiempo que Michael Carter tipificó como *Fashion Classics* (Carter, 2003), periodo de discusión que termina en la década de 1960 cuando el “lenguaje” comenzó a ser el paradigma investigativo de las ciencias sociales y humanas.

Con la aparición del giro lingüístico, los estudios sociales de la moda se transformaron en estudios del lenguaje de la moda. La discusión teórica sobre la sociedad dependió, en cierto grado, de la crítica política de la sociedad burguesa y de la emergencia del cuerpo como actor semiótico, dando paso a lo que David Le Breton tipificó como la *condición corporal contemporánea* (Le Breton 1985, 1990). A partir de este momento, la moda fue analizada como un lenguaje, como un sistema de comunicación formal. La semiología y la lingüística estructural fueron las disciplinas que comenzaron a discutir el problema comunicativo de la moda en las sociedades occidentales. Al respecto de esta opción por el lenguaje, la contribución más importante de este periodo fue *El sistema de la moda*, de Roland Barthes, publicado en 1967. Una obra fundamental en la cual la moda no tiene relación con el vestido o los atuendos, sino con el ritmo, con las escalas históricas, con el tiempo socialmente significativo. Para Barthes, la moda es una actividad significativa, una lengua, una retórica y, como tal, posee una codificación que permite la inteligibilidad de un mensaje compartido socialmente. A diferencia de las premisas sociológicas de Flügel o Globot, para Barthes el vestido no es exclusivamente una metáfora de la sociabilidad o un marcador de clase, sino una significación corporal que permite pensar la relación del cuerpo con la sociedad: un lenguaje simbólico especializado (Barthes, 1967).

En consecuencia, la obra de Barthes sirvió para iniciar el estudio de la moda como campo disciplinario autónomo y como una estructura de comunicación semiótica superior. La obra de Barthes inauguró los estudios de moda como programas de investigación científica (Marrone, 2021). La interpretación estructuralista de la moda fue, entonces, replicada con diferentes variaciones metodológicas y posteriormente puesta en crisis epistemológica por algunos semiólogos coetáneos a Barthes debido a su presunta abstracción y formalismo. Yuri Lotman, por ejemplo, sostendrá una posición similar al afirmar que la moda encarna la novedad sin ningún motivo aparente, puesto que al transformar lo insignificante en algo significativo opera como un “metrónomo cultural” (Lotman, 1999). En cambio, Umberto Eco irá más lejos al sostener la posibilidad de una ciencia de la moda en la medida en que el lenguaje del vestido, además de transmitir funciones ideológicas, expresa un sistema de significación sofisticado altamente codificado por una estructura simbólica (Eco, 1976). Por último, Nicola Squicciarino sostendrá que la vestimenta tiene la peculiaridad de ser un modo de comunicación no verbal vinculado principalmente con el lenguaje corporal. Para Squicciarino, el vestido “habla” por medio del cultivo de la propia imagen de manera que es un asunto psicosocial de primer orden (Squicciarino, 1988). Por lo tanto, la semiótica contribuyó a la explicación de la moda como un lenguaje y forma parte del segundo paradigma de la relación entre moda y sociedad (Volli, 2001; Lurie, 1981). Si la teoría social de la moda era en el fondo una teoría de la movilidad social, la teoría del lenguaje de la moda abrió la discusión a un modelo menos formalista en el que la moda es capaz de capturar la experiencia de los cuerpos, particularmente la

experiencia de cuerpos que encarnan más fuertemente la diferencia de género y la diferencia racial articuladas por el fenómeno vestimentario. El género, la raza y las identidades sexo-diversas comenzaron a ser variables fundamentales en el tratamiento de la moda.

Precisamente, en la década de 1990 aparecieron los estudios de la moda como experiencia corporal. Fomentado por la globalización de los estudios culturales y el prestigio de las investigaciones con perspectiva de género, la experiencia de la moda fue el último objeto teórico para articular la relación entre cuerpo y cultura. En este periodo destacan los trabajos pioneros de Joanne Entwistle, Jean Baudrillard, Gilles Lipovestky y la aparición de la primera revista académica dedicada exclusivamente a la teoría de la moda: *Fashion Theory. The Journal of Dress, Body & Culture* (1997). La mayoría de los artículos publicados en este periodo postularon a la moda como el centro articulador entre el cuerpo y la ideología en las condiciones contemporáneas del capitalismo. En este periodo de esplendor académico, las investigaciones estuvieron concentradas en problematizar los efectos modernos, modernizadores y reaccionarios de la moda para las democracias occidentales (Kawamura, 2020).

Una discusión relevante de este periodo fue la división teórica entre los apoetistas y los detractores de la potencia modernizadora de la moda. Para los defensores de la modernización, la moda tiene la capacidad de incrementar las experiencias de libertad de los cuerpos. Por ejemplo, Joanne Entwistle defendía que la moda es una práctica corporal contextualizada, a pesar de que devela la contradicción entre estructura social y agente. Su especificidad cultural es que la moda es un sistema de comunicación vestimentaria que sólo es posible en contextos de modernización: “un sistema de vestir que se encuentra en sociedades donde la movilidad social es posible; cuenta con sus propias relaciones de producción y consumo, que una vez más, se encuentran en todo tipo de sociedades” (Entwistle, 2000: 59). En el mismo tenor, Gilles Lipovetsky sostendrá que la moda representa el objeto más genuino de las sociedades modernas, ya que se trata de una forma específica de cambio social independiente de cualquier objeto particular. La moda es así un indicador que incrementa la racionalidad social de las democracias modernas debido a que favorece la autonomía individual y la agencia moral: “la forma moda es un instrumento de racionalidad social, racionalidad invisible, no medible, pero imprescindible para adaptarse rápidamente a la modernidad, para acelerar las mutaciones en curso” (Lipovetsky, 1987: 76).

En un sentido opuesto al entusiasmo modernizador de la moda, Jean Baudrillard atenderá la lógica reificadora de la moda por medio de una crítica a la economía política del signo: ubica a la moda en el flujo continuo de los signos de distinción económica con el fin de promover una lógica de movilidad acrecentada, pero crítica que la moda sólo crea la ilusión del cambio social por medio del consumo. Para Baudrillard, la moda fomenta falsas expectativas de movilidad social con el pretexto del aniquilamiento de las clases

y, por el contrario, las consolida de una manera simbólica, antes que material. La moda cambia todo, los objetos, para no cambiar nada, las clases: “la moda es una de las instituciones que restituye mejor, que fundamenta con el pretexto de abolirla, la desigualdad cultural y la discriminación social [...] Lo efímero ‘moderno’ de los objetos (y otros signos) es de hecho un lujo de herederos” (Baudrillard, 1976: 34). En este tenor, Ugo Volli detectará que la moda y la democracia son incompatibles. Apoyado en Barthes, aunque metabolizado italianamente para una recuperación de la semiótica como método crítico, Volli concluye que si la moda es un sistema, es un sistema que carece de significado. La propiedad significativa de la moda es, en última instancia, la de no comunicar. Por consiguiente, el problema no es el método de la semiótica, sino la “moda” como objeto cultural o pensamiento semiótico, ya que carece de consistencia significativa y, al mismo tiempo, constituye una manifestación perversa de la sociedad de consumo. La democracia es incompatible con la moda toda vez que el narcisismo impuesto por la moda disemina leyes irracionales sobre el sistema económico y la lógica social. Por lo tanto, la moda es un mal cultural que debería desaparecer. Ugo Volli conminó de manera retórica: “estamos hartos de la moda” (Volli, 1988: 5).

En síntesis, la teoría de la moda posee tres fases distintivas a lo largo de su formación durante el siglo xx. Comenzó como una teoría social para pensar el comportamiento de las élites (1899-1958), se transformó posteriormente en el análisis del lenguaje del cruce entre ideología y cuerpo (1967-1990) para, finalmente, dar paso al estudio de la experiencia de las identidades corporales (1991-2022). Este último estilo de razonamiento consolidará epistemológicamente un tipo de investigación que generará las condiciones institucionales para el advenimiento de los estudios críticos de la moda (*Critical Fashion Studies*). No obstante, la cartografía disciplinaria de los estudios de la moda no es excluyente de una *arqueología de la moda* no documentada por la historia del campo; esto es, la aportación subterránea de pensadores que, aunque sus argumentos, escrituras e intenciones teóricas no tenían a la moda como objeto principal, contribuyeron indirectamente a la consolidación de la teoría crítica de la moda. Este es el caso de obras pertenecientes a la cultura alemana de principios del siglo xx como *Lujo y capitalismo* de Werner Sombart (1921), el panfleto estético *Ornamento y delito* de Adolf Loos (1913), el *Libro de los pasajes* de Walter Benjamin (1982) o, en un diálogo oculto con Aby Warburg, Ernest H. Gombrich (1980) cuestionándose cuál es la aportación de la moda a la historiografía del arte. La comunión entre los estudios de la moda y la arqueología de la moda condicionó así la aparición de la teoría crítica de la moda que, en Iberoamérica comenzó a ser un campo fértil de estudio de manera intermitente, aunque temprana (Ortega y Gasset, 1926; Rivière, 1977, 1992, 2013; Lozano, 2015) y en Latinoamérica apenas recientemente inicia su historia documental y crítica (Montalva, 2017; Croci y Vitale, 2011).

La teoría crítica de la moda es un campo multidisciplinario de reciente aparición institucional que problematiza el impacto político y normativo de la moda en la sociedad humana y su impacto en el mundo. Lejos de reducir la moda a la simple capacidad vestimentaria, la teoría crítica de la moda evalúa reflexivamente cómo el fenómeno de la moda cuestiona o mantiene un vínculo entre las estructuras de poder de las sociedades modernas y los regímenes de aparición física de los cuerpos. Por esta razón, la teoría crítica de la moda concibe a la *moda* como índice de realidad y transformación de cambio político, ya que indaga en los supuestos éticos, los alcances públicos, la sustentabilidad ambiental y las formas estéticas de la potencia crítica de los regímenes vestimentarios. A diferencia de la teoría estándar de la moda promovida durante el siglo xx (*Fashion Theory*), la teoría crítica de la moda no analiza los objetos de la moda desde una dimensión descriptiva o estrictamente sociológica ni psicológica, sino que concentra su energía teórica en cuestionar las formaciones simbólicas y la patogénesis de los estilos de vida de la sociedad contemporánea. El supuesto de este enfoque es que la moda no trabaja exclusivamente con mercancías, fantasías o productos de la sociedad de consumo reducidas a su valor de uso, sino que la moda transfigura los objetos vestimentarios y, al pensarlos como las intensidades vitales que produce el valor de cambio, admite que son proyecciones materiales de las identidades, de los sentimientos, de las expectativas y creencias sobre el mundo, puesto que la moda representa “el soporte general de la cultura en la sociedad” (Coccia, 2020: 92).

En consecuencia, la teoría crítica de la moda, antes que un programa de investigación o un estudio de campo, constituye uno de los últimos impulsos de la teoría crítica bajo las condiciones institucionales del agotamiento de la crítica tradicional (Sutter, 2020), cuyo objetivo consiste en problematizar la subjetividad contemporánea y teorizar cómo la moda modifica materialmente las prácticas políticas y estéticas de los agentes sociales en el Capitaloceno (Gardetti y Torres, 2017; Sue, 2017). La teoría crítica de la moda investiga los procesos de resignificación cosmética de algunos conceptos provenientes del feminismo, la teoría del género, el racismo y la teoría de la no-discriminación, las disidencias corporales, la teoría *queer* y la ecología profunda, para impugnar el automatismo identitario de nuestra época con base en la *catabolización crítica* (García, 2020) de las relaciones éticas, estéticas y políticas del fenómeno vestimentario. Por lo tanto, la teoría crítica de la moda describe, deconstruye e interviene los procesos de metamorfosis corporal orientados por las nuevas tecnologías de la moda y cuestiona radicalmente cómo la ontología del capitalismo contemporáneo contribuyó a legitimar el concepto de *estilo de vida* (Yodanis, 2021) como un modo de vida imperial (Brand y Wissen, 2017). De tal manera, lo que más importa normativamente a la teoría crítica de la moda es postular a la moda como un objeto de pensamiento, como un lugar de producción conceptual capaz de pensar la relación entre vida cotidiana y crisis ecológica del capitalismo.

FEMINISMO, MODA Y ANTIMODA

Desde sus comienzos hasta la década del ochenta, la actitud principal del feminismo respecto de la moda es la hostilidad. La moda ha sido considerada principalmente un instrumento de dominación masculina. El cruce entre moda y género tiene antecedentes más remotos a la aparición de las investigaciones feministas y, en tal caso, remite a finales del siglo XIX, pues sólo en las últimas dos décadas del siglo XX, la aversión a la moda comenzó a cambiar de orientación crítica. En el primer momento del surgimiento de la conciencia feminista, el vestido es concebido como un símbolo de la dependencia económica de la mujer hacia el varón (Rabinovitch-Fox, 2021). Algunas de las primeras feministas militantes como Amelia Bloomer o Elizabeth Cady criticaron el vestido femenino por su capacidad para inmovilizar a la mujer y ocasionarle daños a la salud. Las formas de la vestimenta femenina fueron así objeto de disputa política ya que, contrario al artificio victoriano que encorseta el cuerpo de las mujeres, existen vestimentas más funcionales que posibilitan la libertad corporal de la mujer.

Desde sus inicios, el feminismo y la antimoda son dos fenómenos vinculados entre sí. Contra el rigorismo victoriano, las feministas que realizaron las primeras críticas a la moda sostuvieron que el vestido reprime el “cuerpo natural” y que, justo por esta razón corporal, era necesario confeccionar prendas más prácticas, más confortables, más higiénicas, más “naturales” como el pantalón (Bard, 2010). El problema que detectaron las feministas de fin de siglo, entonces, es que el vestido es más que una prenda inhibidora de la agilidad corporal: es el símbolo de la represión masculina, pues el vestido ostenta la dependencia económica de la mujer, inmoviliza el cuerpo para las artes libres y causa daños serios a la salud física. Por ejemplo, en el tiempo que se introdujo la bicicleta en Europa como artefacto emancipador femenino (Erskine, 1897), la revista parisina *La Bicyclette* (1893) respondió a la controversia sobre la masculinización de la vestimenta femenina al indicar que el dilema entre el pantalón varonil y el vestido femenino es resuelto por la *falda-calzón* de los ciclistas, ya que cumple con los criterios de higiene corporal y libertad del alma necesarios para una vida natural. Al respecto, Louis Baudry de Saunier estimó: “en verdad llegará un día en que, sin formar parte de la escuela un poco exagerada de la reivindicación feminista, y sin llevar precisamente calzones, física y moralmente, las mujeres vestirán un traje más cómodo que el de nuestros días. ¿Por qué asustarnos por lo que se admitirá mañana?” (Saunier, 1891).

La percepción negativa del impacto normativo de la moda en el cuerpo de las mujeres será una constante del feminismo de la primera y la segunda ola (Wilson, 2022). De hecho, el rechazo de la moda fue repetida por las feministas de la década de 1960 para quienes la moda convierte a las mujeres en objetos pasivos de la mirada masculina, en cuerpos cosificados para la instrumentación del deseo masculino. Precisamente, la posición crítica contra la

moda de feministas connotadas como Simone de Beauvoir o Betty Friedan es que la moda abre una brecha política y simbólica entre la división de los géneros. La moda femenina convierte a la mujer en un “ídolo” destinado al cultivo de la apariencia; en cambio, la moda masculina promueve en los hombres proyectos de autotrascendencia. Por consiguiente, el feminismo de los sesenta considera que la moda, además de deformar físicamente el cuerpo de las mujeres y disponerlo en exhibición cosmética, impide que puedan ejercer su corporalidad libremente, naturalmente. Mientras la elegancia masculina puede ser signo de estatus o de poder, la elegancia femenina requiere tiempo, riqueza y cuidado, condición incompatible con la vida laboral de las mujeres que no están condenadas a la vida doméstica. La moda es, por tanto, “la esclavitud de las mujeres” como explicó categóricamente Simone de Beauvoir (1949), pues vuelve a las mujeres dependientes de la obsesión narcisista por la apariencia física. La moda acontece como un obstáculo para la liberación femenina: “el propósito de las modas a las que la mujer está esclavizada es a no revelarla como un individuo independiente, sino para ofrecerla como ‘presa’ de los deseos masculinos; por lo tanto, la sociedad no busca promoverle sus proyectos, sino frustrárselos” (Beauvoir, 1949: 183).

Con la tercera ola del feminismo —particularmente en la década de 1980—, algunas feministas retomaron los argumentos principales contra la moda por parte de sus predecesoras, pero introducirán una variable nueva: la discusión sobre la belleza. En efecto, las feministas de esta época argumentaron que la moda es enemigo de las mujeres debido a que la moda reproduce, material y simbólicamente, la naturaleza opresiva del ideal femenino de belleza. Para esta época, la belleza es una aspiración normativa imposible de perseguir, un imperativo estético que genera sentimientos de imperfección permanente. La belleza es un mal cultural que se disfraza de bien natural. Algunas obras pioneras como *The Beauty Trap. Exploring Woman’s Greatest Obsession* de Nancy Baker (1984) o *Face Value. The Politics of Beauty* de Robin Lakoff y Raquel Scherr (1984) inauguraron una discusión académica sobre el impacto nocivo de las demandas de belleza y ofrecieron argumentos feministas de por qué es necesario abandonar el ideal de belleza femenino para aspirar a una vida con plenitud moral. La complicidad entre moda y belleza queda expuesta de manera negativa y, por extensión, la tesis principal es que el apoyo de una forma incrementa la intensidad represiva de la otra: a mayor promoción de la moda, mayor será la reproducción de un ideal de belleza imposible de cumplir y, viceversa, a menor aspiración del perfeccionamiento estético, menor será el impacto normativo de la moda en el cuerpo de las mujeres. Por lo tanto, la moda y la belleza constituyen dos armas letales contra el bienestar de las mujeres que deben ser erradicadas para una emancipación auténtica (Polhemus, 1978).

El debate académico de la década de los ochenta se concentró contra la normatividad estética de la moda y estuvo articulado por una discusión intensa contra el concepto de *belleza física*. Altamente enriquecido por otros

debates políticos provenientes del feminismo liberal, del multiculturalismo como lógica cultural de la globalización y del cuestionamiento estético de la publicidad y los medios de comunicación masivos, dicha década fue la época dorada de la discusión académica entre feminismo y moda como un tema de estudio serio que demanda una intervención pública documentada (Wilson, 1985; Silverman, 1986; Evans y Thornton, 1989; Young, 1990, 1994; Hollander, 1993, 1994; Scott, 2005). No obstante, aunque esta época enmarcó la discusión feminista contra la moda, la obra definitiva, el cierre discursivo de este periodo es el libro de Naomi Wolf, *The Beauty Myth. How Images of Beauty Are Used Against Women* (1991). Con esta obra altamente influyente, Wolf puso a circular una tesis relevante para los estudios feministas de la moda: que la moda y la industria de la belleza violentan a las mujeres por medio de una mistificación de su apariencia física, pero que este mito de la belleza no procede exclusivamente de dichas prácticas. La moda no es la única responsable de reproducir el dominio del cuerpo femenino mediante la regulación de la belleza física, pues la cirugía cosmética y la cultura *fitness* han contribuido —quizá con mayor impacto en los cuerpos— con la vulneración de la estabilidad emocional de las mujeres al promover la idea, por demás poco cuestionada, de que la “salud es belleza” (Steele, 1985). La moralización de la belleza por medio de la justificación de la salud es todavía, hoy día, un recurso impugnado por el “sentido común” feminista (Jeffreys, 2014).

La razón de esta apreciación sociológica es que, aunque el capital político y el impacto de la mujer en la esfera pública ha incrementado con el tiempo (Chapkis, 1988), este cambio ha generado una mayor presión para que muchas mujeres aspiren a estándares de belleza física que comprometen su salud física y psicológica. La demanda de participación pública de las mujeres no estuvo exenta de criterios cosméticos. Por consiguiente, Naomi Wolf y muchas de las feministas de la década de los ochenta abogaron por una eliminación de los criterios normativos de la belleza física y promovieron “el retorno al cuerpo natural”, tal como lo sostuvieron las primeras feministas al concebir que el cuerpo sin artificio, el cuerpo sin adorno o maquillaje es el cuerpo originario: la “mujer natural” (Chernin, 1983).

El último remanente de la antimoda contemporánea la resguardan las feministas sensibles a las disidencias corporales, como las defensoras del *Body positive* o los activismos gordxs (Ellison, 2020). Como lo indica el término, el *Body positivity* es un movimiento surgido en la academia anglosajona que promueve la aceptación moral de cualquier tipo de belleza corporal. Su tesis principal es que no debe existir ninguna jerarquía estética en la morfología de los cuerpos, ya que la belleza estética es idéntica en cualquier tipo de cuerpo con independencia de su género, raza o capacidad diferente. Posicionadas desde la forma digital del activismo contemporáneo, las feministas *body-positive* no sólo denuncian que los cuerpos detenten jerarquías simbólicas de poder y grados de deseabilidad erótica, según los estándares de belleza occidentales, sino que la moda es la responsable de este mal cultural y uno de

los instrumentos idóneos para hacer reversible los efectos perversos de la industria de la belleza. La moda puede ser, entonces, una afirmación positiva de cualquier tipo de cuerpo, ya que la gordofobia es el nuevo lenguaje del clasismo y el racismo: “el tamaño corporal tiene conexiones muy fuertes con la ansiedad cultural en lo que se refiere a clase, raza y género. Los debates y sentimientos respecto a la clase, raza y género se han trasladado a los debates y sentimientos respecto a la gente gorda (Tovar, 2018: 63). Por consiguiente, la gordofobia, los trastornos alimenticios y los trastornos mentales generados por la ansiedad de la belleza no son exclusivos del cuerpo de las mujeres, sino de los imperativos de delgadez promovidos por la industria de la moda que, en casos límite, producen nuevos tipos de dismorfia corporal inusitada. Lo significativo de esta aproximación crítica es que postula a la gordofobia como un efecto de los problemas antropológicos de la condición corporal del presente y no un asunto directamente vinculado con la moda. En tal caso, es un tipo de moda en particular, aunque no la moda en general, los agentes causantes de la opresión simbólica del cuerpo de las mujeres por medio de los estereotipos de belleza.

En definitiva, la antimoda ha sido una constante teórica de los debates feministas, ya que la moda tiene la capacidad de oprimir el cuerpo de la mujer (primera ola), condenarla a una condición de servidumbre voluntaria (segunda ola) o de desestabilizar psíquica y corporalmente a la mujer mediante tecnologías de histerización colectiva (tercera ola); sin embargo, esta percepción negativa de la moda será combatida una década más tarde cuando el feminismo encuentre, por medio de la politización de las discusiones universitarias, una afirmación positiva de la moda (Grosz, 1994). La moda como un soporte simbólico capaz de producir una agencia feminista tuvo que esperar una década más.

A comienzos de la década de 1990, algunas feministas resignificaron el impacto normativo de la moda y orientaron el debate hacia una valoración más positiva que sus predecesoras (Modleski, 1991). La moda aparece en este momento de la discusión como un medio o un dispositivo para promover la emancipación femenina, como un instrumento para favorecer la movilidad social de grupos socialmente desaventajados y como un recurso simbólico para potenciar las políticas de identidad de minorías sexuales y disidencias corporales. Por tal motivo, la década de los noventa coincide con la rehabilitación de la moda como una forma de expresión individual, de promoción de la creatividad humana y, sobre todo, como un medio cosmético que asegura la consolidación de algunas prácticas libertarias. En el contexto de la celebración del mundo globalizado y el fin simbólico de la guerra fría, la moda acontece como un objeto teóricamente productivo, justo en el momento en que aparecen en escena los sujetos de la “nueva izquierda” (*New Left*) y las políticas de la identidad comienzan a formar parte de la *lingua franca* de la razón universitaria metropolitana.

El principal supuesto de esta aproximación en favor de la moda es que la mayoría de los procesos de cambio de apariencia física pueden ser liberadores para los agentes, principalmente para los cuerpos cuya identidad corporal no está altamente heteronormada o para los agenciamientos feministas contemporáneos. Para conseguir tal objetivo es necesario dismantelar el prejuicio patriarcal que sostiene que la moda es un asunto exclusivamente femenino, ya que la moda no tiene género en la medida en que la ropa permite desestabilizar simbólicamente la formación de la diferencia sexual. Por esta razón, el principal argumento del feminismo defensor de la moda es que el cuerpo debe “desnaturalizarse”, pues no existe el cuerpo “natural” —tal como defendían las feministas de la primera y la segunda ola—, no existe la desnudez total y tampoco existe algo “fuera” de la cultura. El cuerpo natural es una invención teológica, una convención social, una ficción especulativa, como muchas otras ficciones e invenciones que circulan en el lenguaje ordinario y científico. El cuerpo natural es, por tanto, una forma cultural que legitima a la estética occidental como un proceso universal (Balsamo, 1996).

Las feministas apologetas de la moda acusaron a sus predecesoras de incubar un “ascetismo puritano” (Lamas, 2018), de ser negacionistas de la potencia política del capital erótico (Hakim, 2011), de actuar como cómplices de un enemigo igual de peligroso que el orden patriarcal: el capitalismo (Fraser, 2013). No es extraño, entonces, que si existe un linaje originario entre capitalismo y protestantismo (Weber, 1904), esta forma de “feminismo puritano” sea compatible con las versiones protestantes del cuerpo (Kleinig, 2021). Evidentemente, el ascetismo de este tipo de feminismo no es similar a las prácticas corporales del siglo XVI o XVII, pero resguardan una similitud formal ya que ambos coinciden con la regulación de la fuerza vestimentaria: la higienización de los espacios laborales en tanto estructuras normalizadoras del neoliberalismo, la devaluación de la agencia femenina con un control policial de los deseos, y la correlación entre abuso sexual y vestimenta “sexy” en el cual la ropa es efecto y no causa del abuso (Kennedy, 1993).

Una de las principales obras que sistematizó el conjunto de argumentos surgidos del intercambio productivo entre feminismo y moda fue el libro de Diane Crane, *Fashion and Its Social Agendas* (2000). El principal argumento de Crane es que el conjunto de investigaciones feministas apologetas de la moda sostuvo la necesidad de “desnaturalizar” el cuerpo y, por extensión, de no condicionar el vestido a la biología, la diferencia sexual o la genitalidad. Un punto que destaca esta vertiente académica del feminismo es que, en el relato platónico de enemistad contra el cuerpo, Occidente inventó el concepto de *naturaleza* como un concepto normativo: lo natural aparece como lo esencialmente valioso, lo que debe seguirse para cumplir las normas de lo fundamentalmente bueno, bello y verdadero. Contra esta concepción normativa de la naturaleza, las feministas de la década de los noventa reaccionaron en favor del discurso de la moda. Si la tesis principal de las feministas que denunciaron la belleza física como mal moral es que la moda reprime el cuerpo natural, el

feminismo sensible a la moda sostendrá que la moda prueba que el cuerpo natural es culturalmente imposible, que no existe nada fuera de la cultura, ya que el cuerpo tiene una historia, es historia. Lo “natural” es siempre un atributo artificial. Por ejemplo, en este periodo, Elizabeth Wilson criticó la noción de *cuerpo natural* por medio de la complejidad cultural del vestido (Wilson, 1987). Linda Scott sostuvo que, frente al blanqueamiento del feminismo académico, el proceso de adornar el cuerpo es una forma artificial que dista de ser algo estrictamente natural (Scott, 2005). Con una argumentación más antropológica, Hollander (1993, 1994) probó que la equivalencia entre cuerpo natural y cuerpo desnudo constituye una falsa asociación debido a que la noción de *desnudez* depende del sentido del vestir y la función simbólica de la ropa. Por lo tanto, la vestimenta es una convención social, incluida la desnudez ya que, previo al contrato sexual (Pateman, 1988) existe un contrato vestimental que entiende el cuerpo vestido y el abandono de la desnudez como la forma originaria de ingreso al mundo humano (Álvarez, 2020).

Un argumento repetido por parte de las feministas antimoda fue que la vestimenta oprime el cuerpo natural porque la moda confecciona prendas incómodas para la mujer y promueve una visión del lujo que no es compatible con las necesidades materiales de la humanidad. Contra esta interpretación funcionalista de la vestimenta, las feministas en favor de la moda sostendrán que las “necesidades”, lujos o privilegios son nociones relacionales dependientes de cada comunidad. Cada cultura tipifica la “funcionalidad” de la ropa y cada comunidad otorga un sentido a la noción de ligereza y naturalidad cosmética, de manera que no existen criterios universales de comodidad en la vestimenta (Young, 1994). La estética del no-maquillaje, la defensa del rostro “natural” por parte de un sector del feminismo, es un proceso de occidentalización que, en el fondo, intenta instaurar la estética blanca occidental como criterio universal (Parezo, 1999). El problema con el proceso de occidentalización es que, en las defensas de etnicidad o racialidad de muchas académicas feministas, existe un inconsciente eurocéntrico, cuya valoración estética es compatible con los procesos más violentos del capitalismo: el adornar el cuerpo es un gesto con mayor “carga étnica” que las prácticas de aseo y de higiene occidentales (Scott, 2005). Por consiguiente, lo que está en el fondo de la apología de la estetización corporal es la admisión de la pulsión del ornato contra la negación puritana de las potencias expresivas del cuerpo, que hace pasar por “útil” o “natural” lo que, en su origen y fundamento, tiene orígenes religiosos protestantes. Un argumento que recuerda los debates culturalistas decimonónicos acerca de la oposición entre clasicismo y barroquismo, la oposición capitalista entre utilidad e improductividad, o bien del protestantismo como forma de vida superior al catolicismo, capaz de concebir el ornamento como un delito (Foster, 2002; Loos, 1913).

De hecho, la crítica más fuerte de las feministas apologetas de la moda es que sus predecesoras utilizaron argumentos protestantes en contra de la moda compatibles con la subjetivación capitalista: las feministas antimoda son

subjetividades neoliberales que reproducen y difunden la forma de vida del capitalismo al privilegiar lo utilitario por encima de lo estético. La demanda por mantener la “simpleza del vestido” es deudora de la idea del alma pura y el cuerpo limpio del puritanismo anglosajón, cuyo objetivo oculto es el control del deseo femenino y la sexualidad de las mujeres (Kidwell, 1989). La diferencia con otras formas de control previas estriba en que, en lugar del saber sacerdotal o el poder de un *pater familias*, son las propias mujeres quienes prescriben la forma correcta del deseo. Por lo tanto, algunas académicas concluyeron que no existe incompatibilidad entre feminismo y moda, ya que el rechazo “feminista” de la sensualidad en la vestimenta o de la capacidad emancipadora del capital erótico es el resultado de una forma de dominio no cuestionada: el dominio académico de protestantes blancos educados en las universidades de élite y de mujeres de clase media que imponen a otras mujeres normas cosméticas. Tales normas cosméticas del feminismo académico están fundamentadas en un *ethos* de blanquitud camuflado como crítica a la belleza occidental (Scott, 2005: 13).

En síntesis, el feminismo antimoda es una variante de *white feminism* que oculta su “naturalización ideológica” al no introducir la perspectiva interseccional en sus análisis: desconoce las diferencias de clase, olvida la racialización del cuerpo de algunas mujeres y estandariza el concepto de *belleza* al rechazar la erotización de la vestimenta. Es más, el feminismo antimoda no es capaz de explicar las agencias cosméticas de las disidencias corporales debido a que su horizonte epistémico está basado en sistemas simbólicos de *blanquitud* (*whiteness*), pues sólo puede cuestionar el influjo positivo de la vestimenta una subjetividad que no la necesita para mejorar su calidad de vida (Mernisi, 2007). Por el contrario, la vestimenta favorece la movilidad de grupos socialmente desaventajados, consolida la performatividad de identidades violentadas históricamente, evita la discriminación laboral por motivos de raza, género o clase, y resignifica las gramáticas del ascenso profesional entre mujeres (Geczy y Karaminas, 2017).

La conclusión de las feministas pro moda es que la moda puede ser un apoyo crítico para fortalecer la igualdad entre mujeres, promover la libertad individual y generar relaciones fraternas entre las diversidades corporalidades, tal como lo han probado la historia cosmética del feminismo y de las disidencias sexuales. Las feministas pro moda sostienen que como no es posible salir del discurso de la moda y, por extensión, que la antimoda es una “tendencia”, una “moda más” del feminismo blanco, se sigue que el feminismo académico no es sensible al pluralismo corporal. Esta falta de “sensibilidad” se debe a que el *White feminism* es ciego a las causas cosméticas de la discriminación múltiple, ya que desconoce los mecanismos de liberación cosmética de grupos subalternos y de experiencia cotidiana de las mujeres que, al no ser favorecidas por sistemas de privilegio, pueden padecer el orden patriarcal de manera más violenta por razones coloniales (Vergès, 2021). Por esta razón, este tipo de feminismo —especialmente el feminismo anglosajón

de la década de los ochenta— resguarda un “ascetismo puritano”, de premisa involuntaria, que reproduce la visión cristiana del cuerpo al negar la importancia de la vida erótica en el espacio público.

Por último, las feministas defensoras de la moda advierten que el consumo de moda no es manipulación ideológica ni una infantilización de los deseos femeninos, antes bien constituye una repuesta a las diversidades vestimentarias, principalmente del cuerpo de las mujeres que ha encontrado en la moda un impulso económico para la promoción de la igualdad, un recurso simbólico para aparecer políticamente en la esfera pública, un medio estético para producir la identidad como grupo articulado socialmente, una semiótica para articular las gramáticas del movimiento feminista, y una práctica ética para defender las expresiones de la libertad femenina. La moda es, así, parte de la condición humana que, como ha argumentado recientemente el grupo *The Fashion Praxis Collective*, genera la posibilidad de que las mujeres dejen de ser un *qué* de la industria para devenir en un *quién* del estilo.

MODA, RACISMO Y CRISIS AMBIENTAL

La relación estrecha entre pensamiento y moda aparece con la modernidad. La palabra moda guarda una filiación semántica con el término *modernidad* en la medida en que ambas son deudas de la querrela filosófica entre los antiguos y los modernos. Como probó Reinhart Koselleck (1979), si la modernidad es un tiempo nuevo en el que confluyen un espacio de experiencia con el horizonte de expectativas es porque la temporalización de la historia implicó una “simultaneidad de lo no simultáneo” (*Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen*) (Koselleck, 1979: 58). Esta simultaneidad o confluencia de tiempos abierta por la modernidad supuso que la moda aconteciese con las intensidades temporales de la modernidad. Precisamente, desde la publicación del primer diccionario imperial del castellano, la lengua española ha mantenido una equivalencia entre moda y modernidad. En el *Tesoro de la lengua castellana* (1611), la moda refiere a los modos de lo moderno porque presenta lo nuevo en relación con lo viejo, “lo que nuevamente es hecho en respeto de lo antiguo” (Covarrubias, 1611). Por consiguiente, si la moda mantiene relación con las “costumbres modernas”, como dictó Sebastián de Covarrubias, es porque no existe moda en la Antigüedad y porque la moda no puede ser reducida a cambio de vestimenta ni de estilos; por el contrario, la moda es un auténtico gesto moderno que tiene su propia condición de posibilidad en la estratificación del tiempo, del tiempo llamado *moderno*. Por lo tanto, la moda registra un problema de temporalidad, opera como un índice de realidad histórica, puesto que sirve como soporte argumentativo para pensar los regímenes de historicidad inscritos en la Modernidad. La moda es el tiempo de lo nuevo inscrito bajo el flujo temporal de la modernidad.

La modernidad emergió, entonces, como una sensibilidad filosófica cuando los sujetos “modernos” entendieron que existía una forma de *estar á la mode*, de habitar un tiempo nuevo porque el tiempo viejo comenzó a desvanecerse. La modernidad inventó conceptualmente a la antigüedad. Por esta razón, la moda es lo que “pasa de moda”, lo que queda rezagado, lo que se sepulta al tiempo, porque la moda es el tiempo suspendido, el tiempo que mide el registro continuo de las sensibilidades. De este hecho, Roland Barthes concluyó que si la moda es tiempo, tal información posee secretamente una demanda: el derecho del presente sobre el pasado (Barthes, 1967).

Inicialmente, como la filosofía o la historia del arte no se interesaron por la relación entre moda y modernidad, la sociología fue el campo disciplinario que teorizó el impacto de la moda en las sociedades modernas. Una de las primeras investigaciones que pensó el cruce epistemológico entre moda y modernidad fue la obra de Paul Nystrom, *Economy and Fashion* (1928). La aportación de esta obra pionera fue la distinción entre la moda como estructura social (*Fashion*) y la moda como entusiasmo pasajero, como furor o *engovement* (*Fad*). Tal distinción supone la articulación y diferencia entre dos ritmos temporales en la moda: la temporalidad larga generada por la estructura “moderna” de la moda y la temporalidad corta dependiente de los ciclos de los estilos y cambios generacionales.

Como puede notarse, la explicación de Nystrom postuló una hipótesis presente en la mayoría de los estudios sociológicos de la moda: el recurso cíclico de la moda. Los ciclos de la moda implican una dialéctica entre la continuidad histórica ofrecida por la estructura de la moda y las tendencias cambiantes de cada época; sin embargo, lo que no explica Nystrom del ciclo de la moda es si tales ciclos son evolutivos, discontinuos o lineales. La sociología de la moda contemporánea demuestra que el flujo de los ciclos de la moda es dependiente de la movilidad de las clases sociales, pues, a diferencia de las castas o los estamentos, las clases admiten movilidad social con base en la imitación e innovación en las formas de vida (Godart, 2010). Por consiguiente, existen tres modelos explicativos de la dialéctica entre moda y modernización con base en el supuesto de la movilidad social de las clases. Primero, el modelo de “derramamiento hacia abajo” (*Trickle down*), un modelo donde las clases populares imitan el estilo y la moda de las clases altas (Campbell, 2021). La idea principal de este modelo es que las clases inferiores imitan el gusto de las clases altas por razones de prestigio y distinción (Bourdieu, 1979). El estilo de las clases altas, una vez que está ampliamente difundido en un contexto social, pasa a ser rechazado y se inventa un estilo nuevo inicialmente no imitable. Veblen (1898) y Simmel (1904) fueron los dos primeros en fundamentar sociológicamente este modelo y corresponde históricamente con el momento en que la industria de la moda es básicamente una industria manufacturera. Segundo, el modelo de “derramamiento hacia arriba” (*Trickle up*): un modelo en el que las clases altas se apropian de los estilos de las clases plebeyas, las culturas juveniles y la vestimenta callejera (*Street style*). Una de las propulsoras

de este modelo de análisis es la socióloga Diana Crane, quien argumentó que la ropa influye actualmente en la formación de la identidad de los agentes sociales, pero ya no principalmente como un asunto de clase o de género, sino como la proyección de un estilo de vida (Crane, 2012). En este caso, la industria del lujo y la alta costura absorben los estilos plebeyos elaborados “desde abajo” o de las vestimentas “étnicas” de las culturas indígenas para postular una coincidencia entre identidad grupal y morfología de la moda. Tercero, el modelo “derramamiento cruzado” (*Trickle across*) sostiene que la transferencia y contaminación de estilos ocurre de manera horizontal o cruzada, ya que la moda no es exclusiva de un grupo socioeconómico dominante. Éste genera la percepción de una apertura democrática de la industria de la moda en la que la industria del lujo replica comportamientos de la *Fast Fashion*. Precisamente, Dick Hebdige (1979), bajo la influencia de su mentor Stuart Hall, argumentó la importancia de las subculturas para la proliferación de estilos y postuló una hipótesis fundamental para las actuales sociologías de la moda: las vestimentas subalternas —como la vestimenta de la clase obrera inglesa (*working class clothes*)— tienen la capacidad simbólica de irrumpir en un modelo hegemónico y convertirse en un factor de influencia para la construcción de una nueva hegemonía. Como las sociedades contemporáneas son sociedades de código múltiple, la ropa tiene una potencia política única: inhibe y facilita la comunicación de la orientación sexual, el género, la edad, la nacionalidad o el origen étnico (Hebdige, 1979).

A partir de los tres modelos expuestos (*trickle down, trickle up, trickle across*) puede concluirse que la sociología de la moda es un campo disciplinario útil para explicar los procesos de modernización política de cada época, pero que no resuelve el problema de cómo es posible la continuidad histórica de la moda, la influencia política de la vestimenta en periodos de larga duración, o bien si la moda es una constante antropológica de las sociedades modernas. Precisamente, el primero en investigar la moda como una estructura definitiva, como un objeto moderno de larga duración fue René König.

Inspirado por el trabajo de Norbert Elias, König publicó *Menschheit auf dem Laufsteg. Die Mode im Zivilisationsprozeß* (1985) y llegó a postular a la moda como un proceso civilizatorio anunciando que aunque ella dependa de múltiples variables históricas, es un crisol universal. Al respecto de la estructura universal de la moda, König concluyó lo siguiente: “la moda ejerce su influencia en todas partes y en todos los sistemas sociales, aunque en cada caso determinados factores de efectividad determinen su especial relevancia. La cosa en sí es, por tanto, universal, pero los acentos son distintos” (König, 1985: 275). Como proceso civilizatorio o equipamiento ofrecido por la cultura, la moda funciona como una constante antropológica inscrita en el orden social. La moda es, así, una estructura civilizatoria, producto de la modernidad capitalista, que depende de los procesos psicogenéticos y socio-genéticos de la formación del individuo.

Por consiguiente, la obra de König ha servido para precisar una discusión normativa y no meramente descriptiva sobre la relación entre moda y modernidad. Una discusión que ya estaba en ciernes en el ensayo de Baudelaire *Le Peintre de la vie moderne* (1863, comentada talmúdicamente por Walter Benjamin en *Das Passagen-Werk* (1982) y puntualizada de manera detallada por Ulrich Lehmann en su obra *Tigersprung. Fashion in Modernity* (2000). Esta serie de libros permitieron problematizar la moda en la modernidad, pues si la moda es una forma social atravesada por la estructura del capitalismo, muchos de los problemas de la lógica cultural del capitalismo son transferidos al campo de la moda. El lado oscuro de la moda es entonces una continuación de las demandas irresueltas del mundo moderno. Por ejemplo, los problemas de la devastación ecológica, la normalización cosmética de los cuerpos, el fortalecimiento del racismo estructural o la represión simbólica de las disidencias corporales constituyen algunos de los principales problemas con los que se enfrenta la teoría crítica de la moda.

Una de las acusaciones sociológicas más recurrentes contra la moda es que estandariza el gusto y uniforma los estilos. Con base en esta operación estetizante, la moda produce un malestar en los cuerpos diversos, particularmente en el cuerpo de las mujeres y el cuerpo de sujetos racializados. Precisamente, la relación entre racismo y moda es problemática, pues la moda ha sido una de las industrias que más ha contribuido a la perpetuación de prácticas racistas (Kaiser y Green, 2021). Asociada a la discriminación racial y a la estigmatización social, la moda es una forma estética de disciplinamiento corporal en la que los cuerpos racializados padecen con mayor encono las influencias negativas del sector.

No obstante, la moda ha servido igualmente para cuestionar el supremacismo racial e intervenir en el desmantelamiento del privilegio blanco respecto de la normatividad cosmética de los cuerpos. La capacidad de la moda para exponer o invisibilizar las gramáticas del conflicto social ha sido retomada por algunos de los representantes de la teoría crítica de la raza (*Critical Race Theory*) para denunciar los efectos del racismo en la moda, ya que el racismo es una experiencia cotidiana para la mayoría de las personas de color. El punto principal es que la industria de la moda no tiene interés en acabar con el racismo estructural porque beneficia a las élites blancas, pero pueden existir las condiciones simbólicas idóneas para que sea la misma industria la que cuestione estas formas de privilegio o elitismo. De hecho, a pesar de que el sistema capitalista de la moda homogeneiza la vestimenta, existen algunos marcadores de identificación racial que singularizan políticamente los cuerpos. Los marcadores de identificación racial son símbolos asociados a una forma de racialidad vinculada con las diversidades corporales. Para algunos sujetos racializados, la ropa constituye una expresión simbólica de primer orden que manifiesta la diversidad corporal y las posibilidades emancipatorias de los cuerpos ya que, a diferencia de los cuerpos blancos normados por la norma estética occidental, los sujetos racializados emplean la vestimenta para la búsqueda de mejoras

laborales, la profesionalización en sus campos de estudio, la uniformidad para perder las marcas de clase y la transmisión de autoridad en contextos de violencia social altamente codificada (Rubinstein, 2001).

Por consiguiente, una de las preguntas fundamentales de la teoría crítica de la moda es si la moda es un discurso racializante o si la moda puede servir para combatir el racismo. Contra la tesis de Veblen acerca de que los individuos se visten para comunicar estatus social o riqueza, los teóricos de la raza vinculados con la moda sostienen que los cuerpos racializados adquieren una vestimenta para identificarse como un grupo político de base racial (Buckley y Clark, 2017), o para aparecer de forma identitaria en el espacio público, pero no para imitar a las clases privilegiadas. La moda es así un sistema de signos para teatralizar una identidad (*To perform*) y no un instrumento coactivo que uniforma los estilos. Por lo tanto, la moda es necesariamente un lenguaje racializado (Bos, 2000) y puede ser una forma de expresión política sin blanqueamiento: una representación de resistencia racial.

Las dinámicas raciales de la moda son equivalentes a las lógicas de subalternidad que padecen las representaciones indígenas y étnicas, pero, a diferencia de la relación entre moda y feminismo, la moda es productora de hegemonía cultural. Los cuerpos racializados o identificados étnicamente son más proclives a emplear la moda para obtener agencia moral y capacidad de aparición pública en tanto son cuerpos obligados a “negociar la belleza” (Hansen y Madison, 2013). Si la ropa tiene la capacidad semiótica de significar una situación social, también tiene la potencia de impugnar los procesos de blanqueamiento que obligan a los sujetos racializados a normar sus cuerpos. La manera de impugnar tal proceso es cuestionando radicalmente los procesos de occidentalización, ya que la belleza occidental ha sido históricamente excluyente asociadas a la gente de piel blanca (Cole y Deihl, 2015).

En consecuencia, el supuesto más importante para una crítica racial de la moda es disociar la belleza del cuerpo blanco. Las estrategias para conseguirlo son básicamente dos: la política de la respetabilidad y la política de los estilos. La primera destaca el adorno u ornato como artefacto político; por ejemplo, el afro como peinado reivindicativo surgido en la década de 1960 contra el alisamiento del cabello por parte de las culturas afroamericanas. La segunda asume las marcas de la herencia étnica como la piel y las emplean como un instrumento político productor de un “orgullo racial”. La idea de fondo con esta valoración del estilo racializado es la subversión de los símbolos de opresión, ya que se asume que el ensamblaje étnico o racial de los cuerpos es la condición para generar una identidad política históricamente consistente. La crítica racial de la moda es una crítica a la blanquitud de la industria de la moda, pero no una crítica a los efectos modernizadores de la moda como estructura. No es extraño, por tanto, que exista una correlación entre moda y negritud presente en teóricas como Enrica Picarelli, defensora del *Afrosartorialism*, o que algunos fotógrafos como Innocent Mukheli, Justice Mukheli y Vuyo Mpantsha, provenientes de Soweto, Johannesburgo, utilicen su trabajo

artístico para mostrar cómo la moda permite luchar contra algunos estereotipos visuales acerca de África.

El problema entre moda y racismo se intensifica cuando se introducen variables interseccionales como el género, la etnicidad o las disidencias sexuales. Por ejemplo, el cruce entre feminismo y racismo en el campo de la moda aparece como un problema mayor en la medida en que las mujeres de color o afrodescendientes son instrumento mercantil de la moda, una venta en el mercado de las identidades globales, pues mientras muchos sujetos racializados son excluidos sustancialmente, sus culturas son convertidas en mercancía diseñadas para el consumo de una sociedad blanca y patriarcal (Kawamura y Jong, 2022). Las feministas negras, cuya aproximación crítica ha planteado las directrices acerca de la correlación entre moda y racismo, discuten el impacto neutralizador de la moda en los procesos de liberación femenina y sus ventajas cuando dichas directrices son puestas en práctica por mujeres racializadas. Ruth Frankenberg, por ejemplo, fue una de las primeras feministas que introdujo la variable racial en el análisis de la moda y describe cómo las mujeres de color son fetichizadas por medio de una noción de belleza exótica “a falta de feminidad y fealdad” (Frankenberg, 1997: 12). La exotización es así el inverso de la occidentalización —un ejercicio de compensación cultural— y la negritud una especie de blanquitud invertida —una posición heredada de la “culpa blanca”—. En cambio, Janell Hobson cuestiona si las mujeres de color dedicadas a la moda son agentes de cambio social o si sólo son objetos sexuales, ya que no existe evidencia suficiente de que las mujeres de color obtengan poder del reconocimiento de belleza (Hobson, 2018). La conclusión de Hobson es que las mujeres de color consideradas como bellas no tienen el poder de elevar el estatus de todas las mujeres de color. Por tal motivo, el problema de la relación entre moda, feminismo y racismo trasciende el uso simbólico de modelos de color para excusar el racismo estructural, o de la denuncia de estereotipos raciales en pasarelas y publicidad, para proponer una desjerarquización y denuncia de la violencia estética padecida por la mayoría de las mujeres. El problema, entonces, es cómo transformar el concepto de belleza occidental sin que ello implique reintroducir los fenómenos de la antimoda, cuyo sesgo ideológico tiende a ser conservador.

Para responder a ambos problemas, Karen Hanson (1990) publicó en la década de los noventa un artículo pionero respecto de la ausencia académica de la filosofía de la moda y de las principales razones por las cuales no existe una reflexión disciplinaria sobre el objeto en disputa: el miedo filosófico a la moda. En el marco del pensamiento feminista, Hanson argumentó la existencia de un temor filosófico a la moda y postuló una correlación entre el rechazo a la moda y la masculinidad filosófica. El miedo filosófico a la moda es distinto del fenómeno de la antimoda. La antimoda persigue frenar el impacto normativo de la moda en la subjetividad; en cambio, el miedo filosófico de la moda supone una doble matriz genealógica por la cual el término moda y

filosofía aparecen históricamente disociados entre sí. Por un lado, la filosofía ha sido una práctica mayoritariamente masculina; por el otro, la filosofía resguarda una operación patriarcal fundacional condenando los asuntos sensibles al lado de la sinrazón o de la irracionalidad.

La tesis fundamental de Hanson es que la moda no es un objeto universal según el masculinismo filosófico. Como la práctica filosófica ha estado históricamente legitimada por una razón androcéntrica y la moda ha sido asociada a una preocupación exclusiva de las mujeres, se sigue que la moda no ha sido pensada como un objeto “universal”. La moda acontece únicamente como un caso singular, un fenómeno importante, quizá el más importante de lo menos importante en el mundo humano, como sugirió Kant en sus análisis antropológicos de la moda (Kant, 2014). La falta de sensibilidad filosófica respecto de la moda está motivada, entonces, porque en los principios fundamentales de la filosofía moderna está ausente la diferencia sexual, la separación estricta entre razones y pasiones, y la postulación de un supuesto “sujeto universal” neutro, cuyo alcance epistemológico depende de una normatividad estricta: un sujeto abstracto, incorpóreo, libre de condiciones empíricas como el género, la etnicidad y la nacionalidad. El cogito cartesiano, el sujeto trascendental kantiano o el espíritu hegeliano son así algunos de los modos “neutrales” del sujeto moderno que hacen que el principio de subjetividad moderna sea un principio universal supuestamente libre de condicionamientos epocales. La historia de las sensibilidades prueba así que la abstracción del sujeto filosófico moderno es un supuesto filosófico no justificado desde el punto de vista de la perspectiva racial o de la diferencia de género.

En consecuencia, la filosofía contemporánea fundada con los criterios epistémicos de la universalidad filosófica condenó a la moda al engaño epistémico, a la fantasía corporal o a la ideología política ya que, anclada a la historicidad de las formas, la moda sigue siendo un malentendido del cuerpo. Si se aceptan tales premisas provenientes de la epistemología moderna, la moda queda condenada a ser la máxima representación de la sociedad de masas (Adorno, 1970), un efecto no deseado de las industrias culturales (Horkheimer, 1967), una práctica de alienación o reificación de los cuerpos (Baudrillard, 1976), o un fenómeno frívolo de la sociedad de espectáculo (Lipovetsky, 1987). El problema con estas apreciaciones filosóficas del fenómeno de la moda radica en que ocultan un menosprecio aristocrático por la cultura popular y, por extensión, invisibilizan los fundamentos patriarcales de la filosofía moderna. Precisamente, el argumento de Hanson es que el desprecio por la moda está relacionado con la estructura patriarcal universitaria, cuya fundamentación es estrictamente filosófica.

Por lo anterior, el fundamento del miedo filosófico a la moda tiene su origen en el miedo filosófico al cuerpo por las siguientes razones. En primer lugar, no es fácil deslindarse de un prejuicio epistemológico occidental: la superioridad del alma respecto del cuerpo. Ya sea en la forma platónica, tomista, cartesiana o kantiana, el alma operó cognitivamente como el principio rector del acceso al conocimiento del mundo y el cuerpo como un ente

pasivo (Vanzago, 2009). Será hasta el primer cuarto del siglo xx —por el impulso de la fenomenología, el existencialismo, la sociología del cuerpo y las ciencias cognitivas— que el cuerpo comenzó a adquirir protagonismo filosófico. El llamado “giro corporal” emergió como un punto de investigación filosófica, como el modo corporal del pensamiento filosófico que había sido, hasta el momento, neutralizado por la filosofía moderna (Nancy, 2004). Por esta razón, las prácticas sociales y los objetos culturales asociados directamente con el cuerpo, como la moda, la alimentación o la enfermedad, fueron tipificados como “objetos infrafilosóficos”, como “objetos menores” que no están en condiciones epistemológicas para ser pensados de manera rigurosa, pues no son objetos “universales” dignos del alma, la conciencia o la mente. Hasta la normalización del giro lingüístico, la moda será interpretada como un lenguaje universal y será discutida desde la semiótica, la lingüística y los estudios de retórica, pero no en el campo de la filosofía académica.

En segundo lugar, la estética filosófica occidental ha sido predominantemente una estética incorpórea, una estética sin cuerpo, una estética de los sentidos mayores, precisamente por otorgar a la categoría de lo bello, lo sublime, el genio y el gusto, el único modo en que la experiencia sensible es capaz de devenir en experiencia estética. Desde Aristóteles hasta Baumgarten, el problema con la forma racionalista de plantear la discusión filosófica sobre la sensibilidad (*Aisthesis*) es que ofrece una teoría normativa de los sentidos en la que los “sentidos mayores” (la vista y el oído) tienen prioridad epistémica respecto de los llamados “sentidos menores” (olfato, gusto, tacto) (Korsmeyer, 1999). El sentido de la visión mediante la escultura antigua y la pintura moderna (Winckelmann, 2007), o el sentido de la escucha por medio de la música clásica, son los únicos sentidos productores de las manifestaciones artísticas superiores (bellas artes) debido a su desapego del cuerpo y su capacidad para conocer “espiritualmente” el mundo. En cambio, los sentidos menores poseen poco rendimiento estético y epistémico debido a que en la historia de la percepción de sí son los sentidos más apegados al cuerpo, a lo orgánico y a la materia (Vigarello, 2014). La moda es tipificada, por estas razones, como un corolario de las artes visuales o un efecto artístico no deseado del impacto de la teoría normativa de las artes.

Por consiguiente, la moda es considerada por la filosofía como un objeto epistemológicamente deficiente y una práctica estéticamente inferior. La moda no ofrece conocimiento sobre el mundo externo o sobre el conocimiento de sí como otros fenómenos del arte, como la literatura, las artes plásticas o el cine. Análogamente, la moda es valorada estéticamente como el último eslabón de las bellas artes y no como una manera democrática de intervención corporal en la esfera pública. La alta costura o el alto diseño son, acaso, las únicas prácticas estéticas de estar en condiciones artísticas para formar parte de una estética de la moda, pero no la moda urbana, las modas disidentes o los estilos vestimentarios propios de las disidencias sexuales. La filosofía de la

moda y su correlato, la estética de la moda, es un campo derivado de la filosofía institucional que busca cuestionar, problematizar y desnaturalizar las genealogías conceptuales del concepto de belleza que nutre el inconsciente estético de la moda en la historia de la humanidad (Svendsen, 2004).

Por último, uno de los problemas fundamentales de la teoría crítica de la moda, que hoy toma un patrón de urgencia mundial, es la relación entre moda, sustentabilidad y capitalismo. Al inicio del milenio, un hecho constatable fue que la moda comenzó a influir en la mayoría de la población, tanto en las sociedades de capitalismo acelerado como en sociedades altamente precarizadas, o en sociedades donde la moda acontecía únicamente como un fenómeno de la industria del lujo. Esta diseminación de la moda al espacio de la vida cotidiana no implicó, como defienden algunos liberales optimistas (Alsaleh, 2017), que la moda esté en un proceso de apertura democrática o que el lujo vestimentario esté al alcance de todos, sino que fenómenos como la “moda rápida” (*fast fashion*) han generado un aceleramiento de la producción de ropa sin calcular el daño ambiental o la reactivación de prácticas estrictamente colonialistas motivada por las industrias manufactureras.

El despliegue capitalista de la industria de la moda, especialmente el sistema occidental de la moda, está vinculado directamente con las transformaciones estéticas ocasionadas por la invención del capitalismo industrial (Sombart, 1921). Este proceso histórico implicó una ruptura con los modos de producción artesanales y con la lógica aristocrática de la élite para trazar un puente entre la industria textil y la burguesía (Engels, 1845). De hecho, cuando Marx escribió sobre la economía política del capitalismo (industrial) tenía como horizonte histórico la industria textil y su sucedáneo, la industria de la moda (Stallybrass y Jones, 2021). El desarrollo capitalista de la moda estuvo relacionado directamente con el proceso de producción industrial a grado tal que la moda se convirtió rápidamente en sinónimo de modernización. Aunado a lo anterior, la moda decimonónica era designada como uno de los identificadores culturales más relevantes de la forma de vida moderna descrita por los primeros críticos del capitalismo, razón suficiente para que las naciones carentes de una “industria de la moda” fueran tipificadas por Europa como sociedades primitivas, como “pueblos sin moda” (Wilson, 2003: 13). La historia entre la moda y el capitalismo industrial no termina en este momento.

Hoy día, la crítica de la economía política como crítica a la dominación capitalista está dirigida principalmente al impacto del algoritmo en los procesos de subjetivación y control del *bigdata* (Forte y Campana, 2017), a la reconfiguración de potencias coloniales al modo de un tecnofeudalismo (Durand, 2020) o a la normalización del capitalismo de plataformas (Srnicek, 2016), sin realizar una crítica radical a la industria de la moda como en su momento lo hicieron Marx y Engels. No obstante, Tansy Hoskins (2014) o Ulrich Lehmann (2019), por ejemplo, ponen en circulación la interacción entre moda y capitalismo desde un enfoque estrictamente materialista. Si en su primer libro Lehmann (2000) argumentó que la moda tuvo la capacidad revolucionaria de marcar la diferencia

entre épocas y, motivado por Walter Benjamin, consideró que la modernidad aceleró un proceso revolucionario en el orden estético, político y filosófico “a salto de tigre”, el segundo libro indica cómo las nuevas estructuras de trabajo en la fabricación de prendas y textiles son capaces de ofrecer una crítica política acorde con los tiempos posdemocráticos. Para Lehmann es necesario sustituir el enfoque culturalista de la moda por una crítica materialista capaz de exponer la necesidad de comprometerse intelectual y militantemente contra los actuales modos de producción de la moda. Pensar la relación entre capitalismo y moda depende, en este sentido, de extender la discusión sobre la identidad y la representación de la moda por un análisis económico-político de las condiciones laborales de la industria y sus efectos devastadores en la crisis climática contemporánea. El trabajo de Lehmann, más que realizar una crítica materialista del sistema de la moda, constituye un ejemplo —aunque por demás eurocéntrico— de escritura teórica en tiempos de catástrofe (Stengers, 2009).

La necesidad de cambio en la forma del análisis culturalista radica en que, si la moda utiliza el pasado para inventar la novedad, promover una política de lo nuevo e instaurar una ruptura con todas las temporalidades previas (Reilly, 2020), entonces la moda encuba, como ninguna otra manifestación capitalista, los principios anárquicos de la modernidad. El problema es que, como indicó Walter Benjamin, no existe modernidad sin catástrofe, modernidad sin devastación que, en este caso, se traduce como catástrofe ambiental. No es casual, por lo tanto, que la industria de la moda sea la industria con mayores índices de contaminación ambiental en el mundo y, a su vez, que los países que más consumen ropa no son necesariamente los países que más la producen. El Sur global (África y Latinoamérica) son así los mayores cementerios de ropa de los países del Norte global (Estados Unidos y Europa) (Brooks, 2015). Si la moda es la cultura hegemónica de la subjetivación capitalista y la mayor industria contaminadora del mundo, se sigue que la moda es impensable sin la forma cosmética del capitalismo contemporáneo. Este dato registra que las políticas de la apariencia física, la industria cosmetológica o la ética de la imagen de sí producto de una sociedad de la exposición no son un asunto exclusivo de mujeres o de cuerpos racializados, antes bien constituye el último proceso de antropogénesis del capitalismo.

En definitiva, la relación entre capitalismo y moda es una relación dramática que no puede ser explicada por medio de la obsolescencia programada (Bartels, Ermel, Sandbord y Pecht, 2012) ni únicamente a través de explicaciones sociológicas o culturales, ya que la moda bajo el esquema del capitalismo cosmético resguarda el inconsciente aristocrático de las democracias contemporáneas. Esto no significa, como sostienen algunos investigadores (McRobbie, 1998) que, aunque es posible pensar a la moda sin industria (una abstracción ideológica), ello no implica que la moda ofrezca momentos de insurrección contra la racionalidad productiva del capitalismo. La moda puede ser aliada de los procesos anticapitalistas contemporáneos y ayudar a diseñar estrategias contra la crisis

climática si y sólo si se configura una nueva crítica de la economía política que tenga como sustrato la crítica al capitalismo cosmético.

BIBLIOGRAFÍA

- Adorno, Theodor (1970), *Ästhetische Theorie*, Erste Auflage, Frankfurt [Teoría estética, Hyspamérica, Buenos Aires, 1984].
- Alsaleh, Nour (2017), *Fashionable Street-Style & the Democratization of Luxury*, LAP Lambert, Saarbrücken.
- Álvarez, Ángel O. (2020), “Cuerpo vestido y teología de la desnudez”, en F. Castro y C. Mendiola (coords.), *El retorno del cuerpo. De abyecciones y vulnerabilidades*, Editorial Navarra, México.
- (2021), *Filosofía de la apariencia física*, Taugenit, Madrid.
- (2023), *El armario de los filósofos*, Metales Pesados, Santiago.
- Baker, Nancy C. (1984), *The Beauty Trap: Exploring Woman's Greatest Obsession*, Franklin Watts, California.
- Balsamo, Anne (1996), *Technologies of the gendered body. Reading cyborg women*, Duke University Press, Durham.
- Bard, Christine (2010), *Une Histoire du pantalon*, Éditions du Seuil, Paris [Historia crítica del pantalón, Tusquets, México, 2012].
- Bari, Shahidha (2020), *Dressed. A Philosophy of Clothes*, Basic Books, New York.
- Barnard, Malcolm (2017), *Fashion Theory. A Reader*, Taylor and Francis, New York.
- Bartels, Bjoern; Ulrich Ermel, Peter Sandbord y Michael G. Pecht (2012), *Strategies to the Prediction, Mitigation and Management of Product Obsolescence*, John Wiley & Sons, New Jersey.
- Barthes, Roland (1967), *Système de la mode*, Éditions du Seuil, Paris [El sistema de la moda, Gustavo Gili, Barcelona, 1978].
- Baudelaire, Charles (1863), *Le Peintre de la vie moderne*, Œuvres complètes, volume I, Bibliothèque de la Pléiade, Paris [El pintor de la vida moderna, Visor, Madrid, 2006].
- Baudrillard, Jean (1976), *L'Échange symbolique et la mort*, Gallimard, Paris [El intercambio simbólico y la muerte, Monte Ávila, Caracas, 1980].
- Beaton, Cecil (1954), *The Glass of Fashion*, Weidenfeld and Nicolson, London.
- Beauvoir, Simone de (1949), *Le Deuxième Sexe, essai philosophique*, Gallimard, Paris [El segundo sexo, Cátedra, Madrid, 1998].
- Benjamin, Walter (1982), *Das Passagen-Werk*, Suhrkamp, Frankfurt am Main [Libro de los pasajes, Akal, Madrid, 2005].
- Blumenberg, Hans (1966), *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main [La legitimación de la Edad Moderna, Pretextos, Valencia, 2008].
- Bos, Renè ten (2000), *Fashion and utopia in management thinking*, John Benjamins, Amsterdam.
- Bourdieu, Pierre (1979), *La Distinction. Critique sociale du jugement*, Les Éditions de Minuit, Paris [La distinción. Criterio y bases sociales del gusto, Taurus, Madrid, 2002].

- Brand, Ulrich y Markus Wissen (2017), *Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalem Kapitalismus*, Oekom Verlag, Frankfurt am Main [Modo de vida imperial. Vida cotidiana y crisis ecológica del capitalismo, Tinta Li-món-Fundación Rosa Luxemburgo, Buenos Aires, 2021].
- Brooks, Andrew (2015), *Clothing Poverty. The hidden world of fast fashion and second-hand clothes*, Zed Books, London.
- Buckley, Cheryl y Hazel Clark (2017), *Fashion and Everyday Life: London and New York*, Bloomsbury, London.
- Busch, Otto von y Lucia Cuba (2014), *The Fashion Condition*, SelfPassage-The Fashion Praxis Collective, New York.
- Calefato, Patrizia (2002), *Segni di moda*, Palomar, Bari.
- Campbell, Colin (2021), *Consumption and Consumer Society. The Craft Consumer and Other Essays*, Palgrave Macmillan, New York.
- Carlyle, Thomas (1836), *Sartor Resartus. The Life and Opinions of Herr Teufelsdröckh*, James Munroe and Company, Boston. [Sartor Resartus o El sastre remendado. Vida y opiniones del señor Teufelsdröckh, Biblok, Madrid, 2015].
- Carter, Michael (2003), *Fashion Classics from Carlyle to Barthes*, Berg, New York.
- Chapkis, Wendy (1988), *Beauty secrets. Beauty and the politics of appearance*, The Women's Press, London.
- Chernin, Kim (1983), *Womansize. The tyranny of slenderness*, The Women's Press, London.
- Cline, Elizabeth (2014), *Moda desechable. El escandaloso costo de la moda barata*, Paidós, México.
- Coccia, Emanuele (2011), *La vita sensibile*, Il Mulino, Roma [La vida sensible, Marea, Buenos Aires, 2018].
- (2020), "Por un totemismo", en L. de Sutter, *Poscrítica*, Isla Desierta, Buenos Aires.
- Cole, Daniel J. y Nancy Deihl (2015), *The history of modern fashion*, Hachette UK, London.
- Covarrubias Horozco, Sebastián de (1611), *Tesoro de la lengua castellana o española*, con las adiciones de Benito Remigio Noydens publicadas en la de 1674, edición de Martín de Riquer, Horta I. E, Barcelona, 1943.
- Crane, Diana (2000), *Fashion and Its Social Agendas*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Croci, Paula y Alejandra Vitale (comps.) (2011), *Los cuerpos dóciles. Hacia un tratado sobre la moda*, La marca, Buenos Aires.
- Cumming, Valerie, Cecil W. Cunnington y Phillis E. Cunnington (2017), *The Dictionary of Fashion History*, Bloomsbury, London.
- Daphné, B. (2021), *Made-Up. A True Story of Beauty Culture under Late Capitalism*, Coach House Books, Toronto.
- Davis, Fred (1992), *Fashion, Culture and Identity*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Durand, Cédric (2020), *Technoféodalisme. Critique de l'Économie numérique*, Zones, Paris [Tecnofeudalismo, crítica de la economía digital, La Cebra, Buenos Aires, 2021].

- Eco, Umberto (1972), "El hábito hace al monje", en P. Croci (comp.), *Psicología del vestir*, Lumen, Barcelona.
- Ellison, Jenny (2020), *Being Fat. Women, Weight, and Feminist Activism in Canada*, Toronto University Press, Toronto.
- Engels, Friedrich (1845), *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*, Verlag Otto Wigand, Leipzig [La situación de la clase obrera en Inglaterra, Akal, Madrid, 2020].
- Entwistle, Joanne (2000), *The Fashioned Body: Fashion, Dress and Social Theory*, Polity, Cambridge [El cuerpo y la moda. Una visión sociológica, Barcelona, Paidós, 2002].
- Erskine, F. J. (1897), *Cycling: What to Wear and How to Ride*, British Library, London [Damas en bicicleta. Cómo vestir y normas de comportamiento, Impedimenta, Madrid, 2014].
- Evans, Caroline y Minna Thornton (1989), *Women and fashion. A new look*, Quartet Books, London.
- Flügel, John C. (1930), *The Psychology of Clothes*, Hogarth, London [Psicología del vestido, Melusina, Madrid, 2015].
- Forte, Maurizio y Stefano Campana (eds.) (2017), *Digital Methods and Remote Sensing in Archaeology*, Springer, London.
- Foster, Hal (2002), *Design and Crime (And Other Diatribes)*, Verso Books, New York [Diseño y delito, Akal, Madrid, 2010].
- Frankenberg, Ruth (1997), *Displacing Whiteness: Essays in Social and Cultural Criticism*, Duke University Press, Durham.
- Fraser, Nancy (2013), *Fortunes of feminism. From state-managed capitalism to neoliberal crisis*, Verso Books, New York [Fortunas del feminismo, Traficante de Sueños, Madrid, 2015].
- Gallie, Walter B. (1956), "Art as an Essentially Contested Concept", *The Philosophical Quarterly*, vol. 6, núm. 23, pp. 97-114.
- García, Tristan (2020), "Por una metabolización", en L. de Sutter, *Poscrítica*, Isla Desierta, Buenos Aires.
- Gardetti, Miguel Ángel y Ana L. Torres (2017), *Sustainability in Fashion and Textiles*, Taylor and Francis, London.
- Geczy, Adam y Vicki Karaminas (2017), *Critical Fashion Practice*, Bloomsbury, London.
- Globot, Edmond (1925), *La barrière et le niveau. Étude sociologique sur la bourgeoisie française moderne*, Félix Alcan, Paris [La barrera y el nivel: estudio sociológico de la burguesía francesa moderna, Agencia Estatal Boletín Oficial del Estado, Madrid, 2003].
- Godart, Frédéric (2010), *Sociologie de la mode*, La Découverte, Paris [Sociología de la moda, Edhasa, Buenos Aires, 2012].
- Gombrich, Ernst H. (1980), *Ideals and Idols. Essays on Values in History and in Art*, E. P. Dutton, London [Ideales e ídolos. Ensayos sobre los valores en la historia del arte, Debate, Madrid, 2004].
- Grosz, Elizabeth (1994), *Volatile bodies. Toward a corporeal feminism*, Allen & Unwin, Sydney.

- Hakim, Catherine (2011), *Erotic Capital. The Power of Attraction in the Boardroom and the Bedroom*, Basic Books, New York [*Capital erótico. El poder de fascinar a los demás*, Debate, México, 2012].
- Hansen, Karen Tranberg y D. Soyini Madison (2013), *African Dress: Fashion, Agency, Performance*, Bloomsbury, London.
- Hanson, Karen (1990), "Dressing down dressing up. The philosophic fear of fashion", *Hypatia*, vol. 5, núm. 2, pp. 107-121.
- Hebdige, Dick (1979), *Subculture: The Meaning of Style*, Methuen, London.
- Hiler, Hilaire (1930), *From nudity to raiment. An introduction to the study of costume*, The Educational Press, New York.
- Hobson, Janell (2018), *Venus in the Dark: Blackness and Beauty in Popular Culture*, Routledge, London.
- Hollander, Anne (1993), *Seeing through clothes*, University of California Press, Berkeley.
- (1994), *Sex and suits. The evolution of modern dress*, Alfred A. Knopf, New York.
- Horkheimer, Max (1967), *Kritik der instrumentellen Vernunft*, Fischer Verlag, Frankfurt [*Crítica de la razón instrumental*, Editorial Sur, Buenos Aires, 1973].
- Hoskins, Tansy E. (2014), *Stitched Up: The Anti-Capitalist Book of Fashion*, Pluto Press, London [*Manual anticapitalista de la moda*, Txalaparta, Navarra, 2017].
- Hurlock, Elizabeth B. (1929), "Motivation in fashion", *Archives of Psychology*, vol. 17, núm. 111.
- Jeffreys, Sheila (2014), *Beauty and Misogyny. Harmful cultural practices in the West*, Taylor and Francis, London.
- Kaiser, Susan B. y Denise N. Green (2021), *Fashion and Cultural Studies*, Bloomsbury Visual Arts, London.
- Kant, Immanuel (2014), *Antropología en sentido pragmático*, Fondo de Cultura Económica/Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- Kawamura, Yuniya (2020), *Doing Research in Fashion and Dress*, Bloomsbury, London.
- y Jung-Whan Marc de Jong (2022), *Cultural Appropriation in Fashion and Entertainment*, Bloomsbury Publishing, London.
- Kennedy, Duncan (1993), *Sexy Dressing, etc. Essays on the Power and Political of Cultural Identity*, Harvard University Press, Harvard [*Abuso sexual y vestimenta sexy*, Siglo XXI Editores, México, 2018].
- Kidwell, Claudia B. (1989), "Gender symbols or fashionable details?", en C. B. Kidwell y V. Steele, *Men and women. Dressing the part*, Smithsonian Institution Press, Washington, DC.
- Kleinig, John W. (2021), *Wonderfully Made. A Protestant Theology of the Body*, Lexham Press, Boston.
- König, René (1973), *The Restless Image. A Sociology of Fashion*, Allen & Unwin, London.
- (1985), *Menschheit auf dem Laufsteg. Die Mode im Zivilisationsproeze*, Springer, Wiesbaden [*La moda en el proceso de la civilización*, Engloba, Valencia, 2002].

- König, René (1998), *Soziologie und Humanist. Text aus vier Einstellungen*, Verlag Leske + Budrich, Opladen.
- Korsmeyer, Carolyn (1999), *Making Sense of Taste: Food and Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca NY.
- Koselleck, Reinhart (1979), *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Surkamp, Fráncfort del Meno [*Futuro-pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, 1998].
- Kroeber, Alfred L. (1919), "On the Principle of Order in Civilization as Exemplified by Changes of Fashion", *American Anthropologist*, vol. 21, núm. 3, pp. 235-263.
- Lakoff, Robin y Raquel L. Scherr (1984), *Face Value. The Politics of Beauty*, Routledge & Kegan Paul, London.
- Lamas, Marta (2018), *Acoso. ¿Denuncia legítima o victimización?*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Laver, James (1937), *Taste and Fashion. From the French Revolution to the Present Day*, Harrap, London.
- (1968), *A Concise History of Costume*, Thames and Hudson, London [*Breve historia del traje y la moda*, Gustavo Gilli, Barcelona, 1988].
- Le Breton, David (1985), *Corps et sociétés. Essai de sociologie et d'anthropologie du corps*, Librairie des Méridiens, Paris.
- (1990), *Anthropologie du corps et modernité*, Presses Universitaires de France, Paris [*Antropología del cuerpo y modernidad*, Nueva Visión, Buenos Aires, 2002].
- Lehmann, Ulrich (2000), *Tigersprung. Fashion in Modernity*, Massachusetts Institute of Technology Press, Boston.
- (2019), *Fashion and Materialism*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
- Lipovetsky, Gilles (1987), *L'Empire de l'éphémère. La mode et son destin dans les sociétés modernes*, Gallimard, Paris [*El imperio de lo efímero: La moda y su destino en las sociedades modernas*, Anagrama, Barcelona, 2006].
- (2013), *L'esthétisation du monde. Vivre à l'âge du capitalisme artiste*. Paris: Gallimard [*La estetización del mundo. Vivir en la era del capitalismo artístico*, Anagrama, Barcelona, 2015].
- Loos, Adolf (1913), "Ornament und Verbrechen", en A. Loos (ed.), *Sämtliche Schriften en zwei Bänden, Erster Banda*, Viena [*Ornamento y delito*, Gustavo Gilli, Barcelona, 1972].
- Lotman, Yuri M. (1999), *Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*, Gedisa, Barcelona.
- Lozano, Jorge (comp.) (2015), *Moda. El poder de las apariencias*, Casimiro, Madrid.
- Lurie, Alison (1981), *The Language of Clothes*, Heinemann, London [*El lenguaje de la moda*, Paidós, Barcelona, 1994].
- Luvaas, Brent y Joanne B. Eicher (eds.) (2019), *The Anthropology of Dress and Fashion: A Reader*, Bloomsbury, New York.
- Marcketti, Sara y Elena Karpova (eds.) (2020), *The Dangers of Fashion*, Bloomsbury Publishing, Indiana.
- Marrone, Gianfranco (2021), "Roland Barthes. El sentido de la moda", *Indumenta. Revista del Museo del Traje*, núm. 4, pp. 21-32.

- Matteucci, Giovanni y Stefano Marino (eds.) (2016), *Philosophical Perspectives on Fashion*, Bloomsbury, London.
- McRobbie, Angela (1998), *British Fashion Design. Rag Trade or Image Industry?*, Routledge, London.
- Mernissi, Fatema (2007), "Size 6. The Western Women's Harem", en N. Cook (ed.), *Gender Relations in Global Perspective*, Canadian Scholars Press, Ottawa.
- Merriam-Webster (1989), *Webster's dictionary of English usage*, Merriam-Webster Publishers, Massachusetts.
- Modleski, Tania (1991), *Feminism without women. Culture and criticism in a 'postfeminist' age*, Routledge, London/New York.
- Montalva, Pía (2017), *Apuntes para un diccionario de la moda*, Hueders, Santiago de Chile.
- Moreno, José L. (2016), *La cara oscura del capital erótico. Capitalización del cuerpo y trastornos alimentarios*, Akal, Madrid.
- Nancy, Jean-Luc (2004), *58 indices sur le corps*, Éditions Nota Bene, Montréal [58 indicios sobre el cuerpo, La Cebra, Buenos Aires, 2008].
- Nystrom, Paul H. (1928), *Economics of Fashion*, The Ronald Press Company, Los Angeles.
- Ortega y Gasset (1916), "Cambio en las generaciones", *Obras Completas de José Ortega y Gasset*, vol. 4, 2005, Taurus, Madrid.
- Parezo, Nancy J. (1999), "The Indian Fashion Show", en B. Phillips y B. Steiner (eds.), *Unpacking Culture. Art and Commodity in Colonial and Postcolonial Worlds*, University of California Press, Berkeley.
- Pateman, Carole (1988), *The Sexual Contract*, Oxford University Press, Oxford [El contrato sexual, Anthropos, Barcelona, 1995].
- Polhemus, Ted (1978), *Fashion and Anti-fashion. An Anthropology of Clothing and Adornment*, Thames & Hudson, London.
- Rabinovitch-Fox, Einav (2021), *Dressed for Freedom*, University of Illinois Press, Illinois.
- Reilly, Andrew (2020), *Introducing Fashion Theory*, Bloomsbury, London.
- Rivière, Margarita (1977), *La moda, ¿comunicación o incomunicación?*, Gustavo Gilli, Barcelona.
- (1992), *Lo cursi y el poder de la moda*, Espasa, Madrid.
- (2013), *Historia informal de la moda*, Plaza y Janés, Madrid.
- Rocamora, Agnès y Anneke M. Smelik (eds.) (2019), *Thinking Through Fashion. A Guide to Key Theorists*, Bloomsbury, Indiana.
- Rubinstein, Ruth (2001), *Dress Codes. Meanings and Messages in American Culture*, Routledge, New York.
- Saunier, L. Baudry de (1891), *Le cyclisme théorique et pratique*, Ollendorff, Paris.
- Scott, Linda M. (2005), *Fresh lipstick: Redressing fashion and feminism*, Palgrave Macmillan, New York.
- Silverman, Kaja (1986), "Fragments of a fashionable discourse", en T. Modleski, *Studies in entertainment: Critical approaches to mass culture*, Indiana University Press, Bloomington.

- Simmel, Georg (1905), "Philosophie der Mode", *Moderne Zeitfragen*, nr. 11, hg. von Hans Landsberg, Berlin, pp. 5-41 ["Filosofía de la moda", *Revista de Occidente*, núm. 1, 1923].
- Sombart, Werner (1921), *Luxus und Kapitalismus*, Duncker & Humblot, München [*Lujo y capitalismo*, Alianza, Madrid, 1996].
- Spencer, Herbert (1898), *Principles of Sociology*, Completon, London [*Principios de Sociología*, Revista de Occidente, Buenos Aires, 1947].
- Squicciarino, Nicola (1988), *Il vestito parla. Considerazioni psicosociologiche sull'abbigliamento*, Armando Editore, Roma [*El vestido habla. Consideraciones psicosociológicas sobre la indumentaria*, Cátedra, Madrid, 2015].
- Srnicek, Nick (2016), *Platform Capitalism*, Polity, Cambridge [*Capitalismo de plataformas*, Caja Negra, Buenos Aires, 2018].
- Stallybrass, Peter y Ann R. Jones (2021), *Renaissance Clothing and the Materials of Memory*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Steele, Valerie (1985), *Fashion and eroticism*, Oxford University Press, New York.
- Stengers, Isabelle (2009), *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*, La Découverte, Paris [*En tiempos de catástrofes. Cómo resistir a la barbarie que viene*, Nuevos Emprendimientos Editoriales, Barcelona, 2017].
- Sue, Thomas (2017), *Fashion Ethics*, Taylor and Francis, London.
- Sutter, Laurent de (2019), *Postcritique*, Presses Universitaires de France, Paris [*Poscrítica*, Isla Desierta, Buenos Aires, 2020].
- Svendsen, Lars (2004), *Fashion: A Philosophy*, Reaktion Books, London.
- Tovar, Virgie (2018), *Tienes derecho a permanecer gorda*, Melusina, Madrid.
- Turner, Victor (1967), *The Forest of Symbols*, Cornell University Press, Ithaca [*La selva de los símbolos*, Siglo XXI Editores, Madrid, 2020].
- Vanzago, Luca (2009), *Breve storia dell'anima*, Il Mulino, Bolonia [*Breve historia del alma*, Fondo de Cultura Económica, México, 2011].
- Veblen, Thorstein (1899), *The Theory of the Leisure Class*, Modern, New York [*Teoría de la clase ociosa*, Fondo de Cultura Económica, México, 2004].
- Vergès, Françoise (2021), *A Decolonial Feminism*, Pluto Press, New York.
- Vigarello, Georges (2014), *Le Sentiment de soi. Histoire de la perception du corps. (xvi^e-xx^e)*, Éditions du Seuil, Paris [*El sentimiento de sí. Historia de la percepción del cuerpo (s. xvi-s. xx)*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2017].
- Volli, Ugo (2001), *Contro la moda*, Feltrinelli, Milano.
- Weber, Max (1904), "Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, bd. 20, pp. 1-54 [*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2012].
- Weiner, Annette B. y Jane Schneider (eds.) (1991), *Cloth and Human Experience*, Smithsonian Books, Washington DC.
- Wilson, Elizabeth (2003), *Adorned in Dreams. Fashion and Modernity*, Tauris, London.
- _____ (2022), *Unfolding the Past*, Bloomsbury, London.
- Winckelmann, Johann J. (2007), *Reflexiones sobre la imitación de las obras griegas en la pintura y la escultura*, Fondo de Cultura Económica, Madrid.

Wolf, Naomi (1991), *The beauty myth*, Vintage, London [*El mito de la belleza*, Continta me tienes, Madrid, 2020].

Yodanis, Carrie (2021), *Vestirse. Conformidad e imitación en el vestir y la vida diaria*, Alianza, Madrid.

Young, Iris M. (1990), *Throwing like a girl and other essays in feminist philosophy and social theory*, Indiana University Press, Bloomington.

_____ (1994), "Women recovering our clothes", en S. Ferriss (ed.), *On fashion*, Rutgers University Press, New Brunswick.

Propiedad UAM-Gedisa

LA CRÍTICA METÓDICA DE MICHEL FOUCAULT*

SERGIO PÉREZ CORTÉS

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-IZTAPALAPA, MÉXICO

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3054-2906>

Si por método se entiende un procedimiento autónomo, universal, aplicable a cualquier objeto de conocimiento, entonces Michel Foucault no tiene un método. Por el contrario, lo que su filosofía ofrece es la reconstrucción metódica de los objetos bajo examen. En efecto, Foucault se propuso constantemente elaborar una filosofía crítica que transformara el concepto tradicional de historia. La arqueología en el plano del saber, la genealogía en el orden del poder y la ética en el dominio de la subjetividad son, todas ellas, filosofía e historia críticas. Por “crítica” entendemos una filosofía que se propone erradicar los axiomas de la metafísica tradicional: el objeto mundano en su exterioridad irreductible, la conciencia pensante en su inevitable subjetividad, la verdad como correspondencia entre ambos extremos y, finalmente, la razón perenne. Es indispensable remover estos axiomas para retirarles su inmediatez, su carácter de evidencias inalterables. La crítica histórica es necesaria para vencer la inercia de las cosas juzgadas inamovibles y la pesadez del pensamiento sin historia. Para Foucault, retirar esas premisas clandestinas que actúan desde la sombra es un paso necesario para escribir una nueva clase de historia que devuelva a los seres humanos la certeza de que nada en la naturaleza y nada en su propia naturaleza les impide transformar sus condiciones de existencia. En otras palabras, enseñarles a ver el mundo de otra manera para ser conscientes del grado de libertad que está a su alcance.

Pero esto fue precisamente el programa del criticismo posterior a Kant. Después de él, el concepto de “crítica” sufrió profundas transformaciones a fin de introducir los objetos, la conciencia pensante y la razón en el tumulto de la vida cotidiana para hacer de la verdad algo terrestre y no sólo una aspiración inalcanzable. A nuestro juicio, Foucault pertenece a esta corriente crítica que desembocaría en Hegel y más tarde en Marx. Hacemos nuestra la opinión de Pierre Macherey: Foucault representa en programa filosófico más consistente para reconstruir el orden de las cosas y el orden de la razón; él es

* Una primera versión de este artículo apareció en: Enrique de la Garza Toledo / Gustavo Leyva (coords.): *Tratado de Metodología de las Ciencias Sociales. Perspectivas Actuales*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

el intento más serio de nuestros días para pensar, juntos e indisolubles, lo histórico y lo sustancial.¹

LA ARQUEOLOGÍA DE LAS CIENCIAS HUMANAS

Es preciso tener presente que el inicio de la obra de Foucault, caracterizado por su orientación epistemológica, se explica por la influencia profunda que ejercieron los trabajos de Georges Canguilhem.² La gran diferencia es que mientras éste se ocupó fundamentalmente de las ciencias de la vida, Foucault eligió una serie de disciplinas y saberes epistemológicamente inseguros, inciertos, débiles, de los cuales se puede discutir su nivel de cientificidad: la psiquiatría, la economía, la clínica. Foucault eligió el término “arqueología” para caracterizar las investigaciones de ese primer periodo.

En un contexto propiamente filosófico, *arqueología* es un término extraño, importado desde luego de una noble disciplina. El porqué de su utilización se entenderá probablemente mejor si lo comparamos con aquello a lo que desea oponerse: la historia de las ideas tradicional. ¿Dónde radica la diferencia? Consideremos por un momento uno de los objetos del saber psiquiátrico: la locura. Si un libro promete una “historia de la locura”, el enunciado mismo anuncia lo que es su objeto: la desviación mental cuya presencia es manifiesta en la masa de insensatos que está atestiguada en toda sociedad conocida. ¿Qué resulta entonces más normal que escribir una “historia de la locura” y de sus peripecias en el tiempo? Las preguntas pertinentes se acumulan entonces sin dificultad: ¿qué era la locura en la edad media? ¿Cómo se la concebía en la edad clásica o en la primera Europa moderna? La continuidad de dicha historia está asegurada por una premisa incuestionable: la evidencia del referente, la locura, cuyo objeto es siempre idéntico a sí mismo, aunque no siempre ha sido comprendido del mismo modo. La narración consiste en una serie de aspectos de ese objeto que han sido descubiertos o ignorados y de las astucias conceptuales que se han utilizado para cercarlo y comprenderlo. Ésta es la imagen de la llamada “historia de las ideas”; que admite, sin hacerla explícita, una continuidad que atraviesa todo lo que ha sido dicho y escrito, la cual puede remontarse sin término hacia atrás, hasta precursores muy lejanos, siempre con el hilo conductor que le ofrece el objeto. Desde luego el objeto es misterioso, pues de otro modo no habría sido necesaria tanta paciencia para atraparlo, incluso de manera incompleta. El corolario es que nuestro tiempo, llegado a un alto grado de cientificidad, puede

¹ Nos hemos permitido desarrollar este punto de vista en un libro de próxima aparición: *Foucault. La fuerza de la crítica*.

² Una anécdota permitirá indicarlo: el último texto que en vida Foucault envió para su publicación se refería a Georges Canguilhem: se trataba de una contribución al número especial que la *Revue de Métaphysique et Morale* dedicaba a su antiguo maestro. Agotado por la enfermedad, Foucault no pudo sino modificar un prefacio que había escrito previamente para la edición americana de las obras de Canguilhem (Foucault, 1985: 763).

contemplar serenamente ese catálogo de errores que ha dejado atrás. Tal historia de las ideas se ofrece como un relato de la insuficiencia de la reflexión anterior que ha concluido con la ciencia imperturbable del presente. Hubo *ideología* previamente, pero ya no la hay: “Detrás de la verdad, siempre reciente, avara y medida, está la proliferación milenaria de errores” (Foucault, 1971: 149).

La *arqueología* de Foucault se opone punto por punto a esas premisas y a esas conclusiones. Volvamos a considerar la noción de *objeto*. La tesis central de la arqueología es que el objeto al que se refiere ese saber nunca es un dato, sino que es un resultado, una consecuencia del entramado de categorías y discursos con los que es enunciado. Los análisis arqueológicos desean aportar la prueba de que los objetos de los que se ocupan las ciencias humanas no han estado desde siempre ahí, en la experiencia cotidiana, ante la mirada distraída de cualquiera: esa clase de objetos no lleva una vida independiente, separable de la trama discursiva y social, esperando una mirada inteligente que lo convierta en objeto de teoría. La arqueología sostiene que el objeto de ese saber no tiene otra existencia que la que le otorga el entramado discursivo y que la aparición y la forma de tal objeto está por completo determinada por dicha trama.³ Por eso la *Arqueología del saber* examina largamente la “formación de los objetos”, para mostrar que es debido a la presencia activa de una serie de conceptos que los objetos empíricos son reconocidos, analizados, manipulados en la experiencia.

Volvamos por un momento a la locura. A finales de la edad media los locos eran expulsados de las ciudades a bordo de barcos que circulaban de un puerto a otro con su cargamento de alienados. Ordinariamente, el loco vivía una vida errante; se le mantenía a distancia de la normalidad, pero no a través del confinamiento sino en la libertad permanente del tránsito: “el loco era el viajero por excelencia, o sea el prisionero del viaje” (Foucault, 1967: 19). Hacia mediados del siglo XVII se creó un internamiento para la locura y se le mezcló con vagabundos, libertinos, indigentes y prostitutas, debido a que se le situó en el horizonte social de la desocupación y la pereza como la incapacidad de trabajar y de integrarse productivamente al grupo. La locura perdió entonces la libertad imaginaria de que había gozado: “no hacía mucho se debatía en pleno día, pero en medio siglo se encontró reclusa y, ya dentro de la fortaleza del confinamiento, ligada a las reglas de la moral burguesa y a sus noches monótonas” (Foucault, 1967: 71). Un poco más tarde, los locos eran objeto de mostración. Todavía a principios del siglo XIX algún hospital inglés mostraba durante los domingos y por un *penny* a los locos furiosos, e igualmente el espectáculo de los grandes insensatos era una de las diversiones dominicales de la burguesía parisina: “ciertos carceleros tenían una gran reputación por su habilidad para hacer que los locos realizaran mil piruetas y acrobacias mediante unos pocos latigazos” (Foucault, 1967: 72).

³ “La locura no puede encontrarse en estado salvaje. La locura no existe fuera de las formas de la sensibilidad que la aíslan y las formas de repulsión que la excluyen o la capturan” (Foucault, 1994b: 169).

¿Cómo reaccionar ante estas prácticas? Su carácter anecdótico parece sugerir que se trata de anomalías, hechos curiosos, modos de ver las cosas explicables por la falta de madurez conceptual de “esos tiempos”. La arqueología reacciona diferente. Tras cada uno de esos momentos ésta no descubre la huella de un error felizmente desterrado, sino un modo de aprehensión de la locura guiado por cierta racionalidad. Esas experiencias, diversas entre sí, también son diversas respecto a nosotros mismos y no son errores pasajeros situados dentro del mismo sendero conceptual en el que nosotros nos encontramos. Detrás de esas prácticas tampoco se encuentra algún objeto *locura* que permitiría afirmar que se trata de visiones erróneas de una entidad siempre idéntica a sí misma. Se trata, pues, de saber no en qué medida esas concepciones se aproximan más o menos a nuestra experiencia, sino describir en qué medida son diferentes. Cada una de esas “formaciones del objeto locura” obedece a una urdimbre particular de discursos y conceptos y, por lo tanto, cada una de ellas experimenta y manipula a los insensatos de un modo determinado. A diferencia de la historia de las ideas, la arqueología no cree que detrás de tantos espíritus diferentes exista un horizonte único, un designio siempre latente. Remitiendo cada una de esas experiencias a su singularidad las declara *acontecimientos*, es decir, eventos irrepetibles puesto que son inseparables de las condiciones que las posibilitaron.

Foucault asegura que no se trata de saber quién estaba loco en tal época, en qué consistía su locura o si sus trastornos eran similares a los que hoy resultan familiares. Su problema es distinto: su problema es describir cuáles eran las relaciones entre los discursos y los conceptos que permitieron esa experiencia de la locura y que, en su confluencia, designaban también a aquellos sujetos susceptibles de sufrir esa forma de manipulación. Por ello, la arqueología ofrece una serie compleja de categorías para definir la “formación de objeto”: las “superficies primeras de emergencia” (Foucault, 1970: 66 y ss.) (pues la locura y el loco son un problema predominantemente médico); las “instancias de delimitación” (pues la locura y el loco son también un tema de la justicia penal, de la autoridad religiosa y de la vida familiar); las “reglas de especificación” (pues la locura puede ser confrontada a la sabiduría o al amor, con la vida sublime o miserable). En breve: la arqueología quiere mostrar que el objeto de un saber nunca es un dato inmediato sino el resultado de una confluencia de discursos y conceptos que funcionan como sus condiciones de posibilidad, la razón de su existencia. A esta reconstrucción puede llamársele, creemos, *una crítica del objeto (inmediato)*.

Al hacer del objeto un *acontecimiento* irrepetible, el cielo de la arqueología se pobló de discontinuidades y rupturas. Es porque no trata de encontrar ninguna unidad espiritual permanente, ninguna naturaleza humana subyacente a todas las experiencias, sino que quiere, por el contrario, individualizar cada experiencia. La arqueología es entonces lo opuesto a la *historia continuidad*. El itinerario del conocimiento quedó entonces poblado de mutaciones profundas que reconfiguran por entero la experiencia posible. De ahí, la arqueología concluye que las condiciones para que surja un nuevo objeto del saber; para que en torno a ese objeto las ciencias humanas acumulen hipótesis, teorías, doctrinas y libros, son

numerosas y de importancia. Si los autores de esas doctrinas no se siguen unos a otros, como en la fila de un supermercado, es porque cada uno de ellos reflexiona desde una forma de experiencia que lo obliga y en consecuencia le impide hablar de cualquier cosa, en cualquier momento: “no es fácil decir algo nuevo; no basta con abrir los ojos o con prestar atención para que al punto se iluminen nuevos objetos y que al ras del suelo lancen su primer resplandor” (Foucault, 1970: 73).

Esta crítica del objeto es naturalmente correlativa a la crítica epistemológica de la conciencia reflexiva. En efecto, no resultaba posible atribuir esas transformaciones y rupturas a la acción de la conciencia individual. Ciertamente, la historia tradicional de las ideas considera que detrás de estas mutaciones existe la continuidad de la conciencia humana que, a pesar de todo, se reencontraría a sí misma al apropiarse de todas esas cosas, extrañas sólo por la distancia. Pero la arqueología, por el contrario, no admite que detrás de todas estas variaciones se encuentre siempre al mismo personaje: la conciencia reflexiva, la función fundadora del sujeto. No puede ser, piensa el arqueólogo, que esas transformaciones epistémicas afecten tan profundamente a los objetos y, sin embargo, dejen intacta a la conciencia reflexiva que los piensa. Las profundas mutaciones en la trama de la producción de objetos son, necesariamente, mutaciones en la conciencia reflexiva misma. La conciencia que piensa no es, pues, una invariante, sino es ella misma resultado. A la pregunta “¿quién piensa?” la arqueología responde “se piensa”, porque la conciencia que reflexiona no puede sino articular desde un cierto horizonte discursivo que la provee de los conceptos con los cuales pensar. En consecuencia, el pensamiento no puede descansar en la función sintética de la conciencia de un sujeto. No es la conciencia, ni sus operaciones soberanas, la responsable del acto de apropiación conceptual del objeto, pues ella misma está gobernada por las relaciones que existen al interior del discurso.

Se inició así la crítica al sujeto (pensante), que convertiría a la arqueología en un punto de escándalo filosófico. Pero esto no es justificado sino por el narcisismo que afecta permanentemente a la conciencia. Sin duda, ésta tiene razón y es siempre un individuo concreto el que piensa acerca de tal o cual objeto, pero puede hacerlo porque en la trama discursiva existe siempre un lugar determinado y vacío que puede ser ocupado por diferentes individuos, los cuales, al ocuparlo, se convierten en sujetos de la enunciación. Del mismo modo que en la lengua natural el lugar vacío “yo” permite a todo individuo “anclarse” en la lengua y ocupar el lugar del sujeto productor del enunciado (y del sentido de éste), en el discurso —afirma Foucault— el individuo es el autor de la formulación, pero no es el origen, ni la causa o el punto de partida de ese fenómeno que es el enunciado: “Describir una formulación en tanto que enunciado no consiste en analizar las relaciones entre el autor y lo que ha dicho (o querido decir, o dicho sin quererlo), sino determinar cuál es la posición que puede y debe ocupar todo individuo para ser sujeto” (Foucault, 1970: 160).

Así, la pieza epistemológica clave de la arqueología no es ni la de objeto ni la de sujeto, sino la de discurso, el entrelazamiento, bajo ciertas reglas, de enunciados, conceptos, categorías que constituyen una formación discursiva. Para el surgimiento del objeto y de la conciencia que reflexiona, la arqueología nos remite a la formación discursiva que juega el papel de *a priori histórico* (Foucault, 1970: 214 y ss.). Extraña expresión que señala simplemente que para la arqueología el territorio a investigar son las condiciones de posibilidad discursivas e históricas que permiten la irrupción del objeto de las ciencias humanas y de la conciencia que reflexiona sobre tales objetos. A manera de ejemplo, consideremos nuevamente la locura. A lo largo de los siglos XVII y XVIII, durante la consolidación del capitalismo, se produjo el gran encerramiento de todas las masas humanas desplazadas del campo que atiborraron las ciudades de vagabundos forzados, los cuales fueron arrojados a esos grandes lugares de aislamiento, llamados en Francia *Hotel de Dieu*. Fue en esos grandes hospicios donde la mirada médica pudo por fin encontrar al loco y establecer en torno a él una cierta distribución de los cuerpos, de los comportamientos y de los discursos que les concernían. Sólo entonces fue posible la relación de la mirada médica con su objeto: la producción de una serie de categorías con las que la conciencia puede pensar tal objeto y, por lo tanto, igualmente, el portador de ese saber, el médico, es quien encarna ese conocimiento, incluida su prestancia: “Un hermoso físico [cabellos castaños o encanecidos por la edad, ojos vivaces], es decir, un aspecto noble y varonil, es acaso, en general, una de las primeras condiciones para tener éxito en nuestra profesión; es indispensable, sobre todo, frente a los locos, para imponérselos” (Foucault, 2005: 19). Sin duda alguna, la psiquiatría del siglo XIX se constituyó como un corpus de conceptos médicos, estableciendo un dispositivo de producción, distribución y apropiación de categorías, y produciendo una forma específica de detección, tratamiento e internamiento para los alienados. Lo que la arqueología muestra simplemente es que tal psiquiatría no es un campo de conocimiento abierto por la simple curiosidad o el talento científicos, sin el resultado de un saber, es decir, de relaciones históricas, sociales y discursivas que la han constituido tal como es, incluido su umbral de cientificidad.

Quizá podamos ahora establecer un primer balance de la epistemología contenida en la noción de *arqueología*: ésta es una empresa crítica ante los objetos y ante la conciencia reflexiva actuante en las ciencias sociales. Crítica, porque no admite como dado ningún objeto simplemente empírico ante el que dichas ciencias deberían pronunciarse; crítica también porque no admite la presencia de ninguna conciencia dada cuya forma sería siempre la misma a través de todas las experiencias. Ella estima que ante los objetos y ante la conciencia que los reflexiona es preciso exhibir sus *condiciones de posibilidad*, vale decir, la trama que los ha hecho irrumpir en la forma que poseen, mostrando que son estas condiciones las que simultáneamente determinan la inteligibilidad del objeto, la reflexión de la conciencia y la relación entre ambas. Tanto el objeto como la conciencia que lo reflexiona son constituidos al

interior de un proceso único en el que el discurso establece una forma determinada de experiencia.

Dicho en términos más filosóficos: para que haya conocimiento debe haber un encuentro entre el objeto y el sujeto, pero para la arqueología dicho encuentro no se da entre un objeto inmediato y una conciencia carente de forma, sino que está siempre mediado por una entidad objetiva y real (aunque no pertenezca al orden de los cuerpos): el discurso. En y por el discurso, un objeto, que explica, pero no suplanta, al objeto real es susceptible de conocimiento: el insensato, por ejemplo, es entonces objeto de la psiquiatría; en y por el discurso es posible reflexionar sobre ese objeto *locura*, mediante categorías tan diversas como los cuatro humores, los espíritus animales, la psique o de la química cerebral. Por supuesto que los seres humanos actúan y piensan con los objetos reales, pero para apropiarse de estos deben convertirlos en categorías, en conceptos, y ésta es la tarea del discurso. La arqueología intenta pues mostrar que ningún pensamiento y ninguna realidad son preeminentes sobre las formaciones discursivas, y que tan lejos como se quiera pensar y en cualquier dirección, siempre se piensa en palabras organizadas en discursos. Éste es, pues, el horizonte objetivo de mediación que une (y no que separa) a los individuos y las cosas. En breve: el discurso es constitutivo de la experiencia toda: del objeto y de la conciencia que lo piensa y, por lo tanto, la tarea de la arqueología ha sido describir las mutaciones que esa entidad discursiva ha tenido en el saber de Occidente.

Esto último es muy importante porque para la arqueología el problema epistemológico no se reduce al conocimiento y debe extenderse hasta el Saber. Las condiciones de posibilidad que permiten establecer una relación entre objeto y un sujeto al interior de una formación discursiva se extienden a registros muy diversos, a veces muy lejanos que incluyen condiciones sociales, políticas e ideológicas. Así, cuando se interroga a la psiquiatría del siglo XIX se encuentra que ella es, además de una trama de conceptos, “todo un juego de relaciones entre la hospitalización, la internación, las condiciones y los procedimientos de la exclusión social, las reglas de la jurisprudencia, las normas del trabajo industrial y la moral burguesa” (Foucault, 1970: 300). La psiquiatría no se reduce a una ciencia compuesta de conceptos y doctrinas; ella es mucho más, es una disciplina, es decir, el resultado de un juego de relaciones discursivas y extradiscursivas en las que participan ciertas relaciones de dominación, de poder: de este modo, a la locura no se la encuentra únicamente en el consultorio médico, sino en discursos jurídicos y filosóficos, en discusiones de orden político, en la literatura, en frases cotidianas, etc.: “a ese conjunto de elementos formados de manera regular por una práctica discursiva [...] se le puede llamar Saber” (Foucault, 1970: 306). La arqueología del saber inscribe el problema del conocimiento y su verdad en un juego más amplio, vinculado a relaciones de dominación y de poder. Por eso afirma provocativamente que no hay poder sin que ejerza un cierto saber; y no hay saber sin que esté vinculado a un cierto juego de poder. Para la arqueología, las ciencias

humanas no son nunca simple conocimiento aséptico, sino que están imbricadas en efectos reales de desequilibrio y dominación, en un juego de poder: “En lugar de recorrer el eje conciencia-conocimiento-ciencia (que no puede ser liberado del índice de la subjetividad), la arqueología recorre el eje práctico discursivo-saber-ciencia” (Foucault, 1970: 307).

La relación que una ciencia humana mantiene con el saber es, pues, compleja; no puede reducirse a la oposición ciencia-ideología. Al momento en que surge una disciplina ésta puede criticar pero no puede disipar el saber que la rodea. Si el verdadero conocimiento —y Foucault está pensando en Marx— puede dar cuenta de sí mismo y de las condiciones de objetividad e ideológicas en las que surge, pero no por ello disipa a la ideología del saber en la que se desenvuelve. La ciencia humana nunca logra una separación definitiva con el saber ideológico del que ha surgido, del que ha extraído sus preguntas, del que provienen sus cuestiones primeras: “Corrigiéndose, rectificando sus errores, ciñendo sus formalizaciones, no por ello el discurso desenlaza forzosamente su relación con la ideología. El papel de ésta no disminuye a medida que crece el rigor y se disipa la falsedad” (Foucault, 1970: 313). La arqueología coloca así a las ciencias humanas en una singular relación con sus objetos, con su historia y con el saber en el que surgen. Esta epistemología no las reduce al problema del conocimiento sino las remite a algo mucho más extenso: al papel que juegan, por ejemplo, en los procesos de normalización, a su rol en los juegos de poder. Se comprende entonces su atractivo en el plano de la crítica. Considerada en su perspectiva epistemológica, la arqueología es una maquinaria crítica a la “historia de las ideas” porque recusa las concepciones tradicionales del objeto y de la conciencia que reflexiona sobre este objeto. Ella abrió la puerta a una interrogación sobre el saber, el poder, los *juegos de verdad*. Pero la arqueología no contiene todos los elementos para responder a las preguntas que su ambición le permite formular. Foucault se vio obligado a transitar de la arqueología a la genealogía. Para resumir los méritos de la arqueología, pero también sus límites, quizá basta recordar las últimas palabras del libro: con todo, “el discurso no es la vida” (Foucault, 1970: 355).

LA GENEALOGÍA DEL SUJETO MODERNO

En su lectura inaugural en el College de France (1970) que sería publicada con el título *El orden del discurso*, refiriéndose a su investigación presente y futura, Foucault expone nuevamente la categoría de *discurso*, pero hacia el final introduce una novedad que llama *genealogía*, cuya diferencia con su obra anterior “no es realmente de método, sino de punto de anclaje, de perspectiva y de delimitación” (Foucault, 1971a: 68-69). A sus ojos, ambas, arqueología y genealogía, son próximas pero diferenciables. ¿En qué consiste la diferencia? En que si la obra anterior se refería a los objetos de las ciencias humanas, la genealogía se desplaza hacia un cierto tipo de esos objetos: al sujeto mismo, en la medida

en que es convertido en el objetivo de ciertos saberes, en el resultado de ciertos procesos de subjetivación. Foucault no ha renunciado a lo obtenido por la arqueología y aún se pregunta: ¿cómo ha surgido cierto saber? Pero esta vez de un saber que no está en torno a la locura, la gramática o la medicina, sino en torno al sujeto mismo, en torno al proceso que lo constituye como sujeto. Tras años de elaboración, en 1975 se publica *Vigilar y castigar*, seguramente el libro que le dio mayor notoriedad internacional; pronto se sucedieron una serie de publicaciones, conferencias e intervenciones personales que lo proyectaron en la escena pública y política.

Son bien conocidas las tesis centrales de *Vigilar y castigar* y sólo las traemos a cuento para tenerlas presentes: existe un proceso histórico iniciado hacia el siglo XVIII por el cual se transformaron en profundidad las formas de control y vigilancia individual y colectiva, lo mismo que los procedimientos de castigo y penalización. De los castigos atroces y de la tortura pública infringida al cuerpo se pasó al encerramiento carcelario y a los procedimientos “correctivos” de la conducta del criminal. Esta transformación en las formas de vigilancia y de castigo específicamente dirigidos al alma del delincuente formaban parte de un proceso social de mucho mayor alcance que Foucault llamó *disciplinización* (seguramente la categoría más importante del libro). Las sociedades modernas desarrollaron —afirma Foucault— una serie de procedimientos que les permiten un control minucioso de las conductas y las operaciones del cuerpo, métodos que garantizan una sujeción constante de los individuos y les imponen a los cuerpos una relación de docilidad-utilidad. La modernidad trajo consigo una pirámide extensa de miradas y vigilancia continua, ocupada no tanto en castigar al cuerpo, sino en modelar su comportamiento. Esta vigilancia extensa y difusa acabó por imponer un tipo de domesticación al individuo que gradualmente se dispersó en todos los ámbitos de la vida: de la escuela al hospital y de la fábrica al ejército. A los cuerpos desordenados e indóciles del siglo XVII se les encasilló en nuevas rejillas especiales y temporales, se les distribuyó en el espacio y se les impuso cierto uso del tiempo mediante las cadenas más sutiles e inviolables posibles: mediante la formación de su propia voluntad. Se modificó entonces el espectáculo que los individuos nos damos los unos a los otros. Al igual que mediante la cópula, se multiplicaron los otros individuos y esa dispersión de la vigilancia multiplicó los espejos que nos devuelven nuestra identidad, de manera que no sólo somos dependientes de un mayor número de miradas, sino que nuestra identidad depende más de la imagen propia que encontramos reflejada en los otros. Se trató de una mutación profunda en las relaciones de control del ejercicio del poder y puesto que esta modelación pasaba básicamente por el cuerpo del sujeto como lugar de aplicación, Foucault creó la categoría de *biopoder*.

No deseamos insistir en estas tesis conocidas. Nuestra pregunta es otra: ¿qué clase de principios filosóficos están en juego?, tratando más bien de mostrar que entre la genealogía y la obra anterior hay continuidad, y que esto condiciona el tipo de teoría social y política que Foucault está en condiciones

de ofrecer. Primer indicio: una vez más, el enemigo declarado de la genealogía es cierta concepción de la “historia de las ideas”, con la salvedad de que esta vez se trataba de considerar a los objetos más empíricos de la teoría social: los sujetos. Tal debate se encuentra en el artículo que probablemente es la exposición más sistemática de la genealogía: “Nietzsche, la genealogía y la historia” (Foucault, 1971: 145-172). En este trabajo, Foucault se opone ante todo a la idea de que los procesos históricos tienen un origen asignable. ¿Por qué hacerlo?, porque la genealogía busca desechar la idea propia a la historia de las ideas de que esos procesos de disciplinarización tienen su fuente en un “cambio de mentalidad” o en la idea genial de algún, o algunos, reformadores sociales. La genealogía busca denegar a la consciencia (sea de un individuo o colectiva) cualquier supuesta conducción del proceso. A la consciencia no se le encuentra ni ideando los principios rectores, ni iniciando tal transformación, y menos aún determinando el sentido del proceso histórico. Para ello, la genealogía busca sustituir la noción ilusoria de *origen* con categorías como *proveniencia* o *emergencia*, que Foucault encuentra en Nietzsche. Estas categorías son indicativas de que el punto de partida de esas mutaciones se halla en una serie de gestos y actos que en sí mismos no están determinados teleológicamente. El movimiento que condujo esa transformación en la vigilancia, el castigo y la disciplina se inició, sin fecha fija, en la miríada de acontecimientos insignificantes realizados por agentes anónimos en la producción fabril, en las escuelas o en el hospital. Que esos procesos no tengan un origen asignable no quiere decir que son eternos, sino que en el momento en que se los detecta, ellos han comenzado ya de tiempo atrás.

La genealogía no busca en la acción humana el signo trascendente de lo que va a producir, un significado en ella que estaría latente pero que no se revelaría sino hasta sus consecuencias históricas. La genealogía es más bien la historia de los procedimientos, de las tácticas puestas en juego, de las minucias; por eso se concentra en la insignificante pregunta ¿cómo sucedió? ¿Qué acciones sin nombre la han provocado? Es verdad que una alteración profunda suavizó el castigo y las penas corporales, pero ella no se inició por ciertas grandes ideas (por ejemplo, Beccaria) o por un descubrimiento de la razón humanizada, sino por una serie de acciones innumerables y sin prestigio. Detenerse en las minucias no es una manía metodológica, sino la convicción de que el punto de partida de esas modificaciones espectaculares se encuentra en una multitud de materiales azarosos, irrisorios: “Lo que se encuentra en el comienzo histórico de las cosas, no es la identidad aún preservada de su origen, sino la discordia con otras cosas, en el disparate” (Foucault, 1971: 148). Desde luego, el proceso en el que se constituye el sujeto como objeto de sanción y castigo tiene una dirección y un significado, pero la estrategia que se despliega carece de estrategia, no está determinada por ningún fin predeterminado o un fin racional establecido por nadie. El proceso tiene un impulso propio, pero aun el término *impulso* le parece exagerado para describir aque-

llo que moviliza esas muecas insignificantes.⁴ El motor del proceso no está ni en la conciencia ni en la razón, sino en el azar de la lucha, del enfrentamiento, del conflicto por la dominación y las resistencias que éste engendra: “Las fuerzas que entran en juego en la historia no obedecen ni a un destino final ni a una mecánica, sino enteramente al azar de la lucha” (Foucault, 1971: 161). Es por eso que para el genealogista, la conciencia de la modernidad, la razón ilustrada se equivoca cuando se autoproclama como productora y organizadora del significado, cuando en realidad ella resulta de ese mismo proceso.

Para elaborar esta historia crítica, Foucault creyó necesario recurrir a la filosofía de Nietzsche. Es porque en ésta encontró una crítica radical a los axiomas que animan a la historia tradicional. Lo hizo además porque ello le permitía evadir a Marx, de quien afirmaba que había producido una doctrina totalizadora, responsable de una de las más grandes catástrofes del siglo xx. Sin embargo, cuando se analiza *Vigilar y castigar* (que es la obra genealógica más importante) para hacer historia social, Foucault debió introducir conceptos como relaciones de producción y de trabajo, o bien categorías como la valorización de la vida humana que son las que permiten explicar la aparición de las disciplinas; incluyó también conceptos en torno a la producción y la forma que adopta la riqueza en las sociedades modernas que son los que explican las formas que adoptó el ilegalismo. Todos estos conceptos pertenecen a una teoría basada en las condiciones materiales de existencia. *Vigilar y castigar* no hace un uso destructor, burlón ni paródico de la historia y de las relaciones de poder reales, como una simple “voluntad de poderío”. Todas estas son expresiones que caben en la genealogía de Nietzsche pero que no son útiles cuando se trata de historia efectiva. Las categorías de base que usó Foucault —aun si muchas veces lo hace sólo de manera implícita— no remiten a la filosofía de Nietzsche, sino a la teoría social que tiene a Marx como autor. Las tesis contenidas en *Vigilar y castigar* tienen una gran dosis de originalidad y, en ellas, Foucault ha sido capaz de mostrar la imbricación profunda de las relaciones de producción en la vida colectiva y la vida individual, e incluso corporal del sujeto, pero esas tesis no adquieren su sentido completo sino en el marco de las condiciones materiales de existencia de las sociedades modernas, esto es, de una teoría social y de una teoría de la historia. Por eso creemos que *Vigilar y castigar* es completamente inteligible al interior de una teoría como la que se encuentra en *El capital*. Así se inició una compleja y áspera relación a la vez de proximidad y de rechazo con Marx que ya no abandonaría el pensamiento de Foucault.

Veamos lo que esta introducción de conceptos representa, por ejemplo, en torno al criminal. Rechazar la idea de origen implica denegar la suposición de que, remontándose tan atrás como sea necesario, se encontrará algo que ya estaba ahí, adecuado siempre a sí mismo. La detallista genealogista busca

⁴ “Los fines que asignamos a las cosas, nuestros fines aparentemente últimos, no son más que el episodio actual de una serie de servidumbres” (Foucault, 1971: 154).

mostrar, por el contrario, que el criminal de la era moderna es un constructo, complejo y desigual, que surge de las formas vigentes del ilegalismo, de las interrogaciones que se formulan sobre el individuo, de los procedimientos que lo sancionan. Y para describir ese entramado de relaciones entre dominios tan dispares, la genealogía propone la categoría de *dispositivo*: “El dispositivo es resueltamente heterogéneo; él incluye discursos, instituciones, dispositivos arquitectónicos, reglamentos, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, la moralidad, la filantropía, etc.” (Foucault, 1977: 299). Es siempre al interior de un dispositivo donde pueden formularse nuevas cuestiones sobre el criminal, las cuales no provienen de la curiosidad científica o de la astucia de una ciencia social naciente, sino de aquello que se abrió paso cuando el malhechor, sus antecedentes o la forma específica de desviación de su conducta se convirtieron en problemas susceptibles de ser planteados. Las doctrinas en torno a la criminalidad: la psicología, la psiquiatría, la jurisprudencia o la sociología del delito, incluso cierta pedagogía, surgieron simultáneamente al sujeto criminal que designaban, creando una forma de racionalización del delito, la racionalidad del crimen.

Al periodo histórico en el que participa un dispositivo, la genealogía lo llama *problematización*:⁵ “Problematización es el conjunto de las prácticas discursivas y no discursivas que hacen entrar alguna cosa en el juego de lo verdadero y de lo falso, y lo constituyen como objeto para el pensamiento” (Foucault, 1994: 670). En diversas ocasiones, Foucault señaló que la genealogía no es otra cosa que la investigación acerca de las diversas *problematizaciones* en las que el sujeto se ha visto inserto en la historia. Una historia que, naturalmente, está marcada por discontinuidades y rupturas en las formas de sujeto y en la interrogación posible sobre ese sujeto. Importa entonces señalar dos cosas: primero, que esas interrogaciones sistematizadas que son las ciencias humanas dirigidas, por ejemplo, al criminal no indican una *razón científica*, sino que provienen del saber correspondiente, el cual está enteramente atrapado en el juego de fuerzas y dominación que configura la problematización. Los objetos a conocer, el sujeto que conoce y las modalidades del conocimiento son, cada una, efecto de esa trama de poder-saber. Esto no quiere decir que un saber originalmente científico ha sido pervertido en su uso por parte del poder, sino que las interrogaciones mismas provienen de una cierta relación de fuerzas. Tampoco es que un científico produzca un saber útil o inútil al poder, sino que son las luchas de dominación y resistencia las que determinan los dominios y las formas posibles de conocimiento. La teoría social es entonces sujeta a los mismos procedimientos críticos que afectaban en la arqueología al conjunto de las ciencias humanas.

En segundo lugar, es en y desde una problematización donde se formula la posibilidad de producir enunciados susceptibles de ser declarados *verdade-*

⁵ La *problematización* parece tener un rango de universalidad más alto que *dispositivo*, lo mismo que en la arqueología la *episteme* es una categoría más abaricante de *formación discursiva*.

ros o falsos, es decir, participan de un cierto *juego de verdad*. Así, por ejemplo, cuando se declara que un criminal y su acto pueden ser comprendidos como consecuencia de una infancia desdichada, por la violencia familiar o la cólera incontrolable del instante, todos estos enunciados son susceptibles de ser declarados verdaderos o falsos, pero no refieren a una verdad intemporal, una correspondencia eterna entre el criminal y su pasado, porque son susceptibles de veracidad sólo al interior de una cierta problematización, de cierto *juego de verdad* que ha introducido en el crimen la psique, la historia personal, el estado espiritual del individuo. El término de *juego de verdad* no es indicativo de “falta de seriedad”, sino un recordatorio de que no puede afirmarse la correspondencia entre un referente virginal y una idea o un enunciado puesto que toda apropiación del criminal se ofrece al interior de un dominio de problematización.⁶ La *verdad*, uno de los temas cruciales de la filosofía, está, pues, presente en la genealogía: “por producción de la verdad no entiendo la producción de enunciados verdaderos, sino la instalación de dominios en los que la práctica de lo verdadero y lo falso puede ser a la vez, reglada y pertinente” (Foucault, 1978: 27).

Es porque toda experiencia de objeto se realiza en una problematización determinada que ciertas proposiciones pueden ser llamadas verdaderas o falsas en función de la relación en la que ponen al objeto reflexionado y al sujeto que reflexiona. Las afirmaciones que la psiquiatría o la medicina realizan en torno a la conducta criminal pueden ser verdaderas o falsas, pero sólo porque existen en la trama que unifica el saber médico, la noción de responsabilidad personal, el encerramiento como correctivo de la conducta, etc. La genealogía se caracteriza porque su interés se centra en aquellos juegos de verdad en los que el sujeto es colocado como el objeto de un saber posible:

Mi objetivo, desde hace más de 25 años es el de bosquejar una historia de las diferentes maneras en que los hombres, en nuestra cultura, elaboran un saber sobre ellos mismos [...] lo esencial es no tomar ese saber como moneda de uso, sino analizar las pretendidas ciencias como otros tantos juegos de verdad que están ligados a técnicas específicas que los hombres utilizan a fin de comprender qué es lo que son (Foucault, 1988: 784).

La genealogía convierte al sujeto en un resultado de ese proceso. Se comprenden entonces el profundo antiesencialismo de la filosofía de Foucault. En el individuo no hay ninguna esencia, ninguna naturaleza humana, ningún dato antropológico básico que definiría la categoría de *sujeto*, porque éste no es más que el resultado del proceso que lo constituye: “todos mis análisis van en contra de las necesidades universales de la existencia humana” (Foucault,

⁶ “Juego de verdad”, es decir, no el descubrimiento de las cosas verdaderas, sino de las reglas según las cuales, a propósito de ciertas cosas, lo que el individuo puede decir es relevante a la cuestión de lo verdadero y de lo falso (Foucault, 1994: 632).

1988: 779). La identificación de un sujeto como criminal no es, pues, un dato ontológico arrancado a una maldad humana y tampoco descansa en la mostración, con el dedo índice, de un referente mudo. En cada momento puede identificarse una conducta criminal, pero es porque toda sociedad crea una serie de líneas de demarcación que separan lo legítimo de lo desviado y por ello puede identificar al individuo transgresor. Es un mismo movimiento el que determina la norma de legalidad, la individualidad que la transgrede y la conciencia que, mediante un saber (jurídico, psiquiátrico u otro) los reflexiona. La identidad del criminal no es nada si se excluye el proceso por el cual se puede individualizar al criminal digno de tal nombre. Todo sucede en el proceso que crea lo que se manifiesta:

Detrás de las cosas, hay por completo “otra cosa”, de ningún modo su secreto inicial y sin fecha, sino el secreto de que esas cosas son sin esencia, o más bien, que su esencia fue construida pieza por pieza, a partir de figuras que le eran extrañas (Foucault, 1971: 148).

En breve: la *esencia* del sujeto que piensa y que es pensado no es como un “ángel de la guarda”, un ser intangible que le acompaña siempre, sino un proceso: el proceso por el cual el sujeto en sus diferentes aspectos, se presenta en la existencia.

Es porque se interesa en las problematizaciones del sujeto que pueden establecerse los alcances y los límites de la teoría social en Foucault. En el contexto del trabajo presente es muy importante señalar que Foucault no es ni un teórico social, ni un teórico político. Es verdad que ha debido referirse a una cierta teorización de la sociedad y es verdad también que se ha referido con frecuencia al tema del poder. Pero lo ha hecho desde la perspectiva en que esas relaciones sociales y políticas participan en los procesos de constitución del sujeto moderno:

Mi tema general no es la sociedad, es el discurso de lo verdadero y lo falso. Quiero decir, es la formación correlativa de dominios, de objetos y de discursos verificables y falsables que le son adyacentes, y no es simplemente esta formación lo que me interesa sino los efectos de realidad que le están ligados (Foucault, 1978: 34).

La genealogía no es el equivalente (aunque puede formar parte) de una teoría social o política acerca del poder; lo mismo que la arqueología no es el sustituto de una teoría de la historia. Frente a las ciencias humanas (la sociología, la psiquiatría, la ciencia política y otras) la genealogía no adopta la actitud de suplantación, de superioridad o de anticencia. La genealogía al igual que la arqueología son modos de interrogación acerca del surgimiento del objeto y de la conciencia que lo reflexiona en las ciencias humanas. Ellas son, pues, formas de crítica filosófica. A esa interrogación, Foucault lo llamó *analítica del presente: analítica*, para subrayar que su objetivo no es el examen de las

cosas presentes en el mundo social, sino del tortuoso mecanismo que las ha llevado a ser justamente *cosas; del presente*, porque para comprender en su fundamento esas *cosas* basta remitirlas al mecanismo que les otorga una presencia. Por ello, en tanto que *analítica del presente*, anclada en el presente, la genealogía se prohíbe a sí misma elaborar mundos futuros, deseables o posibles, que se pretendan más racionales. Ésta es una constante en la actitud de Foucault. La genealogía no cuenta con ningún medio para predecir un mejor futuro o para sugerir a los demás cómo deben comportarse para lograr un mundo que descansa en la razón. No le corresponde al genealogista, en tanto intelectual, hacer profecías, jugar al moralista, o prescribir a los demás una conducta adecuada (todo lo cual, normalmente no va más allá de los prejuicios del autor concernido):

He tenido siempre el cuidado de no jugar el rol de intelectual profeta que dice a las gentes por adelantado qué deben hacer y les prescribe los marcos de pensamiento, los objetivos y los medios que ha extraído de su propio cerebro, trabajando en su estudio, encerrado entre sus libros (Foucault, 1984: 638).

Pero no es porque piense que debe excluirse de la búsqueda por la libertad, sino porque se asigna un papel más modesto: contribuir a esclarecer lo que está en juego en las luchas, las resistencias y las rebeldías presentes, mostrando a los actores reales el grado de libertad del que disponen y que ya están ejerciendo en sus batallas.

LA GÉNESIS DEL SUJETO MORAL: LA PREOCUPACIÓN DE SÍ

A los análisis genealógicos se les puede presentar una objeción mayor: suponiendo que es posible describir las diversas formas de problematización en las que aparece el sujeto como objeto de un saber posible, ¿es ese sujeto simplemente el soporte pasivo de esos procedimientos? ¿El sujeto no es otra cosa que la materia cuya forma le es dictada por procesos que se le imponen desde fuera? y ¿qué libertad puede atribuirse a un sujeto si no es más que ese resultado inerte? El último periodo de la obra de Foucault tiene como propósito responder a estas cuestiones, examinando ya no la manera en que el sujeto es constituido, sino cómo el sujeto se constituye a sí mismo, se hace agente moral estableciendo una relación consigo mismo y con el conjunto de reglas que lo normalizan. El sujeto no es simplemente “libre” de elegir o no tales reglas, pero como agente activo ejerce una serie de acciones sobre sí mismo, modelándose, autodeterminándose en torno a lo que Foucault llama la “preocupación de sí”.

Este propósito se encuentra sin duda en los dos últimos libros de Foucault: *El uso de los placeres* y *La preocupación de sí*, que son los volúmenes II y III de su proyectada *Historia de la sexualidad*, publicados en 1984, apenas

unas semanas después de su fallecimiento. Pero este objetivo se percibe mejor a medida que aparecen publicados los cursos dictados en el College de France: *La hermenéutica del sujeto* (1981-1982), *El gobierno de sí y de los otros* (1982-1983), *El coraje de la verdad* (1983-1984). Es notable que para examinar la *preocupación de sí* todos ellos se desplacen a un tiempo distante: la antigüedad grecorromana y los primeros tiempos del cristianismo. Pero el problema de Foucault no es el pasado, sino un diagnóstico del presente: ¿puede mostrarse que el sujeto moderno, que ha dejado atrás la tradición y que ya no sigue la ley de Dios, se constituye como agente moral mediante una relación de sí a sí, mediante cierta relación y ciertas prácticas que lo vinculan con su horizonte normativo? Esto significa remontarse a la antigüedad, no como una curiosidad histórica, sino para encontrar una experiencia de sí semejante que, acaso a contraluz, ilumine el presente: “El trabajo de pensar su propia historia puede liberar al pensamiento de lo que piensa, silenciosamente, y permitirle pensar de otro modo” (Foucault, 1984: 15).

Se trata entonces de examinar no la manera en que el sujeto es sujetado por una serie de procesos sociales e históricos que lo desbordan, sino la manera en que el sujeto ejerce como agente moral al automodelarse, en una cierta relación con la ley, para hacer la norma su verdad. ¿Qué es lo que Foucault cree encontrar? Ante todo, en su interrogación de sí, el sujeto no se encuentra a sí mismo como un dato inmediato, porque la manera en que uno se observa depende de la problematización en que se establece tal relación entre uno mismo y uno mismo. La genealogía mostró que el objeto de conocimiento tiene una historia; ahora la ética muestra que en la medida en que el sujeto busca conocerse a sí mismo (es decir, en la medida en que despliega y practica ciertas formas de reflexión sobre sí mismo), también tiene una historia. En otros términos, la manera en que el sujeto se coloca a sí mismo como objeto de interrogación está determinada por ciertas formas de autorreflexividad y, por ello, Foucault inicia una genealogía de esas formas de reflexividad y de las prácticas que le sirven de soporte, todo ello en torno al principio enunciado desde los griegos: “conócete a ti mismo”; “ocúpate de ti mismo”. A esas prácticas sobre sí para convertirse en sujeto, en agente moral, las llamó *tecnologías del yo*.

La última etapa está dedicada a examinar esas técnicas de automanifestación o de interpretación a través de las cuales los sujetos se han interrogado y, por lo tanto, se han hecho visibles a sí mismos. Sus últimos libros se ofrecen como fragmentos de una historia de la sexualidad, de hecho, el tema de la sexualidad es subordinado al papel de un fragmento de los procesos de subjetivación. “Debo confesar que me intereso mucho más por los problemas planteados por las técnicas de sí que por la sexualidad... la sexualidad ¡es tan monótona!” (Foucault, 1984: 609). El punto de inflexión se encuentra en el curso *Hermenéutica del sujeto*, ofrecido en 1982. Recordemos brevemente las tesis principales. De acuerdo con Foucault, los griegos poseían un “arte de la existencia”, *tékhnē tou biou*, que consistía en la convicción de que lo que el

hombre tiene que hacer en la vida no es principalmente una cosa (una fortuna personal o un objeto físico) que dejaría tras él, sino que su obra esencial es su propia existencia y él mismo. Esta convicción aparece desde Sócrates, quien es presentado por Platón en el diálogo *Alcibíades* convenciendo a este último que sus ambiciones políticas de gobernar a los demás tienen como premisa un previo gobierno de sí mismo, una preocupación de su propia alma. En este momento, la preocupación de sí hacía uso de ciertas *artes de la existencia* presentes desde la tradición pitagórica, las cuales servían de *instrumentos* que el individuo ponía en marcha en determinados dominios de acción con el fin de actuar bien. En el mundo de Alcibíades esta constitución del yo era esencialmente un conocimiento práctico, sometido a parámetros muy concretos en lo que se refiere a la dietética, la sexualidad o la vida pública. A través del dominio de dichas artes, siguiendo su orientación en los diversos teatros de acción, el sujeto era capaz de forjar una existencia noble en todos los dominios en los que se exhibía como un ser racional reconocible. En el mundo griego, la noción del *cuidado de sí* y el tema de las artes de la existencia eran más fundamentales que el conocimiento del yo. De acuerdo con Foucault, en el mundo romano esta *técnica para la vida* sufrió diversas modificaciones: la preocupación de sí ya no se centra en los jóvenes como Alcibíades, sino que se hace extensiva a toda la vida del individuo y esa inquietud de sí deja de tener un fin exterior como gobernar a los demás, para plantearse a sí mismo como objetivo único. Finalmente, cambia la forma de aparición del Otro, pues ya no predominan las escuelas de filosofía, ni siquiera el filósofo profesional, sino el director de conciencia, el guía en la formación espiritual de sí, cuya imagen ejemplar quizá sea Séneca.

Pero lo que ambas técnicas tienen en común es que el individuo tiene que autoconstituirse, automanifestarse para hacerse *sujeto moral*, para convertirse en el agente de valores y conductas adecuadas. Ambas son, pues, formas de *autopoiesis*, es decir, de elaboración de sí sobre sí. Es en ellas donde el sujeto obtiene su identidad al reconocerse y ser reconocido:

Procedimientos como estos existen sin duda en toda civilización y son propuestos o prescritos a los individuos para fijar su identidad, mantenerla o transformarla en función de un cierto número de objetivos y eso gracias a relaciones de dominio de sí sobre sí o de conocimiento de sí sobre sí (Foucault, 1981: 213).

Debido al examen de estos procedimientos, el dominio ético de Foucault no es equivalente a lo que normalmente se admite como ética. En efecto, por ética se entiende usualmente el análisis de la estructura formal, de la consistencia o del contenido de un código moral. Pero para Foucault tal análisis es insuficiente porque deja intacta la cuestión de cómo, bajo qué modalidades el individuo se adhiere a tales reglas. En aquellos análisis la acción del sujeto es, pues, marginal. Por ello es preciso —afirma Foucault— hacer una distinción entre el código moral y los actos:

Los actos o las conductas son la actitud real de las gentes frente a las prescripciones morales que les son impuestas [...] el código determina qué actos son autorizados o prohibidos y el valor positivo o negativo de las diferentes acciones posibles. Pero hay otro aspecto de las prescripciones morales [...] es la relación a sí mismo que es preciso instaurar, la que determina cómo el individuo debe constituirse en sujeto moral de sus propias acciones (Foucault, 1984a: 618).

No hay sujeto moral sino por tal autosujeción a la que se libra el individuo, sin esa conversión de la norma moral en subjetividad moral, sin esa modificación de sí por la cual el sujeto hace la norma idéntica con su deseo. Esto es a lo que Foucault llamó “una ontología histórica de nuestras relaciones con la moral que nos permite constituirnos como agentes éticos” (Foucault, 1984a: 618).

¿Por qué tal insistencia en esta acción sobre sí mismo como agente moral? Ante todo, porque, aunque sigue siendo verdad que el sujeto es históricamente constituido, no por ello el sujeto deja de ser sujeto. Foucault busca mostrar que el sujeto no es el simple punto de aplicación pasivo e indiferente de una objetivación impuesta por la modalidad histórica que lo forma. El sujeto no está atado a su verdad por ninguna necesidad trascendental o un destino fatídico. Es verdad que el sujeto no puede afirmar ninguna exterioridad y ninguna trascendencia respecto a las reglas de la cultura que lo normalizan, pero aun así ejerce su libertad en las modalidades bajo las que pretende seguir la regla y cumplir al mismo tiempo el pasaje de la norma a la acción. Los códigos morales y sus prohibiciones parecen tener una gran estabilidad histórica, pero lo que varía enormemente son aquellas partes de sí mismo que el sujeto pone en juego cuando entra en relación con el código. Foucault señala al menos cuatro de esas modalidades orientadas a describir no el código, sino aquello que moviliza la acción del sujeto para sujetarse a ese código: 1) la *sustancia ética*, que el individuo pone en acción, es decir, qué aspecto de sí mismo se encuentra más esencialmente implicado en el cumplimiento de la conducta moral (por ejemplo, actúa por la exigencia de autocontrol o lo hace por temor a las represalias de la ley); 2) el modo de sujetamiento, es decir, en nombre de qué razones elige seguir un precepto moral (por ejemplo, si persigue la nobleza de la acción o si lo hace por una búsqueda de perfección espiritual); 3) el *trabajo ético*, es decir, qué tipo de actividad sobre sí mismo debe desarrollar para hacerse capaz de adoptar de manera permanente tal o cual conducta; 4) finalmente, la *teleología del sujeto moral*, es decir, cuál es el objetivo último que el sujeto moral se propone al aceptar obedecer ciertas reglas. Con ello, Foucault busca abandonar una interrogación centrada en la ley y el código moral para examinar las diferentes relaciones que los individuos mantienen con esa ley, de manera que esas normas se conviertan en su verdad, sean reconocibles como aquellas que él mismo postula para sí.

En este proceso de *autopoiesis*, de autoafirmación, la categoría crucial no es la de *acto moral* sino la de *conducta moral*. Conducirse exige algo más que

actuar porque, para convertirse en conducta, cada acción debe encontrar una doble referencia, primero a la coherencia respecto a los actos que lo anteceden y luego con la relación consigo mismo que el sujeto pretende establecer o confirmar mediante esa serie de acciones. El individuo es el agente que realiza un acto singular, pero el sujeto moral sólo se puede aprehender en su relación con una conducta continua y coherente. El sujeto moral no establece una relación cada vez con sus actos respecto al código, sino que obtiene una dimensión propia a través de la serie de acciones, las cuales tienen sin duda en conjunto una asociación con el código. A través de la conducta el sujeto establece una modalidad en su referencia al código, pero ésta no es de simple sometimiento, sino una modalidad de acción, para la acción. Mediante la conducta, el sujeto no está perdido en la mirada de actos que en su vida está obligado a cumplir, pues cada uno de esos actos insignificantes se vincula en una serie congruente. El sujeto es moral porque se identifica estrictamente con la línea de conducta que adopta, prolonga o modifica. Aun si establece una cierta modalidad con el código, el sujeto no rompe con él, porque la conducta no existe fuera de las acciones singulares en las que se materializa. La conducta no es una elección arbitraria de cada individuo respecto al código (de si obedecer o no al código), sino una modalidad individual de la manera de adoptar el código, de actualizarlo, de ajustar sus acciones (o bien determinar las acciones verdaderas). El sujeto se hace moral en la serie de sus actos, en su conducta y así se subjetiviza.

Foucault adopta la perspectiva de la conducta para escapar a la disyuntiva autonomía/heteronomía. Desde la conducta, el sujeto no es ni enteramente heterónomo, pues no es el soporte pasivo de determinaciones externas, no enteramente autónomo (la suya no es una elección arbitraria de la voluntad ya que se lleva a cabo en un dominio histórico). Aunque todo sujeto encuentra siempre un dominio social normalizado, no existe un simple determinismo social pues pone en juego elementos en relación con la norma que hacen efectivo un grado real de libertad; por ello mismo, esa elección no es arbitraria ya que está expuesta a todos los efectos de la historia. En el ser humano, su sujeción a las reglas es una forma efectiva de libertad. Por supuesto, en ciertos momentos históricos este margen de libertad ha sido más o menos estrecho en función de la forma general de problematización, por ejemplo, en la civilización cristiana. Es decir, no es la autonomía la que decide la elección de la conducta, sino, por el contrario, las líneas posibles de conducta son las que establecen el margen de acción de la autonomía. El sujeto es entonces todo lo libre que la historia le permite ser, pero no como una concesión, sino como una posibilidad concreta, ejerciendo el poder de acción efectivo que la historia le ha otorgado. El sujeto es libre, pero su libertad está atravesada de un lado a otro por la dinámica natural y social que le da forma a esa libertad, que le da fuerza para pensarse y constituirse como sujeto. Es a través de esa *autopoiesis* y de sus modalidades como el sujeto aprende, reconoce y desea su libertad, es ahí donde conoce su potencia y la ejerce.

A partir de 1980, el tema de la verdad domina el pensamiento de Foucault: “El corazón de la filosofía occidental es la relación entre el sujeto y la verdad” (Foucault, 2002b: 5). Al punto que cuando rememora esos años los llama “un estudio de las formas aletúrgicas” (*aleturgie*, etimológicamente “producción de la verdad”, “acto por el cual la verdad se manifiesta”). Esta relación entre el sujeto y la verdad había sido examinada en diferentes direcciones. En la *Historia de la locura* y *Vigilar y castigar* había investigado los saberes y prácticas mediante los cuales se había intentado decir la verdad sobre el sujeto (loco o criminal). Luego, hasta 1982, había estudiado esas formas en torno a la relación de sí a sí y de la relación del sujeto con la norma mediante la cual se constituía una vida bella. Sin embargo, el curso de 1983 muestra una nueva dirección, ya no desde una existencia lograda sino desde la perspectiva de aquel que se propone enunciar un discurso de la verdad. Así aparece un nuevo personaje y una nueva categoría: el personaje es aquel que se propone ofrecer un discurso veraz (que será el filósofo) y la categoría es la modalidad con la que lo hace: es la parresia. Con esta categoría, Foucault hace emerger un problema nuevo, notablemente ausente de la reflexión contemporánea: ¿cómo debe ser la vida filosófica? ¿Cómo debe el filósofo comprometer su existencia si pretende ser el portavoz de la verdad de su disciplina?

Foucault se interesa en la parresia porque es la libertad de palabra indexada a la verdad y al arrojo de decirla. Ella tiene dos características: primera, compromete el pensamiento del que actúa, este asume el riesgo de decir la verdad con el peligro de ofender al poderoso o lastimar al amigo. Segundo, por parresia se entiende un juego realizado por dos o más participantes: aquel que tiene el arrojo de decir la verdad y aquel (o aquellos) que tienen el valor de escucharla. La libertad de palabra era un fenómeno complejo en las jerarquizadas y estáticas sociedades de la antigüedad. En un mundo en que las clases y los estamentos estaban fuertemente marcados y eran inviolables, las posibilidades de expresar las convicciones propias era sin duda una excepción. Entonces, la parresia tenía dos territorios privilegiados: la política y la religión. En la política, hizo su aparición en la democracia ateniense como una muestra de igualitarismo y de rechazo a las tradiciones autoritarias que impedían la participación, siempre en riesgo de caer bajo las restricciones tradicionales impuestas por las jerarquías sociales. En la religión, la parresia también tenía un carácter de excepción y, por ello, era el privilegio de los hombres santos, los seres humanos que servían de intercesores ante Dios.

En la filosofía grecolatina, el vínculo entre el decir veraz y la existencia tenía una larga tradición. Por una parte, al filósofo antiguo se le exigía una concordancia perfecta entre la teoría y la vida, entre lo que se enseña y lo que se es. La vida filosófica formaba parte de la doctrina. Y éste es el punto que Foucault reivindica: “Por el tipo de existencia que se lleva [...] las cosas a las que se renuncia o las que se acepta [...] la vida filosófica debe ser, de un extremo a otro, la manifestación de esa verdad” (Foucault, 2015: 316). Los filósofos antiguos habían mostrado constantemente su valor. Sócrates, por ejemplo,

había mostrado con su muerte lo que podía significar ocuparse de uno mismo y ocuparse de los demás, esto es, identificar la filosofía con la vida de uno. Heráclito de Efeso también lo había hecho cuando, invitado por Darío a visitar la corte, declinó sin dejarse intimidar lo más mínimo por el estatuto del monarca. Diógenes Laercio menciona otros casos como el de Estilpon en relación a Demetrio, Aristipo enfrentado a Dionisio o Anaxarco, adversario de Nicocreonte. A este coraje del parresias-tés se refiere Foucault: “Los parresias-tés son aquellos que, en el límite aceptan morir por su decir veraz o mejor, exactamente, los parresias-tés son aquellos que se proponen el decir veraz a un precio no determinado que puede ir hasta su propia muerte” (Foucault, 2008: 56).

Foucault examina dos grandes opciones de la parresia filosófica: Platón y Diógenes de Sinope. Aunque son profundamente diferentes, ambas ejemplifican la tesis que Foucault desea sostener: la vida filosófica en su verdad consiste en tener el coraje de afirmar la verdad poniendo en juego, llegado el caso, la propia existencia. La alternativa de Platón, probada durante sus peligrosos viajes a Siracusa con el fin de adoctrinar a Dionisio, era mostrar que la prueba de realidad para la filosofía no está en la enseñanza sino en la política. Pero esta actividad, sostiene Foucault, no consiste en decirle al poder cómo debe actuar, o en aconsejar a la gente cómo debe ser el régimen bajo el cual debe vivir. Ante el poder, la filosofía debe mantener una relación analítica y crítica: analítica, porque ella debe probar la contingencia de lo inmediato, su fragilidad; crítica, porque debe hacer su análisis en nombre de valores específicos, como, por ejemplo, lo insostenible de la situación, la violación a la vida de los demás o defendiendo cierta concepción de la soberanía.

Pero Foucault otorga más importancia a la experiencia del cinismo. En efecto, si el marco general es el coraje del decir veraz poniendo en juego la existencia, ¿quién mejor que Diógenes de Sinope para ejemplificarla? Franqueza y arrojo son el emblema de Diógenes: “Cuando se le preguntó ¿cuál era la cosa más bella del mundo?, respondió la libertad de palabra” (Diógenes Laercio, 2007: VI § 69). Y la franqueza cínica no es puesta en discursos sino en la exhibición cotidiana de uno mismo. La vida del cínico es la práctica del decir veraz, a ladridos, sin tapujos ni restricciones. Ahora bien, a pesar de su atractivo, ni en su momento, ni hoy, el cinismo ha gozado de buen prestigio filosófico, de manera que ver su nombre asociado a los perros implica un riesgo. Foucault lo hace suyo: “La verdadera vida como vida de verdad. Ejercer con su vida y por su vida el escándalo de la verdad, esto fue lo que el cinismo practicó desde su aparición” (Foucault, 2002: 161). Foucault retiene tres cosas del cinismo: primero, que esa filosofía ofrece la verdad como crítica de todos los valores llevándolos hasta su alteridad más extrema, hasta la paradoja; segundo, haciendo que la verdad sea idéntica, indisoluble de la existencia; tercero, ante todo, que el cinismo es la vida Otra, la otredad radical:

El cinismo no solamente ha implicado el tema de la vida verdadera hasta convertirla en el tema de la vida escandalosamente otra, sino que ha llevado esta alteridad no sólo como la elección de una vida diferente, feliz y soberana, sino como la práctica de una combatividad en el horizonte del cual hay un mundo otro (Foucault, 2002: 264).

El último momento de la filosofía de Foucault se concentró en la relación entre filosofía, verdad y existencia. Frédéric Gros nos hace saber que en el manuscrito de su curso final se encuentran estas palabras que Foucault no llegó a pronunciar:

Lo que yo quisiera insistir para terminar es esto: no hay instauración de la verdad sin una posición esencial de alteridad. La verdad no es nunca lo mismo. No puede haber verdad sino en la forma del mundo otro y de la vida otra (Foucault, 2002b: 311).

El cinismo aporta una respuesta provisional a la pregunta que se ha hecho los últimos años: ¿cómo debe ser la práctica de la filosofía? ¿Cómo debe ser la vida filosófica si ésta se define por el coraje de decir la verdad en la plaza pública? La libertad de la vida filosófica como desafío. Quizá sea esta la razón por la cual su vida llega a esta conclusión: la filosofía de Foucault ha sido desafiante, combativa, y el cinismo es la más combativa y desafiante entre todas las filosofías de la antigüedad.

CONCLUSIONES

En resumen, a nuestro juicio, existe una profunda continuidad en la obra de Foucault que se sitúa en la perspectiva crítica. Y es esta continuidad la que puede, quizá, ser llamado un *método*, un camino, una experiencia del pensar. No hay en Foucault un método, si por este se entiende un procedimiento o una acción reglada que pudiera hacerse independiente de sus aplicaciones. En cambio, lo que hay es una crítica metódica a las categorías cruciales de las ciencias humanas, al objeto que es pensando, al sujeto que lo piensa, al sujeto que es pensado y que piensa. Esta crítica descansa finalmente en la idea crucial de que no hay otra cosa que la historia, el itinerario, que en esto consiste la esencia y la existencia de todo ello. Practicar la crítica consiste en mostrar que la esencia no es otra cosa que el itinerario mismo y que esta historia es lo sustancial. No admitir nada como dado, por ninguna evidencia, sea del objeto o del sujeto. Reconocer que esa historia es a la vez lo que nos produce y que somos sus agentes. Hacer historia para ver que no hay una única relación ni con los objetos ni consigo mismo que atravesase todas las experiencias; mostrar al pensamiento hasta dónde es posible pensar de otro modo. Al hacer idéntico al individuo con esa trama o hacer uno con su historia, lo localiza como necesario e inevitable, lo fija a su tiempo, lo hace histórico en sentido

radical y sustancial. Ejercer una crítica sobre el objeto y sobre nosotros mismos para tener a la vista el margen de libertad que es el nuestro. Pero ésta es una tarea filosófica. A pesar de todo lo que Foucault ha podido aportar a nuestra concepción de la sociedad o del sujeto moderno, el suyo es un proyecto filosófico. Foucault mismo lo señaló en diversas ocasiones, la más significativa se encuentra sin duda en la introducción al volumen dos de la *Historia de la sexualidad* que, como hemos señalado, es una suerte de adiós del filósofo: “¿Pero qué es la filosofía hoy —quiero decir la actividad filosófica— sino el trabajo crítico del pensamiento sobre sí mismo?”. Pero eso es suficiente para colocarlo en un lugar estratégico en el saber de nuestros días.

BIBLIOGRAFÍA

- Diógenes Laercio (2007), *Vidas de los filósofos ilustres*, trad. de C. García Gual, Alianza Editorial, Madrid.
- Foucault, Michel (1967), *Historia de la locura en la época clásica*, trad. de J. J. Utrilla, Fondo de Cultura Económica, México.
- (1968), *Las palabras y las cosas*, trad. de E. C. Frost, Siglo XXI Editores, México.
- (1970), *La arqueología del saber*, trad. de A. G. del Camino, Siglo XXI Editores, México.
- (1971a), *L'ordre du discours*, Éditions Gallimard, París.
- (1971b), “Nietzsche, la généalogie et l'histoire”, *Hommage a Jean Hyppolite*, Presses Universitaires de France, París.
- (1976), *Vigilar y castigar, nacimiento de la prisión*, trad. de A. G. del Camino, Siglo XXI Editores, México.
- (1984), *L'usage des plaisirs*, Éditions Gallimard, México.
- (1990), *Tecnologías del yo*, trad. de M. Allendesalazar, Paidós, Barcelona.
- (1994a), *Dits et écrits*, edición de D. Defert y F. Ewald, Éditions Gallimard, París.
- (1994b), “La folie n'existe que dans une société”, *Dits et écrits*, I, Éditions Gallimard, París.
- (1994c), “Le souci de la vérité”, *Dits et écrits*, IV, Éditions Gallimard, París.
- (2002a), *La hermenéutica del sujeto*, trad. de H. Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- (2002b), *Le courage de la vérité*, edición de F. Ewald y F. Gros, Éditions Hautes Études/Gallimard/Seuil, París.
- (2005), *El poder psiquiátrico*, trad. de H. Pons, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- (2008), *Le gouvernement de soi et des autres*, edición de F. Gros, Éditions Gallimard, París.
- (2015), *El gobierno de los vivos*, trad. de H. Pons, Fondo de Cultura Económica, México.

Los siguientes trabajos fueron publicados en diversos momentos (cuya fecha indicamos entre paréntesis), pero todos ellos reunidos *Dits et écrits*:

- Foucault, Michel (1961), "Préface", *Dits et écrits*, vol. I, Éditions Gallimard, París.
- _____ (1977), "Le jeu de Michel Foucault", *Dits et écrits*, vol. III, Éditions Gallimard, París.
- _____ (1978), "Table ronde du 20 mai 1978", *Dits et écrits*, vol. IV, Éditions Gallimard, París.
- _____ (1981), "Subjectivité et vérité", *Dits et écrits*, vol. IV, Éditions Gallimard, París.
- _____ (1984a), "A propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours", *Dits et écrits*, vol. IV, Éditions Gallimard, París.
- _____ (1984b), "Qu'appelle-t-on punir?", *Dits et écrits*, vol. IV, Éditions Gallimard, París.
- _____ (1985), "La vie, l'expérience et la science", *Dits et écrits*, vol. IV, Éditions Gallimard, París.
- _____ (1988a), "Vérité, pouvoir et soi", *Dits et écrits*, vol. IV, Éditions Gallimard, París.
- _____ (1988b), "Les techniques de soi", *Dits et écrits*, vol. IV, Éditions Gallimard, París.

Propiedad UAM-Gedisa

POSESTRUCTURALISMO Y CIENCIAS SOCIALES*

STEPHAN MOEBIUS

KARL-FRANZENS-UNIVERSITÄT GRAZ, AUSTRIA

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6141-4838>

Actualmente, todas las ciencias del hombre viven en la casa de Durkheim, aunque no lo sepan, porque han entrado por la puerta trasera.

BOURDIEU Y PASSERON, 1981: 501

INTRODUCCIÓN

Como lo sugiere la cita inicial, los desarrollos teóricos y los debates actuales dentro de las ciencias sociales y de la cultura no se pueden comprender sin la herencia cultural de la escuela de Durkheim. Esto se aplica también al estructuralismo y al posestructuralismo: el fundamento del método estructural y la lingüística de Ferdinand de Saussure han recibido la influencia de Durkheim (Doroszweski, 1969; Gasché, 1973: 37). La fuerza de la impronta de dicha escuela, sobre todo de Durkheim mismo, de su sobrino Marcel Mauss y de Robert Hertz (*cf.* Moebius, 2006a; 2006b; Hertz, 2007; Waltz, 2006), afecta en especial a la modalidad del estructuralismo y del posestructuralismo que se enfoca en una teoría de la cultura (*cf.* Dosse, 1999: 54 y ss. [58 y ss.];** Joas y Knöbl, 2004: 474; Moebius, 2008a). Claude Lévi-Strauss (1969: 43), el fundador de la antropología cultural, considera incluso a Marcel Mauss como el “padre” del estructuralismo (social y de la ciencia de la cultura), dado que éste había planteado desde 1924 que: “La sociología habría hecho ciertamente grandes progresos si se hubiera atenido en todos lados al modelo del lingüista [...]” (Mauss, 1999a: 162).

Como enfatiza con razón el filósofo francés Vincent Descombes, no existe “el” estructuralismo, sino a lo sumo un *método comparatista* llamado estructuralismo, que puede encontrar aplicación en distintos ámbitos —por ejemplo, en la lingüística, la antropología, el psicoanálisis, la epistemología (*cf.* Descombes, 1981: 103 [118])—. Si echamos una mirada más a fondo a las teorías

* Traducción directa del alemán por Marco Romano Hassán; revisión de Gustavo Leyva.

** Los números entre corchetes que aparecen después del número de página de las referencias bibliográficas a lo largo de este texto remiten a la edición en español de la obra citada, cuyos datos se encuentran en la bibliografía al final de este ensayo. [N. del E. GL.]

estructuralistas, se puede distinguir entre las tendencias lingüísticas y las teóricas de la cultura.¹ Para ambas corrientes es común la referencia fundamental respecto a la lingüística estructural de Saussure, los registros de cuyas lecciones, publicados póstumamente en 1916 como *Curso de lingüística general*, dieron su principal impulso tanto al estructuralismo lingüístico, como al de la ciencia de la cultura.

En las líneas siguientes nos proponemos presentar, primeramente, este fundamento del método estructural de Saussure. Después, entramos más a fondo en la transferencia del método estructural a las ciencias sociales y de la cultura, para luego resumir los supuestos básicos de las teorías estructuralistas sociales y de la cultura. Enseguida del tratamiento del estructuralismo, continúa la presentación de los elementos fundamentales de una ciencia social posestructuralista. Este capítulo está subdividido en una presentación sistemática de los puntos cardinales y en una explicación de los conceptos fundamentales de las ciencias sociales posestructuralistas (en este caso, se trata de conceptos como discurso, poder, subjetivación, praxis y sociedad). Para concluir, en forma abreviada se presentan las implicaciones y diferenciaciones, en cuanto a la historia de sus efectos, de las ciencias sociales posestructuralistas, mediante campos de aplicación empíricos actuales.

ÁMBITO TEÓRICO-METODOLÓGICO

El nacimiento del estructuralismo a partir de la diferencia de los signos: Ferdinand de Saussure

En el primer plano del análisis estructural se encuentran las relaciones de elementos y, por lo tanto, relaciones recíprocas o procesos de intercambio. “Visto de una manera más amplia, el mensaje estructuralista se encuentra en su totalidad en la famosa fórmula de Jacques Lacan: el inconsciente está estructurado como un lenguaje. *Estructurado* —es decir, objeto posible de un análisis estructural— es lo que es *como un lenguaje*.” (Descombes, 1981: 113 y s. [128]) Pero, ¿qué significa ese *estructurado como un lenguaje*?

La lingüística de los siglos XVIII y XIX dirigió su mirada, principalmente, al desarrollo histórico de familias lingüísticas o árboles genealógicos lingüísticos (cfr. Joas y Knöbl, 2004: 480). Hasta entonces, el lenguaje era considerado más bien como un medio auxiliar de comunicación, y como una función que, regulada por convenciones, transporta un significado externo y que existe

¹ Si Mauss, o también Robert Hertz, son considerados los “padres del estructuralismo” y del posestructuralismo (cfr. Moebius, 2006b; Moebius y Papilloud, 2007), esto solamente es acertado para las *teorías sociales* y las *teorías de la cultura*, pero no para las modalidades lingüísticas del estructuralismo, que más bien reciben impulsos decisivos del formalismo ruso, de la Escuela de Praga (sobre todo Roman Jakobson) y de la Escuela Lingüística de Copenhague (Louis Hjelmslev).

independientemente de ella misma. En contraposición, Saussure apunta a un análisis sincrónico del lenguaje como sistema, es decir, a una descripción de estructuras lingüísticas generales (*cf.* Münker y Roesler, 2000: 2) y a la captación de la estructura interna de todo lenguaje (Saussure, 1967: 20). De manera análoga a como Durkheim describe la sociedad como un poder exterior al individuo y que ejerce un control sobre él, el lenguaje no está sometido a la voluntad individual, sino que la precede. Es “siempre, en cierta medida, independiente de la voluntad del individuo o de la comunidad [...]” (Saussure, 1967: 20).² En esta medida, el interés principal no se dirige al acto verbal individual, al lenguaje actualizado en el acto verbal (*parole*) o a la comunicación, sino al lenguaje (*langue*) como sistema de signos codificado y regulado. A la lingüística de Saussure le interesa especialmente el elemento más pequeño de la estructura lingüística, el signo. Por ello, se presenta como una teoría general del signo, como “semiología”.

El lingüista de Ginebra define de la manera siguiente los signos: “Llamo signo a la combinación de la representación con la imagen fonética.” (Saussure 1967: 78 [129]). De acuerdo con esto, el signo se compone de dos elementos: por un lado, de la imagen fonética como un componente “material” o “sensorial”, el *significante*.³ La otra parte del signo es la representación del objeto, el *significado*. No es un sujeto cualquiera el que posiciona el signo en el lenguaje, o el que es la fuente del significado, más bien, el significado resulta de las relaciones diferenciales respecto de otros signos. En otras palabras: la significación no resulta del *significado*, sino de la diferencia entre los *significantes*. En esta medida, el significado no es un sentido externo a la estructura del lenguaje. Más bien, este sentido se produce en la estructura del lenguaje. Las cadenas diferenciales de significantes producen significados que surgen de la relación de los elementos respecto de los otros elementos. En esa medida, por ejemplo, la palabra *árbol* no recibe su significado a través de una relación inmediata con una realidad natural, la cual tendría un efecto de *motivación* sobre las formaciones fonéticas. En lugar de eso, el significado se constituye, por un lado, a través de la coincidencia de una comunidad lingüística para llamar “árbol” precisamente a este objeto y, por otro lado, a través del principio de la diferencia: de acuerdo con él, la palabra “árbol” es exactamente aquello que no es, y según esto, “árbol” significa precisamente no-ser-prado, no-ser-arbusto, etc. Consecuentemente, el significado y la posibilidad de la comprensión se constituyen en la diferenciación y en la relación respecto de otros signos. La comprensión y el significado se dan mediante la posición relacional y la combinabilidad de los significantes.

² “Porque al igual que Saussure, que evidentemente había sido influido por Durkheim, se sirve de la distinción significado-significante para pensar la institución del lenguaje, la ‘langue’ [...] Durkheim había hecho también el intento, con ayuda de la separación de individuo y sociedad, de interior y exterior, de descubrir aquella exterioridad que se le aparece al individuo como coerción” (Gasché, 1973, p. 37).

³ *Cfr.* Moebius, 2003, pp. 73 y ss.

FORMA Y FUNCIÓN DEL ESTRUCTURALISMO
EN LAS CIENCIAS SOCIALES Y DE LA CULTURA

Para la corriente del estructuralismo y el posestructuralismo de las ciencias sociales y de la cultura es de importancia central el supuesto de que los contextos significativos ya no pueden pensarse como reproducciones y representaciones de una realidad prelingüística, sino que los sistemas lingüísticos y de sentido se constituyen a través de las diferencias y las relaciones (de signos, de elementos). De acuerdo con esto, el estructuralismo de las ciencias sociales y de la cultura considera todos los fenómenos culturales y sociales de la misma forma en que Saussure consideraba la combinación del significado y el significante, es decir, como un hecho cuyo sentido solamente puede deducirse de su relación diferencial respecto de otros fenómenos. Por ello, una estructura no se explica a partir de los elementos individuales, sino solamente a partir de las relaciones entre estos elementos.

El planteamiento de Saussure cobra un efecto especialmente potente en las ciencias sociales por la recepción de Claude Lévi-Strauss, que aplica el método estructural a las culturas arcaicas, y desarrolla a partir de ello la “antropología estructural”. Él extiende el método estructuralista especialmente al análisis de los sistemas del parentesco, y a la investigación de las leyes estructurales de los mitos. En este proceso, además de a Saussure, Lévi-Strauss recurre, sobre todo, a la fonología de Roman Jakobson, así como al sociólogo francés Marcel Mauss. Por ello, Mauss es declarado por él como precursor del estructuralismo de las ciencias sociales, dado que el sobrino de Durkheim habría sido uno de los primeros en descubrir fuera del lenguaje (en sentido estricto) en su teorema del don (*Essai sur le don*, 1925; en alemán *Die Gabe*, 1999b) la importancia sociológica de lo simbólico, es decir, la importancia de las relaciones recíprocas y de la reciprocidad, que son características de los lenguajes y los signos constitutivos del significado.⁴ Lévi-Strauss decía que Mauss era como Moisés, que había llevado a su pueblo a la “tierra prometida”, pero al que no le estaría permitido pisarla él mismo. La tierra prometida es el descubrimiento del origen simbólico de lo social. Sin embargo, Mauss no podría entrar a la tierra prometida, porque todavía considera posible “desarrollar una teoría sociológica de lo simbólico, mientras que evidentemente se tiene que buscar más bien un origen simbólico de la sociedad” (Lévi-Strauss, 1999: 18). Esto conduce también a una inversión de la forma de considerar las cosas: en lugar de hablar del intercambio *en* las sociedades arcaicas, y dirigir la mirada a los actos individuales de dar, tomar y responder, como lo hace Mauss, la estructura del intercambio se coloca en el centro, y las sociedades arcaicas son consideradas como constituidas por el intercambio, como sistemas de

⁴ Sobre el concepto de lo simbólico en Mauss, *cfr.* Moebius (2006a, pp. 95 y ss.), así como Tarot (1999).

intercambio (*cfr.* Waltz, 2006: 82). Aquí, el intercambio no está supeditado al lenguaje, sino que es su propio sistema simbólico.

Para las ciencias sociales estructuralistas, de este planteamiento se deriva la tarea primordial de hacer visible lo simbólico, es decir las relaciones necesarias y las relaciones diferenciales, como las analiza Mauss en las relaciones de intercambio, y como existen, por ejemplo en el intercambio de mujeres en las sociedades arcaicas o en las regulaciones matrimoniales.⁵ Los objetos del intercambio no son cosas en sí mismas, sino que cobran su significado por primera vez en un sistema de oposiciones y correlaciones. Lévi-Strauss descubre estas relaciones estructurales en el orden simbólico de los sistemas de parentesco, que tienen que ser considerados como un lenguaje:

En la investigación de los problemas de parentesco (y sin duda también en la investigación de otros problemas) el sociólogo se ve en una situación que formalmente se asemeja a la del investigador lingüístico de la fonología: como los fonemas, las relaciones de parentesco son elementos significativos, y como ellos cobran su significación solamente bajo la condición de que se integren en sistemas los “sistemas de parentesco”, como los “sistemas fonológicos”, son formados por el espíritu al nivel del pensamiento inconsciente. [...] Por lo tanto, el problema se puede formular de la manera siguiente: los fenómenos del parentesco son en otro orden de la realidad fenómenos del mismo tipo que los lingüísticos (Lévi-Strauss, 1969: 46).

La variabilidad de las reglas matrimoniales y formas de parentesco es abarcada por una ley universal, semejante al lenguaje (*langue*): la prohibición del incesto que funciona como una ley de intercambio.

Sin embargo, las estructuras elementales del parentesco ni siquiera tienen que ser conscientes para los miembros de la sociedad estudiada. De manera semejante a lo que ocurre en el “estructuralismo genético” de Pierre Bourdieu y su teoría de la incorporación de los esquemas de pensamiento, de percepción y de conducta, transmitidos socialmente, en pocas palabras, del *habitus* (*cfr.* Moebius, 2006c), más bien son inconscientes, o bien los individuos han internalizado inconscientemente la estructura.

Pero no solamente autores como Lévi-Strauss o Bourdieu, sino también Louis Althusser, Roland Barthes, Jacques Lacan o Michel Foucault, se adhieren de forma específica en cada caso al estructuralismo de cuño saussuriano. Con ello amplían el campo de los análisis estructurales de las ciencias sociales y de la cultura a los ámbitos de la economía y la ideología (Althusser), los “mitos de la cotidianidad” (Barthes), “el psicoanálisis” (Lacan) o “la episteme supra-subjetiva” (Foucault); de manera que se coloca en el ángulo de la mirada, más allá del lenguaje en sentido estricto, el “sistema semiológico de segundo orden” (Barthes).

⁵ Para una presentación más a fondo de la recepción de Mauss en Lévi-Strauss y Jacques Lacan, véase Waltz, 2006.

SUPUESTOS BÁSICOS DE LAS TEORÍAS ESTRUCTURALISTAS
SOCIALES Y DE LA CULTURA

Partiendo de Saussure y de la definición de estructura antes mencionada, se pueden resumir los siguientes elementos fundamentales centrales del estructuralismo (*cf.* Descombes, 1981: 114 [129]; Deleuze, 1992). En primer lugar, el significante precede al significado. Para la sociología, de esto se sigue la tesis de que algunos elementos cobran su significado solamente por su posición en un tejido de relaciones. Así, por ejemplo, la sociedad no consta primordialmente de acciones individuales o individuos, sino que es más que la suma de sus partes. Se compone de un tejido de relaciones y formaciones de relaciones que están determinadas a través de su diferencia recíproca.

En segundo lugar, el sentido surge del no-sentido. Aquí, son de importancia los “significantes flotantes” sobre los cuales escribe Lévi-Strauss que son expresiones que no tienen un significado determinado, y se utilizan cuando hay incongruencias entre el significante y el significado; expresiones como, por ejemplo, en alemán “Dingsda” o en francés “truc” [en español, “la cosa esa”]. En la “Introducción a la obra de Marcel Mauss”, de Lévi-Strauss, se dice:

Sin embargo, siempre y en todos lados aparecen conceptos de este tipo, para —casi como si fueran signos algebraicos— representar un valor indeterminado respecto de su significado, el cual en sí mismo carece de sentido, y por lo tanto es adecuado para adoptar cualquier sentido arbitrario; con la única función de cerrar una brecha entre el significante y el significado [...] (Lévi-Strauss, 1999: 35).

La brecha entre el significante y el significado aparece cuando uno se encuentra ante algo desconocido para lo cual todavía no existe un significado generado por las cadenas de significantes, y para la nueva situación todavía no existe un código lingüístico-cultural de la comunidad. Esto implica el supuesto general de que los significados no están dados de antemano por una “realidad” previa, fuera de los sistemas de diferenciación.

En tercer lugar, una tesis más del estructuralismo afirma que el sujeto está supeditado a la estructura, lo que significa tanto como decir que es constituido por ella en primera instancia.⁶

Los estructuralistas no parten del supuesto de que las estructuras sociales y simbólicas sean internalizadas por los miembros individuales de la sociedad, como se afirma, por ejemplo, en la sociología fenomenológica de Berger y Luckmann. Ellos dan un paso más allá y consideran al individuo, en términos generales, como subjetivado y constituido por la estructura. Solamente

⁶ La relación de tensión entre el subjetivismo y el objetivismo se puede ilustrar de forma adecuada en Lévi-Strauss si ponemos en relación el escrito auto-etno-biográfico *Tristes trópicos*, con el análisis estructural liberado de todo lo subjetivo.

a través de la entrada en el ámbito simbólico encarnado por el lenguaje puede existir la subjetividad. Desde esta perspectiva, el orden simbólico precede al sujeto. La subjetividad es entonces una identificación y un posicionamiento dentro de una serie de posiciones dadas previamente por el orden simbólico, las cuales son simultáneamente reconocidas y desconocidas como identidades propias.⁷ Una teoría estructuralista de la génesis del sujeto influyente, también para el posestructuralismo (*cf.* Butler, 2001b: 101 y ss. [119 y ss.]) se debe a Louis Althusser. De acuerdo con su estructuralismo marxista, el sujeto es un producto ideológico, entendiendo por “ideología” los órdenes que proporcionan el sentido y las relaciones imaginarias. Éstos no solamente tienen un efecto en las mentes de las personas, sino que se condensan hasta constituir “aparatos ideológicos de Estado” (escuela, familia, justicia, etc.). De acuerdo con Althusser, la subjetividad surge cuando individuos concretos son interpelados por la ideología como sujetos concretos, cuando reaccionan a esta interpelación, y se identifican con estas interpelaciones que asignan al individuo una posición determinada por la ideología.

La tesis de la constitución de los sujetos ha conducido en muchos casos a malentendidos dentro de las ciencias sociales y de la cultura, dado que se le ha reprochado al estructuralismo el haberse despedido del sujeto. Pero existe una gran diferencia entre afirmar, por un lado, que el sujeto se constituye primordialmente ante el trasfondo de las estructuras y, constatar, por otro lado, que no existe sujeto alguno. Sin embargo, la afirmación de que el estructuralismo o el posestructuralismo estaría proclamando la “muerte del sujeto”, como se ha afirmado en repetidas ocasiones, y casi siempre ante el trasfondo de una lectura de segunda mano (*cf.* Benhabib, 1995: 231 y ss.), se queda demasiado corta.⁸

En cuarto lugar, el pensamiento estructuralista contiene una absolutización del *objetivismo metodológico*, es decir, el supuesto de que la totalidad de las estructuras es más importante que los individuos y sus prácticas. Con ello, va aparejada en Lévi-Strauss la pretensión teórica de establecer con el análisis de la ley de la actividad simbólica del espíritu humano un fundamento de las ciencias humanas semejante al de las ciencias naturales.

Esto conduce, en quinto lugar, a la *ahistoricidad* del estructuralismo, criticada, sobre todo entonces, por los teóricos posestructuralistas. El postulado de las estructuras ahistóricas y sincrónicas se fundamenta principalmente en el supuesto de que las estructuras serían un sistema estable y equilibrado de reglas que muestran un centro supratemporal, que controla las relaciones y las asegura (véase Lévi-Strauss, la prohibición del incesto), que estaría situado fuera del “juego de las diferencias” (Derrida).

⁷ En Lacan se agrega todavía el supuesto de una división del sujeto, porque el yo hablante (*sujet d'annonce*) es diferente del yo que es representado en el orden simbólico (*sujet d'annoncé*).

⁸ Esta crítica también difumina las diferencias respecto de la importancia de la praxis para la génesis del sujeto, que existen entre el estructuralismo y el posestructuralismo [véase el apartado “Elementos...”, de la página siguiente].

En sexto lugar, el estructuralismo contiene un *universalismo* que se expresa en el hecho de que el método estructuralista tiene una validez que trasciende de las culturas, y que se aplica para todos los órdenes simbólicos y fenómenos culturales que constituyen a los seres humanos y sus formas de vida. En esta medida, se impone al estructuralismo “la cuestión de si el mito, el arte, la religión, la ciencia, la economía, e incluso también la cocina y la moda, están estructurados de manera análoga al lenguaje” (Lang, 1973: 178).⁹

ELEMENTOS FUNDAMENTALES DE UNA CIENCIA SOCIAL POSESTRUCTURALISTA

Con el término *posestructuralismo* se designan conjuntamente diferentes concepciones teóricas desarrolladas en el curso de los años sesenta en Francia; al tiempo de mantener los supuestos fundamentales de la teoría del lenguaje del estructuralismo, se distancian críticamente de una o de algunas de las variedades mencionadas del estructuralismo (*cf.* Dosse, 1999a y 1999b; Angermüller, 2007). Por eso, el posestructuralismo no es una ruptura con el estructuralismo, como lo sugiere el prefijo “pos”, y tampoco es una reedición, como lo sugiere la denominación de Manfred Frank del “neoestructuralismo” (*cf.* Frank, 1984), sino un procesamiento y una radicalización del pensamiento estructuralista (*cf.* Moebius, 2003). Los principales protagonistas del posestructuralismo son Jacques Derrida, Michel Foucault, Jacques Lacan, Jean-Luc Nancy, Gilles Deleuze, Judith Butler y Ernesto Laclau.

En cuanto a su situación dentro de la historia de las ideas, el posestructuralismo no solamente recurre a Saussure, sino también a tradiciones teóricas que existían ya antes del estructuralismo de las ciencias sociales al estilo Lévi-Strauss;¹⁰ al respecto podemos mencionar, por un lado, el pensamiento socioetnológico de Marcel Mauss y Robert Hertz, los cuales llamaron la atención sobre el carácter “procesual” de lo social, sobre la “dialéctica” entre la estructuración y desestructuración enfatizada por el posestructuralismo, y sobre la importancia de la clasificación simbólica (*cf.* Moebius, 2006a; Moebius y Papilloud, 2007: 55 y ss.). Por otro lado, tanto Foucault y Deleuze, como Derrida, recurren a motivos surrealistas, y a la “heterología” elaborada en el Collège de Sociologie, y a la recepción izquierdista de Nietzsche, ahí propagada, debida

⁹ En esta dirección argumenta especialmente Lévi-Strauss, cuando escribe: “Toda cultura puede ser considerada como un conjunto de sistemas simbólicos, en donde el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones económicas, el arte, la ciencia y la religión, ocupan los primeros lugares” (Lévi-Strauss, 1999, p. 15).

¹⁰ Por esta razón, en la literatura especializada se ha hablado de un posestructuralismo anterior al estructuralismo, dado que el gesto heterológico desarrollado por el Collège de Sociologie, por el surrealismo y por el posestructuralismo, puede ser localizado ya con anterioridad en el tiempo respecto de la elaboración del estructuralismo de las ciencias sociales de un Lévi-Strauss. El supuesto de un posestructuralismo anterior al estructuralismo se entiende también como deconstrucción de un evolucionismo en la historia de las ideas.

a Georges Bataille, Pierre Klossowski, Michel Leiris, y otros (*cfr.* Moebius, 2006b: 454 y ss.).¹¹ Así por ejemplo, vuelven a aparecer en el posestructuralismo como motivos centrales del pensamiento los temas del Collège: la trascendencia de límites, la locura, la sexualidad, la desubjetivación, así como la detección de un totalmente otro (excluido) (“heterología”).

En las líneas siguientes, nos proponemos aclarar de modo breve, la radicalización del estructuralismo mediante la crítica de Derrida a Saussure y la “praxis de la deconstrucción”. De acuerdo con Derrida, Saussure desdibuja el significado de la diferencia con su separación esquemática del signo en significado y significante, en contenido y forma, aun a pesar de saber que los signos se constituyen a través de la diferencia y las convenciones (*cfr.* Derrida, 1986: 52 y ss. [26 y ss.]). En la medida en que Saussure se aferra a esta separación, no saca la última consecuencia de su teoría, a saber, que el significado siempre ha fungido como significante (*cfr.* Derrida, 1998: 17 y s. [18 y s.]). Por ello, Derrida intenta pensar al signo ya no como unidad de significante y significado, sino como una pura estructura referencial de significantes, los cuales solamente remiten a otros significantes. También la preferencia que muestra Saussure por el lenguaje hablado respecto de la escritura es criticada por Derrida. Afirma que Saussure está presuponiendo un centro y un carácter cerrado del lenguaje, en el cual se constituirían los significados de una manera pura, es decir, libres de lo no lingüístico o lo escrito. Pero ¿cómo se puede postular un sistema *cerrado* del lenguaje, si el significado de los signos se determina a partir de cadenas diferenciales, y el número de las diferencias tiende al *infinito*? En consecuencia, para Derrida está en el primer plano de la consideración el juego de los significantes. Pero el descubrimiento estructuralista del papel constitutivo de las diferencias tiene que afectar todavía incluso al centro que los estructuralistas habían afirmado, dice la radicalización posestructuralista del estructuralismo.

Todo proceso de designación es un juego formal de diferencias, y el supuesto de un sistema cerrado del lenguaje o del parentesco es, según Derrida, solamente un intento de detener el deslizamiento de los significantes, y de fijar y deshistorizar determinadas relaciones entre los elementos que, sin embargo, son en el fondo contingentes, mediante un centro que se supone que estaría por fuera de las relaciones diferenciales. A desemenjanza del estructuralismo, para el posestructuralismo no es posible cerrar de forma *definitiva* la cadena referencial. Empero, también Derrida concede que tiene que haber cierres *temporales* o *parciales*, si es que uno quiere comunicarse. Los cierres pueden ser,

¹¹ Por ejemplo, Foucault opina al respecto en una entrevista: “A Klossowski ya lo conocen ustedes [los estudiantes, S. M.] un poco. A Bataille, igualmente. Sin embargo, yo me he dicho a mí mismo, que yo y otros tal vez no hemos mostrado suficientemente lo que les debemos a ellos. Y sin embargo han sido estas personas los primeros que en los años cincuenta comenzaron a liberarnos de la fascinación por Hegel [...]. En segundo lugar, ellos fueron los primeros en destacar el problema del sujeto como problema fundamental para la filosofía y el pensamiento moderno.” (Foucault, 2003, p. 741.)

por ejemplo, de los siguientes modos: que solamente se puedan pensar y percibir determinadas formas de sexualidad; que solamente haya determinadas maneras de convertirse en un sujeto social; que existan prácticas históricamente específicas que se consideren socialmente normales o patológicas, etc. Los cierres de contextos significativos, de discursos conductores de la praxis y de órdenes simbólicos, todos los cuales son en el fondo contingentes e históricamente variables, es decir, las estabilizaciones culturales de órdenes culturales aparentemente sin alternativa, siempre tienen algo que ver —como lo han ilustrado Michel Foucault y Judith Butler— con las relaciones de poder. Deben ser sometidos a una deconstrucción permanente para hacer visibles las occlusiones.

La praxis de la deconstrucción

Derrida denomina “praxis de la deconstrucción”¹² a la revelación y el proceso de hacer visible lo excluido, así como a la búsqueda del exterior constitutivo. Ella está dirigida, principalmente en contra de las oposiciones conceptuales y las lógicas binarias, como por ejemplo hombre-mujer, naturaleza-cultura, interior-exterior, que son inherentes al pensamiento occidental. En estos casos, siempre un término domina al otro, y al mismo tiempo es pensado como el más importante. La deconstrucción de Derrida intenta enredar y desenredar estas oposiciones y sus jerarquías para desplazar la totalidad de la lógica de la oposición jerárquica.

En palabras de Derrida:

La deconstrucción no puede limitarse a una neutralización, o pasar directamente a ella: tiene que actuar a través de un ademán doble, una doble ciencia, una doble escritura, una *inversión* de la oposición clásica y *a la vez* un desplazamiento general del sistema (Derrida, 1999: 154 [371]).

La “praxis de la deconstrucción” radica en el “doble gesto” (Derrida, 1986: 87 y ss. [54 y ss.]), que intenta en un primer paso invertir la jerarquía de pares de opuestos; por ejemplo, la oposición significado-significante o interior-exterior. Al mostrar la deconstrucción que el interior o lo primero no está puramente presente o completo, revela que a lo primero le es inherente una carencia de significado que tiene que ser *suplida* o complementada por elementos de lo segundo. En esta medida, esto segundo pertenece a una condición de posibilidad de lo primero. Así, por ejemplo, la “heterosexualidad” solamente puede pensarse a través de su “externo constitutivo”, por la “homosexualidad” o la “bisexualidad”. A primera vista, esto suena banal, pero llama la atención sobre el hecho

¹² De acuerdo con Derrida, la deconstrucción es una “praxis” a diferencia de un “método”, porque ella procede según su objeto y, por eso, no lo hace siempre de la misma manera.

de que los opuestos binarios se están constituyendo siempre de nuevo, y de que estas posiciones de identidad no existen por ellas mismas o con base en las necesidades biológicas, sino solamente con base en su posición diferencial en estructuras significativas sociales.

La posición prioritaria de uno de los términos no es un efecto natural, sino un efecto debido a las relaciones sociales de dominación. Pero el hecho de que sean construidas no significa que no sean reales, o no puedan experimentarse existencialmente.

El segundo gesto estratégico de la deconstrucción consiste en un *desplazamiento* del campo en el que se daba la oposición, hasta llegar incluso a una sustitución por un nuevo ámbito simbólico.¹³ Se trata de rastrear las condiciones de posibilidad de una lógica binaria, y en este proceso se constata lo que ésta tiene que excluir para poder establecerse. Esto puede ilustrarse fácilmente con el concepto de “identidad”: una identidad solamente se puede afirmar mediante su delimitación respecto de otra cosa, que ella no es. Esta otra cosa es por eso, la condición de posibilidad de la identidad: la homosexualidad, por ejemplo, es la condición de posibilidad de que se pueda pensar una identidad heterosexual. Pero esto también quiere decir que tampoco puede existir en absoluto una identidad totalmente cerrada, totalmente heterosexual, al igual que tampoco puede haber una identidad cerrada, totalmente homosexual. La “ética de la deconstrucción” (*cf.* Critchley, 1999; Moebius, 2003) se muestra entonces en el intento de encontrar estas características diferentes, estas otredades que, por lo demás, están excluidas o son marginalizadas. Pero incluso éstas no son consideradas en términos absolutos, sino que también se expone a una deconstrucción interminable, de manera que —para seguir con el ejemplo de las identidades sexuales— tampoco la bisexualidad, la autosexualidad u otras sexualidades, pueden conceptualizarse como esencialidades, como posiciones sexualizadas del sujeto “originales”, “naturales” o “verdaderas”.

En términos generales, todo ordenamiento, todo orden y estructura espacio-temporal, social o simbólica; todo discurso, toda institución (en el sentido de patrones de interacción simbólicos normativos consolidados, y de organización sistemática de actividades y funciones sociales) se delimitan a sí mismos respecto de un exterior; del cual, sin embargo, al mismo tiempo dependen existencialmente para poderse cerrar (delimitándose) y para poder existir. Sin embargo, no todo lo que rodea a un discurso o un ordenamiento es un exterior constitutivo, sino solamente aquello que necesariamente tiene que ser excluido para que el orden simbólico pueda asegurarse de su propia

¹³ Lo que le interesa a la estrategia general de la deconstrucción no es una neutralización de las oposiciones binarias, o incluso una “superación” en un tercer elemento, que recordaría a Hegel, sino un desplazamiento y una transgresión de la lógica binaria misma. Derrida advierte: “Quien descuide esta fase de ruptura radical, estará pasando por alto la estructura de la oposición, cargada de conflictos y agentes de sumisión. El que pase demasiado pronto y sin mantener en la mira la oposición previa hacia una *neutralización* que deje el campo anterior *prácticamente* intacto, se priva de toda posibilidad de *intervenir* realmente en ese nivel. [...] porque la jerarquía de las oposiciones duales se vuelve a restablecer siempre una y otra vez.” (Derrida, 1986, p. 88 [55]).

o “interna pureza”. Este exterior mismo no existe en una posición completamente desligada del espacio interior; es decir, es tan poco “trascendental” como el interior, sino que, más bien, considerado estrictamente, se encuentra él mismo en el interior (de la identidad, del contexto, de la estructura, etc.), y tampoco tiene un principio y un final. De forma figurativa, esto puede ilustrarse mediante el fenómeno físico de la “cinta de Moebius”, la cual tiene superficies interiores y exteriores continuas, que se siguen la una en la otra sin interrumpirse nunca. El lugar del exterior, o del otro, es aquella doblez en el cual la superficie externa se integra con la interna, y se convierte ella misma en una superficie interna.¹⁴

Tras esta breve explicación de los conceptos centrales para todo el pensamiento posestructuralista, del exterior constitutivo y de la “praxis de la deconstrucción”, explicaremos los elementos fundamentales de una ciencia social posestructuralista con base en los conceptos fundamentales de las ciencias sociales y de la cultura, como son sociedad, poder, praxis, sujeto. Sin embargo, antes es necesario mostrar brevemente algunos puntos básicos que constituyen el marco general de las ciencias sociales posestructuralistas.

PUNTOS BÁSICOS DE LAS CIENCIAS SOCIALES POSESTRUCTURALISTAS

En primer lugar, las teorías posestructuralistas contienen un concepto del tiempo que, a diferencia de la mayor parte de las teorías sociológicas, no parte de una separación estrictamente dicotómica entre la tradición y la modernidad, como la encontramos por ejemplo en el pensamiento de Ferdinand Tönnies o Émile Durkheim, ni tampoco de una magnificación de la modernidad hasta una llamada “Segunda modernidad” (Ulrich Beck).¹⁵ En lugar de eso, las teorías posestructuralistas investigan *huellas* pasadas, así como *intertextualidades e interferencias históricas* en los fenómenos sociales y culturales presentes. Así, por ejemplo, en las formas de expresión artísticas del arte posmoderno (carteles sicodélicos, *happenings*, *acid rock*, etc.; *cfr.* Hieber y Villa, 2007), en las formas presentes de la subjetivación (*cfr.* Reckwitz, 2006), o incluso en las teorías posestructuralistas mismas, pueden encontrarse contextos referenciales intertextuales a los movimientos históricos de vanguardia antimodernista (Jugendstil, surrealismo, dadaísmo) (*cfr.* Moebius, 2005a; 2006b). La historia no puede ser vista aquí ni como una continuidad del pasado y el presente, ni como una separación absoluta de un “antes” y un “después”. Partiendo de las interferencias históricas y las combinaciones híbrido-

¹⁴ Sobre el concepto de la *différance*, que no puede ser explicado aquí por razones de espacio, véase Moebius (2003, pp. 81 y ss.).

¹⁵ Los siguientes puntos se tratan de manera más detallada en Game, 1991; Stäheli, 2000; Moebius, 2003; Moebius y Reckwitz, 2008. *Cfr.* también la lección inaugural de Andreas Reckwitz en la Universidad de Constanza, 2006, en prensa.

temporales de los fenómenos culturales y sociales, las ciencias sociales posestructuralistas critican una “metafísica de la presencia” (Derrida), que se encuentra en las metáforas descriptivas aparentemente analíticas como la “sociedad de la vivencia”, “del conocimiento” o “del riesgo”, y la exclusión de la “variedad de la modernidad” global (Eisenstadt).¹⁶

Otro punto fundamental, el segundo, se refiere a la crítica a las teorías sociológicas de la diferenciación funcional, como ha sido desarrollada principalmente por Niklas Luhmann en su teoría de sistemas. En lugar de partir, como lo hace éste, de códigos de sistemas específicos en cada caso de los subsistemas sociales, las teorías posestructuralistas enfatizan —alineándose en esto con la tradición de la vanguardia histórica (cfr. Moebius, 2005a)— los procesos de *desdiferenciación*, *las hibridaciones* y *la transgresión de fronteras de los códigos que trascienden a los sistemas*. Por ejemplo, el código de lo estético-creativo no se encuentra ya solamente en el campo artístico, ni es decisivo solamente en él, sino que se ha convertido en el imperativo, que trasciende los diferentes campos, de las modelaciones actuales del Yo en los ámbitos del trabajo, la administración, o también el tiempo libre (cfr. Reckwitz, 2006: 441 y ss.). Algo análogo se aplica también para el código económico de la maximización costo-beneficio, el cual se ha extendido hasta llegar a ser una auténtica “economización de lo social” (Foucault, 2006a, 2006b).

El tercer punto básico se refiere a la *crítica de las universalizaciones*, como las encontramos por ejemplo en el estructuralismo de Lévi-Strauss, en los supuestos, muy extendidos en la sociedad, de una sexualidad natural de los dos sexos, o en teorías de la elección racional. Estas últimas llevan a cabo, desde el punto de vista del posestructuralismo, una naturalización en las ciencias humanas y una universalización de las acciones motivadas por el costo-beneficio como núcleo antropológico de un *homo oeconomicus*. Ahora bien, en el caso de la crítica a las teorías de la elección racional, esto no significa estar de acuerdo con la irracionalidad u otras formas de racionalidad, y declararlas a su vez como el núcleo esencial de las acciones humanas, sino que exige, desde la perspectiva posestructuralista, por un lado, el análisis de los procesos de formación socioculturales e históricos, y las formas de extensión de los “régimenes de racionalidad” que dirigen las acciones en cada caso, como son investigados, por ejemplo, en los más recientes *governmentality studies* que se remiten a Foucault (cfr. Bröckling *et al.*, 2000; Lemke, 2007). Por otro lado, las estrategias de universalización son confrontadas por los posestructuralistas con un llamado “exterior constitutivo”, es decir, se pregunta qué es lo que se está excluyendo en las estrategias de universalización y naturalización, pero es constitutivo como diferencia para la afirmación de lo universal o de lo natural. Así, por ejemplo, desde la perspectiva de Judith Butler (1991; 1997), el sistema de los dos sexos solamente puede sostenerse debido a que los intersexuales, como el exterior constitutivo, son eliminados del campo visual

¹⁶ Cfr. Bonacker y Reckwitz (2007).

de la sociedad, ya sea a través de intervenciones material-operativas obligadas, o debido a que por medio de la violencia simbólico-discursiva ni siquiera llegan a aparecer en el campo de lo pensable. La *universalización* es en este proceso una determinada estrategia para eliminar la contingencia.

En cuarto lugar, las ciencias sociales posestructuralistas deconstruyen todo tipo de estrategias de invisibilización de la contingencia, es decir, aquellos procesos mediante los cuales la contingencia es eliminada y los fenómenos culturales-discursivos se plantean en términos absolutos como formas inevitables o son naturalizados. De esta forma, por ejemplo, la contingencia puede ser ocultada respecto de la interpretación de la cultura, al fundamentar la culturalidad del ser humano antropológicamente (como sucede, por ejemplo, en Gehlen), apareciendo ésta, por lo tanto, como “natural”. Otro ejemplo es la limitación de la contingencia en las teorías racionalistas de la acción del *homo oeconomicus* o del *homo sociologicus*. Aquí, la acción que calcula el beneficio o que sigue a las normas se concibe como la base, sólida y trascendente hacia la cultura, de la acción social.

A diferencia de esto, las ciencias sociales posestructuralistas representan una “perspectiva de la contingencia” que se encuentra en general en las ciencias de la cultura actuales, y oponen a las invisibilizaciones de la contingencia por parte de las teorías de la acción el hecho de que determinados intereses y normas solamente se constituyen y se vuelven definibles ante el trasfondo de los órdenes simbólicos contingentes, los cuales modelan después, asimismo, a la praxis social (*cfr.* Reckwitz, 2004: 10).

En este contexto desempeña un papel rector la

comprensión de que la totalidad de los complejos de prácticas del pasado y del presente —desde el rito arcaico hasta las modernas ciencias naturales— son posibles, se vuelven “normales” o “racionales”, o incluso aparecen como “necesarios” y “naturales” solamente ante el trasfondo del horizonte de sentido, y del código de significados, muy específicos en cada caso. Normales, racionales, necesarias o naturales son las prácticas solamente en relación con sus específicos y contingentes sistemas de sentido; no importando si estos sistemas de sentido se conceptualizan como sistemas de signos, discursos, horizontes de sentido o juegos lingüísticos (Reckwitz, 2004: 8).

CONCEPTOS BÁSICOS CENTRALES DE LAS CIENCIAS SOCIALES POSESTRUCTURALISTAS. PRÁCTICAS DISCURSIVAS Y NO DISCURSIVAS

En el centro de las ciencias sociales posestructuralistas se encuentra un concepto ampliado del lenguaje y un concepto del discurso orientado con Michel Foucault.¹⁷ Como para el estructuralismo, para el posestructuralismo

¹⁷ Sobre el concepto del discurso *cfr.* también Bublitz (2003) y Ruoff (2007, pp. 91 y ss.).

el lenguaje ya no es solamente un modelo de representación que reproduce la realidad, un medio de comunicación y de intercambio de información entre los actores que transmite el sentido; el lenguaje ya no es considerado como separable de manera absoluta de un mundo vital extralingüístico, sino que desde la perspectiva posestructuralista se supera esta distinción en favor de un concepto más amplio de lenguaje y discurso. Desde esta perspectiva, la “realidad” es un producto que es constituido por un entrelazamiento de prácticas discursivas, poder y procesos cognoscitivos, los cuales a su vez determinan lo que puede ser percibido, pensado, experimentado y sentido como realidad. No existe una realidad independiente del discurso, dado que nuestra percepción sensorial y cognitiva siempre está mezclada discursivamente.

El concepto posestructuralista de discurso proviene de los escritos de Michel Foucault *El orden de las cosas* (1971) y *La arqueología del saber* (1973).¹⁸ Alejándose de la ahistoricidad del estructuralismo y su búsqueda de órdenes supratemporales-sincrónicos, Foucault investiga en estos escritos las regularidades históricas que dirigen una dispersión de expresiones —un discurso— para que éste pueda valer como verdadero o científico. A diferencia de las narraciones del progreso cronológicas y lineales, su historia del discurso del saber muestra que en la historia de las ciencias humanas existen discontinuidades y rupturas, y que cada época produce una nueva forma de ver las cosas, de acuerdo con la cual se juzga la verdad de un conocimiento. Esto sucede por los ordenamientos regulares y las formas de estructuración de las proposiciones de una época, históricamente diferentes, que se asignan un significado recíproco en su relación diferencial, y constituyen esquemas de orden cognitivos autónomos (episteme).

El análisis del discurso emprendido por Foucault realiza una etnología y arqueología de la propia cultura y su racionalidad. Los discursos tienen, en su opinión, el poder de producir saber y “racionalidad”, al formar, por ejemplo, nuevas categorías, al realizar tipificaciones y divisiones del ámbito social, las cuales constituyen, modelan y dirigen el pensamiento y la percepción, así como las identificaciones y las pautas de conducta. Su concepto, que en un primer momento designa una dispersión de proposiciones que están sujetas a determinadas reglas históricas de distribución (Foucault, 1973: 48 y ss. [33 y ss.]) se va ampliando considerablemente en el curso de la formación de la teoría posestructuralista. Ya por Foucault, y más tarde especialmente por Judith Butler y Ernesto Laclau, el análisis del discurso se va desprendiendo de la pura consideración del lenguaje y del análisis de los esquemas de orden cognitivos, y se va ampliando a las prácticas, instituciones y relaciones de poder de la sociedad. “Más allá del estructuralismo y la hermenéutica” (Dreyfus y

¹⁸ Para estos trabajos tempranos de Foucault, véase Quadflieg (2006). Sobre la importancia del concepto de discurso para la investigación social cualitativa y la sociología del saber, *cf.* entre otros Keller *et al.* (2005).

Rabinow, 1994) es necesario, según Foucault (1991: 33, 44 [50, 59]), superar la “soberanía del significante”, y buscar el carácter de acontecimiento, la limitación y la serie de los sistemas históricos de proposiciones: buscar discursos que estén entre las palabras (*mots*) y las cosas (*choses*).¹⁹ Porque un discurso *no es* para Foucault en primer lugar una estructura semiótica. Él lo piensa más bien en los términos siguientes:

[...] una estructura de proposiciones temporalmente limitada, y además que solamente existe en su realización en la praxis [...]: una estructura que precisamente no está organizada a través de la lógica de los signos o de los significantes, sino a través de la lógica “del contenido” de lo que se puede y no se puede decir en el espacio de un determinado discurso en cada caso (Sarasin, 2007: 319).²⁰

Desde esta perspectiva el lenguaje es solamente *un* modo de la producción de orden entre varios; al lado de él existen también instituciones, arreglos materiales, o bien prácticas no discursivas (*cfr.* Sarasin, 2007: 319 y s.). Por lo tanto, Foucault ve la tarea del análisis del discurso no sólo en tratar los discursos como totalidad de signos, “sino como prácticas que forman sistemáticamente los objetos de los cuales hablan” (Foucault, 1973: 74 [81]). En esta medida, un análisis del discurso que investiga el lugar, la producción, las regularidades, los límites, las mediaciones y las series tradicionales de lo “que se puede ver y lo que se puede decir” (Deleuze, 1987: 69 y ss. [75 y ss.]).

No se interesa por la abstrusa cuestión de si existe algo más que los textos, sino por saber cómo cobran su significado las cosas no lingüísticas. Ningún discurso, ninguna rejilla de clasificación, por familiar que parezca, ha sido derivado nunca “de las cosas mismas”, sino que, a la inversa, es él el que crea por primera vez el orden de las cosas (Sarasin, 2003: 36).

El estrecho entrelazamiento de las prácticas discursivas y no discursivas conduce a un concepto de discurso que no solamente tiene el poder de constituir materialidades, cuerpos y sujetos (*cfr.* Foucault, 1978); además, también refiere a la generación y formación históricas de materialidades, así como a una materialidad propia de lo discursivo (*cfr.* Butler, 1997). En este proceso, Foucault designa la relación estratégica de poder entre las prácticas discursivas, las no discursivas, el saber y el poder, como “dispositivo”:

¹⁹ Así se llama también *El orden de las cosas* en el original *Le mots et les choses* [Las palabras y las cosas] (1966).

²⁰ *Cfr.* al respecto, además de Sarasin (2007), también los ilustrativos análisis de Sarasin (2005, pp. 63 y ss.). El resultado de esta concentración en la lógica del contenido de las proposiciones en su diferencia es, entonces, que las estructuras ya no “se abren en un análisis lingüístico, sino en una investigación puramente topológica, espacial, de sus distribuciones, límites y transiciones” (Sarasin, 2005, p. 68).

Aquí [en los análisis de Foucault de la sexualidad, de la clínica y de la prisión, S.M] resulta claro que los discursos mismos deben ser tratados como “tecnologías”, que no actúan desde fuera sobre las instituciones y las arquitecturas, sino que las constituyen, las penetran y las regulan. Las estructuras semiótico-discursivas y técnico-arquitectónicas actúan conjuntamente, y solamente en su interacción despliegan sus efectos de poder y verdad (Bublitz, 2003: 52).

Relaciones de poder

El estrecho entrelazamiento del discurso, las prácticas no discursivas, la materialidad y el poder, plantean la pregunta general por el análisis del poder al interior de las ciencias sociales posestructuralistas.²¹ Desde su punto de vista, las concepciones usuales del poder de las ciencias sociales están ligadas todavía a una concepción “jurídica” del poder, que lo asocia, ya sea exclusivamente, con la prohibición, la ley, la coerción, la exclusión y la violencia, o bien con la legitimidad y el consenso. En este proceso se pierden de vista las dimensiones productivas, agonales y antagonistas del poder. El punto de partida del análisis posestructuralista del poder reside en la concepción del mismo debida a Foucault. En total, su concepción acerca del poder productivo se distingue de una concepción jurídica del poder de las siguientes maneras (*cfr.* Lemke, 1997: 98 y ss.): en primer lugar el poder no es algo que se pueda poseer, sino que tiene un carácter relacional. En segundo lugar, el poder no es algo que esté centrado en un grupo o clase, y transcurra de arriba hacia abajo. Porque debido al carácter relacional del poder, donde aparece éste también hay resistencia y contrapoder.

En tercer lugar, el poder no reproduce ninguna eventual realidad que estuviera en un nivel más profundo, o las relaciones sociales que le serían externas a dicha realidad,²² sino que Foucault parte de una “microfísica del poder”, que penetra tanto las relaciones sociales como los cuerpos individuales, y los hace surgir. En su pulsión de producir un sentido discursivo, las relaciones de poder constituyen al mismo tiempo a los sujetos, que en el proceso de ser sometidos por los dispositivos se convierten en sujetos y de algún modo despiertan a la vida.

Butler lo puntualiza de la siguiente manera:

El poder no solamente *actúa sobre* un sujeto, sino que *causa*, también, en sentido transitivo, el surgimiento del sujeto. Como condición, el poder precede al sujeto. [...] El poder actúa sobre el sujeto en por lo menos dos maneras: primero, como aquello que hace posible al sujeto, como su condición de posibilidad y ocasión de

²¹ Las siguientes líneas se basan en mi ponencia “Poder y hegemonía. Principios de un análisis posestructuralista del poder” (Moebius, 2008b).

²² *Cfr.* Lavagno (2006, p. 47 ss.).

su formación, y en segundo lugar, como lo que es absorbido por el sujeto y es repetido por él en la acción “propia” del mismo. Como sujeto *del* poder (siendo aquí la relación tanto de “pertenencia” al poder como el “ejercicio” del poder), el sujeto oscurece sus propias condiciones de surgimiento; él oculta el poder con el poder (Butler, 2001b: 18 [24]).

En los escritos tardíos de Foucault, su concepción del poder experimenta un vuelco relativo a la teoría de la praxis, al cual se conectará sobre todo Judith Butler con su concepción del poder performativo y de la praxis performativa. El poder no puede separarse de los “sujetos del poder”; de acuerdo con Foucault, no está supeditado a una estructura suprasubjetiva, sino que “el poder existe solamente en acto, incluso cuando se apoya, para inscribirse en un campo disperso de posibilidades, en estructuras permanentes” (Foucault, 1994: 254 y s. [238 y s.]). A los ojos del Foucault “tardío”, el poder es una especie de “gobierno”, es decir, una forma de mover a otros a la acción.²³

El análisis del poder de Foucault es desarrollado más ampliamente en las ciencias sociales posestructuralistas, especialmente por la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau y la teoría del poder performativo de Judith Butler. El poder hegemónico —afirma Laclau, apoyándose en Foucault y Antonio Gramsci— remite siempre a un contrapoder.²⁴ De acuerdo con Laclau, los “proyectos hegemónicos” intentan no solamente afirmar un sentido y constituir un orden simbólico, sino que buscan también universalizarlos como los únicos posibles. En este contexto, entiende por proyecto hegemónico un complejo tejido de relaciones discursivo-materiales, que logra instituir como generales y sin alternativa en sus particulares formas de pensar, sus particulares esquemas de representaciones y de conducta, así como sus posiciones de identidad. El efecto de universalización que pueden tener los discursos particulares no lo consiguen solamente a través de la coerción, sino —en sentido foucaultiano— de forma “productiva”, de manera que determinadas identidades, representaciones sociales conductoras, patrones culturales de sentido, o proyectos del total de la sociedad como, por ejemplo, la “dicotomía de los dos sexos”, el “ser humano flexible y responsable de sí mismo”, o la “cultura burguesa”, se consideran dignos de perseguirse, y uno se queda prendado de ellos, a veces apasionadamente. Además, las formaciones hegemónicas intentan fundamentar sus discursos particulares en una fundamentación última, para conseguir un efecto completo de universalización. Esta fundamentación se realiza con ayuda de la producción de “significantes vacíos”, es decir, conceptos subdeterminados en cuanto a su contenido, y extremadamente abiertos en cuanto a su significado, como “libertad”, “democracia”, “nación”, “cultura”, etc., que funcionan —*pars pro toto*— como puntos nodales del proyecto

²³ Algunos análisis actuales de gubernamentalidad del presente y tecnologías de gobierno se encuentran, entre otros, en: Burchell (1991); Bröckling *et al.* (2000); Gertenbach (2007).

²⁴ Cfr. Laclau y Mouffe (1991). Sobre la teoría de la hegemonía y la democracia radical de Laclau y Chantal Mouffe, *cfr.* más detalladamente Moebius (2003, pp. 187 y ss.).

hegemónico, y cuyo relleno en contenido es la tarea principal de las formaciones hegemónicas. Central para la estabilización del proyecto hegemónico y sus puntos discursivos nodales son la delimitación respecto del exterior que, a su vez, es constitutivo para la identidad del discurso hegemónico. Este exterior no solamente es un exterior “constitutivo” en la teoría de la diferencia, sino que Laclau lo entiende, más allá de esto, en un sentido político y de teoría del poder, como un exterior antagonista y desechado (*cfr.* Laclau y Mouffe, 1991: 176 y ss. [105 y ss.]). Todo intento de una formación hegemónica de estabilizarse desechando a un Otro, y de pretender universalidad, es desaprobado por el Otro, mantenido presente por el discurso hegemónico, y de esta manera se revela la particularidad de lo supuestamente universal. Si este fracaso de una fijación definitiva, imaginaria del significado de identidades, posiciones del sujeto y órdenes simbólicos, es hecha visible (por ejemplo, a través de prácticas deconstructivas), se abre según Laclau un espacio de incapacidad de decidir, que para él coincide con lo político. Lo político es entendido por él como el momento del antagonismo en el cual se vuelve reconocible la incapacidad de decidir entre alternativas, y su solución a través de las relaciones de poder.²⁵

Al igual que para Foucault y Laclau, también para Judith Butler el punto de fuga de su concepción de la teoría del poder es el sujeto y la constitución de identidad. Partiendo del modelo de la teoría del acto verbal del enunciado performativo (*cfr.* Austin, 1972), ella desarrolla una teoría del poder performativo en cuyo centro se encuentran prácticas y formas del habla autorizativa, las cuales generan lo que nombran, y producen determinados efectos. Desde esta perspectiva, por ejemplo, el enunciado “es un niño” no es la expresión de una realidad extralingüística, sino una praxis sociodiscursiva imbuida de poder, a través de cuya constante repetición se genera y se produce una encarnación y materialización de normas específicas de un sexo. El lenguaje tiene una especie de poder de acción (*cfr.* Butler, 1997: 17 [19]).

En el modelo de Butler del poder performativo, el poder está atenido a la repetición; solamente a través de la repetitividad de estructuras discursivo-normativas de instrucción se despliega y constituye la productividad del poder. Así, por ejemplo, el supuesto cultural-discursivo de una dicotomía sexual “natural” puede cobrar una forma material-corporal a través de la praxis diaria de la repetición de este supuesto (*doing gender*) y, al asignar los cuerpos y los sujetos solamente a estos dos sexos, el poder productivo del discurso se puede sedimentar en el cuerpo y puede estructurar materialidad.

Un análisis posestructuralista semejante del poder y de la hegemonía encuentra una aplicación por principio en todos los ámbitos de lo social y lo cultural (*cfr.* Moebius y Reckwitz, 2008). El análisis posestructuralista del

²⁵ *Cfr.* Laclau (1990, p. 35). Desde esta perspectiva, “política” es la estructuración específica de las relaciones hegemónicas, una *decisión* en la indecidibilidad; consúltese al respecto Laclau (1999, pp. 111-153).

poder está vinculado muy estrechamente con la cuestión del sujeto (*cf.* Foucault, 1994), siendo la teoría del sujeto más avanzada dentro de las ciencias sociales posestructuralistas, porque es una teoría del discurso que vincula el análisis del poder y el psicoanálisis, la que proviene de Judith Butler.

Subjetivación

Como en Foucault, también para Butler en la teoría del discurso las relaciones de poder son la condición de la subjetividad y la identidad. Sin embargo, más allá de Foucault, ella se interesa también por la “psique del poder”, es decir por la cuestión de cómo y por qué los sujetos permanecen atados a su propia identidad (*cf.* Butler, 2001a; 2003). Algo decisivo para el concepto de sujeto de Butler es el aspecto de la vinculación apasionada, con el cual los sujetos se atan en el proceso de su “subjetivación”²⁶ a las operaciones que los hacen posibles y a las condiciones que los constituyen en tanto que sujetos. Si el sujeto no designa una unidad previa y que existiera por sí misma, sino un producto de una red de relaciones ocupada por el poder, entonces el proceso de devenir sujeto contiene un aspecto irreductible de vinculación a una dimensión externa, en la que él mismo no puede influir. Con ello, esta localización del poder se encuentra en cierto modo temporalmente “antes” del sujeto mismo, ella es tanto su fundamento de posibilidad como también aquella fuerza que lo encadena prerreflexivamente a las condiciones de su aparición.²⁷

El poder solamente puede influir sobre un sujeto si le impone a la existencia de este sujeto normas de reconocibilidad. Además de esto, el sujeto tiene que desear dicho reconocimiento, y tiene que sentirse atado por ello desde su fundamento a las categorías que garantizan la existencia social. Esta avidez de reconocimiento conduce después a una vulnerabilidad muy específica, cuando el poder promulga una ley que el sujeto *tiene* que cumplir. Esto significa que nuestra vinculación fundamental con nosotros mismos, una vinculación sin la cual no se puede ser en absoluto, está limitada desde un principio por normas sociales, y que no cumplir estas normas pone en peligro la capacidad de mantener un sentido para el propio estatus duradero como sujeto (Butler, 2003: 63).

A fin de cuentas, el sujeto solamente llega hacia sí mismo negando sus propias condiciones de posibilidad y su apasionada vinculación (Butler, 2001a: 14 [19]). Pero con ello, lo que se niega no simplemente ha desaparecido, sino que se convierte —como lo ha mostrado Freud en relación con la melancolía—

²⁶ Tomando como modelo el concepto de Foucault del *assujettissement* [asujetización], Butler utiliza el neologismo *subjectivation* [subjetivación] para aclarar la ambigüedad de llegar a ser un sujeto, y el sometimiento.

²⁷ Esto se puede explicitar de forma paradigmática, como lo muestra Butler (2001a, p. 13 [18]) en la relación del niño con sus padres.

en un ideal del Yo. En *Psyche der Macht* (Psique del poder), Butler analiza la identificación melancólica específica de los sexos, para aclarar la lógica de la eliminación de posibilidades, la exclusión de Otro constitutivo con el ejemplo de la elección homosexual de objeto: “Supongamos que la representación de la heterosexualidad se naturaliza aferrándose a la manera radicalmente distinta de ser de la homosexualidad, entonces la identidad heterosexual se compra al precio de una incorporación melancólica del amor que ella niega [...]” (Butler, 2001a: 131 [154]).²⁸ Por lo tanto, la subjetivación melancólica y la “psique del poder” se distinguen por dos niveles: en primer lugar, una negación de la vinculación apasionada con las condiciones de la propia existencia y, en segundo, una eliminación de las posibilidades, excluidas normativamente en estas condiciones, de una autorreferencia alternativa.

Praxis (iterabilidad y performatividad)

Las ciencias sociales posestructuralistas contienen una variante específica de las teorías praxeológicas de la acción (*cf.* para lo que sigue Moebius, 2008a). Ante este trasfondo —y a diferencia de las teorías de la acción del *homo oeconomicus*, *homo sociologicus*, o también del estructuralismo que apenas profundiza en las prácticas— los órdenes cognitivo-simbólicos, los códigos y estructuras culturales de la sociedad, no se encuentran en el plano individual o mental (como en el estructuralismo de Lévi-Strauss, por ejemplo), sino en el plano de las prácticas sociales, a través de las cuales los patrones de interpretación, las estructuras de sentidos, los esquemas colectivos de conocimiento y las relaciones simbólicas de poder pueden por primera vez desplegar sus efectos, y en general pueden existir (*cf.* Reckwitz, 2000; 2003; 2004). Desde esta perspectiva, las prácticas sociales son formas de presentaciones corporales reguladas, aprendidas, tipificadas y rutinizadas socialmente, de “razón práctica” (Mauss) y “rendimientos comprensivos de sentido”, que contienen formas específicas del conocimiento (implícito), del *know-how*, del interpretar, de la motivación y de la emoción, y están en estrecha relación con los artefactos. Ahora bien, las teorías de la praxis posestructuralistas ponen el acento especialmente en una permanente imprevisibilidad, desplazabilidad e incapacidad de decisión, que son inherentes a las prácticas sociales repetitivas. “Toda repetición es siempre totalmente diferente”, así reza el supuesto del posestructuralismo que designa este tipo de “repetición diferenciante” (Deleuze) con el concepto de la “iterabilidad” (de la palabra en sánscrito “*itara* = otro”). Nunca se puede repetir algo de manera absolutamente igual o idéntica, siempre existe una especie de otredad en la repetición, una especie de “temporización desplazante” (que Derrida designa con la palabra artificial *différance*), de manera que de aquí

²⁸ Desde luego, lo mismo se aplica a la inversa para una identificación homosexual restrictiva, o para cualquier tipo de identificación; *cf.* Butler (2001a, pp. 139 y s. [163 y s.]).

resulta la posibilidad de que las prácticas repetitivas rompan con los contextos, códigos culturales o estructuras simbólicas que les preceden, o bien que los desplacen. Esto significa también que estos contextos o estructuras son extremadamente inestables y descentrados, dado que en cualquier momento son “puestos en peligro” por la otredad en la repetición.

Como Derrida, que designa las prácticas como “decisiones pasivas del Otro en mí”, para destacar especialmente el lado no intencional y circunstancial de las prácticas sociales (*cfr.* Moebius, 2003: 149 y ss.), también la teoría de la praxis performativa de Judith Butler enfatiza el aspecto del desplazamiento de contextos de acción y la intervención práctica en órdenes simbólicos que se generan por repeticiones modificantes o iterativas. En su análisis de las prácticas de acción de resistencia, Butler se refiere, al igual que en su análisis del poder performativo, al modelo de la acción verbal performativa. En el marco de éste, los enunciados performativos se conciben como prácticas que generan lo que nombran, y producen determinados efectos. De acuerdo con Butler, sin embargo, las prácticas performativas van más allá de simples asignaciones o enunciados lingüísticos, en la medida en que también incluyen prácticas corporales (mímica, articulaciones, movimientos, gestos, etc.) y esquemas de conducta incorporados. Por ejemplo, solamente se puede mantener en pie la norma usual de los dos sexos, debido a que constantemente está siendo re-citada por prácticas corporales sexualizadas (*doing gender*), identificaciones y esquemas de conducta. Además, esto significa que no existe un original previo (como por ejemplo, el sexo) antes de la copia (género), así como ningún núcleo de identidad fijado, sino solamente prácticas repetidas de codificaciones culturales de género citadas, que poco a poco se van sedimentando hasta constituir la noción de un original. Esto significa que la fuerza de las normas es funcionalmente dependiente de la actualización y la cita.

Pero en la repetición las normas se pueden desplazar y repetir al mismo tiempo de otra manera, como sucede por ejemplo en el fenómeno de los travestis, que revuelve el orden usual del original y la imitación. Enunciados performativos, como por ejemplo los nombres ofensivos (*queer*), expresiones hirientes (*hate speech*), así como determinados gestos corporales y esquemas de conductas, pero también conceptos clave de la modernidad, como “libertad”, “justicia”, “sujeto” o “universalidad”, pueden experimentar prácticas de reinscripción y resignificaciones que van más allá del contexto de su utilización anterior, y rompen con los significados y las estructuras significativas convencionales. Esto es posible porque las estructuras, los órdenes simbólicos y los códigos culturales que se repiten mediante prácticas citadas, desde una perspectiva posestructuralista no muestran instrucciones claras, ni un núcleo significativo completamente fijado ni un centro, sino que son ambiguos ya en sí mismos. Bajo el concepto de *política de performatividad*, Butler entiende aquellas prácticas de desplazamiento que se apropian “incorrectamente”, con otros objetivos, de conceptos, esquemas de conducta y prácticas corporales tradicionales, normativos y estructurantes, los citan incorrectamente y los resigni-

fican de otra forma en la repetición, para de esta manera quitárselos a las estructuras previas.

En forma resumida, las teorías posestructuralistas de la praxis comparten con otras teorías praxeológicas de la acción los siguientes supuestos (*cf.* Reckwitz, 2004: 321 y ss.): en primer lugar, prefieren el concepto de la praxis, porque éste hace destacar más claramente que los conceptos “acción” o “actuar” —que contienen una connotación individualista— el carácter colectivo y repetitivo de las actividades humanas. En segundo lugar —siguiendo a Mauss— le prestan especial atención al aspecto corporal de las prácticas sociales, las “técnicas del cuerpo” (Mauss). En tercero, las teorías de la praxis posestructuralistas destacan la historicidad y la contingencia de las prácticas. En cuarto, ponen dichas prácticas en una relación con los artefactos culturales y, por lo tanto, con la interobjetividad.²⁹ En quinto lugar, las teorías de la praxis enfatizan el carácter procesual de las estructuras sociales y simbólicas: éstas existen solamente debido al carácter rutinario y repetible de las prácticas sociales. A diferencia de aquellas teorías de la praxis —como, por ejemplo, la de Pierre Bourdieu— que parten de un carácter rutinario de las prácticas de conducta repetitivas, que *reproducen* las estructuras, y de un dualismo de estructura/acción, las teorías posestructuralistas de la praxis ponen en cuestión en todo caso la posibilidad de una repetición idéntica, y sitúan en el centro más bien —como por ejemplo Derrida y Butler— el carácter de evento único, creativo e imprevisible de las prácticas sociales, así como lo Otro de la estructura.³⁰

Socialización/sociedad/lo social

Las ciencias sociales posestructuralistas no suponen un “fin de lo social” posmoderno (Baudrillard), ni una individualización que desintegre a la sociedad.³¹ Con ello, están en contradicción con aquellos diseños sociológicos de teorías en los cuales la “sociedad” ya solamente es tratada como una agregación incoherente de diferentes mundos de sentido subjetivos o intersubjetivos, sin tener la pretensión de una objetividad (*cf.* Moebius y Peter, 2004). Entonces, la “sociedad” se remite a construcciones de individuos, a experiencias subjetivas y a interacciones microsociales. En contraste, los posestructuralistas interpretan los procesos de individualización menos como signos de una disolución de la sociedad o como el fin de lo social y, más bien, los comprenden como parte de los procesos integrales de socialización, que incluso penetran en los cuerpos

²⁹ A esto remiten especialmente las teorías de Bruno Latour y Donna Haraway, pero también Derrida, que concibe al “Otro” no solamente como un ser humano (*cf.* Moebius, 2003).

³⁰ El énfasis en el carácter de evento único y creativo de las prácticas sociales aproxima a las teorías de la praxis posestructuralistas a la teoría pragmática de la praxis, la cual parte de una creatividad de la acción (Joas, 1992).

³¹ Sobre el concepto posestructuralista de sociedad *cf.* Moebius (2003); Gertenbach y Moebius (2007); Bonacker (2008).

de los individuos (Foucault, 2003: 302). Desde el punto de vista posestructuralista, los procesos de individualización y disolución están vinculados siempre de la manera más estrecha y dialéctica con instancias sociales de mediación, con los discursos y procesos de la socialización. Si la socialización se concibe de esta manera, entonces se perciben como fenómenos sociales estructurales, por ejemplo, los modos actuales de individualización, así como las exigencias sociales actuales de modelarse como sujeto autónomo, responsable de sí mismo y que busca su propia realización, los cuales cada vez están más orientados por la creciente presión de la competencia y el “individualismo expresivo” (Taylor). Son las estructuras discursivas, las representaciones sociales y los órdenes simbólicos mismos los que determinan un concepto del “Yo”, y los que proclaman la superación del carácter socialmente vinculante mediante retóricas de individualización, pero sin que las estructuras sociales realmente se disuelvan en este proceso. Por lo tanto, para las ciencias sociales posestructuralistas, los procesos sociales de diferenciación e individualización son más bien nuevas formas de poder simbólico y discursivo, que socializan a través de prácticas de normalización e individualización.

De manera todavía más clara se describe el concepto posestructuralista de sociedad en la teoría de la hegemonía de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1991). En opinión de ellos, “la sociedad no puede pensarse sin la articulación de *representaciones* sociales en discursos hegemónicos” (Sarasin, 2007: 328).³² De acuerdo con el pensamiento posestructuralista, un elemento de valor central para lo social siempre se ha construido desechando otro elemento; y así sucede también con el orden social o la “totalidad” de la sociedad. Al respecto, es importante destacar que la totalidad social tiene una “existencia social”, pero solamente puede ser totalizada a través de la exclusión o la diferencia. “Sociedad” no es entendida aquí en el sentido de una disolución, o como situada en el proceso de desaparición, sino que es un “orden simbólico” (Laclau y Mouffe, 1991: 145 [111]), es decir, que debe ser concebida como una “fijación parcial” histórico-específica de sentido, y como una detención parcial de los elementos sociales. Incluso aunque la sociedad solamente puede existir con base en su exterior constitutivo, esto no quiere decir que no exista la sociedad. Porque precisamente su distintivo consiste en cerrarse una y otra vez, y disolver (aparentemente) este exterior constitutivo. “Para Laclau y Mouffe la sociedad no se desintegra en fragmentos individuales, o situaciones de dispersión discursivas, sino que la sociedad consiste siempre en los intentos fallidos de establecerse a sí misma como horizonte universal y hegemónico” (Stäheli, 2000: 34). En lugar de apoyar la disolución de lo social, las ciencias sociales posestructuralistas investigan las fijaciones de sentido y los intentos de construcción de sociedad hegemónicos, hechos posibles por el poder y las prácticas discursivas y no discursivas, teniendo siempre en la mira una concepción de sociedad totalmente inteligible.

³² Cfr. Lüdemann (2004).

CAMPOS EMPÍRICOS DE APLICACIÓN
E HISTORIA DE LA RECEPCIÓN

Los elementos teóricos fundamentales de las ciencias sociales posestructuralistas, presentados aquí en forma resumida, y surgidos de una radicalización del estructuralismo, son de una importancia especial respecto de otras concepciones teóricas contemporáneas, porque llevan a cabo un rechazo y una deconstrucción, apoyándose en los más actuales conceptos filosóficos y psicoanalíticos, de teorías del sujeto y de la acción metafisicomentalistas (fenomenología, estructuralismo), así como economicistas (*Rational Choice*) y sociológicas (orientadas conforme a las normas y los papeles a desempeñar). Aunque todavía se puede dar una ampliación y existe una gran necesidad de investigación empírica (por ejemplo respecto de lo que se refiere a la representación simbólica de la sociedad), que puede contribuir a la ampliación temática, al afinamiento del instrumental conceptual y a la verificación de los presupuestos teóricos, también se puede determinar entre tanto ya un gran número de nuevos campos de investigación empíricos en las ciencias sociales y de la cultura, basados en elementos centrales fundamentales y puntos clave del posestructuralismo.

Pensemos, por ejemplo, en los siguientes aspectos de aplicación, que mencionamos aquí solamente de forma puntual y sin pretensiones de nombrarlos a todos (*cf.* también Moebius, 2009): los *Gouvernementality studies*,³³ de Foucault (2006a; 2006b), análisis del discurso histórico³⁴ apoyados en Foucault, Derrida y Butler, y análisis del discurso de la sociología del saber,³⁵ los análisis de Stuart Hall sobre la identidad cultural y el racismo, realizados en el círculo de los *Cultural studies*,³⁶ que integran la recepción de Derrida y Laclau, así como planteamientos de sociología de la literatura y el arte,³⁷ de la sociología tanatológica,³⁸ de organizaciones³⁹ y de la formación,⁴⁰ los *Disability studies*,⁴¹ los *Postcolonial studies*,⁴² *Gender studies* y las *Queer theories*, orientadas con

³³ *Cfr.* Burchell (1999); Bröckling *et al.* (2000); Pieper (2003), Opitz (2004); Krasmann y Volkmer (2007); Gertenbach (2007); Bröckling (2007).

³⁴ *Cfr.* entre otros, Sarasin (2003); Landwehr (2004).

³⁵ Keller *et al.* (2005); Moebius (2005b).

³⁶ Hall (1994; 2004).

³⁷ Sobre la sociología del arte, entre otros, véanse Crimp (1996); Gente (2004); Moebius (2005a); sobre la sociología de la literatura véase, entre otros, Foucault mismo (1988).

³⁸ *Cfr.* entre otros, Schneider (1999); Nassehi (1995); Moebius (2005c), Derrida (2007).

³⁹ *Cfr.* Ortmann (2004); Kneer (2008).

⁴⁰ *Cfr.* Derrida (2001); Pongratz *et al.* (2004); Ricken *et al.* (2004); Ode (2006); Ricken (2006); Lüders (2007).

⁴¹ *Cfr.* Derrida (2001); Pongratz *et al.* (2004); Ricken *et al.* (2004); Ode (2006); Ricken (2006); Lüders (2007).

⁴² *Cfr.* entre otros, Spivak (1999); Bhabha (2000); Castro Varela/Dhawan (2005); Ngi Ha (2005); Costa (2007).

Butler,⁴³ las investigaciones sobre teorías de medios,⁴⁴ los *Performative studies*,⁴⁵ los *Urban* y *Spatial studies*,⁴⁶ o los *Visual* e *Iconic cultural studies*.⁴⁷ En lo que sigue, quisiera escoger como ejemplos dos de estos campos de investigación empírica y presentarlos. Los *Queer studies* y los *Governmentality studies*.

En especial la teoría posestructuralista de la cultura de Michel Foucault, con sus temas principales del cuerpo, el discurso, los dispositivos (amalgamas de prácticas discursivas, tecnologías del poder e instituciones), y con el procedimiento del análisis del discurso, está presente en los campos empíricos de aplicación del posestructuralismo actuales, antes mencionados. Para los *Governmentality studies*⁴⁸ son de especial importancia actualmente los escritos tardíos de Foucault. El concepto de *gubernamentalidad* proviene de las lecciones de Foucault de los años 1977 a 1979 en el Collège de France (*cf.* Foucault, 2006a, 2006b), y representa una ampliación esencial de su análisis del poder (*cf.* Lemke, 2007: 13).

“Gubernamental”, un concepto que ya utilizaba Roland Barthes (1964: 114) en *Los mitos de la cotidianidad*, significa “referente al gobierno” (*cf.* Sennelart, 2006: 564 [447]). Pero a diferencia de su significado usual, Foucault entiende por “gobierno” una “totalidad de las instituciones y prácticas por medio de las cuales se dirige a los seres humanos, desde la administración hasta la educación” proveniente de la pastoral cristiana (Foucault, 2005: 116). De manera semejante a como un pastor se preocupa simultáneamente por todo el rebaño y también por cada una de las ovejas (*omnes et singulatim*), el “gobierno” significa la conducción y el cuidado de la totalidad de los hombres, y también del individuo. Con ello, para Foucault, la cuestión del disciplinamiento de los individuos, central en su etapa productiva media, ocupa un segundo lugar: en lugar de la sociedad disciplinante, se trata ahora de la “sociedad de riesgo”,⁴⁹ es decir, de la cuestión de cómo el poder se enfoca a la administración de los *riesgos* de la población, y con ello la “seguridad” se convierte en tema central. Además, la forma de gobierno que se perfila en el siglo XVIII presupone menos la sumisión que la “libertad” de los individuos. Si se toman solamente los con-

⁴³ *Cfr.* de entre una literatura prácticamente inabarcable, además de los libros de Butler: Engel (2002); Moebius (2003); Hieber y Villa (2007).

⁴⁴ *Cfr.* entre otros, Derrida y Stiegler (2006); Lummerding (2005).

⁴⁵ *Cfr.* entre otros, Butler (1998); Wulf *et al.* (2001); Parker y Kosofsky Sedgwick (1995), Wirth (2002).

⁴⁶ Además de la contribución de Foucault (2005) a la heterotop(olog)ía, *cf.* también Heßler (2007) sobre nuevas concepciones de la “Creative City”, así como al espacio: Günzel (2007); Quadflieg (2007), Hasse (2007); Schroer (2008).

⁴⁷ *Cfr.* entre otros, Derrida (1997); Mirzoeff (1998); Dikovitskaya (2006).

⁴⁸ *Cfr.* la visión general de Lemke (2007, pp. 47 ss.). Respecto de los primeros *studies of governmentality*, véase Burchell *et al.* (1991). En Alemania fue primero Thomas Lemke (1997) el que desató la recepción de los estudios de gubernamentalidad de Foucault. Véase también Bröckling *et al.* (2000), Pieper y Rodríguez (2003), así como actualmente, Krasmann y Volkmer (2007).

⁴⁹ Pero no en el sentido de Ulrich Beck (*cf.* Lemke, 2007, pp. 51 y ss.).

ceptos como “seguridad” y “libertad”, se reconoce la actualidad de esta perspectiva: pensemos solamente en las fundamentaciones de la guerra de Irak. ¿Qué quiere decir Foucault con “libertad”? “En realidad, esta libertad, al mismo tiempo ideología y técnica del gobierno, tiene que ser entendida al interior de las mutaciones y transformaciones de la tecnología del poder. Y de una manera más precisa y determinada, la libertad es solamente el correlato de la implantación de dispositivos de seguridad” (Foucault, 2006a: 78 [71]).

Los *Governmentality studies* [Estudios sobre gubernamentalidad] investigan tanto los campos históricos de los gobiernos, como las referencias específicas respecto a sí mismos (“tecnologías del Yo”), así como los dispositivos económicos, políticos, o también científicos, que motivan estas modalidades de las formas de (auto)gobierno. En el centro se encuentra la cuestión de cómo las relaciones de poder y las técnicas de dominio, en especial las formaciones de estados, los dispositivos de seguridad y los regímenes (de discurso) neoliberales, se vinculan con las prácticas del Yo. Respecto del sujeto, esto significa preguntar cómo los sujetos pueden ser impulsados y motivados mediante determinadas técnicas de gobierno a determinadas formas de acción y de relación consigo mismos, sin que ellos experimenten esto como una coerción, sino que consideren esta conducción incluso como una liberación. Desde esta perspectiva, el poder gobierna proporcionando posibilidades de acción, a través de estímulos y conducciones de las prácticas sociales. A partir de las nuevas constelaciones de poder, líderes y motivantes, surgen a su vez coerciones y situaciones de dominio. Así, por ejemplo, la “libertad” para ser responsable de sí mismo y tener iniciativa propia, en realidad lleva consigo también una obligación, que lanza al sujeto sobre sí mismo.

Como lo ha mostrado Thomas Lemke (2007: 47 y ss.), los *Governmentality studies* han formado en la zona angloamericana una tradición de investigación propia. En el centro de las investigaciones están aquí sobre todo exámenes de la implicación social de las prácticas biomédicas y biotecnológicas (“gubernamentalidad genética”), pero también la aplicación del concepto de gubernamentalidad en la sociología de las organizaciones, en la geografía, en los *Postcolonial studies*, en los *Urban studies* o los *Space studies*, hasta el análisis político de la política internacional referente a los refugiados. En Francia se está investigando con el concepto de gubernamentalidad la importancia política de las presentaciones de las corporaciones, las formas presentes del gobierno de corporaciones, así como la política actual de seguridad y de inmigración (cfr. Lemke, 2007: 50). En la zona de habla alemana, el abanico del ámbito de investigaciones de los *Governmentality studies* también se abre de una manera impresionante. El concepto de gubernamentalidad se utiliza, entre otras cosas, en la criminología, en las ciencias mediáticas, en las ciencias políticas, en la pedagogía, en las ciencias históricas y en el teología.⁵⁰ Una gran parte de

⁵⁰ La información detallada sobre las publicaciones correspondientes se encuentra en Lemke (2007, p. 50).

las investigaciones actuales en lengua alemana en el marco de los *Governmentality studies* investiga procesos actuales de la “economización de lo social” (cfr. Bröckling *et al.*, 2000; Opitz, 2004). Con esto se entiende, por un lado, una ampliación de los criterios económicos de eficiencia a todos los ámbitos sociales, así como, a la inversa, también una “cultivación del mercado”, anclada en el discurso neoliberal (Gertenbach, 2007). Por otro lado, bajo el concepto de “economización de lo social” cae el campo de fuerza de una forma de subjetivación neoliberal que se está extendiendo en los más diversos ámbitos de lo social, y que ya comenzaba a vislumbrarse en la obra *Der neue Geist des Kapitalismus* [El nuevo espíritu del capitalismo] (Boltanski y Chiapello, 2003): el modelo del “Yo empresarial” y en modalidad de proyecto (Bröckling, 2007). Con los análisis acerca del neoliberalismo y sus prácticas discursivas, los *Governmentality studies* llevan a cabo los inicios de una vinculación entre las teorías, todavía orientadas primordialmente con los discursos, por un lado, y las exploraciones respecto de las situaciones económicas objetivas, por otro, necesaria para una investigación de amplio espectro de las situaciones sociales.

Otro ámbito de investigación de los *Governmentality studies* en el área de habla alemana lo constituye, por ejemplo, el análisis de la gran multiplicidad de los discursos actuales sobre seguridad y riesgos (cfr. Bröckling *et al.*, 2000; Lemke, 2007). A diferencia de lo que ocurre con el concepto de riesgo de Ulrich Beck (1986), en el cual “éste se deriva directamente de la realidad de la sociedad industrial”, aquí se entiende bajo “riesgo” “una forma de pensamiento sobre la realidad, y el intento de hacerla previsible y dominable” (Lemke, 2007: 51 y s.). Un ejemplo de la nueva utilización del discurso del riesgo es el desarrollo de procedimientos genéticos de investigación durante el embarazo, los cuales conciben el embarazo y también su prevención como un riesgo: así por ejemplo “el uso del diagnóstico prenatal y de los programas de exploración ha contribuido a una patologización del embarazo [...], que tiene la tendencia a conducir a que todo embarazo se trate como ‘embarazo riesgoso’” (Lemke, 2007: 52). Ahora bien, para el análisis gubernamental de la sociedad actual resulta decisiva la privatización e individualización de los riesgos. Pero esto no quiere decir que ahora el Estado se haya retirado completamente.

La particularidad de las estrategias neoliberales consiste en que éstas desplazan la responsabilidad de los riesgos sociales, como la enfermedad, el desempleo, la pobreza, etc., y la vida y la supervivencia en la sociedad, al ámbito de competencia de sujetos colectivos e individuales (individuos, familias, asociaciones, etc.), y la transforman en un problema de la atención propia (Lemke, 2007: 55).

El resultado de este desarrollo es que las soluciones políticas de los problemas sociales, como el desempleo, la criminalidad, la violencia extrema, la discriminación o el abuso del alcohol, ya no se buscan en un plano social-estructural, sino en los individuos mismos.

El mayor mérito de los *Governmentality studies* consiste en situar la individualización de los problemas sociales en el plano estructural, y proporcionar herramientas para vincular las técnicas cotidianas del Yo con las racionalidades políticas (especialmente neoliberales). La perspectiva social-crítica del planteamiento se interesa además por la producción de tecnologías del poder, el saber y los “régimenes de la verdad”, los cuales, considerados desde la perspectiva crítica de las ideologías, no solamente reproducen falsamente o velan la realidad, sino que, como por ejemplo en el caso de la mencionada percepción del riesgo, la estructuran y la transforman esencialmente (cfr. Lemke, 2007: 63). Además, hay que destacar la corriente estratégica de investigación empírica, que dirige su atención al análisis histórico-genealógico de microprácticas y su acoplamiento con la producción del saber y las tecnologías del poder.

También los *Queer studies* derivan sus fundamentos teóricos de las teorías posestructuralistas. Especialmente Judith Butler se considera a este respecto una de las fundadoras más destacadas, tanto por lo que se refiere a la parte teórica, como también a la estrategia política del movimiento *queer* (cfr. Moebius, 2003: 280 y ss.; Villa, 2003: 107). En el centro de los *Queer studies* se sitúa la pregunta por la producción y los mecanismos de exclusión de las identidades sexuales (cfr. Engel, 2008). De acuerdo con la teoría de Butler de la performatividad, el concepto *queer* surgió de una resignificación consciente o una praxis de citado “falso”: originalmente, *queer* era una palabra ofensiva y se usaba, como *hate speech*, en contra de los homosexuales. Desde principios de los años noventa el concepto se ha convertido en “umbrella term” y en autodefinition afirmativa de numerosas posiciones del sujeto, que van más allá de las identidades homosexuales, la cual ha conducido hasta la formación de una teoría social autónoma: la *Queer theory*.

El surgimiento del movimiento social de los *queers*, especialmente la agrupación ACT UP (Aids Coalition to Unleash Power), tiene que ser considerado, entre otras cosas, ante el trasfondo del creciente número de infectados de sida y las consiguientes falsas atribuciones de círculos conservadores que afirman que los homosexuales, las lesbianas o los bisexuales fomentan en gran medida la propagación de dicha enfermedad (cfr. Hieber, 2006). Pero la crisis del sida, que a pesar de todas las falsas atribuciones también afectó internamente la escena homosexual, ha confrontado, en opinión de Douglas Crimp, a los homosexuales y bisexuales directamente con las consecuencias del separatismo y el liberalismo. En esta crisis política fue rearticulado el concepto *queer*, para diseñar nuevas identidades políticas (cfr. Crimp, 1993: 314). En este proceso, las prácticas resignificadoras del compromiso político afectan no solamente al nombre *queer*, sino también al estilo de la política (cfr. Hieber y Villa, 2007): muchas veces, los medios de la “industria cultural”, como la publicidad, los medios masivos de comunicación, o los carteles, se utilizan para fines políticos. *Queer* se entiende como respuesta accionista a la “crisis del sida” y a las crecientes homofobias que se hicieron públicas a partir de las reacciones al sida.

Los *Queer studies* problematizan e investigan, en delimitación respecto de los *Gay-and-lesbian-studies* “tradicionales”, el carácter hegemónico de las categorías sexuales y de género en su totalidad: categorías que en la concepción cotidiana se basan en una identidad fija, cerrada y coherente. Las categorías “homosexual” y “lésbico” se consideran, por un lado, muy poco diferenciadas y, por otro, excluyentes. Tanto la deconstrucción como también —a fines de los años ochenta— la antropología feminista (*cfr.* Rippl, 1993), muestran que ya no se puede hablar de identidades uniformes y experiencias (corporales) con base en la pertenencia a una categoría de género común o a la misma orientación sexual. Como para las teorías posestructuralistas en su totalidad, también para los *Queer studies* es de importancia central el concepto de análisis deconstructivo del “exterior constitutivo”. De acuerdo con este planteamiento incluso una identidad homosexual no puede ser considerada uniformemente, o como la única y exclusiva identificación de un sujeto, porque esto negaría el exterior/otro constitutivo de todo tipo de identificación (y por lo tanto, también de la homosexual), y forzaría a una unilateralización de un sujeto constituido en multiplicidad (*cfr.* Butler, 1991: 103).

Para los *Queer studies* la sexualidad no representa un hecho puramente biológico. Al contrario, ellos desenmascaran la existencia de dos sexos, así como la manifestación de las preferencias sexuales en forma únicamente hetero u homosexual como productos discursivos e históricos. Pero a la crítica *queer* de un predominio de determinadas características de identidad en su descripción propia o ajena, no solamente le interesa honrar al sujeto como una pluralidad de identificaciones, sino también —como lo recalcan principalmente Foucault y Butler— analizar las formas y los modos de las subjetivaciones, los procesos de identificación y las autorreferencias de los sujetos o de las posiciones del sujeto al interior de las relaciones de poder y los dispositivos. Desde esta perspectiva, la sexualidad, además de la clase, la etnia y el género, se considera como una forma central de la socialización.

Los *Queer studies* investigan la homosexualidad, la bisexualidad y la heterosexualidad como categorías históricas y discursivas, que constituyen el marco en el que se constituyen a su vez los sujetos en la mayoría de las culturas, mediatizados, a través de determinadas normalizaciones del cuerpo, de las necesidades y de la sexualidad. En este proceso resulta claro que insistir de forma excluyente en la heterosexualidad y la homosexualidad constituye un rechazo de otras posiciones sexualizadas. Esto conduce a una condenación general de las constituciones del sujeto, que consiste en que ninguna posición del sujeto o categoría sexualizada puede arreglárselas sin una *lógica del rechazo*. Es decir, para acentuar la unidad de una identidad, es rechazado el Otro de la identidad. Como especialmente Butler no se cansa de enfatizar, la lógica del rechazo, que distingue a la heterosexualidad normativa, puede dominar también a otras “posiciones del sujeto sexualizadas”, o sea, caracterizar y asegurar también posiciones de identidad homosexuales y lésbicas, al constituirse éstas mediante la producción y el rechazo de otro heterosexual o bisexual.

Además de estas investigaciones deconstructivas generales sobre la constitución de identidades, los *Queer studies* están volviendo últimamente la mirada cada vez más hacia las prácticas institucionales y los discursos institucionalizados, que son los que por primera vez generan (cualquier noción de) la sexualidad, y organizan la vida social (*cf.* Seidman, 1996: 13). Específicamente se toma a la heteronormatividad como forma hegemónica de la sexualidad, y se analiza el poder de los efectos institucionales de las formaciones discursivas de la heterosexualidad. Esto sucede mediante distintas investigaciones —desde el análisis del discurso hasta la observación participante— que afectan a todos los ámbitos de la sociedad, es decir, por ejemplo, el papel de la sexualidad en el cine y en la televisión, en la economía, en la ciencia, en la religión o en la política. En opinión de los *Queer studies*, la norma de la heterosexualidad, es decir, la concepción normativa de heterosexualidad como la variedad “normal” del deseo sexual, no solamente organiza lo que en una sociedad se designa y no se designa como sexualidad “natural”, sino que también produce normas, valores, estructuras y conceptos sociales, que solamente a primera vista se presentan como mundos de representaciones e instituciones “libres de sexualidad”. Empero, como los teóricos y las teóricas de los *Queer studies* presentan de forma deconstructiva en diferentes investigaciones, la norma de la heterosexualidad está profundamente anclada y ejerce sus efectos en diferentes concepciones culturales, convertidas en hechos materiales, de corporeidad y género, de familia, individualidad y Estado (nacional), en diferentes oposiciones como privado/público, pasivo/activo, verdad/secreto, hetero/homo, naturaleza/cultura, hombre/mujer, deseo/identidad, etcétera (*cf.* Warner, 1993).

Para terminar, hagamos todavía una observación sobre el futuro de las ciencias sociales posestructuralistas. En vista de los campos de investigación ya existentes, y en parte también de los que se encuentran todavía en proceso de constitución, se puede pronosticar una creciente importancia de las ciencias sociales y concepciones teóricas posestructuralistas que hemos presentado aquí, importancia que ya desde hace mucho ha sido tomada en consideración en la sociología y en las ciencias de la cultura, ante la cual las teorías sociológicas podrán cerrarse en el futuro solamente al precio de quedar detenidas ellas mismas.

BIBLIOGRAFÍA

- Angermüller, Johannes (2007), *Nach dem Strukturalismus. Theoriediskurs und intellektuelles Feld in Frankreich* [Después del estructuralismo, discurso teórico y campo intelectual en Francia], Bielefeld, transcripción.
- Austin, J. L. (1972), *Zur Theorie der Sprechakte*, Reclam, Stuttgart.
- Barthes, Roland (1964), *Mythen des Alltags* [Los mitos de la cotidianidad], Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Benhabib, Seyla (1995), *Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne* [El Yo en contexto. Ética

- comunicativa en el campo de tensión del feminismo, el comunitarismo y la posmodernidad], Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Berndt, Christian y Robert Pütz (2007), *Kulturelle Geographien. Zur Beschäftigung mit Raum und Ort nach dem Cultural Turn* [Geografías culturales. Sobre la ocupación con el espacio y el lugar tras el *Cultural Turn* (giro cultural)], Bielefeld, transcripción.
- Bhabha, Homi K. (2000), *Die Verortung der Kultur* [La localización de la cultura], Stauffenburg, Tübinga [El lugar de la cultura, Manantial, Buenos Aires, 2002].
- Boltanski, Luc y Éve Chiapello (2003), *Der neue Geist des Kapitalismus* [El nuevo espíritu del capitalismo], UVK, Constanza [El nuevo espíritu del capitalismo, Akal, Madrid, 2002].
- Bonacker, Thomas y Andreas Reckwitz (eds.) (2007), *Kulturen der Moderne. Soziologische Perspektiven der Gegenwart* [Culturas de la modernidad. Perspectivas sociológicas del presente], Campus, Fráncfort del Meno-Nueva York.
- Bonacker, Thorsten (2008), "Gesellschaft oder: warum die Einheit der Gesellschaft aufgeschoben wird" ["Sociedad, o: ¿por qué se pospone la unidad de la sociedad?"], en Stephan Moebius y Andreas Reckwitz (eds.), *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften* [Ciencias sociales posestructuralistas], Suhrkamp, Fráncfort del Meno, pp. 27-42.
- Bourdieu, Pierre y Jean-Claude Passeron (1981), "Soziologie und Philosophie in Frankreich seit 1945: Tod und Wiederauferstehung einer Philosophie ohne Subjekt" ["Sociología y filosofía en Francia desde 1945: muerte y resurrección de una filosofía sin sujeto"], en Wolfgang Lepenies (ed.), *Geschichte der Soziologie*, t. 3 [Historia de la sociología, t. 3], Suhrkamp, Fráncfort del Meno, pp. 496-551.
- Bröckling, Ulrich *et al.* (eds.) (2000), *Gouvernementalität der Gegenwart. Studien zur Ökonomisierung des Sozialen* [Gubernamentalidad del presente. Estudios sobre la economización de lo social], Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- _____ (2007), *Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform* [El Yo empresarial. Sociología de una forma de subjetivación], Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Bublitz, Hannelore (2003), *Diskurs* [El discurso], Bielefeld, transcripción.
- Burchell, Graham *et al.* (eds.) (1991), *The Foucault Effect. Studies in Governmentality* [El efecto Foucault. Estudios en gubernamentalidad], Cambridge University Press, Cambridge.
- Bürger, Peter (1999), *Ursprung des postmodernen Denkens* [Orígenes del pensamiento posmoderno], Velbrück, Weilerswist.
- Butler, Judith (1991), *Das Unbehagen der Geschlechter* [El malestar de los sexos], Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- _____ (1997), *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen von Geschlecht* [Cuerpos de peso. Los límites discursivos del sexo], Suhrkamp, Fráncfort del Meno [Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del "sexo", Paidós, Buenos Aires, 2010].
- _____ (1998), *Haß spricht. Zur Politik des Performativen* [El odio habla. Sobre la política de lo performativo], Berlin Verlag, Berlín [Lenguaje, poder e identidad, Síntesis, Madrid, 2004].

- Butler, Judith (2001a), "Jemandem gerecht werden. Geschlechtsangleichung und Allegorien der Transsexualität" [Ajustarse a alguien. Adaptación sexual y alegorías de la transsexualidad], *Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaft* [El argumento. Revista de Filosofía y Ciencias Sociales, año 43, núms. 4 y 5, pp. 671-685].
- (2001b), *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung* [Psique del poder. El sujeto de la sumisión], Suhrkamp, Fráncfort del Meno [*Mecanismos psíquicos del poder: Teorías sobre la sujeción*, Cátedra, Madrid, 2010].
- (2003), "Noch einmal: Körper und Macht" [De nuevo: cuerpo y poder], en Axel Honneth y Martin Saar (eds.), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001* [Michel Foucault. Balance preliminar de una recepción. Conferencia 2001 en Fráncfort sobre Foucault], Fráncfort del Meno, pp. 52-67.
- Castro Varela, Maria do Mar y Nikita Dhawan (2005), *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung* [Teoría poscolonial. Una introducción crítica], Bielefeld, transcripción.
- Costa, Sérgio (2007), *Vom Nordatlantik zum "Black Atlantic". Postkoloniale Konfigurationen und Paradoxien transnationaler Politik* [Del Atlántico del Norte al "Black Atlantic" (Atlántico negro). Configuraciones poscoloniales y paradojas de la política transnacional], Bielefeld, transcripción.
- Crimp, Douglas (1993), "Right on, Girlfriend!" ["¡Totalmente de acuerdo, novia mía!"], en Michael Warner (ed.), *Fear of a Queer Planet. Queer Politics and Social Theory* [Miedo de un planeta queer. Política queer y teoría social], Minnesota University Press, Minnesota, pp. 300-320.
- (1996), *Über die Ruinen des Museums* [Sobre las ruinas del museo], Verlag der Kunst, Dresden-Basel.
- Critchley, Simon (1999), *The Ethics of Deconstruction. Derrida and Lévinas* [La ética de la deconstrucción. Derrida y Lévinas], Edinburgh University Press, Edimburgo.
- Dederich, Markus (2007), *Körper, Kultur und Behinderung. Eine Einführung in die Disability Studies* [Cuerpo, cultura y discapacidad. Una introducción a los *Disability Studies*], Bielefeld, transcripción.
- Deleuze, Gilles (1987), *Foucault*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno [*Foucault*, Paidós, Barcelona, 1987].
- (1992), *Woran erkennt man den Strukturalismus?* [¿En qué se reconoce el estructuralismo?], Merve, Berlín ["¿Cómo reconocer el estructuralismo?", en Gilles Deleuze, *La isla desierta y otros textos. Textos y entrevistas (1953-1974)*, Pre-textos, Valencia, 2005].
- Derrida, Jacques (1986), *Positionen. Gespräche mit Julia Kristeva et al.* [Posiciones. Conversaciones con Julia Kristeva y otros], Passagen, Viena [*Posiciones*, Pre-Textos, Valencia, 1977].
- (1997), *Aufzeichnungen eines Blinden. Das Selbstporträt und andere Ruinen* [Apuntes de un ciego. El autorretrato y otras ruinas], Fink, Múnich.
- (1998), *Grammatologie* [Gramatología], 7a. ed., Suhrkamp, Fráncfort del Meno [*De la gramatología*, Siglo XXI, México, 1998].

- Derrida, Jacques (1999), "Signatur Ereignis Kontext" ["Firma Evento Contexto"], en Jacques Derrida, *Randgänge der Philosophie* [Márgenes de la filosofía] 2a. ed., Passagen, Viena, pp. 325-351 ["Firma, acontecimiento y contexto", en *id.*, *Márgenes de la filosofía*, Cátedra, Madrid, 1998].
- _____ (2001), *Die unbedingte Universität* [La universidad sin condición], Suhrkamp, Fráncfort del Meno [*Universidad sin condición*, Trotta, Madrid, 2010].
- _____ (2007), *Jedes Mal einzigartig, das Ende der Welt* [Cada vez, única; el fin del mundo], Passagen, Viena [*Cada vez única, el fin del mundo*, Pre-textos, Valencia, 2005].
- _____ y Bernard Stiegler (2006), *Echographien. Fernsehgespräche* [Ecografías. Conversaciones televisivas], Passagen Viena [*Ecografías de la televisión*, Eudeba, Buenos Aires, 1998].
- Descombes, Vincent (1981), *Das Selbe und das Andere. Philosophie in Frankreich. 1933-1978* [Lo mismo y lo otro. Filosofía en Francia, 1933-1978], Suhrkamp, Fráncfort del Meno [*Lo mismo y lo otro: cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Cátedra, Madrid, 1982].
- Dikovitskaya, Margaret (2005), *Visual Culture. The Study of the Visual After the Cultural Turn* [Cultura visual. El estudio de lo visual tras el giro cultural], MIT Press, Cambridge.
- Doroszewski, Witold (1969), "Quelques remarques sur les rapports de la sociologie et la linguistique: E. Durkheim et F. de Saussure", *Essais sur le langage* ["Algunas observaciones sobre las relaciones de la sociología y la lingüística: E. Durkheim y F. de Saussure", *Ensayos sobre el lenguaje*], Minuit, París, pp. 99-109.
- Dosse, François (1999a), *Geschichte des Strukturalismus. Band 1: Das Feld des Zeichens. 1945-1966* [Historia del estructuralismo, t. 1: *El campo del signo, 1945-1966*], Fischer, Fráncfort del Meno [*Historia del estructuralismo*, Akal, Madrid, 2004].
- _____ (1999b), *Geschichte des Strukturalismus. Band 2: Die Zeichen der Zeit. 1967-1991* [Historia del estructuralismo, t. 2: *El campo del signo. 1967-1991*], Fischer, Fráncfort del Meno [*Historia del estructuralismo*, Akal, Madrid, 2004].
- Dreyfus, Hubert L. y Paul Rabinow (1994), *Michel Foucault: Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik* [Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica], Athenäum, Fráncfort del Meno [*Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, UNAM, México, 1988].
- Engel, Antke (2002), *Wider die Eindeutigkeit. Sexualität und Geschlecht im Fokus queerer Politik der Repräsentation* [Contra la univocidad. Sexualidad y género en el foco de la política *queer* de la representación], Campus, Fráncfort del Meno-Nueva York.
- _____ (2008), "Geschlecht und Sexualität. Jenseits von Zweigeschlechtlichkeit und Heteronormativität", en Stephan Moebius y Andreas Reckwitz (eds.), *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften* ["Género y sexualidad. Más allá de los dos sexos y la heteronormatividad", en Stephan Moebius y Andreas Reckwitz (eds.), *Ciencias sociales posestructuralistas*], Suhrkamp, Fráncfort del Meno, pp. 330-346.
- Foucault, Michel (1971), *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften* [El orden de las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas], Suhrkamp, Fráncfort del Meno [*Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, México, 2007].

- Foucault, Michel (1973), *Die Archäologie des Wissens* [La arqueología del saber], Suhrkamp, Fráncfort del Meno [La arqueología del saber, Siglo XXI, México, 2007].
- _____ (1977), *Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I* [La voluntad de saber: Sexualidad y verdad I], Suhrkamp, Fráncfort del Meno [Historia de la sexualidad I: La voluntad de saber, Siglo XXI, México, 2005].
- _____ (1978), *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit* [Dispositivos del poder. Sobre sexualidad, saber y verdad], Merve, Berlín.
- _____ (1991), *Die Ordnung des Diskurses* [El orden del discurso], Fischer, Fráncfort del Meno [El orden del discurso, Tusquets, Barcelona, 2005].
- _____ (1994), "Das Subjekt und die Macht", en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow (eds.), *Michel Foucault: Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik* ["El sujeto y el poder", en Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow (eds.), *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*], Athenäum, Fráncfort del Meno, pp. 241-261 ["El sujeto y el poder", en Hubert Dreyfus y P. Rabinow, *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, UNAM, México, 1988, pp. 227-242].
- _____ (1998), *Schriften zur Literatur* [Escritos sobre literatura], Fischer, Fráncfort del Meno.
- _____ (2002), *Schriften Band 2. 1970-1975* [Escritos, t. 2. 1970-1975], Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- _____ (2003), *Schriften Band 3. 1976-1979* [Escritos, t. 3. 1976-1979], Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- _____ (2005), *Die Heterotopien/Der utopische Körper. Zwei Radiovorträge. Zweisprachige Ausgabe. Mit einem Nachwort von Daniel Defert* [Las heterotopías/el cuerpo utópico. Dos ponencias en la radio. Edición bilingüe. Con un posfacio de Daniel Defert], Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- _____ (2006a), *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I* [Seguridad, territorio, población. Historia de la gubernamentalidad I], Suhrkamp, Fráncfort del Meno [Seguridad, territorio, población, FCE, Buenos Aires, 2006].
- _____ (2006b), *Die Geburt der Biopolitik. Geschichte der Gouvernementalität II* [El nacimiento de la biopolítica. Historia de la gubernamentalidad II], Suhrkamp, Fráncfort del Meno [Nacimiento de la biopolítica, FCE, Buenos Aires, 2007].
- Frank, Manfred (1984), *Was ist Neostukturalismus?*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno [¿Qué es el neoestructuralismo?, FCE, México, 2011].
- Game, Ann (1991), *Undoing the Social: Towards a Deconstructive Sociology*, University of Toronto Press, Toronto.
- Gasché, Rodolphe (1973), *Die hybride Wissenschaft. Zur Mutation des Wissenschaftsbegriffs bei Émile Durkheim und im Strukturalismus von Claude Lévi-Strauss* [La ciencia híbrida. Sobre la mutación del concepto de ciencia en Émile Durkheim y en el estructuralismo de Claude Lévi-Strauss], Metzler, Stuttgart.
- Gente, Peter (2004), *Foucault und die Künste* [Foucault y las artes], Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Gertenbach, Lars (2007), *Die Kultivierung des Marktes. Foucault und die Gouvernementalität des Neoliberalismus* [El cultivo del mercado. Foucault y la gubernamentalidad del neoliberalismo], Parodos, Berlín.

- Gertenbach, Lars y Stephan Moebius (2007), "Kritische Totalität oder das Ende der Gesellschaft. Zum Gesellschaftsbegriff des Poststrukturalismus", en Karl-Siegbert Rehberg (ed.), *Verhandlungen des 33. Kongresses der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Kassel 2006* ["Totalidad crítica o el fin de la sociedad. Sobre el concepto de sociedad del posestructuralismo", en Karl-Siegbert Rehberg (ed.), *Sesiones del 33º Congreso de la Sociedad Alemana de Sociología en Kassel 2006*], Campus, Fráncfort del Meno-Nueva York.
- Günzel, Stephan (2007), *Topologie. Zur Raumbeschreibung in den Kultur- und Medienwissenschaften* [Topología. Sobre la descripción del espacio en las ciencias de la cultura y los medios de comunicación], Bielefeld, transcripción.
- Hall, Stuart (1994), *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2* [Racismo e identidad cultural. Escritos selectos 2], Argument, Hamburgo.
- _____ (2004), *Ideologie, Identität, Repräsentation. Ausgewählte Schriften 4* [Ideología, identidad, representación. Escritos selectos 4], Argument, Hamburgo.
- Hasse, Jürgen (2007), *Übersehene Räume. Zur Kulturgeschichte und Heterotopologie des Parkhauses* [Espacios ignorados. Sobre la historia cultural y la heterotopología del estacionamiento de varios pisos], Bielefeld, transcripción.
- Hertz, Robert, Stephan Moebius y Christian Papilloud (2007), *Das Sakrale, die Sünde und der Tod. Kultur-, religions und wissenssoziologische Studien* [Lo sacro, el pecado y la muerte. Estudios de sociología de la cultura, la religión y el saber], UVK, Constanza.
- Heßler, Martina (2007), *Die kreative Stadt. Zur Neuerfindung eines Topos* [La ciudad creativa. Sobre la reinención de un topos], Bielefeld, transcripción.
- Hieber, Lutz (2006), "Douglas Crimp: Vom Postmodernismus zur Queer Culture", en Stephan Moebius y Dirk Quadflieg (eds.), *Kultur. Theorien der Gegenwart* ["Douglas Crimp: Del posmodernismo a la cultura queer", en Stephan Moebius y Dirk Quadflieg (eds.), *Cultura. Teorías del presente*], vs, Wiesbaden, pp. 403-414.
- _____ y Paula-Irene Villa (2007), *Images von Gewicht. Soziale Bewegungen, Queer Theory und Kunst in den USA* [Imágenes de peso. Movimientos sociales, teoría queer y arte en los Estados Unidos de América], Bielefeld, transcripción.
- Joas, Hans (1992), *Die Kreativität des Handelns* [La creatividad de la acción], Suhrkamp, Fráncfort del Meno [Creatividad, acción y valores, UAM-Iztapalapa/Instituto Goethe/Servicio Alemán de Intercambio Académico/Miguel Ángel Porrúa, México, 2002].
- _____ y Wolfgang Knöbl (2004), *Sozialtheorie. Zwanzig Einführende Vorlesungen* [Teoría social. Veinte lecciones introductorias], Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Keller, Reiner et al. (2005), *Die diskursive Konstruktion von Wirklichkeit. Zum Verhältnis von Wissenssoziologie und Diskursforschung* [La construcción discursiva de la realidad. Sobre la relación de la sociología del saber y la investigación del discurso], UVK, Constanza.
- Kneer, Georg (2008), "Institution/Organisation. Über die Paradoxie des Organisierens", en Stephan Moebius y Andreas Reckwitz (eds.), *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften* ["Institución/organización. Sobre la paradoja de la organización", en Stephan Moebius y Andreas Reckwitz (eds.), *Ciencias sociales posestructuralistas*], Suhrkamp, Fráncfort del Meno, pp. 124-140.

- Krasmann, Susanne y Michael Volkmer (eds.) (2007), *Michel Foucaults 'Geschichte der Gouvernementalität' in den Sozialwissenschaften* [La "historia de la gubernamentalidad" de Michel Foucault en las ciencias sociales], Bielfeld, transcripción.
- Laclau, Ernesto (1990), *New Reflections on the Revolution of our Time*, Londres-Nueva York.
- _____ (1999), "Dekonstruktion, Pragmatismus, Hegemonie", en Chantal Mouffe (ed.), *Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft*, Viena, pp. 111-153.
- _____ y Chantal Mouffe (1991), *Hegemonie und radikale Demokratie* [Hegemonía y democracia radical] [*Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, Siglo XXI, Madrid, 1987].
- Landwehr, Achim (2004), *Geschichte des Sagbaren. Einführung in die Historische Diskursanalyse* [Historia de lo que se puede decir. Introducción al análisis histórico del discurso], 2a. ed., Edition diskord, Tübinga.
- Lang, Hermann (1973), *Die Sprache und das Unbewußte. Jacques Lacans Grundlegung der Psychoanalyse* [El lenguaje y lo inconsciente. La fundamentación del psicoanálisis por Jacques Lacan], Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Lavagno, Christian (2006), "Michel Foucault: Ethnologie der eigenen Kultur", en Stephan Moebius y Dirk Quadflieg (eds.), *Kultur. Theorien der Gegenwart* ["Michel Foucault: Etnología de la propia cultura", en Stephan Moebius y Dirk Quadflieg (eds.), *Cultura. Teorías de la actualidad*], vs, Wiesbaden, pp. 42-50.
- Lemke, Thomas (1997), *Eine Kritik der politischen Vernunft. Foucaults Analyse der modernen Gouvernementalität* [Una crítica de la razón política. El análisis de Foucault de la gubernamentalidad moderna], Argument, Hamburgo.
- _____ (2007), *Gouvernementalität und Biopolitik* [Gubernamentalidad y biopolítica], vs, Wiesbaden.
- Lévi-Strauss, Claude (1969), "Die Strukturanalyse in der Sprachwissenschaft und in der Anthropologie", en *Strukturelle Anthropologie*. Band 1 ["El análisis de la estructura en la lingüística y en la antropología", en *Antropología Estructural*, t. 1], Suhrkamp, Fráncfort del Meno, pp. 43-67.
- _____ (1981), *Traurige Tropen*, Suhrkamp, Fráncfort del Meno [*Tristes trópicos*, Paidós, Barcelona-México, 1988].
- _____ (1999), "Einleitung in das Werk von Marcel Mauss", en Marcel Mauss, *Soziologie und Anthropologie*. Band 1, 2. Aufl ["Introducción a la obra de Marcel Mauss", en Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, t. 1, 2a. ed.], Fráncfort del Meno, pp. 7-41 ["Introducción a la obra de Marcel Mauss", en Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, Ténos, Madrid, 1971].
- Lüdemann, Susanne (2004), *Metaphern der Gesellschaft. Studien zum soziologischen und politischen Imaginären* [Metáforas de la sociedad. Estudios sobre el imaginario sociológico y político], Fink, Múnich.
- Lüders, Jenny (2007), *Ambivalente Selbstpraktiken. Eine Foucault'sche Perspektive auf Bildungsprozesse in Weblogs* [Auto-prácticas ambivalentes. Una perspectiva foucaultiana sobre los procesos de formación en las bitácoras de Internet (Weblogs)], Bielfeld, transcripción.

- Lummerding, Susanne (2005), *agency@? Cyber-Diskurse, Subjektkonstituierung und Handlungsfähigkeit im Feld des Politischen* [¿agency@? Ciberdiscursos, constitución del sujeto y capacidad de acción en el campo de lo político], Böhlau, Viena.
- Mauss, Marcel (1999a), *Soziologie und Anthropologie*. Band II, 2. Aufl [Sociología y antropología, t. II, 2a. ed.], Fischer, Fráncfort del Meno [Sociología y antropología, Técnos, Madrid, 1971].
- (1999b), *Die Gabe. Form und Funktion des Austausch in archaischen Gesellschaften* [Ensayo sobre el don. Forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas], 4a. ed., Suhrkamp, Fráncfort del Meno [Ensayos sobre el don, Katz, Madrid, 2010].
- Mirzoeff, Nicholas (ed.) (1998), *Visual Culture Reader* [Libro de lectura sobre la cultura visual], Routledge, Londres-Nueva York.
- Münker, Stefan y Alexander Roesler (2000), *Poststrukturalismus* [El posestructuralismo], Metzler, Stuttgart.
- Moebius, Stephan (2003), *Die soziale Konstituierung des Anderen. Grundrisse einer poststrukturalistischen Sozialwissenschaft nach Lévinas und Derrida* [La constitución social del otro. Principios de una ciencia social posestructuralista según Lévinas y Derrida], Campus, Fráncfort del Meno-Nueva York.
- (2005a), “Die Aufhebung der Kunst in Lebenspraxis. Die historischen Avantgardebewegungen und die Postmoderne”, en Lutz Hieber, Stephan Moebius y Karl-Siegbert Rehberg (eds.), *Kunst im Kulturkampf. Zur Kritik der deutschen Museumskultur* [“La superación del arte en la praxis vital. Los movimientos vanguardistas históricos y la posmodernidad”, en Lutz Hieber, Stephan Moebius y Karl-Siegbert Rehberg (eds.), *El arte en la lucha cultural. Sobre la crítica de la cultura museal alemana*], Bielefeld, transcripción, pp. 49-64.
- (2005b), “Diskurs-Ereignis-Subjekt. Diskurs- und Handlungstheorie im Ausgang einer poststrukturalistischen Sozialwissenschaft”, en Reiner Keller *et al.* (ed.), *Die diskursive Konstruktion von Wirklichkeit. Zum Verhältnis von Wissenssoziologie und Diskursforschung* [“Discurso-Evento-Sujeto. Teoría del discurso y la acción en las postrimerías de una ciencia social posestructuralista”, en Reiner Keller *et al.* (ed.), *La construcción discursiva de la realidad. Sobre la relación de la sociología del saber y la investigación del discurso*], UVK, Constanza, pp. 127-148.
- (2005c), “Der Tod als thematischer Knotenpunkt der Soziologie, Anthropologie und Philosophie”, *Sociologia Internationalis. Internationale Zeitschrift für Soziologie, Kommunikations- und Kulturforschung* [“La muerte como cruce de caminos de la sociología, la antropología y la filosofía”, en *Sociologia Internationalis. Revista Internacional de Sociología e Investigación sobre Comunicación y Cultura*], 2/2004, pp. 199-219.
- (2006a), *Marcel Mauss*, UVK, Constanza.
- (2006b), *Die Zauberlehrlinge. Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie* [Los aprendices de brujo. Historia de la sociología del Colegio de Sociología], UVK, Constanza.
- (2006c), “Pierre Bourdieu: Zur Kritik der symbolischen Gewalt”, en Stephan Moebius y Dirk Quadflieg (eds.), *Kultur. Theorien der Gegenwart* [“Pierre Bourdieu:

- sobre la crítica del poder simbólico”, en Stephan Moebius y Dirk Quadflieg (eds.), *Cultura. Teorías de la actualidad*, vs, Wiesbaden, pp. 51-66.
- Moebius, Stephan (2008a), “Handlung und Praxis. Konturen einer poststrukturalistischen Praxistheorie”, en Stephan Moebius y Andreas Reckwitz (eds.), *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften* [“Acción y praxis. Contornos de una teoría de la praxis posestructuralista”, en Stephan Moebius y Andreas Reckwitz (eds.), *Ciencias sociales posestructuralistas*], Suhrkamp, Fráncfort del Meno, pp. 58-74.
- _____ (2008b), “Macht und Hegemonie. Grundrisse einer poststrukturalistischen Analytik der Macht”, en Stephan Moebius y Andreas Reckwitz (eds.), *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften* [“Poder y hegemonía. Principios de un análisis posestructuralista del poder”, en Stephan Moebius y Andreas Reckwitz (eds.), *Ciencias sociales posestructuralistas*], Suhrkamp, Fráncfort del Meno, pp. 158-174.
- _____ (2009), *Kultur* [Cultura], Bielfeld, transcripción.
- _____ y Andreas Reckwitz (2008), *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften* [Ciencias sociales posestructuralistas], Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- _____ y Christian Papilloud (eds.) (2005), *Gift-Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe* [El regalo-La teoría de la cultura del don de Marcel Mauss], vs, Wiesbaden.
- _____ (2007), “Einleitung in das Werk von Robert Hertz”, en Robert Hertz, Stephan Moebius y Christian Papilloud, *Das Sakrale, die Sünde und der Tod. Kultur-, religions und wissenssoziologische Studien* [“Introducción a la obra de Robert Hertz”, en Robert Hertz, Stephan Moebius y Christian Papilloud, *Lo sacro, el pecado y la muerte. Estudios de sociología de la cultura, la religión y el saber*], UVK, Constanza, pp. 15-64.
- _____ y Dietmar Wetzels (eds.) (2005), *Absolute Jacques Derrida*, Orange Press, Friburgo.
- _____ y Lothar Peter (eds.) (2004), “Neue Tendenzen der französischen Soziologie”, *Französische Soziologie der Gegenwart* [“Nuevas tendencias de la sociología francesa”, *Sociología francesa de la actualidad*], UVK, Constanza, pp. 9-77.
- Nassehi, Armin (1995), “Ethos und Thanatos. Der menschliche Tod und der Tod des Menschen im Denken von Michel Foucault”, en Klaus Feldmann y Werner Fuchs-Heinritz (eds.), *Der Tod ist ein Problem der Lebenden. Beiträge zur Soziologie des Todes* [“Ethos y Thanatos. La muerte humana y la muerte del hombre en el pensamiento de Michel Foucault”, en Klaus Feldmann y Werner Fuchs-Heinritz (eds.), *La muerte es un problema de los vivos. Contribuciones a la sociología de la muerte*], Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Ngi Ha, Kein (2005), *Hype um Hybridität. Kultureller Differenzkonsum und postmoderne Verwertungstechniken im Spätkapitalismus* [Gran aspaviento por el hibridismo. Consumo cultural de la diferencia y técnicas de aprovechamiento posmodernas en el capitalismo tardío], Bielfeld, transcripción.
- Ode, Erik (2006), *Das Ereignis des Widerstands. Jacques Derrida und 'Die unbedingte Universität'* [El acontecimiento de la resistencia. Jaques Derrida y “La universidad sin condición”], Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Opitz, Sven (2004), *Gouvernementalität im Postfordismus. Macht, Wissen und Techniken des Selbst im Feld unternehmerischer Rationalität* [Gubernamentalidad en el

- posfordismo. Poder, saber y técnicas del Yo en el campo de la racionalidad empresarial], Argument, Hamburgo.
- Ortmann, Günther (2004), *Als Ob. Fiktionen und Organisationen* [Como si fuera. Ficciones y organizaciones], vs, Wiesbaden.
- Parker, Andrew y Eve Kosofsky Sedgwick (1995), *Performativity and Performance* [Performatividad y rendimiento], Routledge, Nueva York-Londres, p. 707.
- Pieper, Marianne y Encarnación Gutiérrez R. (eds.) (2003), *Gouvernementalität. Ein sozialwissenschaftliches Konzept in Anschluß an Foucault* [Gubernamentalidad. Un concepto de las ciencias sociales derivado de Foucault], Campus, Fráncfort del Meno-Nueva York.
- Pongratz, Ludwig A. et al. (eds.) (2004), *Nach Foucault. Diskurs- und machtanalytische Perspektiven der Pädagogik* [Tras Foucault. Perspectivas del análisis del discurso y del poder en la pedagogía], vs, Wiesbaden.
- Quadflieg, Dirk (2006), *Das Sein der Sprache. Foucaults Archäologie der Moderne* [El Ser del lenguaje. La arqueología de la modernidad de Foucault], Parodos, Berlín.
- (2007), *Differenz und Raum. Zwischen Hegel, Wittgenstein und Derrida* [Diferencia y espacio. Entre Hegel, Wittgenstein y Derrida], Bielfeld, transcripción.
- Reckwitz, Andreas (2000), *Die Transformation der Kulturtheorien. Zur Entwicklung eines Theorieprogramms* [La transformación de las teorías de la cultura. Sobre el desarrollo de un programa teórico], Velbrück, Weilerswist.
- (2003), “Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken: Eine sozialtheoretische Perspektive”, *Zeitschrift für Soziologie* [“Fundamentos de una teoría de las prácticas sociales: una perspectiva desde la teoría social”, *Revista de Sociología*], año 32/4, pp. 282-301.
- (2004), “Die Kontingenzperspektive der ‘Kultur’. Kulturbegriffe, Kulturtheorien und das kulturwissenschaftliche Forschungsprogramm”, en Friedrich Jäger y Jörg Rüsen (eds.), *Handbuch der Kulturwissenschaften. Band III: Themen und Tendenzen* [“La perspectiva contingente de la ‘cultura’. Conceptos culturales, teorías de la cultura, y el programa de investigación sobre la ciencia de la cultura”, en Friedrich Jäger y Jörg Rüsen (eds.), *Manual de las ciencias de la cultura, t. III: Temas y tendencias*], Metzler, S., Stuttgart, pp. 1-20.
- (2006), *Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne* [El sujeto híbrido. Una teoría de las culturas del sujeto del modernismo burgués hacia el posmodernismo], Velbrück, Weilerswist.
- (2008), “Grenzdestabilisierungen-Kulturosoziologie und Poststrukturalismus”, *Unschärfe Grenzen. Perspektiven der Kulturosoziologie*, transcript Verlag, Bielefeld, pp. 301-320.
- Ricken, Norbert et al. (2004), *Michel Foucault: Pädagogische Lektüren* [Michel Foucault: lecturas pedagógicas], vs, Wiesbaden.
- (2006), *Die Ordnung der Bildung. Beiträge zu einer Genealogie der Bildung* [El orden de la cultura. Contribuciones a una genealogía de la cultura], vs, Wiesbaden.
- Rippel, Gabriele (ed.) (1993), *Unbeschreiblich weiblich. Texte zur feministischen Anthropologie* [Indescriptiblemente femenino. Textos sobre antropología feminista], Fischer, Fráncfort del Meno.

- Ruoff, Michael (2007), *Foucault-Lexikon. Entwicklung –Kernbegriffe– Zusammenhänge* [Diccionario sobre Foucault –Conceptos fundamentales– Contextos], Fink/UTB, Múnich.
- Sarasin, Philipp (2003), “Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse”, *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse* [“Ciencias históricas y análisis del discurso”, *Ciencias históricas y análisis del lenguaje*], Suhrkamp, Fráncfort del Meno, pp. 10-60.
- (2005), *Michel Foucault zur Einführung* [Una introducción a Michel Foucault], Junius, Hamburgo.
- (2007), “War Michel Foucault ein Kulturwissenschaftler?”, en Iris Därmann y Christoph Jamme (eds.), *Kulturwissenschaften. Konzepte, Theorien, Autoren* [“Fue Michel Foucault un científico de la cultura?”, en Iris Därmann y Christoph Jamme (eds.), *Ciencias de la cultura. Conceptos, teorías, autores*], Fink, Múnich, pp. 313-329.
- Schneider, Werner (1999), “So tot wie nötig - so lebendig wie möglich!” *Sterben und Tod in der fortgeschrittenen Moderne. Eine Diskursanalyse der öffentlichen Diskussion um den Hirntod in Deutschland (Studien zur interdisziplinären Thanatologie Band 6)* [“¡Tan muerto como sea necesario - tan vivo como sea posible!” El morir y la muerte en la época moderna avanzada. Un análisis discursivo de la discusión pública sobre la muerte cerebral en Alemania (Estudios sobre tanatología interdisciplinaria, t. 6), Lit., Münster.
- Saussure, Ferdinand de (1967), *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, 3. Aufl [Fundamentos de la lingüística general, 3a. ed.], de Gruyter, Berlín-Nueva York [Cursos de lingüística general, Losada, Buenos Aires, 1978].
- Schroer, Markus (2008), “Raum oder: Das Ordnen der Dinge”, en Stephan Moebius y Andreas Reckwitz (eds.), *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften* [“El espacio, o: el orden de las cosas”, en Stephan Moebius y Andreas Reckwitz (eds.), *Ciencias sociales posestructuralistas*], Suhrkamp, Fráncfort del Meno, pp. 141-157.
- Seidman, Steven (1996), *Queer Theory/Sociology* [Teoría queer/sociología], Blackwell, Oxford-Cambridge.
- Senellart, Michel (2006), “Situierung der Vorlesungen”, en Michel Foucault, *Sicherheit, Territorium, Bevölkerung. Geschichte der Gouvernementalität I* (2006a) [“Situación de las lecciones”, en Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población. Historia de la gubernamentalidad I* (2006a)], Suhrkamp, Fráncfort del Meno, pp. 527-571 [“Situación del curso”, en Michel Foucault, *Seguridad, territorio, población*, FCE, Buenos Aires, 2006, pp. 417-453].
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1999), *Imperative zur Neuerfindung des Planeten* [Imperativos para la reinención del planeta], Passagen, Viena.
- Stäheli, Urs (2000), *Poststrukturalistische Soziologien* [Sociologías posestructuralistas], Bielefeld, transcripción.
- Tarot, Camille (1999), *De Durkheim à Mauss, l'invention du symbolique. Sociologie et science de religions* [De Durkheim a Mauss, la invención de lo simbólico. Sociología y ciencia de las religiones], La Découverte, París.
- Villa, Paula-Irene (2003), *Judith Butler*, Campus, Fráncfort-Nueva York.

- Waldschmidt, Anne y Werner Schneider (eds.) (2007), *Disability Studies, Kultursociologie und Soziologie der Behinderung. Erkundungen in einem neuen Forschungsfeld* [Estudios sobre discapacidad, sociología de la cultura y sociología de la discapacidad. Exploraciones en un nuevo campo de investigaciones], Bielfeld, transcripción.
- Waltz, Matthias (2006), "Tauschsysteme als subjektivierende Ordnungen: Mauss, Lévi-Strauss, Lacan", en Stephan Moebius y Christian Papilloud (eds.), *Gift – Marcel Mauss' Kulturtheorie der Gabe* ["Sistemas de intercambio como órdenes subjetivantes: Mauss, Lévi-Strauss, Lacan", en Stephan Moebius y Christian Papilloud (eds.), *El regalo - La teoría de la cultura del don de Marcel Mauss*], vs, Wiesbaden, pp. 81-105.
- Warner, Michael (ed.) (1993), *Fear of a Queer Planet. Queer Politics and Social Theory* [Miedo de un planeta *queer*. Política y teoría social *queer*], University of Minnesota Press, Minnesota.
- Wirth, Uwe (ed.) (2002), *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften* [Performatividad. Entre la filosofía del lenguaje y las ciencias de la cultura], Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Wulf, Christoph et al. (eds.) (2001), *Grundlagen des Performativen. Eine Einführung in die Zusammenhänge von Sprache, Macht und Handeln* [Fundamentos de lo performativo. Una introducción a las relaciones entre el lenguaje, el poder y la acción], Juventa, Weinheim-Múnich.

INVESTIGACIÓN FEMINISTA, ¿QUO VADIS? *Recuento metodológico histórico y perspectiva epistemológica a futuro** **

BIRGIT RIEGRAF

UNIVERSITÄT PARDERBORN, ALEMANIA

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8780-3425>

BRIGITTE AULENBACHER

UNIVERSITÄT LINZ ÖSTERREICH, AUSTRIA

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2281-1237>

INTRODUCCIÓN

Desde el inicio de su institucionalización, la investigación feminista y de género ha puesto radicalmente en tela de juicio el canon del saber, las teorías (del conocimiento) subyacentes y las premisas metodológicas del sistema científico dominante, desde las ciencias sociales y del espíritu, hasta las ciencias naturales: ella ha podido mostrar que, en contra de la pretensión científica, los procesos cognitivos, las teorías (del conocimiento) y los métodos, no eran en absoluto objetivos y con validez universal, sino que estaban marcados por la localización social de los investigadores, sus intereses y contextos vitales. También ha podido revelarse que los procesos cognitivos de las investigaciones científicas estaban, o están, basados en representaciones cotidianas no cuestionadas y en supuestos esencializantes sobre la “esencia” de las diferencias entre los sexos —lo cual influye decisivamente en los resultados de las investigaciones—. Los modelos teóricos de las ciencias naturales constituían el fundamento de las concepciones de las ciencias sociales y humanas, en la medida en que retomaban de manera más o menos irreflexiva los supuestos sobre las diferencias y desigualdades “naturales” y “esenciales” entre los sexos (Schaeffer-Hegel, 1988). La eliminación de la supuesta correspondencia entre el género y la naturaleza fue la que por primera vez permitió hacer visibles, como históricamente transformables y modificables, las diferencias y las desigualdades entre los sexos, e hizo posible preguntar por las razones de su persistencia. La introducción de la categoría analítica del género en el sistema científico reveló la *male bias* (parcialidad a favor del género masculino) de las tradiciones y representaciones científicas usuales: la crítica del androcentrismo se convirtió en el punto de referencia de la polémica con la ciencia tradicional. Las consecuencias han sido las dispu-

* Una primera versión de este artículo apareció en: Enrique de la Garza Toledo / Gustavo Leyva (coords.): *Tratado de Metodología de las Ciencias Sociales. Perspectivas Actuales*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

** Traducción directa del alemán por Marcos Romano Hassán; revisión de Gustavo Leyva.

tas de amplio alcance sobre teoría de la ciencia y del conocimiento, referentes a la relación entre el interés cognoscitivo científico, la elección del método y la integración de las investigadoras en el campo de estudio.

El presente artículo comienza con un recuento histórico referente a las teorías de la ciencia y del conocimiento en los inicios de la investigación feminista y sus primeros postulados. Se muestra luego cómo la investigación de género se ocupaba de los estándares científicos, los principios metodológicos y los métodos establecidos hasta ese momento, y cómo es que logró encontrar un lugar propio en la ciencia y pudo afirmarse en él. En el siguiente paso se muestra la continuación de este desarrollo con cuestiones metodológicas y teorías de la localización. El siguiente tema se refiere a la cuestión de hasta qué punto los fundamentos de teoría de la ciencia y del conocimiento de la investigación feminista y de género se encuentran actualmente en tela de juicio. Finalmente, preguntamos hacia dónde podría dirigirse la investigación de género, por lo menos desde la perspectiva actual.

La discusión planteada en este artículo está influida esencialmente por el contexto científico europeo, específicamente por el alemán. Sin embargo, estos debates no se realizaron, ni se realizan, sin vinculación respecto de los debates internacionales. Han sido motivados por estas discusiones y al mismo tiempo tienen un efecto retroactivo sobre el contexto internacional.

LOS INICIOS DE LA INVESTIGACIÓN FEMINISTA

Al inicio de su proceso de institucionalización, la investigación feminista y de género estaba estrechamente ligada con el movimiento feminista, por lo cual en los primeros años la relación entre la ciencia y la política social determinó los procesos de la concepción de sí misma. Ambos estaban unidos por la crítica a todas las formas de poder, dominación y desigualdades en la relación entre géneros, y un interés emancipatorio político y de política de la ciencia (*cf.* Riegraf y Plöger, 2009; Althoff *et al.*, 2001; *Frauen y Wissenschaft* [Las mujeres y la ciencia] 1977). Si al inicio los temas científicos todavía estaban definidos fundamentalmente por los intereses políticos del movimiento feminista (como la división del trabajo específica de los géneros, el salario para el trabajo doméstico o la violencia contra las mujeres), en el curso de su institucionalización posterior, la investigación feminista y de género, así como el debate teórico (epistemológico) sobre la relación de la ciencia y la política sustituyó a la relación directa con la praxis política del feminismo. Si bien la investigación feminista y de género conservó su apego a la pretensión de transformar la desigualdad social y la injusticia con los medios del conocimiento científico, también insistió en la necesaria distancia en relación con el movimiento feminista para conservar su potencial crítico y sus posibilidades de conocimiento imparcial. Se impuso el reconocimiento de que una falta de diferenciación de la ciencia y la política pondría en peligro la autonomía de la ciencia. Además, tendría que ser posible llegar a resultados que

ocasionalmente podrían decepcionar al movimiento feminista (Bleich *et al.*, 1984: 27). Si bien el movimiento feminista aportó relevantes impulsos en una primera fase, en el curso del progreso de la institucionalización de la investigación feminista y de género se llegaron a reconocer las diversas racionalidades del sistema científico y político.

La investigación feminista eligió primeramente las condiciones de vida de las mujeres y, en no pocos casos la subjetividad femenina como punto de partida y referencia de sus discusiones científicas. De esta manera confrontaba con otras perspectivas a la supuesta neutralidad de género de las teorías, planteamientos y conceptualizaciones establecidos, y mostraba que las cuestiones de investigación, las teorías y los conocimientos científicos se habían alimentado hasta el momento, sobre todo, a partir del mundo vital de los investigadores masculinos, y que reproducían las condiciones vitales de los hombres, a pesar de que se pretendía su validez general (*cf.* Brück *et al.*, 1992: 17-18; Schmerl, 2006; Becker-Schmidt y Knapp, 2000; Beer, 1990). De esta manera, el “contexto vital femenino” (Prokop, 1976) entraba en la mira de la ciencia, si es que lo hacía, solamente como un “caso especial” o “desviación”, lo cual conducía a una percepción deformada. Además de esto, la investigación feminista y de género logró determinar que la influencia de los modelos de pensamiento de las ciencias naturales sobre las investigaciones de las ciencias sociales y humanas conducía a una concepción de la diferencia de género no siempre abierta, pero de graves consecuencias. La equiparación de la naturaleza y las mujeres, así como de los hombres y la sociedad, estaba desembocando en las teorías (del conocimiento), los procesos de investigación y los resultados de éstas. Al postular las diferencias de género y las correspondientes desigualdades como naturales, y con ello como anteriores a la sociedad, su proceso de producción estaba siendo sustraído a las consideraciones sociológicas. Y a la inversa también se aplica lo siguiente: solamente la insistencia en concebir consecuentemente las diferenciaciones y desigualdades de género como sociales y producidas culturalmente ha hecho posible desarrollar una perspectiva analítica de las ciencias sociales sobre la categoría “género”.

El reconocimiento de que la realidad social de las mujeres, sus condiciones de vida específicas, su historia, habían quedado a la sombra de las teorías, métodos y categorías desarrolladas hasta ese momento, o que habían sido presentadas deformadas por las perspectivas masculinas, condujo a la estructuración de un proyecto científico propio y autónomo. En este proceso se trató desde el inicio de algo más que de solamente una integración aditiva de cuestiones de género en el sistema científico existente y en las estructuras de las disciplinas tradicionales. Tampoco se trataba simplemente de un incremento de la participación cuantitativa de las mujeres dedicadas a la ciencia. Se planteaba la pregunta de cómo se podría conciliar la eliminación del “contexto vital femenino” (Prokop, 1976) en las teorías e investigaciones con la exigencia de racionalidad y objetividad (*cf.* por ejemplo: Althoff *et al.*, 2001; Singer, 2004). O bien, formulado epistemológica y metodológicamente: ¿cómo había sido posible que hubieran podido ser ocultadas exitosamente durante tanto tiempo las asimetrías en la

distribución social del trabajo de producción y reproducción, o las desiguales en términos de oportunidades en el mercado laboral y de ascenso, o en general la desigual participación social de las mujeres y los hombres, mediante teorías (del conocimiento), perspectivas y categorías supuestamente neutrales? ¿Tal vez, precisamente, su pretendida neutralidad había permitido hacer invisible el escándalo de la desigualdad entre los géneros, y podrían ponerse a través de ello al servicio de las pretensiones masculinas de supremacía (*cf.* la reconstrucción en Hark, 2005)? Una vez que la teoría (del conocimiento), la metodología y la elección de método se pusieron conjuntamente en la mira, también se presentaron las cuestiones fundamentales y de mayor alcance que han definido hasta ahora a las discusiones sobre teoría de la ciencia y del conocimiento (Becker-Schmidt *et al.*, 1983; Hagemann-White, 1984; Hagemann-White, 1993; Hirschauer, 1996; Hirschauer, 2004; Wetterer, 2009): ¿Cómo y hasta qué punto influyen sobre la comprensión científica las ideas implícitas de género? ¿Cómo dominan estas ideas el instrumental conceptual de las disciplinas y la formación de teorías? ¿Cómo se integran las ideas cotidianas sobre el género en las investigaciones científicas, influyendo en los estándares metodológicos y los procedimientos metódicos? Y también, relacionado con esto: ¿qué innovaciones teóricas, metodológicas y metódicas se requieren para captar adecuadamente la historia y la realidad social de los sexos?

PARCIALIDAD, AUTORREFLEXIÓN CRÍTICA, INTERDISCIPLINARIDAD

En las discusiones sobre teoría de la ciencia y del conocimiento en las cuales se han elucidado las cuestiones mencionadas, la parcialidad, la autorreflexión crítica y la interdisciplinaridad avanzaron hasta llegar a ser postulados centrales, aunque no indiscutidos. El apasionado compromiso con la parcialidad de parte de una serie de científicas feministas está enraizado en sus pretensiones emancipatorias y críticas de la dominación, y le atrajo a la investigación feminista y de género el reproche, hasta ahora repetido una y otra vez, de la falta de carácter científico, dado que ésta sería una orientación motivada políticamente (*cf.* por ejemplo Mies, 1978). Sin embargo, el reproche del carácter no científico se remonta a una referencia abreviada a las discusiones sobre la parcialidad, llevadas a cabo de forma muy diferenciada en el proceso de delimitación del movimiento feminista y la investigación (*cf.* por ejemplo Luhmann, 1988; y conectando con él, Pasero y Weinbach, 2003). Así, la parcialidad no se pensaba en absoluto en el sentido de una reorientación política de la ciencia y la investigación feminista y de género, tampoco se concebía a sí misma de ningún modo como simple ciencia reflexiva del movimiento feminista (*cf.* la atribución en Luhmann, 1988). Más bien, la exigencia de parcialidad, y esto como exigencia no solamente a la investigación feminista y de género, sino a toda investigación en ciencias sociales con pretensiones emancipatorias y críticas de la dominación, tenía el empeño de mostrar aquellas posiciones del conocimiento, aquellos accesos metodológi-

cos y aquellos métodos a través de los cuales se lleva a cabo el ocultamiento de las realidades vitales femeninas en el sistema científico, así como nombrar los intereses y a los interesados que se beneficiaban de esta exclusión. Por lo tanto, se estaba pensando en una parcialidad en el proceso científico del conocimiento a favor de aquellas cuyas realidades vitales habían sido encubiertas con las posiciones del conocimiento, accesos metodológicos y métodos que se usaban hasta el momento. Y a la inversa, también era menester ayudar a que lo que se había ocultado lograra la necesaria atención.

Regina Becker-Schmidt (1985) concibe la parcialidad no como un principio metódico que ha de ser aplicado en la praxis concreta de investigación, y tampoco en el sentido de una identificación sin reservas con las personas investigadas, sino como un interés que dirige el proceso del conocimiento y que ejerce sus efectos en un segundo plano (*cfr.* Bleich *et al.*, 1984: 31). En este proceso, la parcialidad con las experiencias concretas de represión de las mujeres, y una identificación no reflexionada con ellas, no deberían ser elegidas como el único punto de partida de la investigación, dado que esto limitaría “de una forma irresponsable” las posibilidades científicas de conocimiento (*cfr.* Meuser, 2010). En este contexto, Becker-Schmidt enfatiza la gran importancia de una autorreflexión consciente de las investigadoras en el proceso de investigación, para evitar una parcialidad acrítica y una sobreidentificación con las investigadas. Regina Becker-Schmidt y Helga Bilden (1911: 28) conciben el proceso de investigación como una “oscilación” entre la identificación con las mujeres, y una distancia objetivadora. Así pues, en esta visión de las cosas, la parcialidad y la objetividad no serían opuestos. Formulado de manera extrema, incluso se podría constatar: en vista del androcentrismo que se presenta, la parcialidad, al poner las deformaciones y los ocultamientos en la agenda de la ciencia, contribuye a lograr las pretensiones de objetividad (*cfr.* Beer, 1987).

En la discusión sobre la parcialidad, la autorreflexión crítica se convirtió en otro postulado, mismo que no se definía en el sentido de las teorías de sistemas, sino en el sentido de que el género, el color de piel, el medio de origen, o también la socialización científica, dirigen los intereses cognoscitivos, pero además de eso también pueden conducir a deformaciones en el proceso de investigación. Las ideas de las investigadoras, surgidas de esta manera y convertidas en un hábito con efectos reales, escapan de su propia percepción inmediata. Bajo este aspecto, la autorreflexión significa en la epistemología feminista reflexionar sobre las condiciones del conocimiento, y no detenerse tampoco ante las investigadoras y todo aquello que les aclara, les deforma o desplaza sus concepciones. La autorreflexión, concebida como reflexión sobre el propio posicionamiento científico y social, tiene también la función de evitar la sobreidentificación de las investigadoras con las investigadas, así como desencadenar procesos de aprendizaje tanto en dirección de las investigadoras, como en dirección de las investigadas. Una autorreflexión de la propia localización biográfica y social se convierte de esta forma en un importante instrumento del conocimiento en el proceso de investigación (*cfr.* también al

respecto: Nadig, 1992). De acuerdo con esto, el ocuparse de las propias emociones, su propia afectación, y el valor de éstas en el proceso de investigación, deben convertirse sistemática y conscientemente en elementos rectores del conocimiento y de la investigación. Los trabajos etnológicos y psicoanalíticos de Devereux (1967), que quiere que se aproveche de manera productiva como instrumento del conocimiento la “contratransferencia”, es decir las irritaciones, sentimientos, prejuicios, expectativas y deseos desencadenados por el proceso de investigación (Becker-Schmidt, 1983), han sido un importante punto de referencia en los debates sobre la importancia de los intereses sociales y de la subjetividad de las investigadoras en el proceso de conocimiento. Siguiendo esta perspectiva, el análisis sistemático de la situación biográfica y social requiere un laborioso y complejo proceso de comunicación y análisis, que tiene que llevarse a cabo, por ejemplo, en el marco de un grupo de investigadores, o una instancia de supervisión de la investigación.

La pretensión de captar la complejidad acerca de las influencias sobre los contextos vitales femeninos, en combinación con posiciones críticas del conocimiento y de la ciencia, condujo a la convicción, dominante durante mucho tiempo, de que la investigación feminista y de género no podía ser organizada sobre las estructuras de las disciplinas usuales. Dado que los complejos “estados de cosas a los que se refiere la praxis feminista no pueden ser captados en el marco de las disciplinas” (Knapp y Landweer, 1995: 23), la interdisciplinariedad se convirtió en otro importante postulado. Este discurso realizó primeramente la constatación de que las estructuras de las diversas disciplinas, incluso “en la llamada ciencia ‘tradicional’, no (están) trazadas tan claramente como parece ser en una consideración externa” (*id.*: 23). La interdisciplinariedad prometía aquí librarse de un “disciplinamiento del saber”, que se daba a través de la organización científica de los conocimientos de acuerdo con las estructuras clásicas de las diversas disciplinas, y mantener de esta manera la capacidad crítica respecto de un sistema científico, una organización científica y un canon científico que durante muchos años habían logrado encubrir con éxito la categoría de género, y esto a pesar de todas las exigencias de objetividad y neutralidad axiológica (Hark, 2003).

Además, la interdisciplinariedad debería contrarrestar los procesos de ocusión de la producción de saber en las disciplinas aledañas, los cuales se estaban dando en relación con objetos y procesos sociales que no se dejaban clasificar en las rejillas disciplinarias, y de esa manera simplemente estaban siendo desmatematizados científicamente y olvidados. Esto afectaba especialmente a las diferenciaciones y jerarquizaciones de acuerdo con los géneros. El hecho de que la pretensión de una integración interdisciplinaria en el sistema científico difícilmente haya podido ser realizada hasta el momento, está relacionado no solamente con la organización disciplinaria de la docencia y la formación científica, así como con los sistemas de reputación y financiamiento específicos de las diversas disciplinas, y con el hecho de que “con un asentamiento interdisciplinario de la investigación feminista y de género en el paisaje de la ciencia

(no se ha ganado) un terreno, sino solamente un borde al lado de la cerca” (Knapp y Landweer, 1995: 23). Más bien, la elaboración epistemológica y metodológica de lo que debe entenderse exactamente por interdisciplinaridad, y más tarde transdisciplinaridad, se encuentra todavía actualmente en sus inicios. Y este hueco se abre no solamente en la investigación feminista y de género, sino en toda orientación científica que represente una pretensión interdisciplinaria. Actualmente la interdisciplinaridad en la investigación feminista y de género se considera un intercambio entre las fronteras y de caminos cruzados entre las disciplinas y especialidades.

CUESTIONES METODOLÓGICAS Y TEORÍAS DE LA LOCALIZACIÓN

Dado que la elección de métodos está estrechamente ligada a los presupuestos epistemológicos, la crítica del conocimiento y la ciencia de la investigación feminista y de género condujo a un escepticismo fundamental en relación con la metodología y la investigación que se practicaba hasta ese momento en la investigación social empírica, y respecto del conjunto usual de métodos. Cuando Ursula Müller (1984) preguntó en contextos alemanes: “¿Existe un método “especial” en la investigación feminista?”, agudizó con ello el punto polémico en un debate en el cual las orientaciones epistemológicas y metodológicas habían eliminado programáticamente la aplicación de procedimientos puramente cualitativos. La investigación social-cuantitativa, como las investigaciones a través de encuestas, que eran evaluadas con muestras representativas lo más amplias posibles y un número relativamente reducido de variables y métodos estadísticos, dominaban en los años 1980 la corriente principal de la metodología y la investigación (*cfr.* Baur, 2005: 38-45). Sin embargo, precisamente los puntos fuertes de los métodos cualitativos parecían ser los más adecuados para hacer visibles los contextos vitales encubiertos de las mujeres y para cumplir con los postulados epistemológicos de la investigación feminista y de género: los métodos cualitativos permitían la exploración de contextos vitales de las mujeres que hasta el momento habían permanecido ignorados y negados, es decir, la captación de las voces que no habían logrado hacerse oír en la ciencia dominante. Asimismo, los procedimientos abiertos y de orientación procesual parecían ser más adecuados que los métodos cuantitativos para captar los diversos y contradictorios factores de influencia que determinan las realidades vitales de las mujeres (*cfr.* Becker-Schmidt, 1983). Además, permitían establecer cercanías entre las investigadoras y las investigadas, para incluir adecuadamente sus perspectivas y excluir al mismo tiempo, a través de un control metodológico, una sobreidentificación. Ante este trasfondo, es comprensible que los métodos cualitativos predominen hasta ahora en la investigación feminista y de género, pero sin que se haya refutado la relevancia de los procedimientos cuantitativos, o una combinación entre los métodos como algo conveniente (Sturm, 2004). A fin de cuentas, la totalidad de la

pobreza material de las mujeres solamente podía ser aclarada a través de procedimientos cuantitativos (*cf.* Kickbusch y Riedmüller, 1984; Köppen, 1985). Lo que Ursula Müller constató en 1984 puede ser considerado actualmente como la opinión de sentido común: no hay un método específico de la investigación feminista y de género, pero sí teorías epistemológicas y metodologías, y no hay ninguna necesidad de que la investigación feminista y de género se mantenga atada a ningún método, sino que lo que se requiere es agotar la totalidad del espectro de forma adecuada al objeto de estudio (*cf.* Aulenbacher y Riegraf, 2009).

El transfondo epistemológico de los debates sobre métodos y metodologías en la investigación feminista y de género lo constituyeron las teorías de la localización, que determinaban las disputas con el androcentrismo y las pretensiones de objetividad de la ciencia tradicional. A ellas subyace la idea, ya postulada en la sentencia de Marx: “El ser social determina la conciencia social”, en el sentido de que el pensamiento, el saber y la percepción no se pueden comprender independientemente de la posición social, histórica y económica de los individuos (Hartsock, 1983; *cf.* también: Meuser, 2010).

Estas convicciones recibieron una elaboración fundamentada en el conocimiento sociológico en la tesis de Karl Mannheim de la dependencia de la localización por parte del pensamiento, donde parte del supuesto de que los intelectuales (y la ciencia) podrían superar estas influencias (Meuser, 2010). Que esto no es posible lo muestra de manera convincente la crítica feminista a la ciencia: “all understanding is socially located or situated” [toda comprensión está localizada o situada socialmente], postula Harding (2007: 51). En esta discusión resulta claro que la localización social de los investigadores hace posible y, al mismo tiempo, limita el conocimiento. La cuestión epistemológica—respecto de qué consecuencias pueden ser derivadas para las pretensiones de objetividad de la ciencia a partir del conocimiento, de que la elección de los objetos de investigación y la aplicación de resultados de la misma son dependientes de las influencias que su localización ejerce sobre los científicos y las científicas— ha sido respondida de formas totalmente diferentes y ha conducido a una controversia que todavía dura hasta la época actual.

Sandra Harding exige una perspectiva de investigación en la cual sea abandonada conscientemente la pretensión de neutralidad axiológica de los investigadores. En cambio, aboga por atribuir una ventaja epistemológica a determinadas localizaciones. Si bien acepta “que todas las convicciones humanas—incluso las más científicas— están localizadas socialmente”, también exige “una investigación crítica, para determinar cuáles situaciones sociales pueden producir las pretensiones de conocimiento más objetivas” (Harding, 1994: 159). Sandra Harding (*id.*: 140 y ss.) denomina a las mujeres como “valiosas ‘extranjeras’” o “marginadas integradas”, las cuales podrían tener acceso a importantes atisbos dentro del orden social, precisamente debido a su posición marginal. En la línea de la tradición de Marx, supone “that some social positions produce, partial and perverse’ knowledge, while others produce an

accurate understanding of social reality” [que algunas posiciones sociales producen conocimiento ‘parcial y perverso’, mientras que otras producen una comprensión exacta de la realidad social] (Hekman, 2007: 537). Estas últimas serían las localizaciones que están socialmente subprivilegiadas. Convertir en punto de partida de la investigación a estas localizaciones incrementaría la objetividad de la investigación científica, afirma. En cambio, si en el proceso de investigación se comenzara por el borde superior de la jerarquía social, muchas cosas quedarían ocultas (Hesse-Biber, Leavy y Yaiser, 2004: 16). Harding (2007: 55 y s.) utiliza en este contexto el concepto de la *strong objectivity* (objetividad fuerte), y delimita su concepción de objetividad de la concepción usual de la misma, la cual asocia la objetividad —en la medida en que se considera (y si es que se considera) que puede alcanzarse— a una actitud neutral de los investigadores. Afirma que ésta, al insistir en el principio de la neutralidad, está privilegiando implícitamente a otros puntos de vista: los de los poderosos y dominantes. Con ello, las teorías de la localización se delimitan de una posición relativista, de acuerdo con la cual todas las localizaciones serían igualmente significativas para la producción del conocimiento (Olesen, 2005: 244). Por lo demás, los procedimientos hermenéuticos y etnográficos designados como “convencionales” (cuyo interés cognoscitivo es usualmente una reconstrucción desprejuiciada de perspectivas y localizaciones) también son criticados como insuficientes. “The causes of the conditions of the lives of the oppressed cannot be detected by only observing those lives” [Las causas de las condiciones de las vidas de los oprimidos no pueden ser detectadas solamente observando esas vidas] (Harding, 2007: 51). Ante el trasfondo del ímpetu emancipatorio de la investigación feminista y de género, la crítica de las ideologías se considera un requisito necesario para una investigación que quiera hacer justicia a la pretensión de la *strong objectivity*. Siguiendo la perspectiva de Harding, los métodos cualitativos cumplen con las exigencias que se vinculan con la convicción de que la localización social de los investigadores les permite acceder al saber, pero que al mismo tiempo les limita los accesos al mismo saber. Privilegiar epistemológicamente las localizaciones subprivilegiadas y marginalizadas se considera un correctivo necesario frente a la *normal science* [ciencia normal] (Meuser, 2010).

En cambio, Cornelia Klinger (1990) se mantiene apegada a la exigencia de objetividad. Afirma que la perspectiva femenina, que hasta ahora había permanecido “encubierta”, debe ser “descubierta” e integrada con igualdad de derechos en el proceso de conocimiento científico, de manera que la ciencia pueda entonces convertirse en un proyecto de amplio alcance.

Independientemente de si se quiere privilegiar epistemológicamente al género femenino o no, es necesario constatar que las teorías de la localización han destacado claramente la importancia que corresponde a la pertenencia a un género determinado como una dimensión central de la dependencia del pensamiento respecto de la localización. También han contribuido exitosamente a problematizar el

supuesto de que los investigadores estarían en una posición de perfecta distancia respecto de sus objetos de investigación (Meuser, 2010).

Desde hace algunos años se ha hablado más bien poco de todos estos temas, sin que hayan sido totalmente dejados de lado. A la temprana discusión programática también le ha seguido una larga fase de diversificación empírica respecto a temas como sexualidad, socialización y trabajo (*cfr.* Bührmann *et al.*, 2000). En ella se ha trabajado en el marco de diversas teorías de la ciencia y del conocimiento y con diversos métodos (*cfr.* Diezinger, 1994). A fin de cuentas, ni los antiguos trabajos ni las experiencias empíricas se han perdido, sino que vuelven a aparecer en algunos tomos de carácter didáctico, de lectura o de manual (Althoff *et al.*, 2001; Becker und Kortendiek, 2004; Vogel, 2007). Sin embargo, en ellos no entran tanto en la discusión los fundamentos epistemológicos, metodológicos y metódicos de la investigación feminista y de género. A este respecto, la investigación feminista y de género parece haber llegado a incluirse en la “normal science” (*cfr.* Holland-Cunz, 2005 de acuerdo a Kuhn). Pero en otro aspecto, la discusión apenas está comenzando.

LA CATEGORÍA DEL CONOCIMIENTO “GÉNERO” SOMETIDA A EXAMEN

Apenas hay otra rama de la investigación que, como la investigación feminista y de género, somete sus propias categorías epistemológicas una y otra vez a examen con el fin de verificar su contenido emancipatorio. Uno de los movimientos intelectuales teóricos del conocimiento y la ciencia centrales, y hasta ahora determinantes, fue generado en los años 1980 por la crítica de las *women of color* (mujeres de color) a las teorías, categorías y procesos cognitivos basados en un sujeto colectivo “mujer”, que si bien refleja las experiencias de la clase media blanca y las fija como referencia, por lo mismo excluye consecuentemente otros contextos vitales “femeninos”. Con ello, se negaban las diferencias entre las mujeres y se establecían condiciones de dominación y de poder en contra de la propia pretensión.

En la medida en que la investigación feminista y de género toma como objeto de estudio la multiplicidad y diversidad de las condiciones vitales femeninas y de los contextos de experiencias, ahora no puede ya partirse de una represión colectiva y una identidad de las mujeres asociada a ésta, lo cual trae consigo consecuencias de amplio alcance para el proceso de investigación (Lutz y Davis, 2005). De tal forma, la pertenencia a un género ya no se considera como la única o la más relevante categoría del posicionamiento social y la desigualdad, sino que también tienen que tomarse en cuenta otras categorías sociales de desigualdad, como la pertenencia étnica en sus efectos recíprocos (intersecciones) con el género. Esta perspectiva ha agudizado la mirada para las configuraciones complejas, marcadas por igual por la desven-

taja y el privilegio. Entonces, ya no resulta posible pensar en general en las mujeres como seres en desventaja (Ernst, 2003: 74).

Una respuesta de las teorías de la localización a estos problemas es la aceptación no de uno, sino de varios puntos de vista feministas, lo cual genera problemas para seguirlos (*cf.* Meuser, 2010): “If there are multiple feminist standpoints, is one more true than another? And more fundamentally, if all knowledge is perspectival, how can we claim that one perspective is more true than another, the basic claim of standpoint theory?” [Si existen múltiples puntos de vista feministas, ¿será uno más verdadero que el otro? Y, más fundamentalmente, si todo el conocimiento se da en perspectiva, ¿cómo podemos reivindicar que una perspectiva es más verdadera que otra, la reivindicación básica de la teoría del punto de vista?] (Hekman, 2007: 538). Y no es solamente el abandono de la idea de una categoría uniforme “mujer” la que genera problemas de fundamentación, sino que también la ampliación del enfoque de la investigación a las situaciones vitales y los contextos de experiencia masculinos, y a los resultados de la investigación masculina, contribuye a generar otros movimientos intelectuales epistemológicos (*cf.* Meuser, 1998).

En combinación con diversos planteamientos constructivistas, ya no exclusivamente feministas, desde la etnometodología (West y Zimmerman, 1987), pasando por el deconstructivismo de la teoría del discurso (Butler, 1991), hasta la teoría de sistemas de cuño luhmanniano (Pasero, 1994), este debate conduce a que se problematice la polarización entre las categorías cognitivas “hombre” y “mujer”. La dualidad de género ya no se concibe como una característica inamovible, a la cual la investigación se puede referir como recurso sin cuestionamientos, sino como producto de variados y repetidos procesos de construcción. También la investigación feminista previa no “solamente” se había referido a la categoría “mujer”, sino que siempre también (de manera más o menos explícita) había incluido a los hombres en la investigación, y además había pensado estratificaciones al interior de un género. La relación entre géneros se contaba entre los temas originales de la formación teórica feminista (por ejemplo Regina Becker-Schmidt, 1985), al igual que las situaciones vitales masculinas y femeninas (por ejemplo Müller, 1987), y las investigaciones de historia de la cultura respecto del surgimiento e importancia de la masculinidad y la femineidad (por ejemplo Mead, 1974). Sin embargo, la categoría de género no se puso en tela de juicio. En este sentido, algunos trabajos sobre la construcción y la deconstrucción del género pusieron en cuestión las premisas vigentes hasta ese momento, y sometieron a las formas de pensar de la investigación de género a una fundamental verificación epistemológica. Intentaban romper con el dualismo de los géneros poniendo en cuestión la separación de naturaleza y cultura y su influencia en las ciencias sociales y del espíritu (Gildemeister, 2004). Si los supuestos de la “sexualidad dual natural” se mantienen en un estado prerreflexivo, afirmaba la crítica, entonces la ciencia contribuirá con conocimientos sobre la diferencia de género a su “reificación” (Gildemeister y Wetterer, 1992), y con ello al aseguramiento de la clasificación

de los géneros, “con un esfuerzo para alcanzar la legitimación como apenas existe para alguna otra institución social” (Hirschauer, 1996: 245). Cuando las diversas disciplinas del sistema científico apoyan de esta manera la evidencia cotidiana de la dualidad de género, están legitimando al mismo tiempo el orden social estructurado de acuerdo con dicha dualidad.

Una “positivación de la diferencia” (Gildemeister y Wetterer, 1992: 203), como la llevan a cabo las teorías de la localización, no es compatible con esta perspectiva, y una vinculación con las autointerpretaciones del mundo cotidiano de hombres y mujeres no es tampoco posible. En esto radican los desafíos científicos y epistemológicos de este cambio de perspectiva al interior de la investigación feminista y de género.

CONCLUSIÓN

Con el reconocimiento de que los procesos de investigación no pueden ser considerados independientemente de los intereses, deseos, necesidades y temores de los investigadores, se le asigna una importancia destacada a la subjetividad y, por lo tanto, a las experiencias personales de los investigadores, así como a los investigados en el proceso de investigación. Esta preparación de las bases de la investigación feminista recibió un fuerte impulso del ímpetu emancipatorio y de oposición a la dominación de los años iniciales, y en el curso de su desarrollo recibió una fundamentación epistemológica y científica. En este proceso, las fases de orientación fuertemente teórica alternaron con periodos de orientación especialmente empírica.

Debido al hecho de que la categoría epistemológica del género está siendo puesta en tela de juicio de manera fundamental, desde hace algún tiempo se va considerando en primer plano, de nuevo, un debate epistemológico de amplias dimensiones. En el futuro será relevante integrar la perspectiva de género en la investigación, y al mismo tiempo poner fuera de juego la idea de que existen dos géneros. Será necesario hacer visible el género como categoría de clasificación, que pueda utilizarse de manera variable y flexible, y que tenga un efecto formativo de un orden que, sin embargo —sin importar el hecho de que los seres humanos viven como hombres y mujeres—, no implique un contenido sustancial (*cf.* Wetterer, 2002). Por lo tanto, los proyectos de investigación de la investigación feminista y de género se mueven en un dilema: ¿cómo puede comenzar la investigación en las condiciones de vida de las mujeres y los hombres, sin reificar la diferencia de género? ¿Cómo pueden analizarse las diferencias entre las mujeres y los hombres cada una por separado, sin postular también diferencias entre los géneros? Así pues, lo que está a discusión no es ni más ni menos que el manejo de los dualismos sociales, los cuales, como construcciones surgidas históricamente, no se pueden deconstruir sin más, pero en los cuales la ciencia tampoco puede basarse sin más, si no quiere suponer el género como algo dado de por sí.

BIBLIOGRAFÍA

- Althoff, Martina, Mechthild Bereswill y Birgit Riegraf (2001), *Feministische Methodologien und Methoden. Traditionen, Konzepte, Erörterungen. Lehrbuch zur sozialwissenschaftlichen Frauen- und Geschlechterforschung*, t. 2 [Metodologías y métodos feministas. Tradiciones, concepciones, discusiones. Manual de la investigación feminista y de género en ciencias sociales], Leske + Budrich, Opladen.
- Aulenbacher, Brigitte y Birgit Riegraf (eds.) (2009), *Erkenntnis und Methode: Geschlechterforschung in Zeiten des Umbruchs* [Conocimiento y método: investigación de género en épocas de cambio], vs Verlag, Wiesbaden.
- Baur, Nina (2005), *Verlaufsmusteranalyse. Methodologische Konsequenzen der Zeitlichkeit sozialen Handelns* [Análisis de patrones de progresión. Consecuencias metodológicas de la temporalidad de la acción social], vs Verlag, Wiesbaden.
- Becker-Schmidt, Regina (1985), "Probleme einer feministischen Theorie und Empirie in den Sozialwissenschaften" [Problemas de una teoría y un empirismo feministas en las ciencias sociales], *Feministische Studien* [Estudios feministas], 4, pp. 93-104.
- (2000), "Frauenforschung, Geschlechterforschung, Geschlechterverhältnissforschung" [Investigación feminista, investigación de género, investigación de la relación entre los géneros], en Regina Becker-Schmidt y Gudrun-Axeli Knapp (eds.), *Feministische Theorien zur Einführung* [Introducción a las teorías feministas], Junius, Hamburgo, pp. 14-62.
- , Uta Brandes-Erlhoff, Mechthild Rumpf y Beate Schmidt (1983), *Arbeitsleben - Lebensarbeit. Konflikte und Erfahrungen von Fabrikarbeiterinnen* ["Vida laboral - Trabajo vital". Conflictos y experiencias de las trabajadoras fabriles], Dietz Verlag, Bonn.
- y Helga Bilden (1991), "Impulse für die qualitative Sozialforschung aus der Frauenforschung" [Impulsos para la investigación social cualitativa provenientes de la investigación feminista], en Uwe Flick, Heiner Keupp, Ernst von Kardorff, Lutz von Rosenstiel y Stephan Wolff (eds.), *Handbuch Qualitative Sozialforschung. Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen* [Manual de investigación social cualitativa. Fundamentos, concepciones, métodos y aplicaciones], Beltz PVU, Múnich, pp. 23-30.
- y Gudrun-Axeli Knapp (eds.) (2000), *Feministische Theorien zur Einführung* [Introducción a las teorías feministas], Junius, Hamburgo.
- Becker, Ruth y Beate Kortendiek (eds.) (2004), *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie* [Manual de la investigación feminista y de género. Teoría, métodos, empirismo], vs-Verlag, Wiesbaden.
- Beer, Ursula (1987), "Objektivität und Parteilichkeit —ein Widerspruch in feministischer Forschung? Zur Erkenntnisproblematik von Gesellschaftsstruktur" [Objetividad y parcialidad —¿una contradicción en la investigación feminista? Sobre la problemática del conocimiento de la estructura social], en Ursula Beer (ed.), *Klasse Geschlecht, Feministische Gesellschaftsanalyse und Wissenschaftskritik* [Clase, género, análisis social feminista y crítica de la sociedad], AJZ-Verlag, Bielefeld, pp. 142-186.

- Bleich, Anet, Ulla Jansz y Selma Leydesdorff (1984), "Lob der Vernunft" [Elogio de la razón], en *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis* [Contribuciones a la teoría y praxis feministas], 11, pp. 26-34.
- Brück, Brigitte, Heike Kahlert y Marianne Krüll (1993), *Feministische Soziologie. Eine Einführung* [Sociología feminista. Una introducción], Campus, Fráncfort del Meno-Nueva York.
- Bührmann, Andrea, Angelika Diezinger y Sigrid Metz-Göckel (2000), *Arbeit-Sozialisation – Sexualität. Zentrale Felder der Frauen- und Geschlechterforschung. Lehrbuch zur sozialwissenschaftlichen Frauen- und Geschlechterforschung* [Trabajo – socialización – sexualidad. Campos centrales de la investigación feminista y de género. Manual de la investigación feminista y de género], vs-Verlag, Wiesbaden.
- Devereux, Georges (1967), *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften* [Temor y método en las ciencias de la conducta], Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Diezinger, Angelika (1994), *Erfahrung mit Methode: Wege sozialwissenschaftlicher Frauenforschung* [Experiencia con método: vías de la investigación feminista en las ciencias sociales], Forum Frauenforschung 8, Kore, Friburgo.
- Ernst, Waltraud (2003), "Feministische Effekte. Erkenntnisprozesse für Veränderungen der Wirklichkeit" [Efectos feministas. Procesos cognitivos para transformaciones de la realidad], en Renate Niekant y Uta Schuchmann (eds.), *Feministische Erkenntnisprozesse. Zwischen Wissenschaftstheorie und politischer Praxis* [Procesos cognitivos feministas. Entre la teoría de la ciencia y la praxis política], Leske + Budrich, Opladen, pp. 68-79.
- Frauen und Wissenschaft (1977), *Beiträge zur Berliner Sommeruniversität für Frauen – Juli 1976* [Las mujeres y la ciencia, contribuciones a la Universidad Femenina de Verano de Berlín – julio de 1976], Berlín.
- Gildemeister, Regine (2004), "Doing Gender: Soziale Praktiken der Geschlechterunterscheidung" [Doing gender (haciendo el género): prácticas sociales de la distinción de género], en Ruth Becker y Beate Kortendiek (eds.), *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie* [Manual de la investigación feminista y de género. Teoría, método, empirismo], vs-Verlag, Wiesbaden, pp. 132-141.
- _____ y Angelika Wetterer (1992), "Wie Geschlechter gemacht werden. Die soziale Konstruktion der Zweigeschlechtlichkeit und ihre Reifizierung in der Frauenforschung" [Cómo se hacen los géneros. La construcción social de la dualidad de género y su reificación en la investigación feminista], en Gudrun-Axeli Knapp y Angelika Wetterer (eds.), *Traditionen Brüche. Entwicklungen feministischer Theorie* [Tradiciones y rupturas. Desarrollos de la teoría feminista], Kore, Friburgo, pp. 201-254.
- Hagemann-White, Carol (1984), *Sozialisation: Weiblich - männlich?* [Socialización: ¿femenina-masculina?], Leske + Budrich, Opladen.
- _____ (1993), "Die Konstrukteure auf frischer Tat ertappen? Methodische Konsequenzen einer theoretischen Einsicht" [Los constructores, ¿descubiertos con las manos en la masa? Consecuencias metódicas de una comprensión teórica], *Feministische Studien* [Estudios Feministas], 11, 2, pp. 68-78.

- Harding, Sandra (1994), *Das Geschlecht des Wissens. Frauen denken die Wissenschaft neu* [El género del saber. Las mujeres repiensen la ciencia], Campus, Fráncfort del Meno-Nueva York.
- (2007), “Feminist Standpoints” [Puntos de vista feministas], en Sharlene Nagy Hesse-Biber (ed.), *Handbook of Feminist Research. Theory and Praxis* [Manual de investigación feminista. Teoría y praxis], Sage, Thousand Oaks, pp. 45-69.
- Hark, Sabine (2003), “Material Conditions. Begrenzte Möglichkeiten inter -und transdisziplinärer Frauen- und Geschlechterforschung” [Condiciones materiales. Posibilidades limitadas de la investigación feminista y de género inter- y transdisciplinaria], *Zeitschrift für Frauen- und Geschlechterforschung. Themenschwerpunkt: Wechselwirkungen, Risiken und Nebenwirkungen. Frauen- und Geschlechterforschung im Kontext von Disziplinarität und Interdisziplinarität* [Revista de Investigación Feminista y de Género. Tema principal: efectos recíprocos, riesgos y efectos colaterales. La investigación feminista y de género en el contexto de la disciplinaridad y la interdisciplinaridad], 21, 2+3, pp. 76-89.
- (2005), *Dissidente Partizipation. Eine Diskursgeschichte des Feminismus* [Participación disidente. Una historia del discurso del feminismo], Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Hartsock, Nancy (1983), “The Feminist Standpoint: Developing the Ground for a Specifically Feminist Historical Materialism” [El punto de vista feminista: desarrollando las bases para un materialismo histórico específicamente feminista], en Sandra Harding y Merrill Hintikka (eds.), *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science* [Descubriendo la realidad: perspectivas feministas sobre epistemología, metafísica, metodología y filosofía de la ciencia], Reidel, Dordrecht-Boston-Londres, pp. 283-310.
- Hekman, Susan (2007), “Feminist Methodology” [Metodología feminista], en William Outhwaite y Stephen P. Turner (eds.), *The Sage Handbook of Social Science Methodology* [El manual Sage de metodología de las ciencias sociales], Sage, Londres, pp. 534-546.
- Hesse-Biber, Sharlene Nagy y Michelle L. Yaiser (eds.) (2004), *Feminist Perspectives on Social Research* [Perspectivas feministas sobre la investigación social], Oxford University Press, Nueva York.
- Hirschauer, Stefan (1996), “Wie sind Männer? Wie sind Frauen? Zweigeschlechtlichkeit als Wissenssystem” [¿Cómo son los hombres? ¿Cómo son las mujeres? La dualidad de género como sistema cognitivo], en Christiane Eifert, Angelika Epple, Marina Kessel, Marlies Michaelis, Claudia Nowak, Katharina Schicke y Dorothea Weltecke (eds.), *Was sind Frauen? Was sind Männer? Geschlechterkonstruktionen im historischen Wandel* [¿Qué son las mujeres? ¿Qué son los hombres? Construcciones de género en su transformación histórica], Suhrkamp, Fráncfort del Meno, pp. 240-256.
- (2004), “Geschlechterdifferenzierung in wissenschaftlichem Wissen” [Diferenciación de género en el saber científico], en Christina von Braun y Inge Stephan (eds.), *Gender@Wissen. Ein Handbuch der Gender-Theorien* [Género@saber. Un manual de las teorías de género], Böhlau, Stuttgart, pp. 19-42.

- Holland-Cunz, Barbara (2005), *Die Regierung des Wissens. Wissenschaft, Politik und Geschlecht in der Wissensgesellschaft* [El gobierno del saber. Ciencia, política y género en la sociedad del saber], Barbara Budrich Verlag, Opladen.
- Kickbusch, Ilona y Barbara Riedmüller (1983), *Die armen Frauen* [Las pobres mujeres], Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Klinger, Cornelia (1990), “Bis hierher und wie weiter? Überlegungen zur feministischen Wissenschafts- und Rationalitätskritik” [Hasta aquí, y ¿cómo seguimos? Reflexiones sobre la crítica feminista de la ciencia y la racionalidad], en Marianne Krüll (ed.), *Wege aus der männlichen Wissenschaft* [Caminos para salir de la ciencia masculina], Centaurus, Pfaffenweiler, pp. 21-56.
- Knapp, Gudrun-Axeli y Helge Landweer (1995), “Interdisziplinarität in der Frauenforschung: Ein Dialog” [Interdisciplinaridad en la investigación feminista: un diálogo], en *L'Homme. Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft* [El hombre. Revista de Ciencias Históricas Feministas], 6, 2, pp. 6-38.
- Köppen, Ruth (1985), *Die Armut ist weiblich* [La pobreza es femenina], Elefanten Press, Berlín.
- Luhmann, Niklas (1988), “Frauen, Männer und George Spencer Brown” [Mujeres, hombres y George Spencer Brown], *Zeitschrift für Soziologie* [Revista de Sociología], 17,1, pp. 47-71.
- Lutz, Helma y Kathy Davis (2005), “Geschlechterforschung und Biographieforschung: Intersektionalität als biographische Ressource am Beispiel einer außergewöhnlichen Frau” [Investigación de género e investigación biográfica: interseccionalidad como recurso biográfico con el ejemplo de una mujer excepcional], en Bettina Völter, Bettina Dausien, Helma Lutz y Gabriele Rosenthal (eds.), *Biographieforschung im Diskurs* [Investigación biográfica en el discurso], vs Verlag, Wiesbaden, pp. 228-247.
- Mead, Margaret (1949), *Mann und Weib. Das Verhältnis der Geschlechter in einer sich wandelnden Welt* [Hombre y mujer. La relación de los géneros en un mundo cambiante], Rowohlt Verlag, Reinbeck, 1a. ed. [1974].
- Meuser, Michael (1998), *Geschlecht und Männlichkeit. Soziologische Theorie und kulturelle Deutungsmuster* [Género y masculinidad. Teoría sociológica y patrones culturales interpretativos], vs Verlag, Wiesbaden.
- (2010), “Methodologie und Methoden der Geschlechterforschung” [Metodología y métodos de la investigación de género], en Brigitte Aulenbacher, Michael Meuser y Birgit Riegraf, *Soziologische Geschlechterforschung – eine Einführung, Reihe Studienskripten* [Investigación sociológica de género – Una introducción. Serie de apuntes de estudio], vs Verlag, Wiesbaden, pp. 79-102.
- Mies, Maria (1978), “Methodische Postulate zur Frauenforschung” [Postulados metodológicos sobre la investigación femenina], *Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis* [Contribuciones a la teoría y praxis feministas], 1, pp. 41-63.
- Müller, Ursula (1984), “Gibt es eine spezielle Methode in der Frauenforschung?” [¿Existe un método especial en la investigación feminista?], *Zentraleinrichtung zur Förderung von Frauenstudien und Frauenforschung an der FU Berlin* [Fundación Central para el Fomento de los Estudios y la Investigación Feministas en la

- Universität Libre de Berlín], *Methoden in der Frauenforschung* [Métodos en la investigación feminista], Fischer Verlag, Fráncfort del Meno, pp. 29-50.
- Müller, Ursula (1987), "Lebensweisen von Frauen und Männern in der Bundesrepublik Deutschland" [Formas de vida de mujeres y hombres en la República Federal de Alemania], en Deutsche Unesco-Kommission [Comisión Alemana de la UNESCO], en Claudia Bernadoni y Vera Werner (eds.), *Ohne Seil und Haken* [Sin cuerda ni gancho], Bonn, pp. 338-351.
- _____ (2003), "'Gender' kommt – die Geschlechter gehen? Selbst- und Fremdpositionierungen in den Sozialwissenschaften" [Llega "género" – ¿se van los sexos? Posicionamiento propio y ajeno en las ciencias sociales], *Zeitschrift für Frauenforschung und Geschlechterstudien* [Revista de Investigación Feminista y Estudios de Género], 21, 2 y 3, pp. 48-66.
- Nadig, Maya (1992), "Der ethnologische Weg zur Erkenntnis. Das weibliche Subjekt in der feministischen Wissenschaft" [El camino etnológico al conocimiento. El sujeto femenino en la ciencia feminista], en Gudrun-Axel Knapp y Angelika Wetterer (eds.), *Traditionen Brüche. Entwicklungen feministischer Theorie* [Tradiciones y rupturas. Desarrollos de la teoría feminista], Kore, Friburgo, pp. 151-200.
- Olesen, Virginia (2005), *Early Millennial Feminist Qualitative Research. Challenges and Contours* [Investigación feminista cualitativa de principios del milenio. Desafíos y contornos], en Norman K. Denzin e Yvonna S. Lincoln (eds.), *The Sage Handbook of Qualitative Research*, 3a. ed. [El manual Sage de investigación cualitativa, 3a. ed., Sage, Thousand Oakes, pp. 235-278.
- Pasero, Ursula (1994), "Geschlechterforschung revisited: konstruktivistische und systemtheoretische Perspektiven" [La investigación de género revisada: perspectivas constructivistas y de teoría de sistemas], en Theresa Wobbe y Gesa Lindemann (eds.), *Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht* [Ejes del pensamiento. Sobre la noción teórica e institucional de género], Suhrkamp, Fráncfort del Meno, pp. 264-296.
- _____ y Christine Weinbach (2003), "Vorwort" [Prólogo], en Ursula Pasero y Christine Weinbach, *Frauen, Männer, Gender Trouble. Systemtheoretische Essays* [Mujeres, hombres, problemas de género. Ensayos de teoría de sistemas], Suhrkamp, Fráncfort del Meno, pp. 7-14.
- Prokop, Ulrike (1976), *Weiblicher Lebenszusammenhang. Von der Beschränktheit der Strategien und der Unangemessenheit der Wünsche* [Contexto vital femenino. De la limitación de las estrategias y la inadecuación de los deseos], Suhrkamp, Fráncfort del Meno.
- Riegraf, Birgit y Lydia Plöger (eds.) (2009), *Gefühlte Nähe - Faktische Distanz: Geschlecht zwischen Wissenschaft und Politik. Perspektiven der Frauen- und Geschlechterforschung auf die "Wissengesellschaft"* [Cercanía sentida – Distancia fáctica: el género entre la ciencia y la política. Perspectivas de la investigación feminista y de género sobre la "sociedad del saber"], Barbara Budrich Verlag, Leverkusen-Opladen-Farmington-Hills.
- Schaeffer-Hegel, Barbara (1988), *Männer Mythos Wissenschaft. Zur Psychologie und Philosophie patriarchalen Denkens* [Hombres, mito, ciencia. Sobre la psicología y

- filosofía del pensamiento patriarcal], en Barbara Schaeffer-Hegel y Barbara Watson-Franke (eds.), *Männer Mythos Wissenschaft. Grundlagentexte zur feministischen Wissenschaftskritik* [Hombres, mito, ciencia. Textos fundamentales sobre la crítica feminista a la ciencia], Centaurus Verlag, Pfaffenweiler, pp. 1-16.
- Schmerl, Christiane (2006), *Und sie bewegen sich doch... Aus der Begegnung von Frauenbewegung und Wissenschaft* [Y sin embargo, se mueven... Sobre el encuentro del movimiento feminista y la ciencia], DGVT, Tubinga.
- Singer, Mona (2004), "Feministische Wissenschaftskritik und Epistemologie: Voraussetzungen, Positionen, Perspektiven" [Crítica feminista a la ciencia y epistemología feminista: presupuestos, posiciones, perspectivas], en Ruth Becker y Beate Kortendiek (eds.), *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie* [Manual de investigación feminista y de género. Teoría, métodos, empirismo], vs Verlag, Wiesbaden, pp. 257-266.
- Sturm, Gabriele (2004), "Forschungsmethodologie: Vorüberlegungen für eine Evaluation feministischer (Sozial) Forschung" [Metodología de investigación: reflexiones preliminares para una evaluación de la investigación (social) feminista], en Ruth Becker y Beate Kortendiek (eds.), *Handbuch Frauen- und Geschlechterforschung. Theorie, Methoden, Empirie* [Manual de investigación feminista y de género. Teoría, métodos, empirismo], vs Verlag, Wiesbaden, pp. 342-350.
- Vogel, Ulrike (2007), *Meilensteine der Frauen- und Geschlechterforschung. Lehrbuch* [Hitos de la investigación feminista y de género. Un manual], vs Verlag, Wiesbaden.
- West, Candace y Don H. Zimmerman (1987), "Doing Gender" [Haciendo al género], *Gender & Society* [Género y Sociedad], vol. 1, año 2, pp. 125-151.
- Wetterer, Angelika (2002), *Arbeitsteilung und Geschlechterkonstruktion. »Gender at Work« in theoretischer und historischer Perspektive* [División del trabajo y construcción de los géneros. "el género en el trabajo" en perspectiva teórica e histórica], UVK, Constanza.
- _____ (2009), "Gender-Expertise, feministische Theorie und Alltagswissen: Grundzüge einer Typologie des Geschlechterwissens", en Birgit Riegraf y Lydia Plöger (eds.), *Gefühlte Nähe - Faktische Distanz: Geschlecht zwischen Wissenschaft und Politik. Perspektiven der Frauen- und Geschlechterforschung auf die "Wissensgesellschaft"*, Barbara Budrich, Opladen, 2009, pp. 81-99.

UNA MIRADA HISTÓRICO-CONCEPTUAL AL IMAGINARIO SOCIAL DEL FEMINISMO

MARÍA PÍA LARA

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-IZTAPALAPA (DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA), MÉXICO

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8467-3074>

There is an ideal, a goal that surfaces from time to time in philosophy. The inspiration to sweep away the past and have an understanding of things which is entirely contemporary. The attractive idea underlying this is that of liberation from the dead weight of past errors and illusions. Thought cast off its chains.

CHARLES TAYLOR (1984: 17).

En este ensayo me propongo presentar una elaboración conceptual sobre cómo el término *feminismo* comenzó a constituirse, inicialmente, como un concepto de movimiento (político), agrupando así en el espacio de las expectativas los reclamos de justicia por parte de las mujeres. En este sentido, el siglo XVIII es donde se puede focalizar el inicio histórico tanto del activismo propio de este movimiento como del surgimiento conceptual y novedoso que se generó de manera simultánea.¹

La época de la revolución francesa comprendió el primer intento de rebasar el tradicional dualismo misógino e institucional que justificaba las diferencias entre mujeres y hombres apelando a varios recursos, como el contraste entre los usos de la razón en los hombres y la presunta carencia de ellos en las mujeres, el llamado sentimentalismo de las mujeres como motivo de burlas, así como la suposición *a priori* de la racionalidad e imparcialidad de los varones. En esta época, en la que todo empezaba a cambiar, a las mujeres no se les consideraba iguales a los hombres y se les trataba como “infantiles”, y es en el marco de estas consideraciones que las reacciones ante “La declaración de los derechos del hombre y del ciudadano” (1789) no se hicieron esperar. En

¹ Cabe mencionar que en 1641 Marie le Jars de Gournay —quien formó un estrecho vínculo con Michel de Montaigne, al que conoció en 1588— fue muy crítica con los mecanismos y herramientas que desacreditaban a las mujeres, denunció públicamente la opresión de su sexo y se propuso desmontar los estereotipos misóginos que se utilizaban para infravalorar a las mujeres. Entre sus escritos destacan: *Sobre la igualdad de los hombres y las mujeres*, *Agravio de damas*, *Apología de la que escribe* y *Copia de la vida de la doncella de Gournay*.

efecto, como destacara célebremente Olympe de Gouges, en la configuración del nuevo orden, las mujeres que habían corrido con riesgos similares a los hombres, no habían sido incluidas en los nuevos derechos de ciudadanía y, por ello, saldría a la luz un célebre escrito como reacción a esta exclusión, como una exigencia de pensar en las mujeres como agentes y como ciudadanas con todos los derechos políticos y en sus facultades completas, titulado “Los derechos de la mujer y de la ciudadana” (1791).² Esta fue la expresión clara del primer reclamo político contra la exclusión de las mujeres en los asuntos de la vida pública, lo que significó también abrir el horizonte de las expectativas políticas para las mujeres, y con ello podríamos decir que De Gouges puso el primer objetivo político dentro del concepto de lo que significaría un imaginario social feminista.³

IMAGINARIOS SOCIALES Y SUS CONCEPTOS

Con referencia en algunos trazos sobre la concepción de *imaginario social* de Cornelius Castoriadis podríamos definir el concepto como una fábrica de instituciones (formales e informales) en las que se constituyen nuestras prácticas, las cuales pueden extenderse en forma de organización dando identidad a un proyecto político colectivo. La capacidad de este espacio imaginario para convertirse en un proyecto político se debe a que el sentido de nuestras prácticas no sólo proviene de un espacio autorreflexivo, también incluye un territorio prerreflexivo en el que cohabitan las nociones e imágenes que no son en su totalidad conscientes, pero que apelan a la imagen o a la identidad política de un colectivo que puede compartir experiencias y expectativas comunes.

Para Castoriadis es en este punto en el que se identifica la capacidad creativa que comienza a formarse en un espacio compartido con otras y que se traduce en cómo dichas imágenes colectivas se convierten en horizontes interpretativos.⁴ Se trata de un proceso que posee un tipo de dialéctica en la que “La institución de la sociedad es la institución del hacer social y el de

² En el momento de su captura y posterior juicio, ella alude a esos derechos sobre los que antes había escrito, señalando que “sí de algo se la consideraba culpable, entonces habría que reconocerle que era también ciudadana” (artículo IX). Véase Mousset (2007) y Landes (1988)

³ Al respecto, Laurie E. Naranch apunta que “In the eighteenth century there was also an imagination at work in the Romantic movement of Western Europe that emerged as a revolt against a particular form of rationalism, turning instead to the creative or active imagination for a model of self-making that was primarily artistic in nature. As Joan Scott demonstrates, the feminist Olympe de Gouges found resources in that context to present her own active imagination when arguing for women’s citizenship in revolutionary France... Moreover, claiming for herself and women the right of self-representation in a republic in which she was more object than subject was an undertaking shot through with paradoxes” (Naranch, 2002: 64).

⁴ Laurie Naranch afirma que “His contribution to feminist theory is the understanding that emancipatory struggles need an account of both the ‘imaging’ function of the imagination and its ‘radical’ function” (Naranch, 2002: 66).

la representación y expresión social” (Castoriadis, 1998: 360), y en el que la imagen colectiva se construye en forma “inmanente-trascendente”, pues ésta incluye al espacio y a la brecha imaginaria que existe entre lo instituido y lo instituyente. El vínculo entre ambas es la posibilidad de construir un concepto que las una, el de la justicia. De ahí que con este concepto de imaginario podríamos dar cuenta de las prácticas de autotransformación y de los procesos de organización en las sociedades y también de cómo ciertos movimientos sociales pueden convertirse en emancipatorios.

Sin embargo, juega también un papel esencial la aparición específica o acuñación de los conceptos que pueden transformar lo que antes no veíamos. Los llamaremos develatorios. Siguiendo este argumento es posible afirmar que el concepto de feminismo terminó convirtiéndose en un concepto-movimiento cuya finalidad ha sido la transformación radical de la sociedad. Gracias a él, es posible hablar de un imaginario social feminista (o varios).

UNA PRIMERA DEFINICIÓN DEL FEMINISMO COMO CONCEPTO DE MOVIMIENTO

Como ya he argumentado en un trabajo anterior, los conceptos pueden convertirse en vehículos de acción (Lara, 2013); más aún cuando estos poseen la cualidad de ser conceptos de movimiento, como lo son los conceptos modernos de republicanismo, liberalismo, socialismo y comunismo. Se dice que son conceptos modernos porque todavía podían contener un mínimo de experiencia, pero lo fundamental es que generaban expectativas nuevas y abiertas y que poseían un sentido “fuerte” de futuro.

Sin embargo, como lo ha señalado claramente la obra del reconocido historiador conceptual Reinhart Koselleck, los conceptos nunca son estáticos, antes bien, conllevan cambios semánticos que dan cuenta de los usos con los cuales los actores reflejan las transformaciones históricas e institucionales asociadas con sus experiencias y con sus expectativas.⁵ Esos niveles conscientes e inconscientes, que incluyen los deseos y experiencias, los temores y proyecciones, constituyen la articulación más o menos consciente de lo que deseamos hacer y del por qué ellos terminan influyendo como un “todo” en las acciones que emprendemos. Eso es precisamente lo que constituye el territorio creativo de los imaginarios sociales.

⁵ Para Koselleck, la experiencia es donde “se fusionan tanto la elaboración racional como los modos inconscientes del comportamiento que no deben, o no debieran ya, estar presentes en el saber. Además, la propia experiencia de cada uno, transmitida por generaciones o instituciones, siempre está contenida y conservada en una experiencia ajena”; y al definir las expectativas, afirma que “Algo similar se puede decir de la expectativa: está ligada a personas, siendo a la vez impersonal, también la expectativa se efectúa en el hoy, es futuro hecho presente, apunta al todavía-no, a lo no experimentado, a lo que sólo se puede descubrir. Esperanza y temor, deseo y voluntad, la inquietud pero también el análisis racional, la visión receptiva o la curiosidad forman parte de la expectativa y la constituyen” (Koselleck, 1993: 338).

Junto a esta definición introduzco las categorías antropológicas “el espacio de las experiencias” y “el horizonte de las expectativas” que acuñó Koselleck —como condiciones de posibilidad de los actores sociales— porque ellas permiten captar los cambios histórico-institucionales vinculando las experiencias del pasado, en cómo influyen o no sobre el presente y sus interpretaciones, y en cómo abren o pueden o no generar expectativas de continuidad o de cambios profundos, como lo serían las rupturas conceptuales (el surgimiento de nuevos conceptos).

Para Castoriadis, la creatividad implica la llegada de la novedad. Lo nuevo se refleja en las posibilidades de hallar determinaciones antes impensables, con nuevas leyes o con formas institucionales que se modifican paulatinamente o que pueden optar por cambios radicales y es por ello que él los llama *eidós*. Lo histórico social sería entonces el mundo en el que aparecemos a través del espacio y del tiempo. A partir de los procesos colectivos de instituir y de lo instituido estos procesos terminan por constituirse más allá de ser simplemente contextos de interpretación en las sociedades donde vivimos. Son también el receptáculo de los deseos, la aparición y práctica de los valores y las posibilidades de imaginar mundos nuevos que se hallan en el horizonte de las expectativas. Ese ir más allá de lo contextual es precisamente el territorio pleno de la creación colectiva y la importancia de las imágenes que yacen en el imaginario social.

Volvamos ahora a los conceptos de movimiento porque de ahí podemos extraer la definición de feminismo como un concepto de transformación política. Con la ayuda de Koselleck y la historia conceptual podemos completar algunas de las cuestiones esenciales del concepto de imaginario social que hemos ido dibujando inspiradas por Castoriadis. Koselleck, por ejemplo, para definir los conceptos modernos de movimiento recupera el concepto de republicanismo, cuyo origen antiguo se resemantizó en la modernidad gracias a la aparición de otros conceptos políticos asociados con él. Con el apoyo del concepto de “constitución política”, el republicanismo se modernizó ya que pudo llevar consigo una parte de las experiencias del pasado histórico, aunque su énfasis se desplazó entonces hacia el futuro. Por eso, Koselleck lo describe como un concepto que permite un distanciamiento entre las experiencias y las expectativas, ya que su especificidad se define como la “tarea de la acción política [que busca] la conciliación de esas diferencias” (Koselleck, 1993: 354).

Así, el término *república*, aunque tuvo su origen en la antigua Roma, una vez recuperado en la modernidad por los estudiosos, por los políticos y los admiradores de esta experiencia histórica del pasado, fue transformado en un nuevo concepto que se definiría como un “experimento revolucionario”. Rousseau y Kant —e incluso Robespierre— soñaron con la posibilidad de nuevas repúblicas; pero también los llamados “padres fundadores”, quienes concibieron el “experimento de la república”, encarnado en la fundación poscolonial inglesa con un proyecto de estados federados y unidos bajo la identidad constitucional, como su

símbolo de mayor autoridad política. Conociendo bien aquel modelo antiguo de Roma, estos actores le dieron la nueva acepción de republicanismo constitucional.⁶ Así, con la resemantización del concepto antiguo de la división de poderes y de gobierno, reencarnada ésta en la autoridad de las leyes autoconstitutivas de una nueva sociedad, es como se transformó este espacio de identidad colectiva.

En la antigüedad el uso de *res publica* sólo describía una forma de gobierno, pero éste se modificó en los tiempos de la Revolución francesa porque el concepto ya estaba saturado de experiencia y se había convertido más bien en un concepto plagado de nuevas expectativas. En relación con esto, Koselleck alude a Kant:

Para él, la “república” era una determinación de fines derivada de la razón práctica a la que el hombre aspiraba continuamente. Kant utilizó la nueva expresión de “republicanismo” para *indicar el camino que conduce a ella*. El republicanismo indicaba el principio de movimiento histórico e impulsarlo es un mandato de la acción política. Cualquiera que sea la constitución que esté hoy en vigor, de lo que se trata, a la larga, es de sustituir la dominación de los hombres sobre hombres por la dominación de las leyes, esto es, la república (Koselleck, 1993: 354-355. Las cursivas son mías).

En mi opinión, el concepto de movimiento denominado como “feminismo” pertenece al vocabulario conceptual político moderno, pero su potencial como vehículo de acción reside en haberse convertido también en un proceso autoinstituyente del nuevo imaginario social feminista. Si reconocemos con Koselleck que no existe una Historia universal, sino que las historias son plurales, podríamos también reconocer que no hay un solo imaginario social feminista, sino que ellos son plurales.⁷ El fin de los imaginarios feministas sería la transformación de la sociedad entera. La historia de este proceso creativo y colectivo combina claramente con la dinámica de los reclamos sociales que comienzan a definirse como un proyecto político colectivo.

⁶ Al respecto, destaca Hannah Arendt: “And no matter how far, in success and failure, events and circumstances were to drive them apart, the Americans would still agreed with Robespierre on the ultimate aim of revolution, the constitution of freedom, and on the actual business of revolutionary government, the foundation of the republic. Or perhaps it was the other way round and Robespierre had been influenced by the course of the American Revolution when he formulated his famous ‘Principles of Revolutionary Government’” (Arendt, 1965: 141).

⁷ Koselleck utiliza el término de *Zetigeschichte* para referirse a las capas temporales en los que rasgos constantes se unen a cambios y rupturas. Esta metáfora geológica de las capas o sedimentos (como ha sido traducida al inglés) dan cuenta del esfuerzo de Koselleck por transitar fuera del relativismo historicista y fuera también del concepto universal de Historia. Para él, los rápidos y aparentemente hechos históricos singulares son, después de todo, fundamento de solidificación de las capas de experiencias que vamos acumulando. Los lentos procesos históricos son la precondition de estos más acelerados y el pasado se hace presente en el momento en que podemos decir lo “contemporáneo de lo no-contemporáneo” (ver Koselleck, 2018).

Pero si esto es posible, entonces podremos construir con las diversas historias del feminismo un imaginario que se traduzca en un proyecto político *compartido*, en el sentido de poder reclamar para sí un pasado, de articular con ello la claridad de algunas de las demandas del presente y, finalmente, de vislumbrarlo con el horizonte de expectativas de cambio que reclaman un nuevo tiempo futuro. Lo cual significa que no se trata de una vuelta atrás para imaginar una utopía —porque no estamos hablando de una teleología o de una filosofía de la historia con un concepto de progreso lineal—; pero tampoco estaríamos atrapadas por un marco histórico que hubiera terminado por alejar las expectativas de los cambios radicales deseados para convertirse en un tiempo estático —en el presentismo— dependiente de los procesos colectivos en los que el papel de la memoria se agiganta y el pasado se vuelve más importante que las expectativas que casi desaparecen porque carecen de una visión de futuros mejores, tal y como lo ha tematizado el trabajo iluminador de Nora Rabotnikof (2017). La proliferación de estos movimientos feministas, con distintos objetivos y con marcos conceptuales diversos, puede permitirnos una idea más compleja sobre cómo el concepto de feminismo se convirtió en un concepto de movimiento en el siglo XVIII. Ello no significa que antes no hubo alzamientos, revueltas o resistencia por parte de las mujeres.⁸ Pero la claridad conceptual asociada con la experiencia de otros fenómenos es lo que importa destacar aquí.

Muchas feministas coinciden en que con el surgimiento del capitalismo se fueron modificando las relaciones entre las familias, al tiempo que se fue reforzando la autoridad de los hombres (el patriarcado) relegando aún más a las mujeres por considerarlas como seres inmaduros y dependientes de sus padres, maridos o hijos. Maria Mies llamó a este esfuerzo patriarcal-capitalista como el proceso de “la domesticación”.⁹ Ya en 1848, las activistas de distintos países como Francia, Inglaterra y Alemania —entre las que se encontraban la inglesa Anne Knight y la francesa Jeanne Deroin—¹⁰ se declaraban en una

⁸ Ingeborg W. Owsen señala que: “Publicly debating the position of women is, however, neither a new nor modern phenomenon. The so-called *querelle des femmes* (the quarrel about women) brought several writers and thinkers, male and female, to enter the debate, among others [Rousseau was opposed] the Dano-Norwegian writer and proto-feminist Ludvig Holberg (1684-1754), who wrote a history of famous women and coined the term ‘gynicologia’ for the enterprise of defending women” (Owsen, 2021: 15).

⁹ Mies señala: “De las tendencias arriba mencionadas, el impulso hacia la domesticación y la privatización tuvo ciertamente un fuerte impacto en la construcción de la nueva imagen de ‘la buena mujer’ en los centros del capitalismo durante los siglos XIX y XX, en concreto la identificación de la mujer como *madre y ama de casa*, y de la familia, el privatizado espacio de consumo y de ‘amor’ como su área de actuación excluido y protegido del ámbito de la producción y acumulación en el que gobiernan los hombres” (Mies, 2019: 200).

¹⁰ Anne Knight fue una luchadora, abolicionista y pionera del feminismo. En 1847 produjo lo que se reconocería como el primer panfleto que exigía el sufragio feminista y en 1851 formó la primera organización de sufragistas en Sheffield. Al prohibirse a las mujeres participar en la convención antiesclavista mundial en Londres en 1840, Knight comenzó su campaña sobre los derechos de las mujeres. Se mudó a Francia para participar en la revolución de 1848 y también

“cruzada” para “obtener la radical abolición de todos los privilegios de sexo, de raza, de nacimiento y de fortuna” (Freedman, 2003: 45). El fermento social se extendió hasta Italia y Estados Unidos. Las mujeres comenzaron a escribir en periódicos que fundaron ellas mismas, como lo demuestra el ejemplo de *Les Voix des Femmes* (en Francia). Más periódicos comenzaron a aparecer en otras partes del mundo, incluidos algunos países de América Latina (México, Brasil, Chile y Argentina),¹¹ en donde las mujeres comenzaron a escribir en periódicos que fundaron ellas mismas y estas publicaciones coincidían en señalar que estas luchas eran importantes porque tenían que ver con un nuevo concepto más amplio de “humanidad”. Como todos los movimientos sociales, el feminismo requería de las percepciones sobre la clase de injusticias sociales padecidas por las mujeres, quienes tenían que autoconcebirse no como víctimas sino como agentes del cambio. Y para ello debían poseer los mecanismos de “la imaginación” para poder orquestar las imágenes persuasorias y organizativas que propiciaran movilizaciones con objetivos políticos claros.

La historia no fue sencilla, ni estuvo exenta de paradojas, como lo demuestran los ejemplos de muchos de estos movimientos que al principio no eran inclusivos. Eran, a veces, conservadores y hasta racistas (como fue el caso de las mujeres blancas en Estados Unidos defendiendo a la familia tradicional y con visiones excluyentes). No fue sino hasta el siglo xx cuando se comprendió cabalmente que el feminismo debía ser un movimiento emancipatorio, cuyo objetivo fuera poseer un nuevo concepto de justicia.¹² La clase

participó en la conferencia sobre la paz en 1849. Junto con Jeanne Deroin, se organizaron para cuestionar la prohibición a las mujeres de entrar en los clubes y de publicar.

Jeanne François Deroin, cuyo alias era Jeanne Victoire fue una política, periodista y feminista francesa pionera en la lucha por el socialismo y los derechos de la mujer en el siglo XIX. Se acercó al sansimonismo porque el movimiento hablaba de la emancipación feminista. Jeanne Victoire contribuyó con artículos en el periódico *Le Femme Libre* considerado el primer periódico hecho por mujeres para mujeres. Se unió también a la escuela de Fourier y en 1847 se unió a la unión comunista dirigida por Marx y Engels. Escribió un ensayo de cuarenta y cuatro páginas inspirado por Olympe de Gouges en el que argumentó contra la idea de que las mujeres eran inferiores a los hombres y comparó el matrimonio con la esclavitud. El 13 de mayo de 1849 se presentó a las elecciones en la Asamblea y recibió críticas de Proudhon alegando que los órganos que poseen las mujeres sólo son aptos para la procreación y ella le exigió que le mostrara los órganos que a él le permitían votar. Fundó los periódicos *Les Politique des Femmes* y *L'Opinion des Femmes*, y en colaboración con Pauline Roland fundó “el club de emancipación para las mujeres”. Fue encarcelada por sus luchas y finalmente emigró a Inglaterra.

¹¹ En México, *La mujer mexicana* fue una publicación de “mujeres educadas” que intentaron ayudar a las mujeres inmigrantes y a las prostitutas. Por su parte, las feministas brasileñas recordaban el legado de la revolución francesa; Francisca Diniz escribió en 1890: “las mujeres estamos exigiendo lo que no se nos puede negar”.

Para 1800, en Chile, Brasil, México y Argentina las mujeres pudieron entrar a las universidades, lo cual permitió que comenzaran a exigir sus derechos, entre ellos poseer propiedades y recibir salarios. Las mujeres revolucionarias en México hicieron campañas para el sufragio pero sólo lo consiguieron hasta el siglo xx

¹² Owsen apunta primero a Nancy Fraser como la autora cuya visión posee mucho más claridad al respecto: “The belief and wish for change is what makes feminism an equally political and

de injusticias padecidas por muchas mujeres en el mundo, como las exclusiones, la explotación o el racismo, eran experiencias compartidas con otros grupos sociales y son centrales para el tipo de reivindicaciones de lo que significaría “una nueva sociedad feminista”.

Con las nuevas teorías políticas como el liberalismo, por ejemplo, sólo se extendieron los privilegios para los hombres blancos. Estas transformaciones estructurales de la economía de mercado y del aparato legal e institucional de los sistemas liberales produjeron reacciones negativas en las mujeres, quienes comenzaron a discutir sobre la clase de derechos vinculados a esas teorías contra las esperanzas que ellas tenían. Karen Offen ha llamado a las feministas influenciadas por el liberalismo como las individualistas, mientras que a las feministas vinculadas a preocupaciones sobre la familia las llamó relacionales (Offen, 1988). Las estadounidenses son un ejemplo de las individualistas mientras las francesas lo son de las relacionales.

Las mujeres se organizaron ahí donde el capitalismo, el crecimiento de la industria, las teorías liberales y luego las teorías socialistas evidenciaron que las restricciones contra las mujeres como agentes políticos se hallaban en todas las nuevas teorías sociales que sólo impulsaban mejoras y privilegios en torno a los hombres. Estos procesos históricos demostraban también que había grandes diferencias entre las activistas y sus objetivos políticos. Por eso, las historiadoras feministas se toparon con el problema de descubrir que el término contemporáneo de feminismo no cobraría importancia hasta poco antes de la llegada del siglo XX y que desde el momento de su introducción fue un concepto controvertido.¹³

Se cree que el término fue acuñado en Francia y que proviene de *femme*, término que significa mujer, y al asociarlo con el sufijo “*isme*” se pudo adicionar a los conceptos políticos modernos de movimiento. Esta semántica permitió esclarecer cómo dicho concepto introducía también cambios político-sociales importantes, pues las activistas dirigían sus esfuerzos a configurar proyectos políticos como el derecho al voto, la consolidación de los derechos a la propiedad (antes vetados a las mujeres) y otros derechos que fueron surgiendo hasta hallar con más claridad los relacionados con las libertades asociadas con la autonomía del cuerpo, lo que antes era impensable (el derecho al aborto, a la libertad sexual, contra el hostigamiento sexual, etc.). Por eso también se asoció al feminismo con

philosophical project”. Pero Seyla Benhabib lo dice ya claramente: “The task of feminist theory, she suggests, is to uncover how the historically known gender-sex systems have contributed to the oppression and exploitation of women and simultaneously develop a theory that is emancipatory and reflective” (Owesen, 2021: 15-16. Las cursivas son mías).

¹³ Owesen nos recuerda que “Karen Offen writes that feminism ‘connote[s]’ the ideas that advocate the emancipation of women, the movements have attempted to realize it. Sally Haslanger and Nancy Tuana define feminism as ‘an umbrella term for a range of views about injustices against women’ and claim that feminists are committed to bringing about social change to end injustice against women, in particular, injustice against women as women. Alison Jaggar defined feminism as ‘a cluster of social and political ideals that continuously evolve and change’ and ‘an activity directed toward promoting justice and equality’” (Owesen, 2021: 14-15).

los proyectos radicales de los socialistas utópicos más que con los tradicionales, enfocados estos, puntuales con Marx, en la explotación obrera y en la idea del trabajo que producía valor; mientras que consideraban que la explotación del trabajo de reproducción social no poseía valor alguno.¹⁴

Desde el inicio, como todo buen concepto según Koselleck, el feminismo estuvo plagado de ambigüedades y estaba lejos de poder hallar una única definición: se asoció primero con el uso que le dio Charles Fourier en 1830¹⁵ y se cree que a partir de ese tiempo fue utilizado en Francia como sinónimo de la emancipación femenina. Nótese que en el siglo xx se transformó el sentido de la emancipación, proponiendo la imagen de la revolución feminista como un movimiento de liberación (en los años setenta). La primera autoproclamada feminista en Francia fue Hubertine Auclert, quien utilizó el término desde 1882 en su periódico *La Citoyenne*.¹⁶ Sin embargo, fue en septiembre de 1896, en el congreso de mujeres que se llevó a cabo en Berlín, en donde Potonie-Pierre celebró públicamente que la palabra “feminismo”, que ella y sus colegas ya utilizaban, circulara abiertamente. A partir de 1890 el término comenzó a utilizarse en Argentina y en Estados Unidos.¹⁷ En julio de 1848 las mujeres se reunieron en Estados Unidos para demandar su derecho a la igualdad. En Inglaterra, Francia y Alemania las mujeres marcharon junto a los trabajadores y a los pobres, y se autodenominaron ya como feministas.

Las mujeres que lucharon en los siglos XVIII y XIX estaban muy lejos de poseer la claridad que aportaron las experiencias de las luchas del siglo xx. Éstas tampoco han estado exentas de complejidades. Desde las luchas por la igualdad y la diferencia,¹⁸ por el reconocimiento y la redistribución,¹⁹ por la inclusión en la vida política y la crítica al concepto de esfera pública burguesa,²⁰ las tensiones de estas luchas han sido prometedoras por el tipo de esclarecimientos que han supuesto tras grandes debates. En mi opinión, muchas de estas diferencias conceptuales no son tan contradictorias como aparecen en los debates, algunas de ellas pueden coincidir en un proyecto político unitario. Es por eso que en mi concepto de imaginario social feminis-

¹⁴ Maria Mies señala que: “La explotación es una categoría histórica —y no biológica o psicológica— que subyace en la base de la relación hombre-mujer [...] Por ello, junto con Mariarosa Dalla Costa, ya habla de explotación de las mujeres en su triple sentido: son explotadas (no sólo económicamente sino como seres humanos) por los hombres y son explotadas como amas de casa por el capital. Si son trabajadoras asalariadas, entonces también son explotadas como trabajadoras asalariadas. Pero incluso esta explotación es determinada y agravada por las otras dos formas interrelacionadas de explotación” (Mies, 2019: 93).

¹⁵ Marya Chéliga-Loevy declaró que en 1896 Charles Fourier había acuñado la expresión en su *Théorie des Quatre Mouvements et des destinées générales* (1808) (Chéliga-Loevy, 1896: 826).

¹⁶ Véase Offen (1988: 126).

¹⁷ Véase Offen (1988: 127).

¹⁸ Las primeras feministas en el siglo XVIII fueron las que abogaron en este sentido. El debate continuó en el siglo xx y el tema de las diferencias se volvió central (véase Young, 1990).

¹⁹ Nancy Fraser fue pionera en este tipo de discusión (véase Fraser y Honneth, 2003).

²⁰ Véase Fraser (1997); Lara (1998) y Meehan (1995).

ta se incluye la definición de todas estas experiencias como una topografía del espacio.²¹ Allí se introduce la noción de capas o de sedimentos de las experiencias históricas —tal y como las concibe el trabajo teórico de Koselleck— porque él alude a estas capas en las que perviven ciertas experiencias como fuentes de reorientación de las expectativas, otras capas se transforman o no y se modifican, así se van configurando nuevas expectativas. También hay rupturas, como veremos más adelante.

El concepto de feminismo como concepto de movimiento articuló mejor sus diferencias político-conceptuales con una gran variedad de adiciones. En Francia, muchos grupos de mujeres comenzaron a distanciarse entre sí; ya sea que se autonombraran con el término simple de feministas o lo asociaran más concretamente con los contextos de sus demandas, como “feministas familiares”, “feministas cristianas”, “feministas socialistas” o “feministas marxistas”. Ya en el siglo xx —durante los últimos cincuenta años— aparecieron las “feministas radicales”, las “feministas posmodernas”, las “feministas poscoloniales”, las “feministas interseccionales”, las “ecofeministas”. Recientemente, en el siglo xxi aparecen nuevas denominaciones como las “anarcofeministas”²² y las “xenofeministas”.²³ Así, el concepto de movimiento ha terminado por configurar también a la pluralidad de los imaginarios sociales asociados con el término de feminismo al que ahora es posible añadirle un prefijo o sufijo descriptivo de sus bases histórico-conceptuales centradas en la diversidad de sus perspectivas.

Con la aparición de las historias del feminismo²⁴ y en las exploraciones críticas por parte de las feministas en el siglo xx, las obras de autores como Kant, Rousseau, Hegel y otros, pasaron a ser objeto de cuestionamientos serios. Las

²¹ Véase “Introducción”, en Lara (2021).

²² Véase, por ejemplo, Bottici (2021).

²³ Tal denominación la ha definido Helen Hester de la siguiente manera: “Xenofeminism positions itself as a radical Project for which the future remains open as a site of radical recomposition”. Después añade: “In deliberately eschewing the politically tone-deaf imaginaries of some forms of transhumanism, and by bringing biohacking into conversation with both trans health activism and discourses of reproductive justice, I hope to emphasize some of the most materialist dimensions of twenty first century approaches to emancipatory, self-directed bodily transformation” (Hester, 2018: 1-4).

²⁴ Cabe destacar que existe mucha evidencia de los esfuerzos de lucha de las mujeres que vivieron en la antigüedad, aunque basta con mirar la clase de abusos a los que se les sometía para tener una visión clara de que seguramente eran conscientes de su estatus de seres inferiores y que tal vez muchas de ellas se resistieron. Algunos de estos temas se hallan en el trabajo de historiadores, como la *Historia de Roma* de Tito Livio, quien relata que en el siglo iii a. C. las mujeres romanas bloquearon las entradas del Capitolio cuando el cónsul Marcus Porcius Cato quiso prohibirles el uso de vestimentas costosas. Cato reclamó: “Si ellas consiguen la victoria, qué más no intentarán?”, y añadió: “Tan pronto como comiencen a sentirse nuestras iguales, se convertirán en nuestras superiores”. No es el único fragmento interesante, pero sí el más claro respecto a cómo reaccionaron las mujeres ante la prohibición y el temor que supuso que se aceptaran sus reclamos porque ello sería el fin del orden impuesto por el patriarcado. Sobre este tema, véase Sentís (2020).

feministas comenzaron a mostrar parte de sus revisiones como los materiales probatorios de las exclusiones, cuyo carácter crítico hemos llamado anacrónico,²⁵ lo cual ya he explicado en el capítulo 4 de mi libro *Beyond the Public Sphere: Film and the Feminist Imaginary* (2021). En las obras de todos estos filósofos, considerados como la base del humanismo, aparece de alguna manera una justificación para excluir a las mujeres aun cuando ellos poseen entre sus conceptos los de igualdad y de justicia. El resultado de estos cuestionamientos fue una enorme cantidad de libros que recuperaron las diversas luchas del feminismo antes de la revolución francesa, durante la misma y posteriormente en la literatura, en la historia y en la filosofía.²⁶

Lo que importa es no perder de vista que las mujeres nunca estuvieron contentas con sus situaciones y que la claridad conceptual que se ganó al combinar los activismos y los esfuerzos de las teorías que explicaron las experiencias feministas es lo que convirtió al concepto-movimiento en un vehículo conceptual de la acción. De esta forma, el feminismo también se volvió una “constelación teórica” que requirió de otras acuñaciones conceptuales posteriores. Este proceso, producto de la acuñación de nuevos conceptos, con metáforas poderosamente imaginativas y con la complejidad que supuso pensar sobre las diferencias entre el sexo y el género, podemos denominarlo como la primera fase histórica de la construcción del imaginario social feminista. Y bajo esta perspectiva crítica que desencializó el sexo, la consecuencia fue que las justificaciones para excluir a las mujeres se volcaran en esfuerzos políticos que potenciaron más los privilegios del patriarcado-capitalista.²⁷ Con la entrada del capitalismo financiero y el refuerzo conservador y neoliberal estaba claro que las reacciones

²⁵ Por ejemplo, Karen Offen señala que: “Clearly, Ferguson’s notion of feminism differs from Shepard’s. It is, of course, doubtful whether the most basic assumptions of sixteenth century women writers about women’s nature, their relationship to men, to the family, to the structure and purpose of social order would be even slightly acceptable to critics of women’s status in England today” (Offen, 1998: 131).

²⁶ Prácticamente todos los filósofos de los siglos XVIII, XIX y XX tienen su espacio de recuperación o reinterpretación feminista, por ejemplo Gatens (2009), Heberle (2006) y la colección *Re-reading de canon*, editada por Nancy Tuana y publicada por The Pennsylvania State University Press, cuyo objetivo consiste, precisamente, en ofrecer reinterpretaciones y/o críticas feministas a algunos escritos de las figuras más destacadas del pensamiento occidental.

²⁷ De nuevo apelo a la explicación de Maria Mies: “El término ‘patriarcado’ denota la dimensión social e histórica de la opresión y explotación de las mujeres, por lo que está menos abierto a interpretaciones biologicistas, al contrario de, por ejemplo, el concepto de ‘dominio masculino’. Históricamente, los sistemas patriarcales fueron desarrollados en momentos históricos particulares, por pueblos específicos y en regiones geográficas específicas. No son sistemas universales, atemporales, que siempre hayan existido [...] el hecho de que el patriarcado constituye hoy en día un sistema casi universal que ha afectado y transformado la mayor parte de las sociedades prepatriarcales se explica por el uso de los principales métodos utilizados para expandir este sistema, concretamente: el robo, la guerra y la conquista [...] Mientras que el concepto patriarcado denota la profundidad histórica de la explotación y la opresión de las mujeres, el concepto de *capitalismo* expresa su manifestación contemporánea, o el último paso en el desarrollo de este sistema. Los problemas de las mujeres no pueden explicarse únicamente haciendo referencia a las viejas formas del dominio patriarcal” (Mies, 2019: 94-95).

de los hombres blancos a la posible pérdida de sus privilegios no se harían esperar. Estas luchas contra lo ganado por las feministas han comenzado a cambiar hoy día el panorama en Estados Unidos, en Hungría, en Polonia, en Rumania, y claro, en Afganistán con el regreso de los talibanes.

Las feministas contemporáneas siguen fortaleciendo el concepto movimiento, ahora construido como el proceso histórico con énfasis entre lo “nuevo” y lo “viejo”; las feministas de la “primera ola”, de la “segunda ola”, de la “tercera ola” y de la “cuarta ola”, aunque hasta en esta forma de hacer historia hay que reconocer que las historias son plurales y que muchas de ellas disienten sobre dónde y cómo se han originado las etapas históricas de los procesos de las luchas feministas.²⁸ Con las herramientas conceptuales y de movimiento histórico reconocemos los virajes de los feminismos en “ginocéntricos”, “esencialistas”, “constructivistas”, “posestructuralistas”, “materialistas”, etc.; con esta amplitud teórica, el espectro se abrió cada vez más hacia nuevas expectativas, asociadas con la autocrítica a las teorías que antes no podían contemplar el ir más allá de sus horizontes culturales y geográficos.

El feminismo no puede ser la historia de Europa, ni tampoco de Estados Unidos o de los países ricos. El feminismo atañe a todas las mujeres y por eso puede ser poscolonial, antirracista, comprendiendo también una teorización histórica sobre las luchas de clase vinculadas al género y con la perspectiva de poder integrar a todas las mujeres de la “periferia”. El feminismo como movimiento social se ha construido como una nueva cartografía emancipadora. Con la aparición de otras aportaciones de mujeres y de sus problemáticas podemos cuestionar al capitalismo, al colonialismo, al racismo e incluso al calentamiento global.

LA CONSTELACIÓN CONCEPTUAL DEL FEMINISMO

La historia conceptual de los feminismos supone entonces que los usos de los conceptos políticos pueden ser también concebidos como constelaciones. Unos y otros se presuponen. Unos permiten la mejor articulación del sentido relacional con el que se nos presenta la oportunidad de instituir cambios radicales y que ayudan a dimensionar mejor el tema político. Así, por ejemplo, señala Koselleck que para que la palabra *Estado* “pueda convertirse en un concepto: dominio, territorio, clase media, legislación, judicatura, administración, impuestos, ejército, por nombrar sólo lo más usual. Todas las circunstancias plurales con su propia terminología y con su conceptualización son recogidas por la palabra Estado e introducidas en un concepto común. Los conceptos son, pues, concentrados de muchos contenidos significativos” (Koselleck, 1993: 117). En este sentido,

²⁸ No existe un relato coherente tampoco entre estas denominaciones históricas. Hay diversas concepciones que pretenden expandir estas olas en forma global, otras lo hacen siguiendo los movimientos teóricos y del activismo de las estadounidenses, otras incluyen ahora a las latinoamericanas, etcétera.

podríamos decir que ha sido el concepto *feminismo* el que ha permitido transformar lo que antes se había llamado “el problema de las mujeres” y que a partir del siglo XVIII se convirtió en un asunto de interés público vinculado con un proyecto específico de la emancipación de las sociedades en sociedades feministas.²⁹

Sin embargo, así como el republicanismo se ha asociado al nuevo concepto de constitución, el concepto de género es el que ha permitido a las feministas articular la constelación alrededor de configuraciones conceptuales novedosas que complejizan el panorama de este concepto de movimiento; por ejemplo, se concibe ahora a las mujeres como una “clase” (la mitad de la humanidad) vinculada al concepto de género y contra la que se han ejercido diversas estrategias de dominación, explotación y exclusión.

En primer lugar, hemos de reconocer que los términos de capitalismo y de patriarcado pueden articular mejor nuestro tiempo, pues literalmente el concepto de “patriarcado” significa la ley de los padres. Pero el dominio de los hombres va más allá de “la ley de los padres” e “incluye el dominio de los maridos, de los jefes hombres, de los hombres que gobiernan la mayor parte de las instituciones sociales, en la política, en la economía, en resumen, en lo que se ha dado en llamar ‘la liga masculina’ o ‘la casa de los hombres’” (Mies, 2019: 94). En segundo lugar, y gracias a la diferencia conceptual histórica entre género y sexo,³⁰ las feministas lograron establecer un análisis profundo acerca de la estructura social de la realidad que supone poder diferenciar entre la relación del mundo social con el “mundo de la naturaleza”. Esta perspectiva permitió desnaturalizar las formas de justificación política que se hallaban sobre la base de las afirmaciones de la desigualdad constitutiva entre hombres y mujeres. Éstas son ahora concebidas como construcciones sociales que el concepto de género permite aclarar.

Una frase de Simone de Beauvoir en el *Segundo sexo* explica la dimensión constructivista de esta transformación conceptual con la afirmación de que “no se nace mujer; se llega a serlo” (1949). En la versión sartreana existencialista, esta frase podría interpretarse como si Beauvoir se refiriera a la clase de elección libre que le permite a una mujer convertirse en su propio proyecto de libertad. Por eso, Beauvoir pensaba que así se podía abandonar la dimensión inmanente de la existencia y alcanzar lo trascendente como un proyecto personal. Sin embargo, las feministas han reinterpretado mejor esta afirmación de Beauvoir gracias al concepto de género que supone un proyecto político y no biológico. Las mujeres no pueden definirse como un sexo sino como una construcción político-social. Las jerarquías sociales se han sostenido gracias a estos mitos que construyeron las bases teóricas de lo que supuestamente eran los discursos científicos. El origen de las diferencias entre hombres y las mujeres radica en cómo se han

²⁹ Aunque no existe en el feminismo una sola tendencia singular que agrupe un concepto claro de emancipación, hay ahora un deseo de querer rescatar el concepto. Al respecto, véase Lettow (2016).

³⁰ El feminismo debe mucho al psicoanálisis, así como a esta extraordinaria distinción entre género y sexo que primero trabajó Robert J. Stoller (1968).

construido las instituciones para dominar, explotar y excluir. Y se puede ir aún más lejos, como ya lo han hecho muchas teorías feministas, diciendo que la construcción social del “Otro” también incluye a la raza, al pobre, al inmigrante y a los grupos LGBTQ+++. Todos estos grupos y los rasgos de las minorías son construcciones sociales que se definen como naturales pero que en realidad son las justificaciones políticas de quienes ejercen el poder para dominar, explotar o excluir.

Para las feministas fue importante el reconocimiento de sus análisis críticos contra las ideas del patriarcado, del capitalismo y del racismo colonialista. Nunca fue más claro que cuando ellas pudieron construir historias alternativas, lo cual les permitió afirmar que nuestras autodescripciones y la forma de interpretar nuestras experiencias no son permanentes ni fijas. Son interpretaciones históricas que permiten problematizar los marcos de referencia que establecemos e incluso cuestionar los errores del enmarque como ya lo ha señalado la crítica conceptual de Nancy Fraser (2008).

Los conceptos nos permiten organizar los fenómenos, hallarles un marco de comprensión, establecer diferencias entre ellos y reorganizar los contenidos e incluso problematizar las justificaciones de los órdenes políticos e instituciones y de sus prácticas. La perspectiva política del feminismo aparece claramente perfilada con el concepto de género como la forma en la que los intereses terminan definiendo a todas las relaciones “intersexuales”. Lo que antes aparecía como real ahora podemos describirlo como “ficciones”. Con las feministas foucaultianas a la cabeza hemos podido articular mejor esta perspectiva de lo que son las construcciones discursivas. Los procesos de socialización dejan de estar asociados solamente con la biología y el determinismo. Ahora es posible hallar nuevas posibilidades interpretativas en las distinciones conceptuales, aun en los contrastes entre contrarios o los binarismos conceptuales asociados con el hombre y la mujer. Hemos terminado por ampliar los horizontes de lo humano³¹ y también hemos podido descentrar nuestro lugar en el mundo, con la naturaleza y los animales.

De Beauvoir permitió poder reinterpretar al género con un aparatage conceptual coherente. Las clasificaciones que permite aportar el concepto de género se constituyen como una matriz compleja de instituciones y de prácticas, tal y como antes lo hemos visto con la ayuda conceptual del concepto de imaginario social. Ser una mujer es, entonces —en la definición de Beauvoir—, una cuestión social y política, no anatómica. Por eso es absurdo que el objetivo final sea el de reconocer a un solo tipo de experiencias o con una sola perspectiva cultural. Lo que nos ha permitido claridad conceptual es poder apreciar con otros criterios relacionales lo que son las “instituciones políticas” como la raza, la clase social, el estatus, la naturaleza. Este fue el cambio conceptual más radical que abrió la constelación conceptual del feminismo. Ello significa que el género no está solamente construido socialmente, también puede dar cuenta

³¹ Véase, por ejemplo, Haraway (1991, 2016a y 2016b).

de las estructuras de las relaciones en donde se instituyen todas las jerarquías con las que relaciones son construidas como ejes de poder. Las feministas coinciden al señalar que para ellas la definición materialista nos permite a las mujeres reconocernos como “una clase social”. El concepto de género reorganiza todo el cúmulo de experiencias y se convierte en un megaproyecto teórico y práctico. Así, terminamos por concebir al género como una clase social y también como una megaidentidad política. Tiene razón Joan Scott al señalar que se trata de: “Una nueva forma de insistir en que la atención al género podría aportar nuevas perspectivas a las cuestiones tradicionales sobre la diferencia, poder y política”³² (traducción propia) (Scott, 2018: xi) porque tienen que ver con que “las categorías de género” y son maleables ya que están asociadas a las prácticas y normativas de las instituciones (la familia, la raza, el Estado y la nación). Sin embargo, todos estos rasgos penetran en el inconsciente colectivo y pueden movilizar nuestras fantasías, nuestros odios, nuestros deseos ocultos o incluso nuestros miedos a la castración.

Para muchas feministas las construcciones binarias provienen de lo que antes era la identidad entre el sexo y el género. Hoy podemos cuestionar las separaciones tajantes entre la biología y la cultura, entre lo racional y lo emocional, entre el sexo definido como heterosexual y otras alternativas, como la base de las diferencias políticas entre mujeres y hombres que han comenzado a objetarse. Radicalizando este argumento, Judith Butler afirmaba que el no binarismo debería permitirnos abandonar incluso todas estas clasificaciones que son deterministas y reduccionistas. Así, el concepto de género permitió también problematizar la comprensión histórica y cultural de la sexualidad y de su construcción heterosexual. Los conceptos asociados con el género abrieron el espectro a la necesaria revisión del concepto del cuerpo y de “la historia política” que se ha hecho de él en la filosofía política.³³ El cuerpo constituye el núcleo central de la especificidad del género. Moira Gatens, una célebre spinozista, ha permitido incluso extender el espacio de los imaginarios a los “imaginarios corporales,” pues “el significado de lo social y de lo personal del cuerpo como ‘vivido’, es social e históricamente específico en el sentido de que se construye a través de un lenguaje compartido [...] y de prácticas institucionales colectivas.”³⁴ (traducción propia), por eso es un mapa político, psíquico y abierto a nuevas prácticas emancipatorias (Gatens, 1996: 11-12).

³² “A way to insist that attention to gender could bring new insight into old questions of difference, power, and politics” (Scott, 2018: xi).

³³ Como se muestra en los escritos de Sojourner Truth (1851), De Beauvoir (2021), Irigaray (1975, 1977, 1993), Cavarero (2002), Young (2005), Butler (1990, 1993, 2004), Bordo (1993) y Gatens (1996), por mencionar algunos.

³⁴ “[...] the social and personal significance of the body as ‘lived’, socially and historically specific in that it is constructed through shared language [...] and common institutional practices” (Gatens, 1996: 11-12).

CONCLUSIÓN

La historia conceptual de los feminismos supone entonces que los usos de los conceptos políticos pueden ser concebidos también como constelaciones que construyen los espacios del imaginario social o de los imaginarios sociales feministas. El lugar de coincidencia entre las diferencias reside en vislumbrar cómo el objetivo de cambio radical de la sociedad hacia una sociedad justa está captado a partir de un concepto de movimiento: el feminismo. De ahí que las feministas hemos hallado como la mejor definición de la justicia aquella que está situada en la clase de relaciones intersubjetivas que construimos.³⁵ Todas las relaciones importan, las que tenemos entre nosotras, con otros, las del trabajo, las que dependen de nuestro cuidado y las que nos permiten relacionarnos con la naturaleza y los animales.

Nosotras somos todas las relaciones y ellas requieren de articulaciones intersubjetivas en las que no haya dominación, explotación y exclusión. El valor de todo trabajo, el cuidado de nosotras y de los demás, la interdependencia y la vulnerabilidad son valores que han adquirido visibilidad en los imaginarios feministas. La no violencia en nuestras vidas, el derecho a no tener miedo de transitar solas en las calles, la posibilidad de ser parte de la vida colectiva sin temor a ser hostigadas, fustigadas y violentadas. Una vida dependiente de marcos relacionales en los que no se admite la violencia ni la fuerza.

El imaginario feminista ha terminado por constituir su futuro. El siglo XXI ha mostrado la masiva participación de las jóvenes en todo el mundo y muy especialmente en América Latina. En cierta forma y volviendo al tema de las capas o de los sedimentos de los estratos históricos de Koselleck (2018), en el feminismo han participado muchas generaciones: desde las bisabuelas y abuelas a finales del siglo XIX; luego con las pioneras y las madres del siglo XX en los años sesenta y setenta; hoy en el siglo XXI, son las hijas y las nietas que ya no se cuestionan si son feministas o no. Lo son y están cambiando el mundo. Este proceso histórico de los activismos se ha visto acompañado por manifiestos históricos que nos revelan los cambios en las experiencias y las expectativas: partiendo de *Vindications of the Rights of Women* (1792) de Mary Wollstonecraft, donde ella apelaba a los derechos y a la educación. En el siglo XX apareció primero el *Manifiesto Feminista* (1914) de Mina Loy, una artista estadounidense que utilizaba la provocación para señalar que las mujeres debían dejar de estar oprimidas. Las exclusiones de las mujeres negras y las mujeres lesbianas permiten la aparición del *Black Women's Manifesto* (1970). Tal vez uno de los documentos más importantes haya sido "La declaración del colectivo del Río Combahee" (1977)³⁶ pues en ella se habla por primera vez sobre la discriminación racial y sexual, la homofobia y la política

³⁵ En efecto, como señala Forst: "justice must be geared to intersubjective relations and structures, not to subjective or putatively objective states of the provision of goods or of well-being" (Forst, 2011: 20).

³⁶ Se puede consultar en Taylor (2017: 15-17).

clasista como multifacéticas e interconectadas. Este documento sería luego la inspiración del interseccionalismo. La declaración más radical e innovadora vino de la mano de Donna Haraway con su *Cyborg Manifesto: Science, Technology and Socialist Feminism in Late Twentieth Century* (1985), quien rompió con los límites puestos entre lo humano, lo animal y las máquinas. Hoy, en el correr del siglo XXI, este problema ha logrado rehacer nuestras perspectivas y relaciones más radicalmente que ninguna otra expresión anterior. En 1991 apareció *Riot Grrrl Manifesto* y muestra el *momentum* en que las feministas lograron hacer de los manifiestos el trazo principal de los programas políticos que se nutren de los imaginarios feministas. Ahora los escriben las activistas-teóricas jóvenes, como Verónica Gago con su *Feminist International. How to change everything* (2020), Cinzia Arruza et al., *Feminism for the 99%* y el de Chiara Bottici, *Anarcafeminismo* (2021). Los manifiestos han terminado por convertir el futuro en un amplio proyecto político que cada vez más incide en nuestro presente.

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah (1965), *Foundation I: Constitutio Libertatis. On Revolution*, Penguin Books, Nueva York.
- Arruza, C., Bhattacharya, T., Fraser, N. (2019), *Feminism for the 99%: A Manifesto*, Verso Books, Reino Unido.
- Beauvoir, Simone de (2021), *El segundo sexo*, Ediciones Cátedra, Valencia.
- Bordo, Susan (1993), *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture and the Body*, University of California Press, Berkeley.
- Bottici, Chiara (2021), *Anarcafeminismo*, NED, Barcelona.
- (2021), *Manifiesto anarcafeminista*, NED, Barcelona.
- Butler, Judith (1990), *Gender Trouble, Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, Londres.
- (1993), *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*, Routledge, Londres.
- (2004), *Undoing Gender*, Routledge, Nueva York.
- Castoriadis, Cornelius (1998), *The Imaginary Institution of Society*, The MIT Press, Massachusetts.
- Cavarero, Adriana (2002), *Stately Bodies. Literature, Philosophy, and the Question of Gender*, The University of Michigan Press,
- Chéliga-Loevy, Marya (1896), “Les hommes féministes”, *Revue Encyclopédique Larousse*, núm. 169 (noviembre 28).
- Forst, Rainer (2011), *Justification and Critique. Towards a Critical Theory of Politics*, Polity Press, Cambridge.
- Fraser, Nancy (1997), “Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy”, *Justice Interruptus. Critical Reflections on the “Postsocialist” Condition*, Routledge, Nueva York/Londres.

- _____ (2005), *Reframing Justice. The Spinoza Lectures*, The University of Amsterdam, Amsterdam.
- _____ (2008), *Scales of Justice. Reimagining Political Space in a Globalizing World*, Polity Press, Cambridge.
- _____ y Axel Honneth (2003), *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Debate*, Verso, Londres/Nueva York.
- Freedman, Estelle (2003), *No Turning Back. The History of Feminism and the Future of Women*, Ballantine Books, Nueva York.
- Gago, Verónica (2020), *Feminist International: How to Change Everything*, Verso Books, Reino Unido.
- Gatens, Moira (1996), *Imaginary Bodies: Ethics, Power, and Corporeality*, Routledge, Nueva York.
- _____ (ed.) (2009), *Feminist Interpretations of Benedict Spinoza*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.
- Grrrl, R. I. O. T. (1991). "Riot Grrrl Manifesto", *Bikini Kill Zine*, núm. 2.
- Haraway, Donna (1991), *Simians, Cyborgs, and Women. The Reinvention of Nature*, Routledge, Nueva York.
- _____ (2016a), "Cyborg Manifesto: Science, Technology and Socialist Feminism in Late Twentieth Century (1985)", *Manifestly Haraway. The Cyborg Manifesto. The Companion Manifesto. Companions in Conversation*, University of Minnesota Press, Minneapolis/Londres.
- _____ (2016b), *Staying with Trouble. Making Kin in the Chthulucene*, Duke University Press, Durham/Londres.
- Heberle, Renée (ed.) (2006), *Feminist Interpretations of Theodor Adorno*, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.
- Hester, Helen (2018), *Xenofeminism*, Polity Press, Cambridge.
- Hubertine, Auclert (1882), *La Citoyenne*, núm. 64.
- Irigaray, Luce (1975), *Speculum of the Other Woman*, Cornell University Press, Nueva York.
- _____ (1977), *This Sex Which is Not One*, Cornell University Press, Nueva York.
- _____ (1993), *An Ethics of Sexual Difference*, Cornell University Press, Ithaca.
- Koselleck, Reinhart (1993), *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona.
- _____ (2018), *Sediments of History. On Possible Histories*, Stanford University Press, California.
- Landes, Joan B. (1988), *Women and the Public Sphere in the Age of the French Revolution*, Cornell University Press, Ithaca/Londres.
- Lara, María Pía (1998), *Moral Textures: Feminist Narratives in the Public Sphere*, Polity Press, Cambridge.
- _____ (2013), *The Disclosure of Politics. Struggles Over the Semantics of Secularization*, Columbia University Press, Nueva York.
- _____ (2021), *Beyond the Public Sphere: Film and the Feminist Imaginary*, Northwestern University Press, Evanston IL.

- Lettow, Sussane (2016), "Dimensions of Emancipation: Rethinking Subjectivity, Domination and Temporality in Feminist Theory", *Redescriptions Political Thought Conceptual History and Feminist Theory*, vol. 19, núm. 1, pp. 9-28.
- Loy, Mina (2022), "Manifiesto Feminista (1914)", *Poemas escogidos + Manifiesto Feminista & otros textos*, Urano Pub, Argentina.
- Meehan, Joanna (ed.) (1995), *Feminist Read Habermas*, Routledge, Nueva York/Londres.
- Mies, Maria (2019), *Patriarcado y acumulación a escala mundial*, Traficantes de Sueños, Madrid.
- Moussset, Sophie (2007), *Women's Rights and the French Revolution. A Biography of Olympe de Gouges*, Transaction Publishers, New Brunswick/Inglaterra.
- Naranch, Laurie E. (2002), "The Imaginary and a Political Quest for Freedom", *Differences, A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 13, núm. 3, pp. 64-82.
- Offen, Karen (1998), "Defining Feminism: A Comparative Historical Approach", *Signs*, vol. 14, núm. 1, pp. 119-157.
- Owesen, Ingeborg W. (2021), *The Genealogy of Modern Thinking. Feminist Thought as Historical Present*, Routledge, Londres/Nueva York.
- Rabotnikof, Nora (2017), "Tiempo, historia y política", *Desacatos*, núm. 55, pp. 28-43.
- Schuller, Kyla (2021), *The Troubled with White Women. A Counterhistory of Feminism*, Bold Type Books, Nueva York.
- Scott, Joan W. (2018), *Gender and the Politics of History*, Columbia University Press, Nueva York.
- Sentís, Alejandra (2020), "Movimientos reivindicativos de las mujeres en Roma durante el s. II a. C.: el caso de la derogación de la Ley Opia", *Journal of Feminist, Gender and Women Studies*, núm. 8, pp. 13-20.
- Sojourner, Truth (1851), "Speech at Women's Rights Convention in Akron, Ohio", en K. Campbell (1989), *Man cannot speak for her*, Volumen II, Greenwood Press, Westport.
- Stoller, Robert (1968), *Sex and Gender. The development of Masculinity and Femininity*, Karnac Books, Londres.
- Taylor, Charles, (1984), "Philosophy and its history" en R. Rorty, J. Schneewind, & Q. Skinner (Eds.), *Philosophy in History: Essays in the Historiography of Philosophy* (Ideas in Context, pp. 17-30). Cambridge University Press, Cambridge.
- Taylor, Keeanga-Yamahatta (ed.) (2017), "The Combahee River Collective Statement", *How We Get Free: Black Feminism and the Combahee River Collective*, Haymarket Books, Chicago.
- Third World Women's Alliance (1970), *Black Woman's Manifesto*. New York: Distributed by Third World Women's Alliance
- Wollstonecraft, Mary (2013), *A Vindication of the Rights of Woman: Abridged, with Related Texts*, Hackett Publishing Company, Incorporated, Estados Unidos
- Young, Iris M. (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, Nueva Jersey.
- _____ (2005), *On Female Body Experience*, Oxford University Press, Nueva York.

Propiedad UAM-Gedisa

ESTUDIOS CRÍTICOS DE LA RAZA Y LUCHAS ANTIRRACISTAS

ROCÍO GIL MARTÍNEZ DE ESCOBAR
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-IZTAPALAPA, MÉXICO
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4631-8463>

A Leith Mullings

Never forget that justice is what love looks like
in public.

CORNEL WEST

INTRODUCCIÓN: LAS VIDAS NEGRAS IMPORTAN

En el verano de 2012 Trayvon Martin, un joven afroamericano de 17 años, fue asesinado por George Zimmerman en Florida, Estados Unidos. Resultado del perfilamiento racial, Zimmerman decidió que el joven, que iba desarmado y hablando por teléfono, era peligroso: era negro. Haciendo una analogía con el asesinato del joven de 14 años Emmett Till en el Mississippi “posracial” de 1955, Keeanga-Yamahtta Taylor (2016) afirma que Trayvon Martin fue linchado. La madre de Emmett Till decidió velarlo con el ataúd abierto para visibilizar la violencia con que fue mutilado y en el caso de Trayvon Martin las redes sociales se encargaron de este trabajo, en ambos casos desatando potentes movilizaciones con la demanda de justicia racial. La absolución de George Zimmerman en el caso de Martin desató la ira que en 2013 llevó a la formación del movimiento #BlackLivesMatter (BLM) cuya influencia se extendió a nivel global, sobre todo en 2020 tras el brutal asesinato de George Floyd por la policía de Minnesota.

En este trabajo me interesa retomar la consigna del movimiento BLM “las vidas negras importan” como punto de partida para discutir la urgencia de las demandas de justicia racial y el papel que juega la academia en acompañar las movilizaciones con perspectivas y conceptualizaciones críticas sobre el racismo. Mi intención es presentar un panorama general de los estudios críticos de la raza y resaltar aquellos acercamientos y herramientas que considero útiles para comprender los mecanismos del racismo contemporáneo. Además de que ésta no pretende ser una revisión exhaustiva, es preciso reconocer las limitaciones propias de mi lugar de enunciación que me llevan a

abordar sobre todo las discusiones generadas en los espacios anglosajones, latinoamericanos y caribeños y a abrazar el tema principalmente desde la antropología, los estudios culturales y los feminismos antirracistas.

Inicio con un breve recorrido por los postulados principales de la teoría crítica de la raza que se desarrolló desde los estudios jurídicos estadounidenses en la década de 1970, para posteriormente ampliar la discusión a otras temporalidades, disciplinas y geografías que han complejizado el análisis desde los estudios críticos de la raza. En el segundo apartado me enfoco en uno de los ejes de mayor preocupación de los estudios críticos de la raza, la invisibilización del racismo a través de ideas como la posracialidad y el racismo sin razas que se han sustentado sobre la premisa errónea de que, como la raza no es una realidad biológica, entonces dejar de hablar de ella implica combatir el racismo. En el tercer apartado abordo las dinámicas estructurales del racismo a través de la discusión del capitalismo racial y el racismo neoliberal que ha tomado fuerza en las últimas décadas. A través de este ángulo menciono brevemente algunos de los debates contemporáneos en los estudios críticos de la raza, como el racismo ambiental, el complejo industrial carcelario y el blanqueamiento urbano. En el cuarto apartado examino las propuestas metodológicas que derivan de los estudios críticos de la raza, sobre todo provenientes de los feminismos negros, descoloniales, comunitarios y de Abya Yala que apuestan a formas de producción de conocimiento y praxis antirracistas. A manera de cierre hago una breve reflexión sobre la propuesta fanoniana de la zona de ser y la de no-ser, argumentando que lo que está en el centro de los estudios críticos de la raza y de las movilizaciones antirracistas son luchas por el valor.

ESTUDIOS CRÍTICOS DE LA RAZA

El asesinato de Emmett Till y la difusión de las imágenes de su velorio se convirtieron en catalizadores del movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos que, si bien con importantes logros, para la década de 1970 se empezaba a percibir como estancado y como si muchas de las victorias estuviesen siendo retrotraídas, en gran medida por la guerra contra las drogas y la implementación de políticas neoliberales (Mullings, 2020). Es con ese sentir que surge la teoría crítica de la raza, con la propuesta de abogados, activistas y estudiosos del derecho de desarrollar nuevas estrategias para combatir los mecanismos del racismo cotidiano y soterrado que iban ganando territorio en articulación con el discurso nacional de un Estados Unidos supuestamente posracial. Con el esfuerzo de intelectuales, en su mayoría autoidentificados como de color, como Derrick Bell, Alan Freeman, Richard Delgado y Kimberlé Crenshaw se organizó la primera reunión de trabajo en 1989 y a ésta le siguieron más congregaciones y publicaciones que fueron consolidando la teoría crítica de la raza (CRT por sus siglas en inglés), que, desde la perspectiva del

derecho, ha denunciado la complicidad histórica entre la ley y la supremacía blanca en Estados Unidos (Crenshaw, Peller y Thomas, 1995; Delgado y Stefancic, 1995).

Más que definir la teoría crítica de la raza en su totalidad, podemos identificar sus principales ejes. El más importante es que desde su origen como movimiento se ha preocupado por no sólo estudiar sino intervenir en las relaciones entre raza, racismo y poder; es decir, más allá de la producción académica, el compromiso ha estado en la transformación social. Quienes lo iniciaron reconocen que este movimiento es parte de una larga tradición de resistencia y liberación, por lo que han buscado que la teoría sirva para desarticular la ilusión de que la ley es neutral y con ello actuar para que el sistema jurídico sirva para la liberación, no para la dominación. El objetivo, entonces, no se queda en entender las configuraciones del poder racial, sino en cambiarlas. En la introducción a uno de los volúmenes con los textos canónicos de la teoría crítica de la raza Kimberlé Crenshaw *et al.* (1995: xiii) afirma que la expresión concreta del deber ético por la liberación está en la investigación comprometida e incluso antagonista, de forma tal que se constituya una forma de conocimiento antitético, como lo nombró Edward Said, a través de análisis a contrapelo, subalternos y subversivos de la realidad social. Para ello, se rechaza la idea de que la academia debe ser neutral u objetiva, pues el conocimiento es político y está inscrito en el poder racial. Más adelante discutiré cómo se aterrizan algunas de estas ideas de transformación social en prácticas antirracistas.

Como segundo eje, la teoría crítica de la raza parte de que la raza es un constructo social, pues se ha demostrado que la variabilidad genética entre poblaciones clasificadas con determinada categoría racial no es mayor a la variabilidad genética al interior de dichas poblaciones. Pero que la raza no sea una realidad biológica no implica que no exista la raza como discurso (Foucault, 1998; Jhally, 1997) ni que el racismo tanto en su nivel estructural como cotidiano haya desaparecido. En primer lugar, este énfasis es importante porque posterior al movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos y a los debates en la academia para desarticular los conceptos de raza y cultura (Benedict, 1940; Boas, 1928) se pensó que al abandonar el concepto de raza se combatiría el racismo y eso llevó a discursos y prácticas de racismo daltónico (Bonilla-Silva, 2003) que no sólo encubrieron las violencias que persistían, sino que cerraron canales para la lucha antirracista. En segundo lugar, porque contrario al sentido común, el racismo produce una estructura de dominación que busca legitimarse a partir de los procesos de clasificación y jerarquización racial, en otras palabras, el racismo da lugar a la raza y no al revés (Moreno-Figueroa y Wade, 2022: 9; Stavenhagen, 1999: 8; Viveros, 2020: 22); lo que indica que la urgencia está en combatir el racismo, no en debatir sobre el uso o desuso del concepto de raza.

Un tercer eje es la propuesta de entender las relaciones raciales y el racismo más allá de las experiencias individuales, es decir, situándolas en

procesos y estructuras más amplias que incluyen dimensiones económicas, históricas, políticas y geográficas. Este enfoque cuestiona los cimientos liberales y reformistas que en vez de entender el ejercicio del poder racial como sistémico y arraigado en las instituciones y estructuras de poder lo tratan como si fuera excepcional y como si pudiese solucionarse, por ejemplo, educando a las personas racistas. La individualización del racismo inhibe las críticas radicales que luchan por una transformación profunda del sistema, que incluye la educación, pero no se limita a ella. La propuesta es atender a las experiencias individuales, colectivas y al racismo cotidiano (Essed, 1991) siempre en articulación con las dinámicas de racismo estructural (Bonilla-Silva, 1996; Stavenhagen, 1999) y más allá de la discriminación racial, que es sólo uno de los múltiples mecanismos del racismo.¹

El cuarto eje es la interseccionalidad, es decir, el énfasis en que diferentes relaciones de opresión como la raza, el género, la clase, la sexualidad o la capacidad se traslapan en las estructuras y las vidas de las personas (Crenshaw, 1989), colocándolas en diferentes locaciones dentro de lo que Patricia Hill Collins (2000) ha denominado la matriz de dominación. Es aquí donde vemos una de las influencias más importantes en la teoría crítica de la raza, el feminismo radical desarrollado por mujeres de color que, como la Colectiva del Río Combahee (Taylor, 2017), históricamente han insistido en que el feminismo debe ser antipatriarcal, antirracista, anticapitalista y en sus desarrollos más recientes, antiespecista. La interseccionalidad se articula con la insistencia de que, así como no hay una voz unísona de las mujeres, tampoco lo hay de las personas racializadas como de color, por lo que es necesario atender a las historias y experiencias particulares de opresión de los diferentes grupos para poder ejercer un antirracismo que no sea esencialista. Esto sin dejar de reconocer los proyectos hegemónicos raciales y procesos coloniales que han producido a las poblaciones como minorías, sobre todo a las indígenas y afrodescendientes (De Genova, 2006; Foley, 1997; Glenn, 2015; A. Smith, 2012; Wolfe, 2016).

El quinto eje es la atención a la racialización, es decir, aquellos procesos sociales, económicos y políticos que transforman a las poblaciones en razas y crean clasificaciones y significados raciales que se encarnan tanto en la psique como en el cuerpo, y a partir de los cuales se produce un orden jerárquico social que históricamente ha colocado a la blanquitud masculina como el punto máximo de privilegio a nivel global (Fanon, 1963; Miles, 1982). El aporte de este ángulo analítico es que reconoce que, como proceso, la racialización no es estática, más bien se construye a partir de relaciones sociales ancladas en espacios y temporalidades sociopolíticas específicas que se articulan tanto con procesos globales como con proyectos y formaciones raciales específicas que operan en escalas diversas, desde lo nacional hasta lo regional

¹ Para una discusión sobre las diferencias y articulaciones entre discriminación y racismo véase Restrepo (2012).

y lo local (Omi y Winant, 1986). Es decir, es relacional y en la mayoría de las ocasiones responde a las necesidades del mercado laboral y la acumulación de capital (Brodkin, 1998; Domínguez, 1997; Haney, 1996).

Un eje final intenta responder a la pregunta de por qué, más allá de la larga historia de resistencia afrodescendiente e indígena, históricamente se ha visto tan poca solidaridad, crítica y acción antirracista desde los grupos que pertenecen al privilegio de la blanquitud. Las discusiones en torno a este tema han llevado al análisis de la raza desde la perspectiva de la blanquitud y a partir de ahí se ha desarrollado el argumento de que a través de medidas sociales, legales y económicas específicas las élites persuaden a la clase trabajadora blanca de aceptar el sistema racial, de forma tal que desarrollan un sentimiento de superioridad y esto da lugar a disputas raciales que eliminan la posibilidad de que se desplieguen solidaridades de clase interraciales (Allen, 2021; Bell, 1995; Buck, 2001). Es así como las élites blancas logran mantener su poder. Este argumento se ha extendido más allá de la blanquitud, pues se observan dinámicas similares entre minorías racializadas que luchan entre sí en vez de resistir la explotación capitalista en forma colectiva (Bourgeois, 1989). Como afirma David Harvey (2003), retomando las ideas de Hannah Arendt, el racismo suspende las luchas de clase; es el pegamento que permite que el capital proceda con sus dinámicas de acumulación por despojo.

Si bien la teoría crítica de la raza surgió como un movimiento dentro de los estudios legales en Estados Unidos, ésta se ha expandido disciplinariamente, de forma tal que actualmente existen acercamientos desde la jurisprudencia asiático-americana, los estudios críticos latinos (LatCrit), los movimientos LGTBTTIQ+, los estudios del Medio Oriente, los estudios nativo-americanos y los estudios étnicos, entre otros. Podemos también identificar acercamientos críticos al estudio de la raza desde regiones como América Latina, Europa occidental, el sur asiático, África del sur y Australia que si bien no trazan su genealogía al momento específico de Estados Unidos de los años setenta, sí comparten las premisas principales de la teoría crítica de la raza. Debemos además incluir a intelectuales y activistas que han sido fundamentales para pensar críticamente sobre la raza, como Frantz Fanon (2009 y 1963), W. E. B. Du Bois (1903 y 1935), Paul Gilroy (1987 y 1993), Stuart Hall (1980 y 1986) y Angela Davis (1983). Como forma de reconocer estos puntos en común sin imponer la categoría de teoría crítica de la raza, que tiene un origen específico en el marco jurídico estadounidense, de ahora en adelante me referiré a este cuerpo de literatura como estudios críticos de la raza.

Además de compartir los ejes y premisas expuestas anteriormente, podemos reconocer que, dentro de su gran diversidad, hay cierto consenso en los estudios críticos de la raza de que el racismo está asociado con la modernidad, la expansión europea, la esclavización, el colonialismo, el imperialismo y el surgimiento de los Estados-nación (Césaire, 2006; Fanon, 1963; Mbembe, 2016; Mullings, 2005; Quijano, 2000; Segato, 2007b). Esto significa que el racismo no es ni universal ni resultado de la supuesta naturaleza humana, sino

que tiene un origen histórico y social específico (Duncan, 2009), aunque de ahí deriven múltiples mecanismos de discriminación, violencia, desigualdad y despojo que se expresan en formas específicas ancladas con contextos sociales particulares. Significa también que el racismo es relacional, ya que la acumulación y ventajas de unos dependen del despojo y las desventajas de sujetos racializados tanto a nivel local como global (Marable, 1999; Rodney, 1974).

Un segundo punto de consenso es que el racismo opera a través de la hegemonía, es decir que requiere de la producción del sentido común y consentimiento de la población para poder sostenerse (Sue, 2013; Dijk, 1988 y 2007), de ahí que pensadores como Frantz Fanon (2009) se preocupen por cuestiones como la internalización del racismo. Es un ejercicio de poder no coercitivo en la mayoría de los casos, aunque no por ello deja de existir la brutal coerción como en el caso del *apartheid* sudafricano, los linchamientos en Estados Unidos o en eventos históricos menos nombrados como la “masacre del perejil” de 1937 en que el gobierno dominicano asesinó a alrededor de 20 mil personas de piel oscura, en su mayoría haitianas, como proceso de blanqueamiento nacional. Esto bajo las órdenes del dictador Rafael Leónidas Trujillo, conocido por blanquear su propia piel con maquillaje (García, 2016).

El tercer punto de consenso es que aunque el fundamento central del racismo y la racialización se ancla en la biología y naturaleza, éste opera a través de la cultura y la moral, es decir que establece un vínculo que se percibe como esencial e inalterable entre cuerpos, comportamiento y herencia biocultural basándose en características como el color de piel, tipos y estilos de cabello, rasgos faciales, características corporales (complexión, olores, vello, movimientos), ornamentación, vestimenta, idioma y formas de hablar, religiosidad, capacidad intelectual y comportamiento sexual, entre muchos otros (Correa, 2019; Fanon, 2017; Moreno-Figueroa y Wade, 2022: 9; Taguieff, 1990; Viveros, 2008 y 2016). Esto apunta a que, aunque el color de piel se ha colocado en el centro de las ideas en torno a la raza y al racismo, los procesos de racialización y las desigualdades y violencias que resultan de ellos trascienden por mucho la pigmentación.

El último punto de consenso es que el racismo siempre ha estado acompañado por múltiples formas de resistencia, es decir, hay una tradición radical que se formó desde los “barcos negreros” en el comercio transatlántico hasta las rebeliones, los cimarronajes y las múltiples resistencias culturales a la violencia racial (Burdick, 1998; Hooker, 2020; Morgan, 2004; Marable y Mullings, 2009; Mullings, 2009; Rahier, 2012; Robinson, 2000). Esto es relevante en la medida en que desvictimiza a las personas racializadas y visibiliza su agencia, de forma tal que va en contra de los argumentos racistas de la muerte social de las personas esclavizadas o la pasividad de las poblaciones originarias, por mencionar algunos. Como veremos más adelante, muchas luchas y resistencias, sobre todo negras e indígenas, contienen gramáticas antirracistas (Moreno-Figueroa y Wade, 2022), entre otras cosas porque movilizan formas de racialización desde abajo (Mullings, 2008) como estrategia política de resistencia.

Considerando tanto las premisas de la teoría crítica de la raza como los consensos más generales de los estudios críticos de la raza, me parece que la definición de racismo propuesta por Leith Mullings es la que mejor captura estos acercamientos:

El racismo es un concepto relacional. Es un conjunto de prácticas, estructuras, creencias y representaciones que transforman ciertas formas de diferencias percibidas, generalmente consideradas como indelebles e inalterables, en desigualdades. El racismo trabaja a través de la desposesión, lo que incluye la subordinación, la estigmatización, la explotación, la exclusión, varias formas de violencia física y, en algunas ocasiones, el genocidio. Éste es mantenido y perpetuado por la coerción y el consentimiento, y es racionalizado a través de paradigmas que aluden a lo biológico y a lo cultural. Adicionalmente, el racismo está —en varios grados, así como en temporalidades y espacialidades específicas— entrelazado con otras formas de desigualdad, particularmente de clase, de género, de sexualidad y de nacionalidad (Mullings, 2005: 684).²

Sin embargo, como señala la antropóloga, ésta es una abstracción que requiere de mucho trabajo en el terreno para comprender los mecanismos específicos de su funcionamiento, mutabilidad y las luchas que lo combaten en todo el globo.

Existe tanta heterogeneidad dentro de los estudios críticos de la raza que resulta imposible abordarlos todos en este ensayo, por lo que en la siguiente sección me enfocaré en algunas perspectivas pertinentes para la comprensión y transformación de problemáticas contemporáneas: el racismo sin razas, el capitalismo racial y el antirracismo.

RACISMO SIN RAZAS

Regresemos por un momento al Estados Unidos de los años sesenta en el contexto del asesinato de jóvenes como Emmett Till, en que la violencia racial se manifestaba visiblemente a través de la segregación y los linchamientos, lo que desató el movimiento por los derechos civiles que, entre otras cosas, llevó al fallo de desegregación en el caso *Brown v. Board of Education* (Bell, 1995) y sentó precedente para terminar con la segregación racial a nivel nacional. Conectemos esa coyuntura histórica con la elección de Barack Obama en 2008 que mandó un mensaje al mundo de que Estados Unidos finalmente entraba en una era de política posracial en que las clasificaciones raciales no intervenirían en el liderazgo y los debates públicos (Marable, 2009: 297-311). Aunque estos momentos históricos son muy diferentes, lo que tienen en común es que promovieron la idea de que se estaba llegando a una supuesta igualdad racial

² Traducción de Aurora Vergara Figueroa.

y con ello se terminaba con el racismo. Sin embargo, la política posracial a partir de los años setenta no evitó que desastres naturales como el huracán Katrina en Nueva Orleans afectara desproporcionadamente a la población negra en 2005 (Marable, 2009: 261-269; Woods, 2009), ni que George Zimmerman asesinara a Trayvon Martin en 2012. La explicación a estas supuestas contradicciones entre las desigualdades y violencias raciales realmente existentes y la narrativa de que la raza ha dejado de ser relevante porque ya no hay segregación y un hombre negro puede llegar a la presidencia, las explica Eduardo Bonilla-Silva (2003) como racismo daltónico, es decir, una ideología racial que tomó fuerza en los años sesenta y a través de la cual las personas blancas desarrollaron justificaciones que les exculpaban de cualquier responsabilidad, por ejemplo, explicando las desigualdades a partir de las dinámicas del mercado³ o como limitaciones culturales de las personas afrodescendientes, indígenas, latinas y otras minorías racializadas. Este nuevo racismo, que apela en gran medida a la meritocracia, opera en formas tan sutiles que se vuelven imperceptibles ya que se recarga en argumentos de igualdad racial, sistemas e instituciones neutrales y oportunidades para quien quiera luchar para mejorar sus condiciones materiales de existencia.

El giro al racismo sin razas, es decir, al ejercicio del racismo posterior a la desacreditación de las explicaciones biológicas de las razas, no es exclusivo de Estados Unidos. Para el caso europeo Étienne Balibar (1991) ha argumentado que los nuevos mecanismos del racismo responden al periodo de descolonización que ha llevado a las poblaciones de las excolonias a migrar al continente europeo en busca de oportunidades laborales. De acuerdo con Balibar, el neoracismo ya no se centra en la herencia biológica sino en la irreductibilidad de diferencias culturales, la necesidad de fortalecer las fronteras y la incompatibilidad de formas de vida y tradiciones, es decir, un racismo o fundamentalismo cultural (Stolcke, 1995; Taguieff, 1990), o absolutismo étnico en el caso del Reino Unido (Gilroy, 1987), que vuelca el miedo, odio, desigualdad y violencia hacia poblaciones migrantes racializadas, en su mayoría provenientes de las excolonias. La particularidad de este racismo cultural es que hace que la cultura funcione como si fuera naturaleza, es decir, colocando a colectivos de personas en genealogías esencializadas, estereotipadas e inmutables.

Frente a las migraciones contemporáneas de sur a sur, como las personas haitianas que migraron a la República Dominicana después del terremoto de 2010 o las caravanas migrantes de personas centroamericanas, caribeñas y africanas que cruzan por México, podemos pensar también en expresiones de racismo xenófobo que apela a fundamentalismos culturales sin necesariamente articular discursos de raza (Castro, 2019), como en el renombrado

³ Esto no sugiere que el mercado no tiene que ver con el racismo, por lo contrario, más adelante discutiré el acercamiento desde el capitalismo racial que coloca al racismo en el centro de las dinámicas de acumulación de capital.

caso de la mujer hondureña bautizada en redes sociales mexicanas como #LadyFrijoles (Pérez y Aguilar, 2021).

Desde la perspectiva de los centros de colonialismo e imperialismo, como Europa occidental y Estados Unidos, el racismo sin razas ha sido identificado como un mecanismo nuevo, sin embargo, desde América Latina, donde no han existido leyes segregacionistas y la lógica racial escapa por mucho a la dicotomía blanco/negro, la discusión se ha centrado en la relación entre raza y nación y la formación de las naciones a partir de los proyectos de mestizaje y democracia racial que promovieron el racismo sin razas (Appelbaum, Macpherson y Roseblatt, 2003; Briones, 1998; De la Cadena, 2007; Gotkowitz, 2011; Moreno-Figueroa y Wade 2022; Segato, 2007b; Wade, 2010).

A principios del siglo XX varios intelectuales latinoamericanos en Brasil, México y Perú, como Gilberto Freyre, Manuel Gamio, José Vasconcelos y Uriel García tomaron posturas antiimperialistas que rechazaban la supuesta inferioridad de las poblaciones de América Latina. Para ellos, la mezcla racial representaba la superioridad latinoamericana pues conjugaba las mejores características de lo europeo y lo indígena en el caso de las naciones definidas como mestizas. Para el caso brasileño, Gilberto Freyre celebró la mezcla racial entre esclavistas blancos y mujeres negras esclavizadas o libres sin cuestionar la violencia de género inscrita en estos procesos. Tanto el mestizaje como la democracia racial se concibieron como proyectos de naciones inclusivas e igualitarias en términos raciales, por ello exaltaron el mestizaje y en algunos casos llegaron al punto de promover la eugenesia para alcanzar esa supuesta igualdad a través de la mezcla biológica (Basave, 1992; López-Beltrán, Wade, Restrepo y Ventura, 2017; Stern, 2000). A la vez, desde los diversos indigenismos de países como México, Guatemala, Perú y Ecuador, se exaltó también el pasado indígena como base de la formación de las naciones mestizas (Fábregas, 2021). Sin embargo, desde los estudios críticos de la raza se han examinado tanto el mestizaje como la democracia racial y se ha argumentado que, pese a las intenciones de igualdad, estos proyectos de nación han promovido nuevos mecanismos de racismo que han quedado encubiertos bajo el discurso de la igualdad racial o incluso de un “paraíso racial”, como en el caso de Brasil (Nascimento, 2018; Twine, 1997).

En una reciente contribución, la antropóloga Alicia Castellanos, pionera en la discusión del racismo hacia poblaciones indígenas en México,⁴ relata que en los años noventa, cuando el racismo en México era negado e incluso constituía un tabú, se vio obligada a retirar el término del título de un artículo ya que “en la academia no constituía un tema de investigación” (Castellanos, 2019: 574), en gran medida porque las desigualdades sociales se explicaban únicamente por relaciones de clase. Desde los estudios críticos de la raza se ha argumentado que esta negación del racismo y la “salida” hacia las explicaciones exclusivamente de clase es resultado del mestizaje

⁴ Junto con Juan Comas (1956), Rodolfo Stavenhagen (1994), María Dolores París Pombo (1999) y Olivia Gall (2001), entre otros.

que, como proyecto racial de nación en México y otros países de América Latina, promovió la idea de igualdad racial cuando en la práctica funcionaba como un proceso de blanqueamiento que a través de la asimilación despojaba a las poblaciones originarias y afrodescendientes del derecho a la diferencia, es decir, de su idioma, religiosidad, sentipensares y relación con el territorio (Iturriaga, 2020; Moreno-Figueroa, 2010; Moreno-Figueroa y Saldívar, 2016; Viveros, 2016); en palabras de Tomás Pérez Vejo, “el genocidio blando del mestizaje” (2015: 98).

Bajo la lógica de inclusividad, la nación mexicana se constituyó a partir de la ciudadanía universal, aunque en la práctica se desarrollaron ciudadanías de segunda y tercera clase y se eliminaron estadísticas que pudiesen dar cuenta de diferencias y desigualdades raciales. No es fortuito que en la actualidad las movilizaciones de poblaciones afrodescendientes en casi toda América Latina demanden reconocimiento estadístico y jurídico, pues la supuesta igualdad racial llevó a su invisibilización y borramiento de la historia oficial (Hooker, 2009; Iturralde, 2017; Lao-Montes, 2009; Velázquez y Iturralde, 2016; Ziga, 2018).

Como respuesta a las movilizaciones sociales indígenas y afrodescendientes alrededor de América Latina que han puesto en evidencia el racismo en América Latina desde los años ochenta, los Estados han empezado a dar concesiones y a transformar sus constituciones para declararse como multiculturales y atender a políticas de reconocimiento de las poblaciones indígenas y afrodescendientes.⁵ Sin embargo, el multiculturalismo de Estado ha llevado a debates sobre los límites del reconocimiento cuando no se articula con políticas de redistribución (Fraser, 2000). Desde los estudios críticos de la raza, Charles Hale (2005) propone que estamos frente a una expresión del multiculturalismo que es neoliberal porque el reconocimiento a la diferencia sirve a los intereses de acumulación de capital, entre otras cosas, a través de la apropiación cultural (Aguilar, 2018), y reformula los mecanismos del racismo sin combatirlo. Desde el ángulo indígena, por ejemplo, el multiculturalismo ofrece la posibilidad de la diferencia siempre y cuando ésta sea contenida y se limite a expresiones culturales. Estos son los “indios permitidos” de acuerdo con Silvia Rivera Cusicanqui (Hale, 2004), mientras que los no permitidos son quienes luchan tanto por representación como por redistribución (Rivera, 2015), como es el caso de quienes combaten el Tren Maya en México (Gasparello y Núñez, 2021; LASA, 2019). Algo parecido sucede con las poblaciones afrodescendientes, es decir, en la actualidad las políticas de reconocimiento definen quiénes son los negros “auténticos”, como en el caso de las quilombolas en Brasil (Farfán-Santos, 2016) y los “negros permitidos” (Gil, 2019: 220-238), de forma tal que se criminalizan aquellas luchas en contra de procesos de acumulación de capi-

⁵ Guatemala (1985), Nicaragua (1987), Brasil (1988), Colombia (1991), México (1992 y 2001), Paraguay (1992), Perú (1993), Argentina (1994), Bolivia (1995), Ecuador (1998) y Venezuela (1999), por mencionar las de mayor impacto a finales del siglo xx.

tal como el despojo y extractivismo. El multiculturalismo, afirma Charles Hale (2002: 491), es el mestizaje del nuevo milenio. En el caso brasileño se ha encontrado un punto intermedio entre la redistribución y el reconocimiento a través de las políticas de acción afirmativa en el terreno de la educación, pero no sin escapar a tensiones, como ha discutido Joana Célia dos Passos (2015).

En los debates sobre el racismo sin razas se ha insistido en que el racismo no se recarga únicamente en rasgos fenotípicos, sin embargo, en los últimos años han tomado potencia las discusiones sobre la pigmentocracia y el colorismo desde donde se argumenta que la distribución de privilegios atraviesa la tonalidad de la piel (Glenn, 2009b; Telles, 2014), de forma tal que aún dentro de poblaciones racializadas como negras o indígenas, por ejemplo, hay personas con piel más clara que otras y son éstas quienes tienen mayores posibilidades de “pasar”.⁶ Los acercamientos desde el colorismo y la pigmentocracia han permitido complejizar las discusiones del racismo de dos formas importantes. Por un lado, el énfasis en las tonalidades de piel permite visibilizar la gran heterogeneidad dentro de las poblaciones clasificadas como de color y las tensiones y desigualdades que ello genera. Por otro lado, el colorismo y la pigmentocracia descentran el debate de la dicotomía dominante blanco/negro y permiten pensar en procesos raciales en regiones del globo donde el racismo ha sido negado y tiene genealogías distintas a las hegemónicas, como en el sur y este de Asia, o naciones específicas como Filipinas y la República Dominicana. En el caso latinoamericano, el colorismo permite identificar los mecanismos del racismo hacia personas no racializadas como indígenas o afrodescendientes, es decir, mestizas y morenas. Históricamente, estos procesos se han entendido únicamente como clasismo y apenas se visibilizan en su articulación con el racismo. Además de proveer de herramientas críticas para comprender los mecanismos del racismo que operan a través de las “economías del color” (Harris, 2009), los acercamientos al colorismo y la pigmentocracia han abierto el espacio para expandir los debates del discurso y la representación (Hall, 2010; Dijk, 1988 y 2007) hacia campos como la industria de la publicidad, el entretenimiento, la belleza y la mercantilización del blanqueamiento (Glenn, 2009a; Thomas, 2009; Tipá, 2020a y 2020b).

Una expresión más del racismo sin razas se encuentra en espacios tan inesperados como la tecnología y la ciencia. Los estudios críticos de la raza examinan las formas en que las dinámicas digitales y genómicas, usualmente entendidas como neutrales, están atravesadas por procesos de racialización y racismo (Daniels, 2015). Desde el ángulo científico, por ejemplo, Charis Thompson (2009) discute cómo el comercio y la donación de gametos devela la persistencia de ideas y prácticas de racismo biológico, mientras que Carlos López Beltrán (2017) y sus colegas hacen un recuento de la genómica en América Latina. Frente a la creciente posibilidad de llevar a cabo análisis de ADN para rastrear los orígenes de las personas, nos enfrentamos también al

⁶ El concepto *passing* en inglés se refiere a la posibilidad que tienen determinadas personas no blancas de hacerse pasar como blancas por el tono de su piel.

retorno de ideas biologicistas del racismo y a dinámicas de exclusión sustentadas en información científica (Tyler, 2021), como ha sucedido en Estados Unidos en términos de las cuotas de sangre indígena y la expulsión de personas que reclaman afroindianidad, como en el caso de los Black Seminoles de Oklahoma (Johnston, 2003).

Desde el ángulo de las tecnologías las personas de piel oscura denuncian que instrumentos tan cotidianos como los dispensadores automáticos de gel antibacterial no reconocen sus manos porque son creados por personas blancas que no consideran tonalidades de piel para no ser clasificadas como racistas. Pero más allá de los utensilios, las preocupaciones en torno a la tecnoseguridad giran alrededor de la forma en que la recolección de información biométrica refuerza los procesos de vigilancia, perfilamiento racial y criminalización de poblaciones de color (Skinner, 2020), lo cual nos dirige hacia la discusión de las dinámicas más estructurales del racismo que examinaré en la siguiente sección.

CAPITALISMO RACIAL, RACISMO NEOLIBERAL

Regresemos por un momento al año 2005, cuando el huracán Katrina destruyó miles de casas y negocios y desplazó a más de un millón de residentes en Nueva Orleans y el área del golfo (Marable, 2009: 263), y preguntémosnos qué tiene que ver un desastre natural con el racismo. De acuerdo con Neil Smith, no existe tal cosa como un desastre natural ya que en cada fase y aspecto del desastre, es decir, en las causas, vulnerabilidad, preparación, resultados, respuesta y reconstrucción, existe un cálculo social sobre el impacto y la diferencia entre aquellas personas y seres que viven y mueren (N. Smith, 2006). Las y los teóricos del racismo ambiental y la producción de zonas de sacrificio argumentan que ese cálculo social está atravesado no sólo por relaciones de clase sino por relaciones raciales y de género (Auyero y Swistun, 2009; Checker, 2005). Esta afirmación nos lleva a dos procesos articulados que develan las dimensiones estructurales del racismo: el capitalismo racial y la necropolítica.

Desde los estudios críticos de la raza se han reconocido los orígenes coloniales del racismo, lo cual implica que el racismo no sólo surge con la modernidad sino con el capitalismo global, por lo que, como suele decir la geógrafa marxista Ruth Wilson Gilmore (2007), no hay capitalismo no racial.

Cuando Cedric J. Robinson (2000) acuñó el concepto de capitalismo racial en su debate sobre la tradición radical negra en 1983, partió de la crítica a Karl Marx por no considerar los movimientos radicales fuera de Europa, con lo que no sólo cuestionó la aplicación universal del concepto de clase sino que criticó la falta de atención del marxismo al carácter racial del capitalismo. Para Robinson, el capitalismo y el racismo no fueron rupturas del viejo orden feudal, sino que surgieron de éste para dar lugar a un orden moderno dependiente de la esclavización, violencia, imperialismo y genocidio.

Contrario a los argumentos de múltiples intelectuales que vinculan el origen del racismo con la esclavización de personas negras, para Robinson los procesos de racialización ya permeaban la sociedad feudal, pues los primeros grupos proletarizados europeos como los irlandeses, judíos, roma, gitanos o eslavos eran sujetos raciales que vivían el despojo a través de la acumulación originaria, el colonialismo y la esclavización al interior de Europa. De esto deriva su argumento de que el proceso civilizatorio y capitalista europeo en realidad no se trataba de homogeneizar sino de diferenciar para formar la otredad racial, de forma tal que se estableciera un valor diferenciado de las personas racializadas con el fin de facilitar la explotación y la acumulación de capital (Kelley, 2017). En otras palabras, el capitalismo requiere de los procesos de alterización para poder funcionar y reproducirse.

En el capitalismo salvaje que vivimos en la actualidad es importante poner atención a los nuevos mecanismos del racismo que están íntimamente vinculados con dinámicas neoliberales, como la acumulación por despojo (Harvey, 2003), pero también con la lógica cultural que facilita la negación del racismo y esconde las violencias estructurales atribuyendo la desigualdad a culturas individuales o a la meritocracia. El capitalismo racial descrito por Cedric J. Robinson es hoy racismo neoliberal, de acuerdo con Leith Mullings (2020).

La propuesta analítica sobre la asignación de valor diferenciado de las personas nos regresa a la consigna del movimiento #BlackLivesMatter, “las vidas negras importan”, que más que denunciar la brutalidad policial, señala los procesos históricos que han construido a las personas negras como desechables y reivindica su valor desde posturas anticapitalistas a partir de la lucha por rehumanizar a aquellas personas que han sido deshumanizadas (Fanon, 1963 y 2009). Desde el ángulo indígena, movimientos como el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y el Congreso Nacional Indígena (CNI) en México denuncian la “hidra capitalista” y combaten las violencias coloniales y racistas que les han marginalizado históricamente, a la vez que se organizan y representan en sus propios términos (Participación de la Comisión Sexta del EZLN, 2017).

El capitalismo racial, nos dice el filósofo camerunés Achille Mbembe (2003), se recarga en la necropolítica, ese ejercicio de poder que descansa sobre la capacidad de decidir quién puede vivir y quién debe morir a partir de políticas raciales. Podemos pensar la necropolítica como la expresión más extrema del capitalismo racial, que no sólo produce procesos de alterización para designar a la mano de obra explotable o al ejército industrial de reserva, sino que regula la muerte de sujetos racializados, ya sea en forma directa a través de la fuerza del Estado y/o el crimen organizado, como en el caso de la brutalidad policial o el asesinato de luchadoras y luchadores ambientales indígenas y afrodescendientes (LASA, 2019), o en forma indirecta desde el Estado y el sector privado por medio de la violencia y muerte lenta (Moreno-Parra, 2019; Nixon, 2011) a través del abandono, la contaminación, el despojo y los desplazamientos forzados, entre otros. El huracán Katrina (Marable, 2009: 261-269; Woods, 2009), así

como María en Puerto Rico (Bonilla y LeBrón, 2019), la contaminación de agua en Flint Michigan (Pulido, 2016), el agroextractivismo en la industria porcícola de Yucatán (López-Fabila, 2020), y las violencias ambientales en territorios mapuche (Millaleo, 2019), no sólo afectan desproporcionadamente a poblaciones racializadas, sino que las construyen como desechables al grado de producir geografías y experiencias de sufrimiento y muerte que, por operar en forma indirecta, invisibiliza sus dimensiones raciales.

Pero llevemos la necropolítica y el capitalismo racial más allá del racismo ambiental. En sus giros más contemporáneos los estudios críticos del racismo han puesto atención a dos dimensiones sociales que vale la pena mencionar. Por un lado, el complejo industrial carcelario (Alexander, 2010; Davis, 2003; Gilmore, 2007; Segato, 2007a; Sudbury, 2004) y los procesos de perfilamiento racial y criminalización (Behnke, 2017; Hernández, 2013; Mora, 2017; Romero, 2007) y por el otro lado, la gentrificación y el blanqueamiento urbano.

Desde la perspectiva del complejo industrial carcelario que han desarrollado sobre todo las feministas negras en Estados Unidos, regresamos a los postulados iniciales de la teoría crítica de la raza, que denunciaba la complicidad de la ley con la supremacía blanca, sólo que en este giro más radical se señala que esta complicidad sirve a los procesos de acumulación de capital, es decir, que es parte del capitalismo racial.

De acuerdo con feministas como Angela Davis (2000), la privación de la libertad se ha convertido en uno de los recursos dominantes para velar los problemas sociales que producen marginalización y pobreza, es decir que en vez de promover soluciones para terminar con la violencia estructural que lleva a poblaciones de color a situaciones de desesperación, se agrupa y clasifica a estas poblaciones como criminales. A través del encarcelamiento, problemas como la situación de personas sin hogar, el desempleo, las adicciones, la salud mental, la migración y el analfabetismo desaparecen del debate público y se individualizan de forma tal que las personas aparecen como culpables y no como población construida como desechable. Estos procesos operan a través del perfilamiento racial (Behnke, 2017), que desde la estereotipación promueve detenciones y violencia arbitraria a personas negras, indígenas, morenas, migrantes o musulmanas, dependiendo de la formación racial en la que nos enfoquemos. Por ejemplo, en su trabajo sobre homonacionalismo, la teórica *queer* Jasbir K. Puar (2007: 166-202) discute la forma en que los turbantes de la población sikh han servido para racializar y criminalizar a personas como musulmanas y terroristas, mientras que la antropóloga Nazia Kazi (2019) desentraña los mecanismos de la islamofobia, entre otras cosas, a través de las políticas visuales del racismo. Desde el ángulo latinoamericano, la antropóloga Aída Hernández (2013) ha trabajado en los últimos años en el análisis, diálogo y recolección de testimonios de mujeres privadas de su libertad en México, la mayoría de ellas no blancas e indígenas, mientras que Rita Segato (2007a) reflexiona sobre el color de la cárcel en América Latina.

Pero la criminalización no se queda solamente en el perfilamiento racial. Pensemos, por ejemplo, en las mujeres privadas de su libertad por tomar decisiones sobre sus cuerpos, criminalizadas por ser víctimas de violencias estructurales y de género y expuestas a condiciones de riesgo en el proceso de la interrupción del embarazo. Estas mujeres no son solamente marginalizadas, sino racializadas como no blancas (Cisne, Vaz y Cavalcante, 2018).

Además de los procesos de despojo, violencia y necropolítica, la dimensión del capitalismo racial a través del complejo industrial carcelario se expresa en términos de infraestructura. Los centros de reclusión, así como los centros de detención de personas migrantes, requieren de servicios, mano de obra y mercancías para la construcción, alimentación, vigilancia o comunicación, cuyo consumo beneficia a empresas privadas. Hay que señalar también que la acumulación de capital se desprende del trabajo al interior de las prisiones, ya que empresas como McDonald's, Microsoft, Victoria's Secret y diversos Call Centers han recurrido a mano de obra de personas privadas de su libertad bajo la lógica de tercerización del trabajo (Cao, 2018).

Si nos movemos a las discusiones sobre urbanismo y ponemos atención a los procesos de gentrificación, entonces debemos entrar en el terreno de la blanquitud y el blanqueamiento. La gentrificación se refiere a los procesos de apropiación de barrios y comunidades por medio de mecanismos legales que legitiman dinámicas de acumulación por despojo (N. Smith, 1996). Cuando la socióloga Ruth Glass (1964) acuñó el concepto en los años sesenta describía la llegada de las clases medias a barrios empobrecidos en Londres y al consecuente desplazamiento de las clases trabajadoras hacia los márgenes de la ciudad porque la renta y adquisición de bienes de primera necesidad se volvía incosteable. Desde los estudios críticos de la raza se ha discutido que estas violencias urbanas no sólo afectan a las personas que pertenecen a la clase trabajadora, sino que en muchas geografías intervienen procesos raciales y de blanqueamiento.

El ejemplo más transparente de blanqueamiento lo encontramos en barrios como Harlem en Nueva York, en que los nuevos habitantes son personas blancas que han ido transformando esta zona a través de los años, entre otras cosas desdibujando la potencia histórica de resistencia negra que ha definido al barrio desde los años sesenta (Mullings, 2003). Pero la blanquitud y el blanqueamiento trascienden por mucho al color de piel. Bolívar Echeverría (2018) nos da claridad al respecto con la distinción que hace entre blancura y blanquitud. Para Echeverría, la blancura se refiere al color de la piel y la apariencia física que se valora de acuerdo con estándares de belleza y emblemas de superioridad europeos. La blanquitud es más compleja porque escapa a los rasgos biológicos. Se trata de estatus y comportamientos que se articulan con el *ethos* del capitalismo, es decir, que movilizan la individualización de la identidad, la racionalidad y la maximización como búsquedas personales de ascenso social a través de la meritocracia y el prestigio. El blanqueamiento, entonces, es aquel proceso de movilidad social que acerca a las personas a la supremacía blanca, independientemente de su color de piel. Por ello, personas públicas como Barack Obama en

ocasiones son clasificadas como blancas, pues pese a las fronteras del racismo estructural que limitan las posibilidades de movilidad a grupos racializados, hay individuos que, al adoptar el *ethos* capitalista, logran blanquearse y acceder a espacios de poder.

Así como podemos hablar de espacios y geografías racializadas, la gentrificación y los procesos de “limpieza” y renovación urbana están atravesados por dinámicas de blanqueamiento, que no sólo desplazan a poblaciones racializadas, sino que modifican el paisaje de los barrios con la privatización de espacios y el establecimiento de negocios y elementos que se ajustan cada vez más al *ethos* capitalista (Grimaldo-Rodríguez y Robledo, 2020; Leal, 2019). Así lo describe Kate Swanson (2010) cuando analiza los procesos de desplazamiento y criminalización de los “indios sucios” insertos en la economía informal en los espacios urbanos de Ecuador con el objetivo de “limpiar” y “embellecer” las ciudades.

Los procesos de criminalización, encarcelamiento, renovación urbana, gentrificación, contaminación y destrucción ambiental tienen dimensiones raciales que no son percibidas a primera vista y que en general no se leen como mecanismos del racismo, entre otras cosas porque en el sentido común el racismo se entiende únicamente como prejuicios individuales y actos directos de discriminación y violencia. Sin embargo, el lente del capitalismo racial nos permite visibilizar las dimensiones estructurales del racismo, atender a las dinámicas que van acumulando desventajas para las poblaciones racializadas y ubicar su articulación con los procesos de acumulación de capital.

Desde una lectura simplista sobre las ideas del capitalismo racial se podría debatir que en espacios no capitalistas también ha habido racismo. Sin embargo, el argumento no es que no exista racismo sin capitalismo, más bien la propuesta es que el racismo, es decir, la producción de desigualdad a través del despojo racializado, es un elemento central del capitalismo (Mullings, 2020: 250) y que el origen del capitalismo como sistema hegemónico global, es racial.

HACIA UNA AGENDA ANTIRRACISTA

En 2021, tras el asesinato de George Floyd en Minnesota y las masivas movilizaciones demandando justicia racial en varias regiones del mundo, por lo menos nueve estados⁷ legislaron en contra de la enseñanza de la teoría crítica de la raza en Estados Unidos bajo la lógica de que hablar sobre racismo es racista. Aunque pareciera que los movimientos como el #BlackLivesMatter han visibilizado el racismo en Estados Unidos y otras partes del mundo, todavía nos encontramos frente a la lucha por dismantelar los racismos sin

⁷ Idaho, Oklahoma, Tennessee, Texas, Iowa, New Hampshire, South Carolina, Arizona y North Dakota.

razas que individualizan y vuelven patológico el racismo, de forma tal que velan las violencias y desigualdades. Para entenderlo y combatirlo el racismo debe ser nombrado, ese es el primer frente de lucha de los estudios críticos de la raza.

No hay manuales para llevar a cabo metodologías y prácticas antirracistas. Lo que tenemos son debates y pistas que nos han dejado los estudios críticos de la raza para comprender y complejizar la raza y el racismo. El primer paso, dice Ibram X. Kendi (2019), es reconocer nuestra conciencia enfrentada y por lo tanto nuestro propio racismo. El antirracismo es un proceso para el que se trabaja constantemente para desnaturalizar aquello que hemos naturalizado: una de las expresiones más peligrosas del racismo es dar por sentado que no lo somos.

A mi parecer, el antirracismo en las ciencias sociales debe empezar por la casa, es decir, nombrando y reconociendo no solamente los legados coloniales de nuestras disciplinas, sino examinando críticamente el ejercicio del racismo en la academia actual e interviniendo desde nuestro análisis y pedagogía. Para ello, es necesario actuar en contra del racismo epistémico que sigue permeando a las ciencias sociales. Bajo la lógica del racismo epistémico, la producción de teoría y conocimiento válidos son aquellos provenientes de la modernidad occidental y transmitidos en forma escrita, mientras que las epistemologías y ontologías no occidentales si acaso se toman como datos curiosos de estudios antropológicos, folclorizaciones o son clasificados como “alternativos”, reforzando así los procesos de alterización y hegemonía del conocimiento (Grosfoguel, 2011). Discusiones como las de la socióloga nigeriana Oyèrónké Oyèwùmí (1997), quien plantea que la estratificación de género en la sociedad yoruba surgió de un constructo occidental que privilegió los determinismos biológicos, nos permiten descentrar la producción del conocimiento y dismantelar el asumido universalismo de las categorías.

Los esfuerzos en nuestra cotidianidad pueden iniciar desde actos tan simples como seguir políticas de citas y revisar nuestros programas de estudio para descentrar el conocimiento de la producción masculina blanca. Eso implica no solamente incluir voces desde cuerpos racializados, feminizados y disidentes, sino reconocer que se teoriza también desde la oralidad y desde ámbitos no institucionales. A nivel estructural, la academia requiere de una revisión profunda de su propia blanquitud (en términos de Bolívar Echeverría) y tal vez como paso intermedio considerar cuotas y políticas de acción afirmativa para que las voces no blancas ganen campo en la producción de conocimiento institucionalizado y el cuerpo estudiantil racializado pueda ver su propia realidad reflejada en la producción de conocimiento y en el diálogo dentro de las aulas.

Desde los estudios críticos de la raza y más concretamente desde los feminismos antirracistas, es decir negros, descoloniales, comunitarios y de Abya Yala, se ha insistido en que la ruptura con el racismo epistémico requiere, entre otras cosas, del distanciamiento de la búsqueda de la objetividad y

la neutralidad. Es necesario el reconocimiento del lugar de enunciación de las y los investigadores para “entender los contextos específicos en los que se manifiestan los privilegios y las desventajas y su carácter relacional” (Viveros, 2020: 30) dentro y fuera de la academia. Esto implica el constante escrutinio de la forma en que ejes de desigualdad y opresión como clase, raza, género, sexualidad, o capacidad están en juego en nuestras interacciones y producción de conocimiento. Demanda también colocar la experiencia vivida al centro del debate, porque es desde las experiencias de opresión que se constituye el primer nivel de conocimiento a partir del que se teoriza y busca transformar la realidad social (Curiel, 2007; Espinosa, 2014; Gargallo, 2012; hooks, Brah, Sandoval *et al.*, 2004; Lorde, 1984; Lugones, 2010; Mohanty, 2003; Moraga y Anzaldúa, 1981) y nos invita a reflexionar críticamente sobre el papel que juegan los afectos en la realidad social y la investigación (Berg y Ramos-Zayas, 2015).

Una agenda antirracista necesita poner atención no sólo a las violencias vividas a través del racismo, sino a las múltiples resistencias que develan la agencia de las personas racializadas y se aleja de narrativas victimizantes que les desempoderan. Desde este ángulo es preciso no solamente visibilizar los movimientos y acciones directamente antirracistas, sino incorporar lo que el equipo de Mónica Moreno Figueroa y Peter Wade (2022) ha denominado gramáticas alternativas del antirracismo, es decir, una matriz organizacional que se refiere a elementos que cuando se verbalizan no parecen aludir al racismo o antirracismo en forma directa, pero que luchan en contra de procesos estructurales que tienen dimensiones raciales, como el despojo, el extractivismo, la contaminación, la gentrificación, etc. En el caso de la necropolítica, por ejemplo, intelectuales como Amarela Varela Huerta (2020) han hecho un llamado a poner atención no sólo a las prácticas de muerte de las y los migrantes que viajan en caravana desde Centroamérica y el Caribe, sino a las prácticas de vida que les hacen seguir adelante y dignificar sus vidas. Un argumento parecido se ha hecho desde los feminismos negros con la atención a la resiliencia que permite a las mujeres negras tejer redes de apoyo mutuo para sobrevivir las múltiples violencias y opresiones que experimentan (Mullings, 1997). El punto está en visibilizar los cimarronajes y prácticas de libertad que, pese a las múltiples violencias, han desarrollado las poblaciones racializadas (Roberts, 2015). Esto con el objetivo de trabajar de cara a la sanación, lo que nos regresa a la idea compartida por Cornel West (s.f.) y bell hooks⁸ (2013) de que la justicia es una práctica de amor colectivo y propio.

Es necesario complejizar tanto las experiencias de las personas racializadas como las de aquellas que se privilegian de la supremacía blanca y el mestizaje en el caso latinoamericano. Es decir, hay que alejarse de las homogeneizaciones

⁸ El nombre de la autora era Gloria Jean Watkins, pero eligió el seudónimo bell hooks (escrito en minúsculas) para honrar a su bisabuela materna, Bell Blair Hooks. La autora escribía su seudónimo con minúsculas para colocar el énfasis en lo que decía y no en quién era.

y entender los procesos de racialización desde su especificidad, pero sin perder de vista las dinámicas estructurales y globales con las que se articulan. Por ejemplo, considerando las relaciones entre grupos racializados, el racismo entre estas poblaciones y la internalización del racismo, todo ello en vínculo con los proyectos raciales más amplios que les colocan en situaciones de marginalidad dentro de la matriz de opresión. Pero hay que entender también cómo opera el poder y ahí queda mucho camino para los estudios críticos de la raza, pues todavía son pocos los trabajos que analizan la blanquitud, el mestizaje y las formas en que se construyen los privilegios raciales. Desde el ángulo estadounidense, Linda Alcoff (2015) reflexiona sobre los significados y el futuro de la blanquitud. Es necesario desarrollar trabajos similares para otras regiones del globo. En el caso mexicano, por ejemplo, queda mucho trabajo por hacer para comprender las formas en que se ha invisibilizado la violencia y desigualdad hacia personas racializadas como mestizas, como hace Mónica Moreno (2010). Estas complejizaciones sirven a la agenda antirracista en la medida en que desindividualizan el racismo y escapan a la dicotomía de víctimas y perpetradores, de forma tal que nos permite ver el funcionamiento y los mecanismos a través de los que opera realmente el racismo.

Finalmente, la antropóloga afrocolombiana Mara Viveros (2020) afirma que es necesario asumir la responsabilidad que viene con los privilegios, entre ellos el académico, y eso significa, entre otras cosas, que las ciencias sociales no pueden ser antirracistas si no transmiten su conocimiento al público y no llevan la teoría a la práctica (Mullings, 2005: 685). De nada sirve el antirracismo discursivo si no existe diálogo con las poblaciones racializadas, si éstas no tienen voz y si no se reconoce su propia producción de conocimiento.

REFLEXIONES FINALES: VIDAS QUE IMPORTAN

En este trabajo he hecho un recorrido por los estudios críticos de la raza con el objetivo de resaltar sus contribuciones principales desde diversas geografías y temporalidades, las cuales se pueden sintetizar en la preocupación por la transformación social a través de las luchas antirracistas, la comprensión de la raza como constructo social, la persistencia del racismo pese a los discursos daltónicos, el vínculo entre las experiencias individuales y las estructuras sociales, la interseccionalidad, la relacionalidad y mutabilidad de la racialización, la heterogeneidad al interior de los grupos racializados como blancos y no blancos, los orígenes coloniales del racismo, la reproducción del racismo a través del consenso y la hegemonía, las dimensiones culturales del racismo y la persistencia de una gran heterogeneidad de formas de resistencia y prácticas antirracistas. He propuesto que para pensar en los mecanismos contemporáneos del racismo es preciso pensar en las formas soterradas en que se expresa en la actualidad, concretamente bajo diversos formatos de racismo

sin razas, que niega la existencia de razas biológicas, pero a la vez esconde las prácticas de despojo, desigualdad y violencia que se desprenden del racismo. Es aún más difícil identificar las dimensiones estructurales del racismo, por lo que he discutido distintos ámbitos de lo que hoy se entiende como capitalismo racial y racismo neoliberal, proponiendo que el capitalismo requiere de procesos de alterización, de forma tal que las dinámicas de acumulación por despojo y necropolítica son racializadas. Finalmente, he recuperado algunas pistas de los estudios críticos de la raza para pensar en metodologías antirracistas que incluyen el reconocimiento de los lugares de enunciación, el combate al racismo epistémico y la transmisión del conocimiento a públicos fuera de la academia.

A manera de cierre quisiera retomar las ideas de Frantz Fanon (2009) respecto a lo que define como la zona del ser y la del no-ser. En la primera, los sujetos son racializados como superiores, por lo que no viven opresión sino privilegio racial y quedan ubicados arriba de la frontera divisoria entre lo humano y lo no humano. En la segunda, los sujetos son racializados como inferiores, no humanos (recordemos el famoso debate entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda entre 1550 y 1551) y experimentan opresión racial, no privilegio. Ninguna de las zonas es homogénea o libre de conflicto y la línea divisoria se demarca en relación con contextos sociales específicos como procesos de racialización y alterización, pero en todo momento lo que la frontera define es que quienes están en la zona de ser tienen valor y quienes están en la zona de no-ser carecen de valor y son explotables y desechables en múltiples formas.

No es este el espacio para desarrollar la idea a profundidad, pero vale la pena mencionar que, entendido desde la antropología del valor propuesta por David Graeber (2001 y 2013), quien a su vez retoma las ideas de Terence Turner (2008), la producción en el sentido marxista no sólo se refiere a los bienes materiales sino a las relaciones sociales y por extensión a los seres humanos, algo que las feministas nos han recordado desde el ángulo de la reproducción social (Federici, 2004). Bajo la lógica de producción humana, el sistema de intercambio de valor no sirve únicamente para facilitar la explotación y esconder que el valor deriva del trabajo, sino que opera en un nivel más insidioso al hacernos creer que sólo ciertas formas de trabajo producen valor (Graeber, 2013: 224). Desde la antropología se han discutido tanto el valor en el sentido de la mercantilización del trabajo, como los valores en el sentido de las ideas sobre lo que es importante en la vida. El argumento de Graeber es que en última instancia el valor y los valores están articulados relacionadamente, ya que aquello que no se considera como productor de valor, como el trabajo doméstico, se justifica en el ámbito de los valores familiares, de amor y de cuidado; lo mismo sucede con el arte, la religión, la política o la justicia social. En la lógica capitalista el dinero, como equivalente universal, es lo que permite que exista la división: aquello que tiene una equivalencia monetaria se considera valor, mientras lo que define a los valores es la falta de equivalencia, es decir, su singularidad. Ya

que el valor es social, en la práctica el valor se articula con los valores, de forma tal que el trabajo reconocido se acompaña con honor, estatus y diversos capitales, por lo que a nivel social hay luchas por el valor. De acuerdo con Terence Turner, la política se trata no solamente de la acumulación de valor sino de la definición de lo que es el valor y cómo distintos valores dominan o se relacionan entre sí (Graeber, 2013: 228). De ahí que Graeber proponga que el valor es lo que da vida al mundo.

Si podemos llegar a una conclusión sobre los estudios críticos de la raza es que no estamos únicamente frente a políticas de identidad que buscan reconocimiento. Desde distintos ángulos las luchas antirracistas apuntan a un problema de valor en el sentido articulado que nos propone Graeber, es decir que se trata de luchas por la justicia racial, pero también, desde el lente del capitalismo racial y las gramáticas alternativas del antirracismo, se trata de luchas por el reconocimiento del valor y el rechazo a los procesos raciales que producen a personas como desechables y explotables: qué conocimientos se legitiman, cómo entran las poblaciones en las jerarquías raciales y sociopolíticas, qué se considera “nosotros” y qué se construye como alteridad, qué vidas importan y cuáles son desechables, quiénes se consideran actores políticos, qué movimientos sociales y resistencias son legítimas, qué representaciones son válidas, etc. Bajo esta lógica, no es fortuito que la consigna del movimiento #BlackLivesMatter sea “las vidas negras importan”, pues estamos frente a luchas por la valoración y dignificación de la vida, de la humanidad y de la diferencia, pero también por la reapropiación del valor y los medios de producción, ya que, como insistió Stuart Hall (1980) en sus trabajos, la raza es la modalidad a través de la cual se vive la clase.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar, Yásnaya E. (2018), “El Estado mexicano como apropiador cultural”, *Revista de la Universidad de México*, núm. 7, pp. 130-133.
- Alcoff, Linda M. (2015), *The Future of Whiteness*, Polity Press, Cambridge.
- Alexander, Michelle (2010), *The New Jim Crow. Mass Incarceration in the Age of Colorblindness*, The New Press, Nueva York.
- Allen, Theodore W. (2021), *The Invention of the White Race*, Verso, Londres.
- Appelbaum, Nancy P., Anne S. Macpherson y Karin A. Roseblatt (eds.) (2003), *Race and nation in modern Latin America*, University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Auyero, Javier y Débora A. Swistun (2009), *Flammable: Environmental Suffering in an Argentine Shantytown*, Oxford University Press, Oxford.
- Balibar, Étienne (1991), “Is There a ‘Neo-Racism?’”, en É. Balibar e I. M. Wallerstein, *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*, Verso, Londres, pp. 17-27.
- Basave, Agustín (1992), *México mestizo. Análisis del nacionalismo mexicano en torno a la mestizofilia*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Behnke, Alison M. (2017), *Racial Profiling*, Twenty-First Century Books, Minneapolis.

- Bell, Derrick A. (1995), "Brown v. Board of Education and the Interest Convergence Dilemma", en K. Crenshaw, N. Gotanda, G. Peller y K. Thomas (eds.), *Critical Race Theory: The Key Writings That Formed the Movement*, The New Press, Nueva York, pp. 20-29.
- Benedict, Ruth (1940), *Race: Science and Politics*, Modern Age Books, Nueva York.
- Berg, Ulla D. y Ana Y. Ramos-Zayas (2015), "Racializing Affect. A Theoretical Proposition", *Current Anthropology*, vol. 56, núm. 5, pp. 654-677.
- Boas, Franz (1928), *Anthropology and Modern Life*, W. W. Norton and Company, Nueva York.
- Bonilla-Silva, Eduardo (1996), "Rethinking Racism: Toward a Structural Interpretation", *American Sociological Review*, vol. 62, núm. 3, pp. 465-480.
- (2003), *Racism without racists: color-blind racism and the persistence of racial inequality in the United States*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham.
- Bonilla, Yarimar y Marisol LeBrón (eds.) (2019), *Aftershocks of Disaster: Puerto Rico Before and After the Storm*, Haymarket Books, Chicago.
- Bourgeois, Philippe I. (1989), *Ethnicity at Work. Divided Labor on a Central American Banana Plantation*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Briones, Claudia (1998), *La alteridad del "cuarto mundo". Una deconstrucción antropológica de la diferencia*, Ediciones del Sol, Buenos Aires.
- Brodkin, Karen (1998), *How Jews Became White Folks and What That Says About Race in America*, Rutgers University Press, New Brunswick.
- Buck, Pem D. (2001), *Worked to the Bone: Race, Class, Power, and Privilege in Kentucky*, Monthly Review Press, Nueva York.
- Burdick, John (1998), *Blessed Anástacia: Women, Race and Popular Christianity in Brazil*, Routledge, Nueva York.
- Cao, Lan (2018), "Made in America: Race, Trade, and Prison Labor", SSRN, disponible en <https://ssrn.com/abstract=3136654>.
- Castellanos, Alicia (2019), "Apuntes de experiencias de investigación sobre el racismo hacia los pueblos indígenas", *Estudiar el racismo: afrodescendientes en México*, INAH, Ciudad de México, pp. 573-609.
- Castro, Yerko (2019), "Las caravanas de migrantes. Racismo y ley en los éxodos masivos de población", *Iberoforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana*, vol. XIV, núm. 27, pp. 8-48.
- Césaire, Aimé (2006), *Discurso sobre el colonialismo*, Akal, Madrid.
- Checker, Melissa (2005), *Polluted Promises. Environmental Racism and the Search for Justice in a Southern Town*, New York University Press, Nueva York.
- Cisne, Mirla, Viviane Vaz y Giulia M. J. Cavalcante (2018), "Aborto inseguro: um retrato patriarcal e racializado da pobreza das mulheres", *R. Katál., Florianópolis*, vol. 21, núm. 3, pp. 452-470.
- Comas, Juan (1956), "Los mitos raciales", *Revista de la Universidad de México*, vol. 10, núm. 6, pp. 1-2 y 8-10.
- Correa, Carlos (2019), "La sexualización y la exotización: mecanismos cotidianos de la expresión del racismo entre los afromexicanos", en M. E. Velázquez (ed.), *Estudiar el racismo: afrodescendientes en México*, INAH, Ciudad de México, pp. 425-480.

- Crenshaw, Kimberle (1989), "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Anti-Discrimination Doctrine, Feminist Theory, and Anti-Racist Politics", *University of Chicago Legal Forum*, núm. 1, pp. 139-167.
- , Neil Gotanda, Gary Peller y Kendall Thomas (eds.) (1995), *Critical Race Theory: The Key Writings That Formed the Movement*, The New Press, Nueva York.
- Curiel, Ochy (2007), "Crítica poscolonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista", *Nómadas*, núm. 26, pp. 92-101.
- Daniels, Jessie (2015), "'My Brain Database Doesn't See Skin Color': Color-Blind Racism in the Technology Industry and in Theorizing the Web", *American Behavioral Scientist*, vol. 59, núm. 11, pp. 1377-1393.
- Davis, Angela Y. (1983), *Women, Race, & Class*, Vintage Books, Nueva York.
- (2000), "Masked Racism: Reflections on the Prison Industrial Complex", *Indigenous Law Bulletin*, vol. 4, núm. 27, pp. 4-7.
- (2003), *Are Prisons Obsolete?*, Seven Stories Press, Nueva York.
- De Genova, Nicholas (2006), *Racial Transformations: Latinos and Asians Remaking the United States*, Duke University Press, Durham.
- De la Cadena, Marisol (ed.) (2007), *Formaciones de indianidad. Articulaciones raciales, mestizaje y nación en América Latina*, Envión Editores, Bogotá.
- Delgado, Richard y Jean Stefancic (eds.) (1995), *Critical Race Theory: The Cutting Edge*, Temple University Press, Philadelphia.
- Dijk, Teun A. van (1988), "El discurso y la reproducción del racismo", en *Lenguaje en contexto*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, pp. 131-180.
- (ed.) (2007), *Racismo y discurso en América Latina*, Gedisa, Barcelona.
- Domínguez, Virginia R. (1997), *White by Definition: Social Classification in Creole Louisiana*, Rutgers University Press, New Brunswick.
- Du Bois, William E. B. (1903), *The Souls of Black Folk*, Bantam Classic, Nueva York.
- (1935), *Black Reconstruction in America 1860-1880*, Brace and Company, Nueva York.
- Duncan, Quince (2009), "Afrodescendientes, Raza y racismo real doctrinario en el mundo", *Imaginaire racial et projections identitaires*, Presses universitaires de Perpignan, Perpignan, pp. 47-68.
- Echeverría, Bolívar (2018), *Racismo y blanquitud*, Zineditorial, Ciudad de México.
- Espinosa, Yuderlys (2014), "Una crítica descolonial a la epistemología feminista crítica", *El Cotidiano*, núm. 184, pp. 7-12.
- Essed, Philomena (1991), *Understanding everyday Racism: An Interdisciplinary Theory*, SAGE Publications, Newbury Park.
- Fábregas, Andrés A. (2021), *Historia mínima del indigenismo en América Latina*, El Colegio de México, Ciudad de México.
- Fanon, Frantz (1963), *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México.
- (2009), *Piel negra, máscaras blancas*, Akal, Madrid.
- (2017), "Racismo y cultura", en F. Valdés García (ed.), *Leer a Fanon, medio siglo después*, CLACSO, Buenos Aires, pp. 87-98.
- Farfán-Santos, Elizabeth (2016), *Black Bodies, Black Rights: The Politics of Quilombolismo in Contemporary Brazil*, University of Texas Press, Austin.

- Federici, Silvia (2004), *Caliban and the Witch. Women, the Body and Primitive Accumulation*, Autonomedia, Nueva York.
- Foley, Neil (1997), *The white scourge: Mexicans, Blacks, and poor whites in Texas cotton culture*, University of California Press, Berkeley.
- Foucault, Michel (1998), *Genealogía del racismo*, Altamira, La Plata.
- Fraser, Nancy (2000), "Rethinking Recognition", *New Left Review*, vol. 3, pp. 107-120.
- Gall, Olivia (2001), "Estado federal y grupos de poder regionales frente el indigenismo, el mestizaje y el discurso multiculturalista: pasado y presente del racismo en México", *Debate Feminista*, vol. 24, pp. 88-115.
- García, Lorgia (2016), *The Borders of Dominicanidad. Race, Nation, and Archives of Contradiction*, Duke University Press, Durham.
- Gargallo, Francesca (2012), *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*, Desde Abajo, Medellín.
- Gasparello, Giovanna y Violeta R. Núñez (eds.) (2021), *Pueblos y territorios frente al tren maya. Escenarios sociales, económicos y culturales*, Centro Interdisciplinar para la Investigación de la Recreación, A.C., Oaxaca.
- Gil, Rocío (2019), *Becoming Legible: The Racial Making of the Negro Mascogo/Black Seminole People in the Coahuila-Texas Borderland*, Tesis de doctorado, The Graduate School and University Center, The City University of New York, Nueva York.
- Gilmore, Ruth W. (2007), *Golden Gulag. Prisons, Surplus, Crisis, and Opposition in Globalizing California*, University of California Press, Berkeley.
- Gilroy, Paul (1987), *There ain't no black in the Union Jack: the cultural politics of race and nation*, Hutchinson, Londres.
- (1993), *The Black Atlantic: Modernity and Double-Consciousness*, Verso, Londres.
- Glass, Ruth (1964), *London. Aspects of Change*, Centre for Urban Studies and MacGibbon and Kee, Londres.
- Glenn, Evelyn N. (2009a), "Consuming Lightness: Segmented Markets and Global Capital in the Skin-Whitening Trade", en E. N. Glenn (ed.), *Shades of Difference. Why Skin Color Matters*, Stanford University Press, Stanford, pp. 166-187.
- (ed.) (2009b), *Shades of Difference. Why Skin Color Matters*, Stanford University Press, Stanford.
- (2015), "Settler Colonialism as Structure: A Framework for Comparative Studies of U.S. Race and Gender Formation", *Sociology of Race and Ethnicity*, vol. 1, núm. 1, pp. 52-72.
- Gotkowitz, Laura (ed.) (2011), *Histories of race and racism: the Andes and Mesoamerica from colonial times to the present*, Duke University Press, Durham.
- Graeber, David (2001), *Toward an Anthropological Theory of Value. The False Coin of Our Own Dreams*, Palgrave, Nueva York.
- (2013), "It is value that brings universes into being", *Journal of Ethnographic Theory*, vol. 3, núm. 2, pp. 219-243.
- Grimaldo-Rodríguez, Christian O. y Héctor Robledo (2020), "Políticas del blanqueamiento: escenografías del despojo urbano en Guadalajara", en S. Anaya (ed.), *La*

- irrupción de las políticas públicas en la vida cotidiana*, Universidad de Guadalajara, México, pp. 143-162.
- Grosfoguel, Ramón (2011), "Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales", *Tabula Rasa*, núm. 14, pp. 341-355.
- Hale, Charles R. (2002), "Does Multiculturalism Menace? Governance, Cultural Rights and the Politics of Identity in Guatemala", *Journal of Latin American Studies*, vol. 34, núm. 3, pp. 485-524.
- _____ (2004), "Rethinking Indigenous Politics in the Era of the 'Indio Permitido'", *NACLA Report on the Americas*, vol. 38, núm. 2, pp. 16-21.
- _____ (2005), "Neoliberal Multiculturalism: The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America", *POLAR*, vol. 28, núm. 1, pp. 10-19.
- Hall, Stuart (1980), *Race, articulation and societies structured in dominance*, UNESCO, París.
- _____ (1986), "Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity", *Journal of Communication Inquiry*, vol. 10, núm. 2, pp. 5-27.
- _____ (2010), "El espectáculo del 'Otro'", en E. Restrepo, C. Walsh y V. Vich (eds.), *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*, Envión Editores, Popayán Colombia, pp. 459-487.
- Haney, Ian (1996), *White by law: the legal construction of race*, New York University Press, Nueva York.
- Harris, Angela P. (2009), "Introduction. Economies of Color", en E. N. Glenn (ed.), *Shades of Difference. Why Skin Color Matters*, Stanford University Press, Stanford, pp. 1-5.
- Harvey, David (2003), *The new imperialism*, Oxford University Press, Oxford.
- Hernández, Rosalva A. (2013), "¿Del Estado multicultural al Estado penal? Mujeres indígenas presas y criminalización de la pobreza en México", en M. T. Sierra, R. A. Hernández y R. Sieder (eds.), *Justicias indígenas y Estado. Violencias contemporáneas*, FLACSO México/CIESAS, México, pp. 299-338.
- Hill, Patricia (2000), *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and the Politics of Empowerment*, Routledge, Nueva York.
- Hooker, Juliet (2009), "Afro-descendant Struggles for Collective Rights in Latin America", en L. Mullings (ed.), *New Social Movements in the African Diaspora: Challenging Global Apartheid*, Palgrave Macmillan, Nueva York, pp. 139-153.
- _____ (ed.) (2020), *Black and Indigenous Resistance in the Americas. From Multiculturalism to Racist Backlash*, Lexington Books, Lanham.
- hooks, bell (2013), *Writing Beyond Race*, Routledge, Londres.
- _____, Avtar Brah, Chela Sandoval, Gloria Anzaldúa et al. (eds.) (2004), *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Traficantes de Sueños, Madrid.
- Iturralde, Gabriela (2017), "Obstáculos al reconocimiento constitucional de los pueblos y comunidades afromexicanas: ¿objeciones del racismo?", *Antropologías del Sur*, vol. 4, núm. 8, pp. 127-147.
- Iturriaga, Eugenia (2020), "Desencriptar el racismo mexicano: mestizaje y blanquitud", *Desacatos*, núm. 64, pp. 148-163.

- Jhally, Sut (1997), *Race, the Floating Signifier. A Lecture with Stuart Hall*, Media Education Foundation, Northampton.
- Johnston, Josephine (2003), "Resisting a Genetic Identity: The Black Seminoles and Genetic Tests of Ancestry", *The Journal of Law, Medicine & Ethics*, núm. 31, pp. 262-271.
- Kazi, Nazia (2019), *Islamophobia, race, and global politics*, Rowman & Littlefield, Lanham.
- Kelley, Robin D. G. (2017), "What Did Cedric Robinson Mean by Racial Capitalism?", *Boston Review. Race, Capitalism, Justice*, disponible en <https://bostonreview.net/articles/robin-d-g-kelley-introduction-race-capitalism-justice/>.
- Kendi, Ibram X. (2019), *How to Be an Antiracist*, One World, Nueva York.
- Lao-Montes, Agustín (2009), "Cartografías del campo político afrodescendiente en América Latina", *Universitas Humanística*, núm. 68, pp. 207-245.
- Latin American Studies Association (LASA) (2019), "Violencias contra líderes y lideresas defensoras del territorio y el ambiente en América Latina" [*Dossier*], *LASA Forum*, vol. 50, núm. 4.
- Leal, Alejandra (2019), "Neoliberalismo, desigualdad y renovación urbana en la Ciudad de México", en M. C. Bayón (ed.), *Las grietas del neoliberalismo. Dimensiones de la desigualdad contemporánea en México*, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales, México, pp. 383-411.
- López-Beltrán, Carlos, Peter Wade, Eduardo Restrepo y Ricardo Ventura (eds.) (2017), *Genómica mestiza. Raza, nación y ciencia en Latinoamérica*, Fondo de Cultura Económica, México.
- López-Fabila, Atsiry (2020), "Agroextractivismo y racismo ambiental: La industria porcícola en el estado de Yucatán", *Geopauta*, vol. 4, núm. 4, pp. 93-112.
- Lorde, Audre (1984), *Sister Outsider*, Crossing Press, Berkeley.
- Lugones, María (2010), "Toward a Decolonial Feminism", *Hypatia*, vol. 25, núm. 4, pp. 742-759.
- Marable, Manning (1999), *How Capitalism Underdeveloped Black America: Problems in Race, Political Economy, and Society*, South End Press, Cambridge.
- _____ (2009), *Beyond Black and White: Rethinking Race in American Politics and Society*, Verso, Londres.
- _____ y Leith Mullings (eds.) (2009), *Let nobody turn us around: voices of resistance, reform, and renewal: an African American anthology*, 2a. ed., Rowman & Littlefield, Lanham.
- Mbembe, Achille (2003), "Necropolitics", *Public Culture*, vol. 15, núm. 1, pp. 11-40.
- _____ (2016), *Crítica de la razón negra. Ensayo sobre el racismo contemporáneo*, Futuro Anterior Ediciones, Buenos Aires.
- Miles, Robert (1982), *Racism and Migrant Labour*, Routledge & Kegan Paul, Londres.
- Millaleo, Salvador (2019), "Colonialismo, racismo ambiental y pueblo mapuche", *Revista Anales*, núm. 16, pp. 269-282.
- Mohanty, Chandra T. (2003), *Feminism Without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Duke University Press, Durham.

- Mora, Mariana (2017), "Ayotzinapa and the Criminalization of Racialized Poverty in La Montaña, Guerrero, Mexico", *POLAR*, vol. 40, núm. 1, pp. 67-85.
- Moraga, Cherríe y Gloria E. Anzaldúa (eds.) (1981), *This Bridge Called My Back. Writings by Radical Women of Color*, Persephone Press, Watertown.
- Moreno-Figueroa, Mónica G. (2010), "Distributed Intensities: Whiteness, Mestizaje and the Logics of Mexican Racism", *Ethnicities*, vol. 10, núm. 3, pp. 387-401.
- y Emiko Saldívar (2016), "We Are Not Racists, We Are Mexicans': Privilege, Nationalism and Post-Race Ideology in Mexico", *Critical Sociology*, vol. 42, núms. 4-5, pp. 515-533.
- y Peter Wade (eds.) (2022), *Against Racism. Organizing for Social Change in Latin America*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh.
- Moreno-Parra, María (2019), "Racismo ambiental: muerte lenta y despojo de territorio ancestral afroecuatoriano en Esmeraldas", *Íconos*, núm. 64, pp. 89-109.
- Morgan, Jennifer L. (2004), *Laboring Women: Reproduction and Gender in New World Slavery*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- Mullings, Leith (1997), *On Our Own Terms: Race, Class, and Gender in the Lives of African-American Women*, Routledge, Nueva York.
- (2003), "After Drugs and the 'War on Drugs': Reclaiming the Power to Make History in Harlem, New York", en J. Schneider e I. Susser (eds.), *Wounded Cities. Destruction and Reconstruction in a Globalized World*, Routledge, Londres, pp. 173-199.
- (2005), "Interrogating Racism: Toward an Antiracist Anthropology", *Annual Review of Anthropology*, vol. 34, núm. 1, pp. 667-693.
- (2008), "Race and Globalization: Racialization from Below", en M. Marable y V. Agard-Jones (eds.), *Transnational Blackness: Navigating the Global Color Line*, Palgrave Macmillan, Nueva York, pp. 11-18.
- (ed.) (2009), *New Social Movements in the African Diaspora: Challenging Global Apartheid*, Palgrave Macmillan, Nueva York.
- (2020), "Neoliberal Racism and the Movement for Black Lives in the United States", en J. Hooker (ed.), *Black and Indigenous Resistance in the Americas. From Multiculturalism to Racist Backlash*, Lexington Books, Lanham, pp. 249-293.
- Nascimento, Abdias do (2018), "The Myth of Racial Democracy", en J. N. Green, V. Langland y L. Moritz (eds.), *The Brazil Reader: History, Culture, Politics*, 2a ed., Duke University Press, Durham, pp. 445-448.
- Nixon, Rob (2011), *Slow violence and the environmentalism of the poor*, Harvard University Press, Cambridge.
- Omi, Michael y Howard Winant (1986), *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1990s*, Routledge, Nueva York.
- Oyèwùmí, Oyèrónké (1997), *The Invention of Women. Making African Sense of Western Gender Discourses*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- París, María D. (1999), "Racismo y nacionalismo: la construcción de identidades excluyentes", *Política y Cultura*, núm. 12, pp. 53-76.
- Participación de la Comisión Sexta del EZLN (2017), *El Pensamiento Crítico frente a la Hidra Capitalista 1*, Ediciones Mexicanas, Chiapas.

- Passos, Joana C. dos (2015), "Relações raciais, cultura acadêmica e tensionamentos após ações afirmativas", *Educação em Revista*, vol. 31, núm. 2, pp. 155-182.
- Pérez, Marisol y Mirza Aguilar (2021), "#LadyFrijoles: señalamiento, discriminación y estigma de migrantes centroamericanos a través de redes sociales en México", *Andamios*, vol. 18, núm. 45.
- Pérez, Tomás (2015), "Extranjeros interiores y exteriores: la raza en la construcción nacional mexicana", en P. Yankelevich (ed.), *Inmigración y racismo. Contribuciones a la historia de los extranjeros en México*, El Colegio de México, México, pp. 89-124.
- Puar, Jasbir K. (2007), *Terrorist Assemblages. Homonationalism in Queer Times*, Duke University Press, Durham.
- Pulido, Laura (2016), "Flint, Environmental Racism, and Racial Capitalism", *Capitalism Nature Socialism*, vol. 27, núm. 3, pp. 1-16.
- Quijano, Aníbal (2000), "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina", en E. Lander (ed.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, pp. 201-246.
- Rahier, Jean M. (ed.) (2012), *Black Social Movements in Latin America: From Monocultural Mestizaje to Multiculturalism*, Palgrave Macmillan, Nueva York.
- Restrepo, Eduardo (2012), "Racismo y discriminación", *Intervenciones en teoría cultural*, Universidad del Cauca, Popayán, 175-190:
- Rivera, Silvia (2015), "Violencia e interculturalidad. Paradojas de la etnicidad en la Bolivia de hoy", *Telar*, núm. 15, pp. 49-70.
- Roberts, Neil (2015), *Freedom as marronage*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Robinson, Cedric J. (2000), *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*, University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Rodney, Walter (1974), *How Europe Underdeveloped Africa*, Howard University Press, Washington.
- Romero, Mary (2007), "Racismo y mestizaje a través de la lente del *racial profiling* en Estados Unidos", en O. Gall (ed.), *Racismo, mestizaje y modernidad: visiones desde latitudes diversas*, UNAM, México, pp. 123-139.
- Segato, Rita L. (2007a), "El color de la cárcel en América Latina. Apuntes sobre la colonialidad de la justicia en un continente en desconstrucción", *Nueva Sociedad*, núm. 208, pp. 142-161.
- _____ (2007b), *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de identidad*, Prometeo Libros, Buenos Aires.
- Skinner, David (2020), "Race, Racism and Identification in the Era of Technosecurity", *Science as Culture*, vol. 29, núm. 1, pp. 77-99.
- Smith, Andrea (2012), "Indigeneity, Settler Colonialism, White Supremacy", en D. Martinez HoSang, O. LaBennett y L. Pulido (eds.), *Racial Formation in the Twenty-First Century*, University of California Press, Berkeley, pp. 66-90.
- Smith, Neil (1996), *The New Urban Frontier: Gentrification and the Revanchist City*, Routledge, Londres.

- Smith, Neil (2006), "There's No Such Thing as a Natural Disaster", *Items. Insights from the Social Sciences*, disponible en <https://items.ssrc.org/understanding-katrina/theres-no-such-thing-as-a-natural-disaster/>
- Stavenhagen, Rodolfo (1994), "Racismo y xenofobia en tiempos de la globalización", *Estudios Sociológicos*, vol. 12, núm. 34, pp. 9-16.
- (1999), "Structural racism and trends in the global economy", *International Council on Human Rights Policy*, núm. 25, pp. 1-17.
- Stern, Alexandra (2000), "Mestizofilia, biotipología y eugenesia en el México posrevolucionario: hacia una historia de la ciencia y el Estado, 1920-1960", *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. XXI, núm. 81, pp. 59-91.
- Stolcke, Verena (1995), "Talking Culture: New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe", *Current Anthropology*, vol. 36, núm. 1, pp. 1-24.
- Sudbury, Julia (ed.) (2004), *Global Lockdown: Race, Gender, and the Prison-Industrial Complex*, Routledge, Nueva York.
- Sue, Christina A. (2013), *Land of the cosmic race: race mixture, racism, and blackness in Mexico*, Oxford University Press, Oxford.
- Swanson, Kate (2010), *Begging as a Path to Progress: Indigenous Women and Children and the Struggle for Ecuador's Urban Spaces*, University of Georgia Press, Athens.
- Taguieff, Pierre-André (1990), "The New Cultural Racism in France", *Telos*, núm. 83, pp. 109-122.
- Taylor, Keeanga-Yamahтта (2016), *From #BlackLivesMatter to Black liberation*, Haymarket Books, Chicago.
- (ed.) (2017), *How We Get Free. Black Feminism and the Combahee River Collective*, Haymarket Books, Chicago.
- Telles, Edward E. (ed.) (2014), *Pigmentocracies. Ethnicity, Race and Color in Latin America*, University of North Carolina Press, Chapel Hill.
- Thomas, Lynn M. (2009), "Skin Lighteners in South Africa: Transnational Entanglements and Technologies of the Self", en E. N. Glenn (ed.), *Shades of Difference. Why Skin Color Matters*, Stanford University Press, Stanford, pp. 188-210.
- Thompson, Charis (2009), "Skin Tone and the Persistence of Biological Race in Egg Donation for Assisted Reproduction", en E. N. Glenn (ed.), *Shades of Difference. Why Skin Color Matters*, Stanford University Press, Stanford, pp. 131-147.
- Tipa, Juris (2020a), "Estudios sobre la discriminación y el racismo en los contenidos de los medios de comunicación en México", *Revista Iberoamericana de Comunicación*, núm. 38, pp. 149-182.
- (2020b), "'Latino internacional, no güeros, no morenos'. Racismo colorista en la publicidad en México", *Boletín de Antropología*, vol. 35, núm. 59, pp. 130-153.
- Turner, Terence (2008), "Marxian value theory. An anthropological perspective", *Anthropological Theory*, vol. 8, núm. 1, pp. 43-56.
- Twine, France W. (1997), *Racism in a Racial Democracy: The Maintenance of White Supremacy in Brazil*, Rutgers University Press, New Brunswick.
- Tyler, Katharine (2021), "Genetic ancestry testing, whiteness and the limits of anti-racism", *New Genetics and Society*, vol. 40, núm. 2, pp. 216-235.

- Varela-Huerta, Amarela (2020), "Apuntes para un feminismo antirracista después de las caravanas de migrantes", en V. Gago, M. Malo y L. Cavallero (eds.), *La Internacional Feminista. Luchas en los territorios y contra el neoliberalismo*, Traficantes de Sueños, Madrid, pp. 67-81.
- Velázquez, María E. y Gabriela Iturralde (2016), "Afromexicanos: Reflexiones sobre las dinámicas del reconocimiento", *Anales de Antropología*, vol. 50, núm. 2, pp. 232-246.
- Viveros, Mara (2008), "La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual", en G. Careaga (ed.), *Memorias del 1er. Encuentro Latinoamericano y del Caribe. La sexualidad frente a la sociedad*, disponible en https://www.ilef.com.mx/memorias_sexualidad_lilia_monroy.pdf
- _____ (2016), "Blanqueamiento social, nación y moralidad en América Latina", en S. Messeder, M. García Castro y L. Moutinho (eds.), *Enlaçando sexualidades: uma tessitura interdisciplinar no reino das sexualidades e das relações de gênero*, EDUFBA, Brasil, pp. 17-39.
- _____ (2020), "Los colores del antirracismo (en América Latina)", *Sexualidad, Salud y Sociedad - Revista Latinoamericana*, núm. 36, pp. 19-34.
- Wade, Peter (2010), *Race and ethnicity in Latin America*, 2a. ed., Anthropology, Culture and Society, Pluto Press, Londres.
- West, Cornel (s.f.), Dr. Cornel West, disponible en <http://www.cornelwest.com/index.html>
- Wolfe, Patrick (2016), *Traces of history: elementary structures of race*, Verso, Londres.
- Woods, Clyde (ed.) (2009), "In the Wake of Hurricane Katrina: New Paradigms and Social Visions", *American Quarterly*, vol. 61, núm. 3.
- Ziga, José F. (2018), "Historizar la región: movimiento social y reconocimiento de comunidades negras en Oaxaca", en J. J. Serna e I. Ugalde (eds.), *Afrodendientes en México y nuestra América. Reconocimiento jurídico, racismo, historia y cultura*, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Universidad Nacional Autónoma de México, México, pp. 17-26.

FANON, *PIEL NEGRA*, *MÁSCARAS BLANCAS* Y LA DECOLONIZACIÓN DE LAS CIENCIAS SOCIALES

RAMÓN GROSGOUEL

UNIVERSITY OF CALIFORNIA (DEPARTMENT OF ETHNIC STUDIES) EUA

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9051-1573>

El libro de Frantz Fanon *Piel negra, máscaras blancas* (1975) es una intervención absolutamente ignorada en los debates contemporáneos y constituye una contribución fundamental a la decolonización no solamente del imaginario racista colonial sino también de las ciencias sociales. Este libro fue publicado en francés originalmente en 1952. Si vamos a trazar un “origen” a las nuevas ciencias sociales decoloniales, habría que ubicarlo en la publicación de este libro. Lamentablemente, en relación con otro de sus libros, *Los condenados de la tierra* (Fanon, 1970), publicado en francés en 1961, *Piel negra, máscaras blancas* es mucho menos conocido. Siguiendo la escuela de filósofos fanonianos afrocaribeños como Silvia Wynter, Lewis Gordon, Paget Henry y Nelson Maldonado-Torres, no se puede entender con profundidad el libro *Los condenados de la tierra* y el proyecto decolonizador de Fanon sin haber leído antes y sin ponerlo en relación con el libro *Piel negra, máscaras blancas*. Este artículo busca descifrar la contribución de Fanon a la decolonización de las ciencias sociales enfocado en la colonialidad del saber y del poder. En particular se pone atención a aquellos momentos del texto que son útiles para pensar en la decolonización de las ciencias sociales en vías de producir lo que Nelson Maldonado-Torres (2008) ha llamado las “ciencias decoloniales” del siglo XXI. Para Maldonado-Torres, si las ciencias coloniales parten del *ego cogito* cartesiano, las ciencias decoloniales deben partir del *damné* (el condenado) de Frantz Fanon y Aimé Césaire. Fanon y Césaire son a las ciencias decoloniales lo que René Descartes fue para las ciencias coloniales. Este libro se encuentra en la frontera de los aspectos subjetivos, psíquicos, que trata la psicología y los aspectos estructurales y estructurantes que tratan otras disciplinas de las ciencias sociales. Este libro, publicado por primera vez en 1952, es disciplinariamente inclasificable porque constituye una intervención transdisciplinaria y decolonial de las ciencias sociales que funda y origina la corriente que hoy llamamos ciencias sociales decoloniales.

APUNTES METODOLÓGICOS DECOLONIALES

Fanon habla y teoriza desde la zona del no-ser, es decir, desde la geopolítica y la corpo-política del conocimiento del ser colonizado, clasificado racialmente como “negro”, de los “condenados de la tierra” en un mundo racista hegemonizado por blancos, es decir, hegemonizado por los “afortunados de la tierra”. Mientras que la filosofía moderna y las ciencias sociales coloniales se enfocan en los sujetos cuya existencia y subjetividad se definen por el ser imperial, por los “afortunados de la tierra”, Fanon se enfoca en la perspectiva epistémica que nace desde los condenados de la tierra, es decir, aquellos sujetos inferiorizados sexual, espiritual, epistémica, económica y racialmente por el “sistema-mundo occidentalista cristiano centrado moderno/colonial capitalista/patriarcal” (Grosfoguel, 2007). ¿Qué significa pensar epistémicamente desde el no-ser del ser, desde los “condenados” por los “afortunados”? Esto significa que las categorías del ser ya no son suficientes para demarcar la realidad y para afirmar la “verdad” de la experiencia corporal y geopolítica de los que piensan desde el no-ser. El territorio del no-ser es el de la corpo-política y geopolítica del conocimiento del ser colonial (Maldonado-Torres, 2008) que produce el ser imperial, mientras que el territorio del ser es el de la geopolítica y corpo-política del conocimiento de aquel que pretende representar su conocimiento bajo la retórica de la ego-política del conocimiento (el ser descarnado, sin cuerpo y no situado eurocentrado de la epistemología cartesiana) que oculta la geopolítica y corpo-política del conocimiento del ser imperial y que se representa como “neutral” y “objetivo”. Parafraseando a Fanon, el negro en un sistema-mundo capitalista blanco no puede descender al infierno porque está ya en el infierno, ya está condenado. ¿Qué significa pensar desde el infierno terrestre, desde los condenados de la tierra? ¿Qué tipo de subjetividad, mecanismos psíquicos y existencia social se producen desde el ser colonial? Es a estas preguntas que Fanon dedica su libro *Piel negra, máscaras blancas* (1975).

El racismo es para Fanon, entre otras cosas, una aberración afectiva. Tan enfermizo es adorar a los negros como odiarlos, tan miserable es convertir al negro en blanco como odiar al blanco. Nos dice Fanon que al negro se le debe amar como a cualquier otro ser humano (francés, checo, ruso o lo que sea). Pero en el sistema-mundo capitalista-colonial donde ser blanco es equivalente con ser humano, con ser “afortunado de la tierra”, el negro, colonizado subjetivamente, quiere y desea ser blanco para poder ser humano, mientras el blanco quiere esclavizar a los no-blancos para sentirse como un ser humanamente superior. El blanco se considera superior, mientras el negro quiere probar a toda costa al blanco la riqueza de su pensamiento y el valor igualitario de su pensamiento y su ser.

Fanon usa una interpretación psicoanalítica decolonial del “racismo antinegro” responsable de la estructura del complejo narcisista de superioridad e inferioridad en las relaciones entre occidentales y no occidentales en el

contexto colonial global. El análisis del libro es sobre todo en el plano psíquico-político-social. Pero Fanon no se contenta con hacer uso del psicoanálisis, sino que para que le sea útil a su proyecto de decolonización mental y cognitiva, hace una crítica decolonial a Freud, Lacan y a la tradición psicológica en las ciencias sociales. Para Fanon, el problema del racismo antinegro no puede analizarse desde un reduccionismo metodológico individualista o psicologista. Los individuos y sus estructuras psíquicas constituyen para Fanon internalizaciones de estructuras sociales y relaciones de dominación más amplias. Por tanto, la desalienación/decolonización de los negros requiere de un reconocimiento inmediato de las realidades sociales y económicas. Mucho antes de que los sociólogos franceses (Gurvitch o Bourdieu) hablaran del *habitus* o la internalización de las estructuras sociales en los cuerpos de los individuos, Fanon ya hablaba de la “epidermización” como incrustación psíquico-corporal de procesos y estructuras sociales de dominación. Para Fanon, el complejo de inferioridad psicorracial es el resultado de un doble proceso: primero económico y subsiguientemente la internalización —epidermización— de su inferioridad en las estructuras psíquico-corporales de los sujetos. La sociogénesis (sociodiagnos) como método y perspectiva precede y es constitutiva de la ontogénesis (el nivel individual o psíquico del psicoanálisis de Freud).

El “sistema-mundo occidental capitalista/patriarcal” busca internalizar las desigualdades sociales producidas por el sistema en la psiquis de la comunidad negra y reducir la explicación de esta desigualdad a sus comportamientos individuales. Cuando los negros declaran en tono de salvación del alma que “es todo mi culpa” asumen una actitud colonial propia de alguien que ha internalizado o “epidermizado” las estructuras de dominación racistas. Para Fanon, la decolonización de las ciencias sociales pasaría por el reconocimiento de que el “mundo psíquico interior” no está desvinculado del “mundo estructural exterior” y por situar la experiencia diferenciada entre un blanco y un negro dentro de un sistema-mundo capitalista-racial. Esta división entre “mundo psíquico, subjetivo interior” y “mundo estructural, objetivo exterior” constituye para Fanon un falso dilema que se reproduce en las ciencias sociales eurocentradas. Pero Fanon añade a esto que el cómo se viven los procesos de epidermización será distinto en un negro que en un blanco.

En el mundo blanco, los negros encuentran dificultades en el desarrollo de la esquemata corporal. Según Fanon, los movimientos corporales no están hechos a base de hábitos sino a base de conocimientos implícitos que componen lentamente el yo como cuerpo en medio de un mundo espacial y temporal dominado por los blancos. No se impone a sí mismo sobre el sujeto como si fuera una exterioridad absoluta; es más bien una estructuración definitiva entre el yo y el mundo —definitiva porque crea una dialéctica entre el cuerpo y el mundo donde el cuerpo internaliza un lugar inferior en el mundo blanco—. De manera que debajo de la esquemata corporal de las corporalizaciones que experimentan con blanquear la piel del negro para hacer posible sacar al negro de su “miseria” y su

“salvajismo” blanqueándolo, Fanon bosqueja una esquemata histórico-racial. Los elementos que usa Fanon han sido proveídos no por las sensaciones residuales, o por las percepciones de carácter táctil, kinética, o visual del cuerpo de los negros, sino por el “otro”, el hombre blanco que ha tejido, interiorizado miles de detalles, anécdotas y cuentos en el cuerpo de los negros. Al ser situado por el ojo del blanco (el niño blanco que dice “¡Mira, mamá, un negro! ¡Tengo miedo!”), que tiene el privilegio ontológico y epistémico de clasificar al otro, la esquemata corporal se pulveriza y cede a la esquemata racial epidérmica. Fanon nos dice que no podía reír ante su experiencia con el niño aterrorizado al verlo en una calle de París porque sabía que hay leyendas, cuentos, historias, y, sobre todo, historicidad en la construcción de los cuerpos negros. El negro es construido como responsable por su cuerpo, su raza y sus ancestros. Es sometido a un examen objetivo, sobre sus características étnicas. Los cuerpos negros están abatidos por leyendas, historias y cuentos de canibalismo, deficiencia mental, fetichismo, defectos raciales, barcos de esclavos, etcétera.

Para Fanon, la alienación/colonización de los negros no es reducible al plano individual. La lucha decolonizadora de los negros es simultáneamente contra dos niveles: el nivel psíquico-individual y el nivel macroestructural de los procesos sociales. El asunto es ver cómo históricamente se constituyen o fusionan uno al otro. Esto tiene implicaciones fundamentales a nivel político. Cualquier liberación unilateral privilegiando solamente uno de los niveles es incompleta y el error más grave es creer en su automática interdependencia, es decir, creer que resolviendo uno de los niveles automáticamente se resuelve el otro (materialismo reduccionista de ciertos marxistas o psicologismo reduccionista de ciertos psicoanalistas). Para Fanon, comprender la realidad del negro requiere de una comprensión de la totalidad del proceso de dominación y explotación: tanto a nivel estructural como a nivel de la subjetividad se requiere proveer de soluciones en ambos planos. No se pueden desconectar los procesos socioeconómicos del racismo, aun cuando se trate de los proletarios blancos frente a los proletarios negros como en África del sur. Si los trabajadores blancos pobres son racistas no es porque exista algún complejo psicológico sino porque las estructuras sociales mismas son racistas. Para Fanon, todas las formas de explotación se parecen unas a las otras en su pretensión de buscar la esencia de su necesidad en algún edicto bíblico y mistificando los problemas sociales como si fueran características culturales o biológicamente ancestrales intrínsecas a los individuos y sus culturas.

Pero lo más perverso es que el europeo no se conforma con rechazar al negro de las colonias ignorándolo, sino que repudia a aquellos a quienes ha construido en su propia imagen y semejanza. Un negro criado en Europa y europeizado no entiende a los otros negros, mientras que los blancos no lo entienden a él. Para el europeo, “eres un negro pero piensas y actúas como un europeo. Tú pareces negro, pero no eres suficientemente salvaje. Eres civilizado como los europeos. De manera que eres como uno de nosotros pero no suficientemente”. Así que, para el negro, el “otro” es el blanco y

el ser aceptado por el blanco nunca ocurre a plenitud y de ahí su autorrecha-zo afectivo producido por una neurosis de abandono. El propósito de la in-tervención de Fanon es generar un encuentro más saludable entre blancos y negros por medio de hacer entender a los negros los elementos psicológicos que son producto de la inferiorización social de los negros (complejo de in-ferioridad), y por medio de hacer entender a los blancos los elementos psicológicos que son producto de la “superiorización” de los blancos (delirio de superioridad).

La estructura neurótica de los individuos es la elaboración, formación y erupción dentro del ego de los conflictos que emergen en parte producto de la sociedad y en parte producto de la forma puramente personal en que los indi-viduos reaccionan a estas influencias. En el momento en que los negros acep-tan subjetivamente la jerarquía racial de los europeos, la solución que se deriva es querer convertirse en blanco. Pero para Fanon hay otras soluciones a este asunto e implican la reestructuración y transformación radical del mundo.

El problema del colonialismo implica no solamente la interrelación de con-diciones históricas objetivas sino también las actitudes y acciones humanas frente a estas condiciones. El complejo de inferioridad en los pueblos coloniza-dos no son una característica intrínseca, esencialista, ahistórica interna a la cul-tura y la psiquis de los individuos de dichos pueblos que precede a las relaciones coloniales, como Fanon le critica a Mannoni, sino que son el resultado de una relación histórica de dominación y explotación capitalista-colonial.

Para Fanon, el contexto histórico es fundamental. “No vengo con verda-des atemporales” nos dice ya desde la tercera oración del libro. En Fanon, todos los problemas humanos tienen que ser considerados desde el punto de vista del tiempo. Los problemas sociales tienen que ser situados en el contex-to histórico de las relaciones de dominación del mundo que habitamos. Sitúa su conocimiento en relación con la experiencia colonial de los negros de las Antillas francesas y no tiene pretensión de universalizarlo a la experiencia de todos los negros del mundo. Sin embargo, insiste que a través de analizar a los negros antillanos se puede ampliar el campo de la descripción e incluir paralelismos con todos los pueblos colonizados. De manera que aunque las conclusiones del estudio están enfocadas a las Antillas francesas, nos dice que no ignora el hecho de que estos patrones de comportamiento se repiten en cada pueblo que ha sido sujeto a la colonización del hombre blanco. Este movimiento de lo particular a lo universal y de retorno a lo particular es lo que le permite hacer conexiones entre el mundo colonial de las Antillas y el mundo colonial en otras partes del mundo.

Para Fanon, la deshistorización del colonialismo y del racismo se ejempli-fica en los trabajos de Octave Mannoni. Éste atribuye el complejo de inferiori-dad de los colonizados al hecho de ser grupos de color demográficamente minoritarios dentro de un país con una mayoría de otro color. Sin embargo, Fanon le responde que en Martinica, África del sur y en las colonias europeas, los blancos son una minoría demográfica y ningún blanco ha desarrollado

un complejo de inferioridad por ser una minoría demográfica sino que, por el contrario, han desarrollado un complejo de superioridad. Los argumentos reduccionistas demográficos no logran dar cuenta de los complejos de inferioridad y superioridad producidos por un mundo racista colonial. El sentimiento de inferioridad del colonizado es intrínsecamente relacionado al complejo de superioridad del colonizador europeo. Fanon insiste en que tengamos la valentía de decirlo: es el racista el que crea a su inferior. Mannoni asigna una esencia básica a los malgaches, los encierra en un círculo cerrado y atribuye el complejo de dependencia a sus ancestros, a una característica tribal, desafiando todo criterio de objetividad, ignorando el hecho de que los malgaches, desde la llegada de los colonizadores a Madagascar en el siglo XIX, han cesado de existir como pueblo independiente. Según el esencialismo colonial de Mannoni, dicho complejo de dependencia intrínseca en la personalidad de los colonizados es lo que los induce a buscar colonizadores. Este reduccionismo individualista y psicologista termina, de manera perversa, poniendo el acento causal de la colonización en los colonizados mismos, método típico de las ciencias sociales coloniales donde el “efecto” se convierte en “causa”.

Mannoni anticipa por varias décadas el paradigma de la “cultura de la pobreza” que en la década de 1960 se usó para justificar la pobreza de los negros y las minorías racializadas en Estados Unidos a base de una característica psicologista o culturalista intrínseca a los propios colonizados. Los altos niveles de pobreza de los negros estadounidenses se explicaban porque tenían una patología en sus patrones de comportamiento familiar donde las familias son compuestas de un solo padre, en este caso la madre, y dicha característica se atribuye a un residuo cultural atemporal que proviene del África Occidental. Nada sobre el efecto de la esclavitud en la familia negra donde los hijos eran vendidos y los padres separados o sobre el racismo estructural existente en el presente de la sociedad estadounidense. El nefasto informe congressional del senador y profesor de Harvard, Daniel Moynihan, a mediados de los sesenta, fue el representante de esta posición que transformó el discurso racista biológico en un racismo culturalista en Estados Unidos.

Lo que queríamos de Mannoni, nos dice Fanon, y de Moynihan añadiría yo, era una explicación de la situación colonial que viven los pueblos colonizados y de cómo esta situación afecta sus vidas en el presente. En cambio, ellos miran para otro lado evadiendo el asunto crucial. Para ellos la personalidad del otro es vista como un conjunto de características preexistentes, atemporales, donde los cambios provocados por la reacción y comportamiento de los malgaches ante la llegada de los europeos o los cambios de conducta de los africanos con la llegada como esclavos a Estados Unidos no se toma en cuenta. No hay nada que se añada al “todo psíquico originario” de los colonizados, no hay historia, no hay estructuras de dominación. Los colonizados están congelados en estructuras psíquicas atemporales típicas de lo que Edward Said llamó varias décadas más tarde “orientalismo”.

Lo que han olvidado Mannoni o Moynihan es que los malgaches/afroamericanos, solos o aislados, ya no existen como unidad de análisis, y que únicamente existen en relaciones de subordinación con los europeos al interior de un sistema-mundo. La llegada del hombre europeo a Madagascar o la llegada de africanos como esclavos a Estados Unidos derrumbó no solamente sus horizontes de sentido sino también sus mecanismos psicológicos propios. Fanon insiste en que una isla como Madagascar, invadida de la noche a la mañana por los “pioneros de la civilización” europea, sufrió la pérdida de sus estructuras sociales, culturales y psíquicas básicas. La llegada del hombre blanco a Madagascar produjo una herida imposible de cuantificar. Las consecuencias de la irrupción de los europeos en Madagascar o de los blancos esclavistas en Estados Unidos no fueron solamente psicológicas. Fueron alteradas las relaciones internas entre la conciencia y el contexto social. Si un malgache o un negro en las Américas ha sido inducido a preguntarse si es un ser humano es porque su realidad como humano a nivel socioestructural y psíquico ha sido desafiada con la llegada del hombre blanco.

En otras palabras, Fanon enfatiza en que se empieza a sufrir por no ser blanco en el mismo grado en que el hombre blanco impone un sistema social de discriminación racial sobre el colonizado, lo transforma en un nativo colonial, le roba todo valor, toda individualidad, y encima le dice que es un parásito en el mundo y que debe asimilarse tan pronto como pueda al mundo blanco. Entonces, la respuesta de muchos colonizados es simplemente buscar a toda prisa hacerse blanco, es decir, hacerse humano por medio de persuadir al hombre blanco de que se es blanco también. Otra respuesta es buscar ser iguales, no como blancos sino como humanos. Pero Mannoni va a decir que la igualdad es imposible porque en lo profundo del ser colonizado existe un complejo de dependencia que lo imposibilita de verse como igual al colonizador. Como dice Mannoni:

No todos los pueblos pueden ser colonizados, solamente aquellos que experimentan esta necesidad de dependencia [...] Donde quiera que los europeos han fundado colonias del tipo que estamos considerando, se puede decir con seguridad que su venida estaba inconscientemente esperada —incluso deseada— por los pueblos sometidos. Dondequiera existen leyendas adelantando la llegada de extraños llegados por mar, cargando grandes regalos con ellos.

Es obvio que para Mannoni el hombre blanco actúa obedeciendo a un complejo de autoridad, un complejo de liderato, mientras que los malgaches obedecen a un complejo de dependencia. Así, todo el mundo está satisfecho y se explican las relaciones de dominación coloniales a partir de estructuras psíquicas culturales que son naturales y atemporales.

Fanon afirma que cuando la pregunta emerge acerca de comprender por qué el europeo, el extranjero, llamado *vazaha* (que quiere decir extranjero honorable en Madagascar) al llegar con sus barcos fueron bienvenidos con

brazos abiertos y nunca fueron pensados como enemigos, en lugar de explicar estas cosas en términos de humanidad, de buena voluntad, de cortesía, característica básica de lo que Césaire llama “la vieja civilización respetuosa”, los académicos nos dicen que esto pasó simplemente porque está inscrito como un jeroglífico en las estructuras psíquicas atemporales —específicamente el inconsciente— de los colonizados que hace que vean en el hombre blanco al amo deseado y esperado por tanto tiempo. El inconsciente naturalizado en estructura atemporal como explicación causal de la dominación colonial es una explicación que encontramos con frecuencia no solamente en la sociedad racista sino en las ciencias sociales coloniales. Ante este reduccionismo psicologista, Fanon propone incorporar los procesos psíquicos dentro del contexto del mundo social y afirma que:

1. Si el paciente sufre de un complejo de inferioridad y debido a esto su estructura psíquica está en peligro de desintegración, el deber del psicoanalista es salvarlo de esto y, poco a poco, contribuir a eliminar este deseo inconsciente.

2. Si el paciente está abrumado a tal grado por este deseo de ser blanco, es porque vive en una sociedad que hace su complejo de inferioridad posible, en una sociedad que deriva su estabilidad a base de perpetuar este complejo, en una sociedad que proclama la superioridad de una raza sobre otra; en la medida en que esta sociedad crea dificultades estructurales raciales para el paciente, se encontrará incrustado en una situación neurótica. Lo que emerge entonces es la necesidad de acción simultánea en el individuo y en el grupo. Fanon dice que su deber como psicoanalista es ayudar al paciente a devenir consciente de su inconsciente y abandonar sus intentos de alucinación, de blanqueamiento, pero que también tiene el deber de actuar en la dirección de un cambio en la estructura social. Uno sin el otro no lleva a ninguna solución social ni individual.

Para Fanon, metodológicamente hablando, el analista social puede escoger entre dos actitudes hacia el sujeto: puede quedar satisfecho con solamente describir a la manera de un anatomista la realidad porque en sus investigaciones nunca hay un cuestionamiento de ellos mismos sino de los demás; o bien, una vez descrita la realidad, el investigador puede decidir cambiarla. En principio, lo que importa para Fanon no es recolectar datos y conductas, sino encontrar su significado e intervenir políticamente a nivel psíquico y estructural para la transformación del sistema social que produce complejo de superioridad en los blancos y complejo de inferioridad en los negros, que produce la dominación y explotación de los segundos por los primeros.

Pasando a las Antillas, Fanon nos dice que el antillano es un hombre crucificado. El medio ambiente, que él no ha formado, sino que lo ha formado a él, lo ha ahogado y descuartizado. Habiendo establecido el hecho que si un paciente negro ha logrado en sueños el deseo de devenir blanco —esto es, ser un ser humano— le demostraría que su neurosis, su inestabilidad, la ruptura de su ego emerge de la ficción racista que lo gobierna, y no como haría M. Mannoni con los malgaches: “Yo creo que tú simplemente tienes que

resignarte a mantenerte en el lugar que se te ha asignado”. Fanon insiste en que jamás diría esto sino lo contrario: “El medio ambiente, la sociedad es responsable de tu delusión”. Una vez dicho esto, el resto se deriva por sí mismo y lo que esto significa ya lo sabemos: luchar por el fin del mundo social en que vivimos.

En otras palabras, para Fanon los negros no deben ser más confrontados con el dilema de convertirse en blancos versus desaparecer. Deben ser capaces de retar la colonialidad del ser por medio de tomar reconocimiento de la posibilidad de existir. Si la sociedad crea dificultades para ellos por su color de piel, si en sus sueños se establece que expresan un deseo inconsciente de cambiar de color, el objetivo como psicoanalista no va a ser disuadirlos de esto aconsejándoles que se queden en el lugar que les corresponde. Por el contrario, el objetivo, una vez sus motivaciones han sido traídas a la conciencia, será ponerlos en la posición de escoger actuar o mantenerse pasivos con respecto a la fuente real del conflicto —esto es, hacia la sociedad capitalista colonial—. Para Fanon, la respuesta a este dilema es clara: actuar para transformar las estructuras sociales y las relaciones de poder.

Fanon concibe el libro como una intervención político-psicológica y abre el mismo con una declaración acerca de su punto de vista metodológico, que podríamos llamar como el método de la “epidermización” y que podríamos resumir como “el adentro es el afuera y el afuera es el adentro diferenciadamente vivido para un blanco que para un negro en un mundo racista colonial”. Sin embargo, al mismo tiempo, Fanon declara que hay que dejar las cuestiones de método a los botánicos y los matemáticos porque hay un punto en que los métodos se devoran a sí mismos. Aquí entra lo que Lewis R. Gordon (2007), filósofo fanoniano, ha llamado “decadencia disciplinaria”. La decadencia se produce cuando los métodos disciplinarios evaden/mistifican el análisis de la realidad social para salvar el método de la disciplina académica, en lugar de subsumir el método al análisis de la realidad. De ahí el desprecio de Fanon por las metodologías disciplinarias que solamente buscan reproducir sus propios cánones disciplinarios coloniales en lugar de servir a los procesos de liberación decoloniales. Es el mundo colonial, el mundo que ha creado la teoría seudocientífica de que el negro es un estadio en la lenta evolución entre el mono y el “hombre”, el que hay que transformar radicalmente. Parfraseando a Marx, se pregunta cómo podemos ser sordos e indiferentes ante aquella voz que corre a través de la historia y que nos dice que “de lo que se trata no es de conocer el mundo, sino de transformarlo”.

COLONIALIDAD LINGÜÍSTICA Y RACISMO EPISTEMOLÓGICO

Hablar no es un acto neutral en este mundo occidental capitalista/patriarcal moderno/colonial. En la colonialidad lingüística global hay una jerarquía donde las lenguas europeas son la cima de la superioridad y la civilización,

inferiorizando todas las otras lenguas del mundo. Para Fanon, hablar significa usar un lenguaje que es equivalente a asumir una cultura y el peso de una civilización. Cada dialecto es una manera de pensar. Hablar un lenguaje es asumir un mundo, una cultura. La lengua de un ser humano posee el mundo expresado e implicado por su lenguaje. El dominio de un lenguaje provee un poder simbólico fundamental. El negro de las Antillas que quiere llegar a ser blanco será blanqueado en proporción directa a obtener un mayor dominio del instrumento cultural que representa el lenguaje del colonizador. En un mundo occidentalizado y eurocentrado el axioma de la educación colonial es: “a mayor educación, mayor el complejo de inferioridad”. El problema que confrontan los negros en un mundo racista colonial blanco es que será proporcionalmente más blanco, es decir, estará más cerca de ser realmente un “verdadero ser humano” y salir de su “animalidad” en proporción directa a su dominio de las lenguas europeas. Todo pueblo racialmente colonizado, es decir, todo pueblo que en su alma se ha sembrado un complejo de inferioridad por medio de la muerte y sepultamiento de su cultura local originaria, se encuentra cara a cara con el lenguaje imperial de la nación “civilizadora” colonial. El colonizado es elevado por encima del estatus de la jungla en proporción directa a su adopción de los estándares culturales del país colonizador. Un negro que domina la cultura y la lengua del colonizador es visto por los otros blancos como un negro blanqueado, otorgándosele estatus o título de “blanco honorario”. Se hace más blanco en la medida en que renuncia a su jungla, a su negritud, a su lengua no europea, a su epistemología no occidental.

En las Antillas, como en la Bretaña, coexiste un dialecto junto a la lengua francesa. Pero para Fanon sería un error hacer equivalente ambas experiencias coloniales. Los bretones, contrario a los antillanos, no se consideran ni son construidos como racialmente inferiores al pueblo francés. Los bretones no han sido “civilizados” por el hombre blanco. El caso de los bretones es colonialismo sin colonialidad (sin jerarquía racial a nivel social y epistemológico), mientras el caso antillano es colonialismo con colonialidad, con racismo, con inferiorización racial (véase Quijano, 2000, para la diferenciación entre colonialismo y colonialidad, ya anticipada por Fanon en este libro de principios de los cincuenta del siglo pasado).

Fanon nos dice que en el mundo colonial la medida de humanidad la define la distancia o cercanía al hombre blanco. De ahí que los negros sean infantilizados, es decir, vistos como una etapa premoderna, primitiva, inmadura de la humanidad. El negro es visto como alguien que no habla, sino que balbucea, lo cual lo infantiliza y lo hace más cercano a los niños. Las estructuras de inferiorización racial y su epidermización (internalización) por los sujetos colonizados mismos es constitutivo a la experiencia de los negros en un mundo colonial blanco. Al extranjero europeo en Francia se le reconoce cultura, un país y hasta pueden llegar a ser abogados o ingenieros. Pero a un negro no se le reconoce cultura, ni civilización ni un largo pasado histórico. Pertenece a los “pueblos sin historia” de Hegel. El hombre negro está obligado a ser un buen

“negrito”. Una vez esto está asumido, lo demás está socialmente derivado: la víctima eterna de una esencia, una apariencia fijada desde la exterioridad del mundo blanco de la cual los negros no son responsables.

De ahí la ansiedad de muchos intelectuales negros en probarle al mundo blanco la existencia de una civilización negra a toda costa. Pero para Fanon la estrategia de asimilarse por medio de la lengua, la filosofía o por medio de mostrar que el negro es también inteligente, no salva a nadie, es hacerse cómplice de las premisas del pensamiento racista hegemónico. Las políticas de reconocimiento no eliminan la línea de color de la jerarquía racial. Si la filosofía y la inteligencia han sido invocadas para proclamar la igualdad de los negros, ellas también han sido invocadas para justificar el exterminio de seres humanos aludiendo a su falta de racionalidad y, por tanto, a su animalidad. Desde el punto de vista adoptado por Fanon, no hay un “problema negro”. Él se opone a esta caracterización que internaliza de manera unilateral en los negros su situación de inferioridad social. Pero nos dice que, si hubiera que usar este lenguaje, en todo caso, lo que existe es un problema que es accidentalmente (nunca esencialmente) blanco. Fanon insiste que el problema se remite no a una esencia racial de las personas sino a un sistema de dominación y explotación capitalista colonial/racista que opera al mismo tiempo en el plano psicológico-económico.

De manera que es entendible que la primera acción de un negro sea una reacción y como el negro es apreciado en términos de cuán asimilado está al blanco, es también entendible porqué el negro recién llegado de Francia a las Antillas se expresa solamente en francés negando el uso del creole. El negro quiere enfatizar la ruptura que ha ocurrido entre su mundo de inferioridad colonial y el nuevo mundo de superioridad francesa que se le abre al migrar a Francia. Fanon lapidariamente señala que dondequiera que hay falta de entendimiento entre sujetos colonizados frente al hombre blanco, hay ausencia de juicio: “Dios es blanco, no puede ser negro. Blanco es ser rico, bello e inteligente”. Es por el sentido de inferioridad que el negro aspira a ser admitido por el mundo blanco. El negro esclavizado en su inferioridad y el blanco esclavizado en su superioridad, ambos se comportan de acuerdo con una orientación neurótica. Para el negro, se trata de escapar de su individualidad, liquidando su propia presencia, expresando una obsesión neurótica por ser aceptado y asimilarse al blanco que muchas veces raya en el delirio.

EL RACISMO EUROPEO, LOS MIGRANTES Y LOS PROBLEMAS DE “OBJETIVIDAD”

Hoy día existe un viejo debate donde los imperios se jactan de tener el mejor modelo de integración de migrantes/minorías/otredades y acusan al imperio con el cual compiten de tener el peor modelo. Después de los atentados de julio del 2005 en Londres, los intelectuales y la clase política francesa dedicó página tras página en la prensa a denunciar el fracaso del “modelo

multiculturalista británico”. Unos meses más tarde, durante los levantamientos de las minorías en los *banlieues* de Francia en noviembre del 2005, los intelectuales y la clase política británica le devolvieron la misma píldora a los franceses con denuncias del “modelo republicano francés”. Dije antes “viejo debate” porque lo mismo ocurría en el Caribe en los siglos XVIII y XIX con lo que se conoce como la “leyenda negra”. Cada imperio se jactaba de ser el “amo de esclavos más humanitario” y acusaban al imperio contrincante de ser el peor esclavista. Nadie cuestionaba la esclavitud de seres humanos, lo que se cuestionaba era quien era el “amo” de esclavos más “humanista” y menos “abusivo”. Afirmaciones como éstas se repiten ahora con el trato a las minorías y los migrantes dentro de las metrópolis, perdiendo de vista que no importa la estructura de cada modelo de integración, estos serán incompletos y corruptos de no haber una superación del problema del racismo. Sea el modelo republicano o el modelo multicultural, hoy ninguno funciona debido al racismo colonial imperante en los centros metropolitanos del sistema-mundo. El racismo es como un virus que corrompe todo lo que toca.

Fanon insiste en que los que toman como su responsabilidad el trabajo de describir el colonialismo no deben olvidar una cosa: que es utópico hacer el intento de comparar en qué forma un tipo de comportamiento inhumano difiere de otro tipo de comportamiento inhumano. Para Mannoni, a quien Fanon critica sin descanso en el libro, Francia es incuestionablemente uno de los países menos racistas del mundo. La implicación de Mannoni es que los negros franceses deben estar complacidos porque su contraparte en Estados Unidos está peor. Pero Francia es una sociedad racista. El inconsciente colectivo de Francia reproduce el mito del negro malo e inferior. Fanon pregunta: ¿Existe alguna verdad en decir que hay una diferencia entre un racismo y otro? ¿No muestran todos los racismos el mismo colapso, la misma bancarrota de la civilización occidental y de sus estructuras sociales? Fanon insiste en afirmar de una vez y por todas el siguiente principio: una sociedad es racista o no es racista. Hasta que la evidencia no pruebe lo contrario, una serie de problemas van a tener que dejarse de lado. Decir cosas como que “el norte de Francia es menos racista que el sur”, que “el racismo es el resultado de los sectores populares y por tanto no tiene nada que ver con las clases dominantes”, que “Francia es uno de los países menos racistas en el mundo” son para Fanon el producto del propio racismo imperante que produce personas incapaces de pensar soseadamente.

Pero para Fanon la respuesta a estos dilemas no es producir conocimientos objetivos y neutrales en el sentido de las ciencias sociales cartesianas, pero tampoco sostiene la idea de que solamente aquel que sufre tenga acceso privilegiado al conocimiento de una relación de poder. Nos dice:

Sinceramente creo que una experiencia subjetiva puede ser entendida por los demás y no me daría ningún placer anunciar que el problema de los negros es mi problema exclusivo y que solamente un negro pudiera estudiarlo. Pero me parece

que el señor Mannoni no ha intentado ponerse a él mismo en la posición desesperada de una persona de color frente al hombre blanco (Fanon, 1975: 119).

Fanon insiste en el aspecto metodológico de situarse epistémicamente (aunque sea imposible situarse socialmente) en la posición geopolítica y corporal del otro oprimido en una relación de dominación para poder producir conocimientos relevantes y adecuados a la transformación de la realidad. Fanon nos dice que en este libro se ha propuesto transmitir la miseria que viven los negros: física y afectivamente. Y añade: “No me he propuesto ser objetivo. Aparte de que eso sería deshonesto: No es posible para mí ser objetivo”. Es decir que para Fanon no es posible para nadie ser objetivo, pues la objetividad en el sentido de neutralidad es un mito eurocéntrico. Esto no quiere decir que no se pueda ser objetivo en el sentido de producir un conocimiento que sirva y sea relevante y adecuado a la liberación y decolonización del mundo. Pero aquí el concepto de objetividad rompe con la noción cartesiana de neutralidad o de pensar desde el “ojo de Dios”. “Objetivo” es un conocimiento que se produce acerca de la realidad desde el punto de vista, desde la geopolítica del conocimiento y la corpo-política del conocimiento, de aquellos que intentan transformarla más allá de la colonialidad del poder, del saber y del ser.

Fanon añade que la ontología, una vez que finalmente se admite que deja de lado la existencia, no nos permite entender el ser de los negros pues en el mundo blanco ellos pertenecen al NO-SER, a los “condenados de la tierra”. Pues no solamente los negros tienen que ser negros, sino que tienen que ser negros en relación con el hombre blanco, con los “afortunados de la tierra”. Los negros no tienen ninguna resistencia ontológica frente al hombre blanco. De la noche a la mañana, los negros han cedido el marco de referencia epistemológico dentro del cual pueden existir por sí mismos: su metafísica, sus conocimientos otros, o menos pretensiosamente, sus costumbres y las fuentes en que están basadas, fueron eliminadas porque estaban en conflicto con la civilización blanca occidental. El proceso de expansión colonial europea ha destruido la epistemología no occidental de los pueblos colonizados y su mundo ontológico propio siendo estos inferiorizados y sometidos al mundo ontológico blanco y su marco epistemológico categorial occidental. Las epistemologías no occidentales son igualmente inferiorizadas junto a los cuerpos negros. “El negro es un animal”, “el negro es malo”, “el negro es mal intencionado”, “el negro es feo” y “sus conocimientos son supersticiones sin validez en la realidad”. “Los negros son salvajes, brutos, analfabetos”. Ninguna excepción es hecha con maneras refinadas, conocimiento de literatura, o entendimiento de la teoría cuántica. El negro es odiado, rechazado, detestado, marginado por pertenecer a toda una raza. Para Fanon, estamos frente a algo que no es razonable, que no es racional, que no es negociable. Y añade que si los psicoanalistas dicen que no hay nada más traumático para un niño que sus encuentros con algo que es racional, de la misma manera para un hombre cuyo instrumento es la razón no hay nada más neurótico que el contacto con la sinrazón.

La biología y los científicos demuestran que el hombre negro es un ser humano. En el abstracto, los negros son considerados seres humanos con el corazón en el lado izquierdo como cualquier otro ser humano. Pero —sentencia Fanon— en ciertos puntos el hombre blanco y su civilización se mantienen inmóviles.

LA FAMILIA Y LAS ESTRUCTURAS PSÍQUICAS

Fanon hace observaciones metodológicas muy importantes con respecto a la relación entre la estructura familiar y la estructura psíquica. Nos dice que en Europa hay una estrecha conexión entre la estructura familiar y la estructura de la nación. La militarización y centralización de la autoridad en un país automáticamente envuelve la resurgencia de la autoridad del padre. En Europa y en cada país caracterizado como civilizado o civilizándose, la familia es un microcosmos de la nación. Cuando el niño blanco sale de la sombra de sus padres, se encuentra a sí mismo una vez más entre las mismas leyes, los mismos principios, los mismos valores como una continuidad entre los valores que aprende en la estructura familiar y los valores de la vida extrafamiliar. No hay discontinuidad entre la vida de la familia y la vida de la nación. Lo mismo ocurre con sociedades no occidentales que no han sido sometidas al proceso de colonización. Pero observamos lo contrario con las personas de color en el mundo racista colonial, es decir, una discontinuidad entre las relaciones familiares con sus principios y sus valores y las relaciones sociales extrafamiliares. Un negro con una niñez normal, habiendo crecido en una familia normal, se convertirá en anormal al menor contacto con el mundo blanco generando una neurosis social entre los valores aprendidos en el mundo familiar negro y la inferiorización del mundo blanco extrafamiliar.

Transformando el concepto de Jung, Fanon nos dice que la “conciencia colectiva” es blanca. Nos pone de ejemplo cómo Tarzán y otros pasquines del hombre blanco para niños blancos, son leídos por niños negros en las colonias. El niño negro vive la fantasía de un explorador, un aventurero, un misionero que confronta el peligro de ser comido por los negros. El niño negro, que en sus lecciones en la escuela se le repite una y otra vez “nuestros ancestros son los galos”, se identifica con el hombre blanco, el explorador, el importador de civilización que trae la verdad a los salvajes —toda una “verdad” blanca—. Se produce entonces una identificación, es decir, el niño negro subjetivamente adopta la actitud del hombre blanco. Aludiendo a su experiencia antillana, Fanon nos dice que poco a poco podemos observar en el niño antillano la cristalización y formación de una actitud y de una manera de pensar que son esencialmente blancas. Cuando en la escuela Fanon tenía que leer historias de salvajes contadas por el hombre blanco, él dice que siempre pensaba en los senegaleses. Durante su niñez, nos dice que dedicaba largas horas a hablar acerca de las supuestas costumbres de los salvajes

senegaleses. En lo que se decía había una falta de conciencia que era paradójica porque el antillano no se piensa a sí mismo como negro sino como antillano. Los negros, para los antillanos, viven en África. Subjetivamente, intelectualmente, los antillanos se comportan como el hombre blanco siendo ellos mismos negros. Aprenden que son negros cuando van a Europa o entran en contacto con europeos y escuchan la palabra NEGRO mencionada. Así es como reconoce que la palabra lo incluye tanto a él como al senegalés. Seguidamente, Fanon concluye que: debe haber el establecimiento de revistas especiales para los niños negros, de canciones para los niños negros y la publicación de libros de historia especiales para ellos, al menos a través de los grados de la escuela primaria. Hasta que no haya evidencia de lo contrario, si hay traumatismo esto ocurre durante la niñez y se puede evitar ofreciendo literatura hecha para niños negros. El joven antillano es un francés llamado todo el tiempo a vivir con compatriotas blancos y con conciencia de blanco, siendo al mismo tiempo rechazado por el mundo blanco.

De esta experiencia del niño negro en un mundo colonial blanco, Fanon hace un cuestionamiento al psicoanálisis y se pregunta en qué medida las conclusiones de Freud o de Adler pueden ser aplicadas al esfuerzo de comprender la perspectiva del mundo de los sujetos de color. La tarea del psicoanálisis es comprender los patrones de comportamiento dados —dentro del grupo específico representado por la familia—. Cuando el problema es una neurosis experimentada por un adulto, la tarea del analista es desocultar en la nueva estructura psíquica una analogía con ciertos elementos de la infancia, una repetición, duplicación de conflictos que debe su origen esencialmente a la constelación familiar. En cada caso, el analista se agarra del concepto de la familia como una “circunstancia y objeto psíquico” (Lacan). Aquí, sin embargo, la evidencia es particularmente más compleja cuando incorporamos la experiencia del negro en un mundo blanco. La familia blanca es el agente de cierto sistema. La sociedad es la suma de todas las familias en ella. La familia es una institución que prefigura una institución más amplia: el grupo social o nacional. La familia blanca es el taller en el cual se forma y se entrena para la vida en sociedad a los individuos. Citando a Marcus, Fanon nos dice que la estructura familiar es internalizada en el superego y proyectada en el comportamiento político y social.

Mientras se quede entre su propio grupo, el niño negro sigue el mismo curso que el niño blanco. Pero si va a Europa o si se confronta con el mundo blanco en la sociedad colonial, va a tener que revalorizar todo su SER, toda su existencia. El negro antillano en Francia, que es su “país”, se siente diferente al resto de la gente. Uno puede oír el comentario: el negro se hace a sí mismo inferior. Pero la verdad es, enfatiza Fanon, que el negro es hecho, producido como inferior. El joven antillano es un francés llamado constantemente a convivir con compatriotas blancos. La familia antillana para todo propósito práctico no tiene conexión con la estructura nacional francesa o europea. El antillano vive socialmente una neurosis al tener que decidir entre su familia o la sociedad

Europea; en otras palabras, el individuo negro que experimenta movilidad en la sociedad blanca y “civilizada” tiene que rechazar a su familia negra y “salvaje” en el plano de la imaginación de acuerdo a la *erlebnisse* (experiencia) de su niñez. Si en el esquema de Marcus la institución de la familia socializa al individuo en las reglas de y para servir a la sociedad, en la experiencia negra en un mundo blanco, el individuo se encuentra empujado en dos direcciones opuestas entre la familia y la sociedad y la estructura familiar es retrocedida al Id. Fanon decoloniza el psicoanálisis por medio de reubicarlo epistémicamente dentro del contexto fenomenológico de la geopolítica y la corpo-política del conocimiento de un negro en un mundo blanco. Pero podría ser objetado que Fanon está describiendo un fenómeno que es universal. A esto Fanon responde que esta crítica va en la dirección equivocada porque para el negro existe un mito social que tiene que confrontar. Un mito sólidamente establecido por el mundo blanco. El negro no sabe del mito mientras su existencia se limite a su propio medio ambiente entre otros negros. Pero el primer encuentro con el hombre blanco lo oprimirá con todo el peso de su negritud.

La afirmación de que la cultura europea tiene una imagen del negro que es responsable de todos los conflictos que surgen, constituye una descripción de la realidad que no va más allá de ella pues no resuelve el problema de fondo. El negro leal reproduce esta imagen y algunos escritores serios se han hecho sus portavoces. El negro es reducido a sus genitales, a un pene. El hombre blanco está convencido de que el negro es una bestia; si no es el largo de su pene, es la potencia de su sexualidad lo que le impresiona. Cara a cara con este hombre que es “diferente de él”, el blanco necesita defenderse. En otras palabras, necesita personificar al otro. El otro se convertirá en la mayor de sus preocupaciones y deseos.

Contra los argumentos universalizantes del negro en Sartre, hay una crítica hecha por Michel Cournot que dice que hacen falta análisis más particularizados de la historia colonial, nacional y local diversa de la situación colonial y no subsumir a los negros en un universalismo abstracto. Fanon acepta esta crítica, pero seguidamente añade: en la situación universal del negro hay una ambigüedad que es resuelta en la existencia concreta. Esto lo sitúa al lado del judío. Contra todos estos argumentos particularistas, enfatiza en el hecho de que: dondequiera que va, el negro sigue siendo un negro. El racismo antinegro es un fenómeno universal del sistema-mundo capitalista colonial. Si el niño blanco no tiene contacto directo con negros, lo tiene indirectamente a través de la literatura colonial sobre el negro: orgánicamente inferior, en la jungla, próximo a la naturaleza. De ahí la doble experiencia de los negros en el mundo occidental colonial entre su estructura familiar y el mundo blanco extrafamiliar. En la primera aprende que es un ser humano como cualquier otro, mientras que en la otra aprende que es inferior y está más cercano al mundo animal. Es en esta encrucijada que emerge la doble conciencia de los negros de la que hablaba el sociólogo afroamericano William E. B. Du Bois (2003) desde 1901.

NEGROFOBIA Y JUDEOFOBIA

El negro es un objeto fobogénico, un estímulo a la ansiedad entre los blancos. La fobogénesis negra está generalizada en diversos pacientes blancos en Francia que Fanon, como psicoanalista, ha atendido. Nos dice que es muchas veces olvidado que la neurosis no es un elemento universal de la realidad o naturaleza humanas porque el Edipo es un complejo muy lejos de existir entre los negros y no por la estructura matriarcal de la que habla Malinowski. Enfatiza en que sería relativamente fácil para él demostrar cómo el 97 por ciento de las familias antillanas francesas no pueden producir una neurosis edipal. Para Fanon toda neurosis, cada manifestación anormal, cada problema afectivo en un antillano es el producto de su situación sociocultural. En otras palabras, hay una constelación de postulados, una serie de proposiciones que lenta y sutilmente —con la ayuda de libros, periódicos, escuelas y sus textos, publicidad, películas, radio (televisión)— van penetrando en la mente de uno formando la visión que uno tiene del grupo al que se pertenece. En las Antillas esa visión del mundo es blanca porque no existen voces negras. Cuando un negro entra en contacto con el mundo blanco, cierta sensibilización hacia éste toma lugar. El hombre negro deja de comportarse como una persona que puede realizar un acto propio (*actional*) y el objetivo de su conducta será el otro (es decir, el hombre blanco), pues solamente el otro puede valorizarlo, esto es, al nivel ético otorgarle autoestima.

Pero hay algo más que Fanon señala: El negro es un “objeto” fobogénico. ¿Qué es la fobia? Citando a Hesnard nos dice que la fobia es una neurosis caracterizada por la ansiedad temerosa hacia un objeto (en el sentido amplio del término que incluye cualquier cosa fuera del individuo) o de una situación. El objeto debe tener ciertas características que despierten temor y revulsión. El objeto está sobredeterminado por la estructura psíquica del fóbico. Tiene que evocar algún afecto en el paciente. La fobia es la presencia latente de este afecto en la raíz de su mundo. El objeto no tiene que estar presente, es suficiente que exista en algún lugar, que sea una posibilidad, para que sea fetichizado de intenciones malignas y de atributos maléficos. En el fóbico, el afecto tiene prioridad y desafía todo pensamiento racional pues es una persona gobernada por las leyes de la prelógica racional y afectiva: métodos de pensamiento y sentimiento que se remontan a la edad en que tuvo la experiencia que desestabilizó su seguridad. Siguiendo a Marcus, Fanon nos dice: es la actitud la que crea el contenido y no el contenido el que crea la actitud.

Todo antisemita es inevitablemente un antinegro, afirma una y otra vez Fanon a través del texto. Con agudos y muy sutiles análisis, Fanon señala que en la persona “racial-fóbica” (palabra mía, no de Fanon), el judío es temido por su intelecto, mientras el negro es temido por su sexo. Si el judío se roba el país, el negro se roba las mujeres. El negro simboliza peligro biológico (hay que castrarlo), el judío representa peligro intelectual (hay que esterilizarlo). Cada ganancia intelectual requiere una pérdida en potencia sexual. El

hombre blanco “civilizado” retiene un deseo irracional hacia la época en que podía tener licencia sexual libre, escenas orgásticas, violaciones incastigables, e incesto sin represión. Proyectando sus propios deseos sobre los negros, el hombre blanco se comporta como si el negro realmente tuviera estos deseos irracionales. Cuando se trata de los judíos el problema es claro: son sospechosos porque quieren poseer riqueza o tomar las posiciones de poder. Pero el negro en el imaginario blanco ha sido fijado en los genitales. Dos peligros en la fobia racial del hombre blanco: el intelectual simbolizado por el judío y el sexual simbolizado por el negro. El negro es solamente biología pues los negros son animales, andan desnudos y solamente Dios sabe lo que hacen. De manera que quien dice violación sexual, dice negro...

EL INCONSCIENTE COLECTIVO COMO IMPOSICIÓN IRREFLEXIVA DE LA CULTURA

La civilización europea contiene en el centro de lo que Jung llama el “inconsciente colectivo”, un arquetipo, un mito: una artillería de expresiones y narrativas negativas acerca del salvaje incivilizado, del negro que duerme dentro de cada hombre blanco. Jung localiza el inconsciente colectivo en la materia cerebral heredada. Pero para Fanon, corrigiendo a Jung, el inconsciente colectivo no tiene nada que ver con los genes, sino que es pura y simplemente la suma de los prejuicios, mitos, actitudes colectivas de un grupo dado como resultado de una producción sociocultural. La acusación de Fanon a Jung es haber confundido instinto y hábito. A nivel filosófico, se trata del viejo problema acerca del instinto vs. el hábito: el instinto es innato, invariable, específico; el hábito es adquirido. En la perspectiva jungiana, el inconsciente colectivo está determinado por la estructura cerebral, donde los mitos y los arquetipos son permanentemente engranados en la raza. Para Fanon éste no es en absoluto el caso. El inconsciente colectivo es cultural, adquirido, aprendido. No se trata de hacer un esencialismo acerca de que el inconsciente colectivo blanco sea distinto del inconsciente colectivo de los negros y reducir ambos a los genes. Esto sería equivalente a reproducir la lógica reduccionista racista. Fanon pone de ejemplo el caso de René Maran, escritor y Premio Gouncourt de literatura en 1921. Maran es un negro criado en Francia que ha “respirado” y “comido” los mitos y prejuicios de la Europa racista y asimilado el inconsciente colectivo de Europa. Fanon nos dice que René Maran siendo negro puede ser capaz de expresar odio hacia los negros. En Europa, el hombre negro es símbolo de maldad y este racismo antinegro puede ser absorbido lo mismo por un blanco que por un negro. “El torturador es un hombre negro”, “Satanás es negro”, “el negro es sucio” —sea suciedad física o suciedad moral—. Existe un número vasto de expresiones que hacen del hombre negro el equivalente de pecado y que son el resultado del inconsciente colectivo racista europeo. En el inconsciente colectivo del homo occidentalis, el negro simboliza la maldad, el pecado, el condenado, muerte, guerra y hambre. Todas las aves de rapiña son negras. Fanon indica que mientras uno no sea capaz de

entender esto, uno estará condenado a hablar en círculos sobre el “problema negro”. En Europa, esto es, en cada país civilizado o civilizándose, el negro es símbolo de pecado. El arquetipo con el valor más bajo está representado por el negro. Vivimos en un mundo racista antinegro donde la figura más baja es ser negro.

En Martinica, donde el inconsciente colectivo lo produce un país europeo, se reproducen todos los prejuicios del racismo antinegro. De manera que el inconsciente colectivo no es dependiente de la herencia cerebral como sostiene Jung. Es el resultado de lo que Fanon llama la “imposición irreflexiva de la cultura”. El negro colonizado se toma a sí mismo como un objeto capaz de asumir el peso del pecado original, de verse como inferior y culpable de todos los males. El hombre blanco escoge al hombre negro para esta función y el hombre negro blanqueado epistémicamente también escoge al hombre negro. El negro antillano es el esclavo de una imposición cultural. El negro es en todo el sentido de la palabra la víctima de la civilización blanca. Para retornar a lo psicopatológico, nos dice Fanon que el negro vive una ambigüedad que es extraordinariamente neurótica. Por tanto, no hay razón para sorprenderse cuando un antillano expresa las mismas fantasías que los europeos porque los antillanos comparten el mismo inconsciente colectivo que los europeos. Un antillano es hecho, producido como blanco por el inconsciente colectivo y por la totalidad de los mecanismos de individuación. El color de la piel, de la cual no hay ninguna mención en Jung, es negra y todas las inhabilidades del entendimiento nacen de este grave error. La conciencia moral implica una escisión, una fractura de la conciencia entre una parte blanca y una parte opuesta que es negra. Para lograr una conciencia moral en la sociedad blanca, es esencial que la parte negra y oscura desaparezca de la conciencia. De ahí que el negro siempre esté en combate con su propia imagen. El negro antillano por virtud de un tránsito ético de reconocerse como negro siente (como resultado del inconsciente colectivo) que es negro en la medida en que es malévolo, torpe, malicioso, instintivo. Todo lo opuesto a estos modos de conducta negra es equivalente a ser blanco. Fanon señala que el inconsciente colectivo debería ser reconocido como la fuente de la negrofobia en las Antillas. En el inconsciente colectivo, negro es igual a feo, pecado, oscuridad, inmoralidad. En otras palabras, negro es quien es inmoral. Si ordeno mi vida como un hombre moral, simplemente no soy negro. De ahí la costumbre martiniqués de decir que un hombre que no vale nada “tiene un alma negra”.

Un auténtico entendimiento de la realidad del negro puede ser alcanzado solamente rompiendo con la cristalización cultural del mito acerca de los negros. El punto que Fanon defiende aquí es que el mito del negro puede convertirse en un auténtico factor de alienación. El sentimiento de inferioridad es una característica antillana. No es solamente éste o aquel antillano quien encarna esta formación neurótica, sino todos los antillanos. La sociedad antillana es una sociedad neurótica, una sociedad de “comparaciones”.

Por tanto, el análisis fanoniano pasa del individuo nuevamente a la estructura social. Si hay una mancha, la misma descansa no en el “alma” o la “esencia” del individuo sino más bien en las estructuras sociales y el inconsciente colectivo que las produce y que se imponen a través de lo que Fanon llama la “imposición irreflexiva de la cultura”.

Fanon nos dice que de acuerdo a Hearnard, una persona normal es aquella que se libera de la culpa o quien ha logrado no someterse a ella. Cada individuo tiene que descargar la culpa de sus impulsos bajos a un genio maligno que es aquel definido por la cultura a la cual pertenece. Hemos visto que el genio maligno de la cultura europea es el negro. El genio maligno es el chivo expiatorio de todos los males. El chivo expiatorio de la sociedad blanca —que está basada en mitos de progreso, civilización, liberalismo, educación, ilustración, refinamiento— será precisamente la fuerza que se opone al triunfo y expansión de estos mitos. Esta fuerza de oposición brutal es suplida por el negro.

De lo dicho hasta ahora se puede concluir que el deseo de hacerse blanco por medio de casarse con un/a blanco/a o de convertirse cultural y epistémicamente en blanco es constituido por este inconsciente colectivo que produce un complejo de inferioridad a través de mecanismos de individuación que produce afectos y subjetividades en los negros propios del imaginario racista blanco. Si ser negro es símbolo de salvajismo y subhumanidad, si ser humano es equivalente a ser blanco, entonces para un negro llegar a ser un humano tiene por necesidad convertirse en blanco. Por tanto, es normal que los antillanos sean antinegros pues a través del inconsciente colectivo eurocentrado han tomado los arquetipos pertenecientes a los europeos. De manera que el problema es el siguiente: contrario al sentido común eurocéntrico, no existe un “problema negro” sino lo que existe es el “problema del racismo”.

Una vez finalizada la expansión colonial europea en el mundo, este imaginario racista se reproduce hoy día lo mismo por un blanco que por un negro o que por cualquier pueblo no occidental. Pero no hay dudas que dada la jerarquía de poder de supremacía blanca/europea/occidental en el sistema-mundo, son los grupos dominantes en la jerarquía etnorracial los que obtienen los privilegios y los recursos materiales del racismo en el mundo capitalista/patriarcal moderno/colonial. Concluye Fanon: el desastre del hombre de color descansa en el hecho de que ha sido esclavizado, inferiorizado. El desastre y la deshumanización del hombre blanco descansa en el hecho de que en algún lugar ha matado a un ser humano. Incluso hoy ellos subsisten para organizar esta deshumanización racionalmente. Esta organización racional de la deshumanización es precisamente la epistemología blanca, el racismo epistemológico que le da un marco explicativo teórico a la sinrazón de la razón blanca y a la cosificación de los seres humanos inferiorizados racialmente en la jerarquía etnorracial global.

SOLUCIONES

Siguiendo a Aimé Césaire, Fanon nos dice que la civilización occidental y sus mejores representantes son responsables del racismo colonial. Hitler sigue vivo en el trabajo forzado de los africanos, en el encarcelamiento masivo de jóvenes negros en Estados Unidos, en el insulto/persecución/maltrato a un judío/un negro/un árabe, en la deportación de inmigrantes, en las matanzas producidas por la invasión estadounidense y europea en Irak y Afganistán, en los torturadores israelíes y estadounidenses, en los muros y las matanzas de Israel en Palestina y el Líbano, en los regímenes árabes/africanos/latinoamericanos/asiáticos cómplices de la dominación y explotación de sus pueblos, etc. Nos han mentido, sentencia Fanon, Hitler no ha muerto, sigue vivo. Los europeos antes de ser sus víctimas fueron cómplices del nazismo, lo toleraron, lo exoneraron, cerraron sus ojos ante él, lo legitimaron porque hasta ese momento era empleado y todavía hoy día es empleado contra los pueblos no-europeos. Cada ciudadano de una nación es responsable de los crímenes cometidos a nombre de esa nación. No hay neutralidad. La pasividad ante la injusticia es cómplice de la misma. El hombre blanco busca evadir su responsabilidad por medio de lo que Fanon llama la “distribución racial de la responsabilidad”, es decir, proyectando en los otros, en las víctimas, la causalidad del problema racial achacándosele a una característica cultural ancestral de los pueblos inferiorizados por el racismo colonial.

Para Fanon, un hombre que inferioriza y maltrata a un hombre o mujer de color y no ve algo dañino en su comportamiento, es porque nunca se ha detenido a pensar. Pero lo importante no es que los negros se eduquen en los términos del eurocentrismo (el objetivo de la escuela colonial), sino que los negros se liberen por medio de una pedagogía decolonial que les enseñe a no ser esclavos de los propios arquetipos hegemónicos. Estos arquetipos y los colonizadores/colonizados que los repiten son producto de un sistema psicológico-económico. Fichte diría que el yo toma su lugar por medio de oponerse a sí mismo. Sí y no, Fanon le responde. En Fanon, el hombre es un sí. Sí a la vida. Sí al amor. Sí a la generosidad. Pero ser hombre es también ser un No. No al coraje. No a la degradación de los seres humanos. No a la explotación de los seres humanos. No a la carnicería de lo que es más humano entre los humanos: la libertad.

En la metafísica fanoniana, el comportamiento del hombre no es solamente reaccional, es también accional. Para Fanon, educar al hombre a ser accional, preservando en todas sus relaciones los valores básicos que constituyan un mundo humano, es la primera tarea de aquel que, habiendo pensado, se prepara para actuar. En Fanon, los humanos son movimiento hacia el mundo y hacia otros humanos: movimiento de agresión que se encamina hacia la esclavización o la conquista versus movimiento de amor, un regalo del yo, o lo que se llama por común acuerdo una “orientación ética”. El hecho es que un amor verdaderamente auténtico, es decir, desear

a los demás lo que uno postula para uno mismo como postulado que unifica los valores permanentes de la realidad humana, envuelve la movilización de los impulsos psíquicos básicos liberados de los conflictos raciales y sexuales producidos por el inconsciente colectivo. El amor auténtico permanecerá inalcanzable hasta que podamos expurgar ese sentimiento de inferioridad en los negros y de superioridad en los blancos. Ser blanco significa poseer belleza y virtud. Cada cual, encerrado en su propia peculiaridad, en un grito narcisista de celebración de su propia negritud o blanquitud, no conduce a ningún lugar.

Para Fanon, el problema discutido aquí es uno temporal, sistémico, o, para decirlo mejor, histórico-estructural. Muchos intelectuales negros buscan una salida al problema encerrándose en el pasado para encontrar una civilización negra que les dé autoestima o buscar barcos de esclavos que les dé razón de luchar. Para muchos negros la desalienación será lograda a través de rehusar aceptar el presente como definitivo. Pero subraya Fanon que de ninguna manera se debería derivar el propósito básico de la lucha buscando razones en el pasado de los hombres de color o dedicar la energía en el resurgimiento de una civilización negra injustamente no reconocida. Nos dice Fanon: “Yo no voy a hacer de mí un hombre del pasado. No quiero exaltar el pasado a costa de mi presente y de mi futuro”. Los vietnamitas no hacen su revolución debido a que han descubierto su cultura propia sino simplemente porque estaban, en más de una forma, imposibilitados de respirar. Los vietnamitas que mueren ante el pelotón de fusilamiento no están esperando que su sacrificio traiga la reaparición del pasado. Es por el objetivo del presente y por el futuro que ellos están dispuestos a morir. Si la cuestión de la solidaridad práctica con un pasado dado alguna vez surgiera, Fanon indica que sólo tendrá sentido en tanto yo me comprometa conmigo mismo y con mi vecino a luchar toda mi vida y con toda mi fuerza de manera que nunca más un pueblo en la tierra sea subyugado. Nunca fue el mundo negro el que determinó el curso de sus acciones. La piel negra no es una envoltura de valores específicos. Como ser humano, señala Fanon, tomo la responsabilidad de enfrentar la posibilidad de ser aniquilado con tal de que dos o tres verdades tengan su brillantez eterna sobre el mundo. Nada menos que la transformación del sistema es lo que se exige ante un mundo construido sobre la base de condenar a la miseria y a la inferiorización humana a la mayoría de la humanidad. Las ciencias humanas y las teorías sociales que no estén al servicio de producir este horizonte revolucionario decolonial en la realidad de las estructuras sociales y la subjetividad humana, no están a la altura de las necesidades y responsabilidades que exige la realidad contemporánea. Cada vez que un ser humano ha contribuido a la victoria de la dignidad del espíritu, cada vez que un ser humano ha dicho NO al intento de subyugar a los otros humanos, Fanon dice, “siento solidaridad hacia sus actos”. Y culmina el libro con una plegaria que dice:

Que las herramientas nunca posean a los hombres.

Que la esclavización de un hombre por otro cese para siempre.

De que sea posible para mí descubrir y amar a los humanos, dondequiera que estén. El negro no es, de la misma forma que el blanco tampoco es. Ambos tienen que darle la espalda a las voces inhumanas que son aquellas de sus respectivos ancestros de manera que la auténtica comunicación sea posible....

Mi última plegaria: O mi cuerpo, has de mí un hombre que siempre cuestione.

BIBLIOGRAFÍA

- Du Bois, William E. B. (2005), *The Soul of Black Folk*, Random House, Nueva York.
- Fanon, Frantz (1970), *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México.
- (1975), *Piel negra, máscaras blancas*, Editorial Abraxas, Buenos Aires.
- Gordon, Lewis (2007), *Disciplinary Decadence: Living Thought in Trying Times*, Paradigm Press, Boulder CO.
- Grosfoguel, Ramón (2007), "Implicaciones de las alteridades epistémicas en la redefinición del capitalismo global: transmodernidad, pensamiento fronterizo y colonialidad del poder", en M. Zuleta, H. Cubides y M. R. Escobar (eds.), *¿Uno solo o varios mundos?: Diferencia, subjetividad y conocimientos en las ciencias sociales contemporáneas*, Siglo del Hombre Editores, Bogotá, Colombia.
- Joachim, Marcus (1949), "Structure familiale et comportements politiques", *L'autorité dans la famille et dans l'Etat, Revue française de Psychanalyse*.
- Maldonado-Torres, Nelson (2008), *Against War: Views from the Underside of Modernity*, Duke University Press, Durham NC.
- Quijano, Anibal (2000), "Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America", *Nepantla*, vol. 1, núm. 3, pp. 533-580.

Propiedad UAM-Gedisa

CONCEPCIONES TEÓRICAS, CUESTIONES
METODOLÓGICAS Y CAMPOS DE INVESTIGACIÓN
ACTUALES EN LA INVESTIGACIÓN DE LA
INTERSECCIONALIDAD. UNA RECONSTRUCCIÓN DESDE
LA PERSPECTIVA DE LA INVESTIGACIÓN REFLEXIVA
(SOBRE LA DIVERSIDAD)*

ANDREA D. BÜHRMANN
UNIVERSIDAD DE GOTINGA, ALEMANIA
ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7086-6078>

Ciertamente, hay diferencias muy reales entre nosotros de raza, edad y sexo. Pero no son esas diferencias las que nos separan. Es más bien nuestra negativa a reconocer esas diferencias, y a examinar las distorsiones que resultan de nuestra incorrecta denominación de las mismas y sus efectos sobre el comportamiento y las expectativas humanas.

AUDRE LORDE (1980: 1).

La interseccionalidad se ha convertido en uno de los “conceptos viajeros” (*travelling concepts*) más importantes (Bal, 2002) desde el último tercio del siglo XX (véase también Bilge, 2013: 410) y se ha difundido en diferentes esferas sociales (*cfr.* por ejemplo Biele, Bührmann y Grenz, 2022a; Charusheela, 2013; Cooper, 2016). Por un lado, la interseccionalidad como agenda política da forma al trabajo práctico de muchas iniciativas y grupos de acción en la lucha contra la discriminación;¹ las mujeres negras y de color, en particular, utilizan el concepto para luchar por su igualdad legal, social y económica (*cfr.* Cho, Crenshaw y McCall, 2013). Por otra parte, la interseccionalidad como perspectiva de investigación da forma a los *Critical Race Studies* y especialmente a los *Gender Studies*, que parecen difícilmente concebibles sin una perspectiva

* Traducción directa del alemán de Gustavo Leyva.

¹ Para una investigación reciente sobre estas actividades en Europa, véase Astrid Biele, Andrea D. Bührmann y Sabine Grenz (2022b).

interseccional.² Entre tanto, el concepto se ha difundido principalmente en diferentes campos de investigación de las humanidades, los estudios culturales y las ciencias sociales. La distinción entre estas dos vertientes de la evolución interseccional no debe entenderse, por supuesto, de forma estricta, sino en forma analítica. Ambas partes, académicos y activistas, se benefician de una manera u otra de estas tensas relaciones.

En sus viajes, el concepto de interseccionalidad se convirtió en un “objeto de frontera” (*boundary object*) (Star y Griesemer, 1989).³ Se ha traducido de diferentes maneras de un contexto a otro y, por tanto, también se le han dado diversas interpretaciones,⁴ de modo que se han desarrollado enfoques metodológicos y teóricos que persiguen distintas perspectivas de investigación. Se comparten muchas valoraciones sobre ciertos avances en el campo, pero algunas también son controvertidas.

Estos controvertidos debates atestiguan la productividad del concepto, pero también dejan claro que es especialmente importante explicitar la propia perspectiva sobre la interseccionalidad.⁵ Por lo tanto, en el primer capítulo de mi contribución a este tratado, presentaré el punto de partida de mis reflexiones, el programa de investigación reflexiva (sobre la diversidad). A continuación, se reconstruirán diferentes aspectos de la investigación sobre la interseccionalidad en particular. Al hacerlo, me centraré no sólo, aunque predominantemente, en el aspecto académico y, por tanto, abordaré las concepciones teóricas, las cuestiones metodológicas y los campos de investigación actuales en la investigación sobre la interseccionalidad. En el segundo apartado, se presentarán diferentes narrativas sobre el origen del concepto de interseccionalidad. Desde hace algún tiempo, se pueden distinguir diferentes enfoques en la investigación de la interseccionalidad, los cuales serán presentados en el tercer apartado. Los diferentes enfoques implican a su vez diferentes retos metodológicos y serán analizados en el cuarto apartado; enseguida se dará paso al quinto apartado, con énfasis en los campos centrales de la investigación sobre la interseccionalidad. En el sexto y último apartado se identifican los problemas y las preguntas abiertas.

² Algunos investigadores hablan también de una “reorientación paradigmática” (Klinger y Knapp, 2007 : 35), de un “cambio de paradigma” (Hardmeier y Vinz, 2007: 25) o incluso de un “paradigma dominante” (Puar, 2012 : 49). Yo misma me pregunté en 2009 si la interseccionalidad había alcanzado un estatus paradigmático en los estudios de género (*cf.*: Bührmann, 2009).

³ Kathy Davis (2008a) llama a la interseccionalidad una “palabra de moda”; Ilse Lenz (2007) habla de una “frase comodín”.

⁴ Al fin y al cabo, ciertos conceptos sólo adquieren su significado en un determinado contexto. La traducción se enfrenta a la tarea fundamental de intentar decir lo mismo en un código diferente, creando así una imposible “equivalencia en la diferencia” (*equivalence in difference*) (Jakobson, 1959 : 233). Sin embargo, las traducciones literales no harían justicia al texto a traducir. En este sentido, la traducción debe entenderse siempre como una práctica interpretativa creativa y no como un mero sustituto del original.

⁵ Véase también Charusheela (2013).

EL PUNTO DE PARTIDA: LA INVESTIGACIÓN REFLEXIVA (SOBRE LA DIVERSIDAD)

La diversidad y/o la desigualdad social se entienden en la investigación reflexiva (sobre la diversidad)⁶ como efectos de los procesos de diferenciación. En una perspectiva reflexiva se leen como determinaciones relacionales entre características, dimensiones y una determinada formación de estas relaciones y sus consecuencias reales por ser efectivas. Se supone que, a medida que los procesos de investigación y, por tanto, de conocimiento progresan, estos, a su vez, dan forma a la realidad (*cf.* también Fleck, 1929). Esta comprensión de las diferenciaciones o de las diferencias —independientemente de que ellas se observen como diversidad y/o desigualdad social— no procede, pues, explícitamente, de manera esencialista. Más bien, examina los efectos empírico-concretos de la interacción de diferentes prácticas discursivas y no discursivas.⁷ Dada la contingencia por principio de las diferenciaciones, es importante examinar qué efectos tienen las constelaciones dispositivas sobre qué diferenciaciones y quién o qué las promueve y por qué.

La investigación reflexiva (sobre la diversidad) se interesa por las luchas de poder en torno a las diferenciaciones y sus (posibles) consecuencias sociales. Pero también se interesa por las consecuencias de su propia práctica de investigación. La atención se centra en tres formatos de observación reflexiva para poder ofrecer “buenas” razones para tomar decisiones en el proceso de investigación:

- En primer lugar, se trata de una reflexión sistemática sobre los orígenes sociales y culturales de los investigadores y su posición en el ámbito académico (*cf.* Wacquant, 1996). Las preguntas más importantes son: ¿Desde qué posición se investiga, con quién y con base en qué se establecen las relevancias disciplinarias? ¿Qué papel desempeña el propio *habitus*, es decir, las pautas de percepción, pensamiento y acción del investigador con respecto al objeto de la investigación?⁸ (reflexividad situacional).
- En segundo lugar, se trata de una reflexión sistemática sobre las teorías, los conceptos y los métodos utilizados en el proceso de investigación. Sus ambivalencias y ambigüedades deben ser sistemáticamente reflexionadas. Al mismo tiempo, en el sentido del *nuevo materialismo* (*new materialism*) (*cf.* Barad, 2013), debe reflexionarse también sobre

⁶ Desarrollé el programa de investigación como una investigación reflexiva sobre la diversidad en el contexto de mi investigación sobre la diversidad (para una introducción, véase Bührmann, 2021). En este trabajo, traduzco mis reflexiones para la observación de las diferenciaciones y las diferencias, especialmente en la forma de desigualdad y diversidad social. Para indicar este cambio de énfasis, en lo sucesivo hablaré de investigación reflexiva (sobre la diversidad).

⁷ Petra Herzmann y Kerstin Rabenstein (2022) también defienden esta perspectiva.

⁸ Del mismo modo argumentan Doyin Atewologun y Ramaswami Mahalingam (2018 : 151-152).

las condiciones materiales del conocimiento⁹ (reflexividad metódica/metodológica).

- En tercer lugar, se trata finalmente de una reflexión sistemática del propio punto de vista (crítico): apunta a explicar el propio sistema de la observación, es decir, las supuestas certezas, unilateralidades o regularidades y las premisas de investigación implicadas, pero también lo que se excluye y, por tanto, también los límites del conocimiento a partir de los cuales se ejerce la crítica.¹⁰ El punto de partida epistemológico de dicha reflexión crítica es una “ontología crítica del presente”, tal como la concibe Michel Foucault (1992) (reflexividad epistémico-política-ontológica).

La diversidad, así como la desigualdad social, se entienden así como configuraciones relacionales en medio de y partiendo de relaciones de poder y dominación históricamente concretas. Éstas deben explorarse de forma interseccional, en lugar de fijarse únicamente en los procesos de construcción de las diferencias o en sus posibles efectos en forma de constelaciones de diversidad y/o desigualdad. Esto también significa, sin embargo, que en lo que sigue no presentaré reconstrucciones, sino a lo sumo reconstrucciones desde mi posición situada como profesora de sociología alemana *blanca*, con el trasfondo de las consideraciones genealógicas correspondientes y, en el sentido de una postura básica decididamente posfundamentalista, con la esperanza de que estén bien fundadas (*cf.* Marchart, 2010: 15 ss.) las diferenciaciones entre las diferentes narrativas del origen de la interseccionalidad, los diferentes campos de investigación y las perspectivas metodológicas y teóricas sobre la interseccionalidad. Marcaré este procedimiento con la notación escrita “reconstruir”.

REFLEXIONES GENEALÓGICAS

La cuestión del origen del concepto de interseccionalidad ha sido objeto de polémicas. Esto se debe, entre otras cosas, a que no hay consenso sobre si se trata de una perspectiva de investigación sustancialmente nueva o más bien de un “mero” cambio de énfasis.

Muchos asumen que las mujeres negras en Estados Unidos fueron las primeras en exigir teorías y prácticas que vincularan constitutivamente las categorías de raza/etnia y género (*cf.* por ejemplo Crenshaw, 1989; Collins, 1989; Cooper, 2016; Puar, 2012; Collins y Bilge, 2020). El origen de la investigación sobre la interseccionalidad se remonta principalmente a las actividades del

⁹ La cuestión no es “simplemente que las prácticas de conocimiento tengan consecuencias materiales, sino que las prácticas de conocimiento son compromisos materiales específicos que participan en la (re)figuración del mundo” (Barad, 2013 : 58).

¹⁰ Por lo tanto, no se trata precisamente de permitir que las diferentes posiciones de investigación se salgan o se metan unas en otras.

Comité del Río Cohahee, fundado en 1974.¹¹ En una declaración, las mujeres negras exigieron una consideración integrada de las diferentes formas y causas de la discriminación que estaban constitutivamente relacionadas entre sí, en lugar de, por ejemplo, sumar la discriminación como mujer y como mujer negra. Desde el principio, Floya Anthias y Nira Yuval-Davis (1983) argumentaron en contra de un enfoque aditivo de “multiopresión” (West y Fenstermaker, 2002). En lugar de ello, defendieron un enfoque constitutivo que tiene en cuenta que, en la conducción de sus vidas empíricas concretas, los seres humanos siempre se dirigen y también se experimentan a sí mismos y a los demás en y a través de diferentes dimensiones sociales (*cf.* Combahee River Collective, 1982: 21).¹² El propio término interseccionalidad fue acuñado por Kimberlé Crenshaw. Lo explica así: “Considérese una analogía con el tráfico en una intersección, que va y viene en las cuatro direcciones. La discriminación, al igual que el tráfico a través de una intersección, puede fluir en un accidente que ocurre en una intersección, puede ser causada por los coches que viajan en cualquier número de direcciones y, a veces, en todas ellas. Del mismo modo, si una mujer negra se ve perjudicada por estar en la intersección, su perjuicio podría ser resultado de la discriminación por sexo o por raza” (Crenshaw, 1989: 149). La metáfora de la intersección le sirve a Crenshaw (1989: 149) en este punto para ilustrar el “marco de un solo tema” (*single-issue-framework*) en la legislación antidiscriminatoria estadounidense, donde, por ejemplo, el racismo y el sexismo se han concebido como dimensiones mutuamente excluyentes de experiencia y de análisis. Crenshaw cambia la perspectiva y hace de las experiencias multidimensionales de discriminación de las mujeres negras el punto de partida de sus reflexiones para poder exigir legalmente una mayor igualdad de oportunidades para las mujeres negras.

Otras investigadoras también defienden una perspectiva constitutiva para el estudio de los vínculos, las interferencias, las interacciones, las mediaciones, etc., en resumen: de las conexiones entre las categorías de desigualdad social (*cf.* Klinger y Knapp, 2007; Winker/Degele, 2009); a menudo también mencionan la narrativa que acabamos de esbozar y, en particular, la metáfora de Crenshaw de la interseccionalidad. Sin embargo, no comparten la convicción de que la investigación sobre la interseccionalidad se originó aquí. Más bien se refieren a una tradición de investigación interseccional que existía mucho antes de la década de 1970. Es decir: aquí no se determina tanto un origen, sino que se interroga sobre el origen.¹³ Katharina Walgenbach, por ejemplo, señala las “múltiples genealogías” (Walgenbach, 2007: 25) de los

¹¹ Brittny Cooper (2016 : 388) también identifica una teorización protointerseccional de las mujeres negras a partir de finales del siglo XIX.

¹² En esta perspectiva, Patricia Hill Collins (2000) destaca con su “matriz de dominación” diferentes niveles estructurales que tienen un impacto interseccional.

¹³ Aquí, la determinación de un origen se entiende como una búsqueda de la esencia de algo que surge en un momento determinado y que luego se desarrolla. En cambio, la búsqueda del origen hace hincapié en que algo surge en la compleja interacción de diferentes prácticas discursivas.

debates sobre la interseccionalidad y, en particular, “una rica tradición de pensamiento sobre cuestiones interseccionales” (Walgenbach, 2022: 163).¹⁴ Por ejemplo, el antiguo movimiento feminista y los estudios culturales sobre la mujer ya habían tematizado políticamente y reflexionado teóricamente sobre la conexión entre el género y la clase, pero también entre el modo de vida y el origen de clase (véase también Bührmann, 2004). Por ello, Walgenbach (2007: 48) habla de una “cualidad particular” de las intervenciones académicas y políticas de las feministas negras a partir de la década de 1970. Nancy Fraser identifica un “cambio” desde las “diferencias entre las mujeres” hacia las “diferencias múltiples que se entrecruzan”. Gudrun-Axeli Knapp argumenta en una línea similar: Reconoce “desplazamientos de perspectiva” y “ampliaciones”, “pero no una nueva agenda” (Knapp, 2008: 48). Más bien, esta agenda —cuasi y, si se quiere, como una “pre idea”¹⁵ (Fleck, 1980 [1935]: 35)— ha estado “en el aire” durante algún tiempo y se ha enmarcado de manera diferente (*cf.* sobre esto, por ejemplo, Lutz, Herrera y Supik, 2011). Esto se aplica no sólo al Norte global, sino también al Sur global, como afirman Patricia Hill Collins y Sirma Bilge (2020: 3-4).¹⁶

Son precisamente estos “cambios”, “desplazamientos” y “ampliaciones” los que han sido criticados por las feministas negras. Se ven privados de su concepto original, en la medida en que se abstrae de sus contextos originales en el feminismo negro y la teoría crítica de la raza (*cf.* Alexander-Floyd, 2012; Carastathis, 2016; Bilge, 2013 y 2020; Chebout, 2011; Cooper, 2016; Tomlinson, 2013) y, por tanto, se pierde el objetivo real de la interseccionalidad, a saber, la transformación de las relaciones existentes. A partir de esto, se desarrolló un amplio debate sobre una despolitización del concepto de interseccionalidad en el ámbito académico (*cf.* Bilge, 2013; Collins, 2017; Collins y Bilge, 2020). En particular, se discute una apropiación deshonesta y realmente desleal del concepto desde sus contextos originales de origen y justificación, perdiéndose en especulaciones teóricas a la vez que se realiza un “blanqueamiento” (*whitening*) de la interseccionalidad, que a su vez implicó una renovada marginación de las mujeres negras y allanó el camino a las relaciones de poder neoliberales.¹⁷ Para Sirma Bilge (2013: 411), sin embargo, esto no

sivas y no discursivas. Para una distinción más detallada entre origen (*Ursprung*) y procedencia (*Herkunft*), véase también Foucault (1992).

¹⁴ Walgenbach (2022 : 164), añade que se trataba de “explicar por qué la noción de interseccionalidad de Crenshaw ofrecía una respuesta importante a cuestiones preexistentes”.

¹⁵ En su obra seminal *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache* (1980 [1935]: 35 y ss.), Ludwik Fleck llamó la atención sobre el hecho de que las ideas no son desarrolladas por individuos, sino por colectivos de pensamiento, que, en ese proceso, se basan en ideas previas o incluso en ideas originales que han sido discutidas de antemano de una u otra manera.

¹⁶ Por ejemplo, se refieren a la abogada india Savitribai Phule, que ya en el siglo XIX hizo campaña contra la discriminación por motivos de género, casta, clase y religión.

¹⁷ En este sentido, Bilge (2013 : 408) advierte contra una “interseccionalidad ornamental” (*ornamental intersecionality*): “Las mutaciones de la interseccionalidad y su despolitización no descansan simplemente en las lógicas económicas del neoliberalismo, sino también en sus lógicas

significa que las investigadoras *blancas* no deban investigar empleando el concepto de interseccionalidad. Por el contrario, sostiene que las investigadoras deben trabajar para transformar las relaciones sociales de poder en las que se discrimina a las mujeres de color. Por este motivo, Jennifer Petzen (2012: 296) aboga por volver a centrar la investigación sobre la interseccionalidad en la categoría estructural de la raza, en lugar de —como suele ocurrir en el mundo germanohablante, por ejemplo— centrarse en el género.¹⁸

Así, aunque cada vez son más las investigadoras que se refieren a la narrativa originaria del río Combahee y a la acuñación del término por parte de Crenshaw, no hay consenso sobre si la investigación de la interseccionalidad es o no una perspectiva teórica o empírico-práctica fundamental y nueva. Sin embargo, existe un amplio consenso en que el núcleo del estilo de pensamiento interseccional y la investigación relacionada con él consiste en rechazar una perspectiva puramente aditiva en el estudio de las conexiones entre las diferentes categorías en favor de una consideración constitutiva.

DIVERSAS CONCEPCIONES TEÓRICAS DE LA INTERSECCIONALIDAD

Con vistas a la formación de una heurística interseccional, se pueden identificar varias concepciones teóricas de la interseccionalidad. A continuación, se describen sus contornos esenciales.

El punto de partida de la reconstrucción es el enfoque propuesto por Crenshaw y otras. Como ya se ha expuesto, la atención se centra aquí en la metáfora de la intersección. El interés central en este punto es combatir la discriminación de los grupos (previamente) discriminados sin caer en lógicas simples de identidad (*cf.* también Carastathis, 2008; Mercer, Paludi, Mills y Helms-Mills, 2015: 441). Esto supone una interacción de las diferencias en la figura de ejes de desigualdad social que se median unos con otros. El interés se centra principalmente en el lado marcado de la diferencia. Sin embargo, Crenshaw (1989: 140) parte de la base de que la “experiencia interseccional” va más allá de la experiencia del racismo y el sexismo y exige por ello una “replanteamiento y un repensar” de las estrategias políticas. De este modo, las dimensiones de la diversidad o las categorías de desigualdad se tematizan como dadas de modo positivo. Sin embargo, Crenshaw (1991: 1244) deja claro desde el principio que no ve la interseccionalidad como “una nueva teoría totalizadora de la identidad”, sino más bien como “la necesidad de dar cuenta de los múltiples fundamentos de la identidad al considerar cómo se

culturales, en particular en la capacidad del neoliberalismo para hablar un lenguaje complejo de la diversidad” (*cf.* también Puar, 2012 : 53).

¹⁸ Las contribuciones a la conferencia ¿Celebrando la Interseccionalidad?, que tuvo lugar en Frankfurt a. M. en 2009, sirven de ejemplo (Lutz, Herrera y Supik, 2011).

construye el mundo social” (Crenshaw 1991: 1245).¹⁹ Por ello, Crenshaw distingue entre “interseccionalidad estructural” e “interseccionalidad política”. La interseccionalidad estructural se refiere a la coincidencia de “raza, género y dominación de clase”, mientras que la interseccionalidad política se refiere a las intervenciones sociales que se centran sistemáticamente en las consecuencias de estas intersecciones estructurales. Se trata de subrayar —como explica Crenshaw (1991: 1252)— “que las mujeres de color están situadas dentro de al menos dos grupos subordinados que con frecuencia persiguen agendas políticas en conflicto”. En 2012, Crenshaw también extendió explícitamente su concepto a las mujeres racialmente discriminadas, como las latinas, señalando que “no sólo no hay una sola forma en que las mujeres racialmente marginadas estén sujetas a patrones de poder superpuestos, sino que también las mujeres de color no son ciertamente los únicos sujetos de la interseccionalidad cuando se trata de un castigo social” (Crenshaw, 2012: 1425). Para ella, esto también implica que las configuraciones interseccionales no son estáticas, sino dinámicas y se transforman en contextos empíricamente concretos. Al mismo tiempo, vuelve a dejar claro que desarrolló el concepto de interseccionalidad para “trascender un enfoque exclusivo en la identidad o la mera categorización, las experiencias vividas por las mujeres y niñas marginadas racialmente están moldeadas por una serie de prácticas sociales e institucionales que producen y sostienen categorías sociales y les infunden significados sociales” (Crenshaw, 2012: 1426).

En la investigación sobre la interseccionalidad, la metáfora de la intersección ha sido cada vez más cuestionada desde mediados de la década de 1990. La atención ya no se centra tanto en las cuestiones “intra” o “intercategoriales”, sino en las “anticategoriales” o, mejor, deconstructivas (*cfr.* también Mercer *et al.*, 2015: 441; Bührmann, 2009): con vistas a los posibles efectos reificadores de las construcciones lógico-identitarias de las diferencias, Katharina Walgenbach (2007) aboga por comprender desde el principio la interacción de las diferentes dimensiones en términos de interdependencias.²⁰ Se parte de la base de que el concepto de interseccionalidad pretende centrarse en los entrelazamientos e interacciones de diferentes categorías o dimensiones de forma no esencialista y crítica con la desigualdad (*cfr.* por ejemplo Walgenbach, 2018: 40 ss.). Además, se trata de analizar las interacciones con respecto a sus funciones. Pero también se trata de observar las relaciones de poder y dominación que surgen de este modo, y su formación y

¹⁹ Doyin Atewologun, Ruth Sealy y Susan Vinnicombe (2016) también argumentan en esta perspectiva con su concepto de “trabajo de identidad interseccional” (*intersectional identity work*).

²⁰ Jasbir Puar (2007 : 212) propone, en una perspectiva muy similar, que el concepto de ensamblaje puede ser fructífero: “En oposición a un modelo interseccional de la identidad, que presume que los componentes —raza, clase, género, sexualidad, nación, edad, religión— son separables analíticos y, por tanto, pueden desmontarse, un ensamblaje está más en sintonía con las fuerzas entrelazadas que emergen y se disipan, el tiempo, el espacio y el cuerpo contra la linealidad, la coherencia y la permanencia”.

transformación. Las dimensiones de la diferenciación social ya no se consideran (sólo) como algo dado, sino también como un efecto de las diferentes prácticas sociales. En este contexto, la investigación de la interseccionalidad crítica se refiere principalmente a los ejes de la desigualdad ya mencionados. Sin embargo, no está claro si otros ejes de desigualdad, además de la raza, la clase y el género, deberían ser relevantes y, en caso afirmativo, cuáles serían. Lynn Weber (2001), por ejemplo, propone la “sexualidad”, mientras que Gabriele Winker y Nina Degele (2009) fusionan el género y la sexualidad en la categoría de heteronormatividad. En general, esta vertiente del discurso ya no se centra únicamente en los efectos de los entrelazamientos de las diversas diferencias. La atención se centra ahora más bien en las condiciones de emergencia. La interseccionalidad se entiende así como un fenómeno socialmente producido.

También en relación con el concepto de interseccionalidad se observa un “giro performativo”: Por un lado, Ahu Tatli y Mustafa Özbilgin se oponen a la idea de establecer prematuramente dimensiones de diferenciación determinadas o “meramente” basadas en la teoría social. Más bien, siguiendo a Pierre Bourdieu, prefieren un enfoque emic “en el que las categorías más destacadas de la diversidad son emergentes y no predeterminadas, y se identifican empíricamente y se definen localmente según su papel en la generación de poder, privilegio, ventaja, desventaja, discriminación y desigualdad en el trabajo” (Tatli y Özbilgin, 2012: 181). Por otro lado, también se propone aquí considerar la propia investigación como una praxis. Las reflexiones de Donna Haraway sobre el concepto de reflexión utilizado en la física óptica constituyen el punto de partida. Haraway (2007, citada en Barad, 2013: 27) sospecha “que la reflexividad, al igual que la reflexión, se limita a trasladar lo mismo a otro lugar, lo que suscita preocupaciones sobre el original y la copia y la búsqueda de lo auténtico y lo verdaderamente real”. En cambio, Haraway defiende el concepto de difracción. Pues, “en forma distinta a las reflexiones, las difracciones no desplazan lo mismo a otro lugar de forma más o menos distorsionada” (Barad, 2013: 27). Más bien, la difracción puede servir “como metáfora de un tipo diferente de conciencia crítica” (Barad, 2013: 27). Refiriéndose a las consideraciones de Haraway, Barad (2013) concibe la difracción como un enfoque metodológico y desarrolla la perspectiva teórica de un realismo agencial (*cf.* también Barad, 2012), en el que el saber y su producción se entienden como una praxis real: “La cuestión aquí no es simplemente devolver al observador al mundo (como si el mundo fuera un contenedor y simplemente tuviéramos que reconocer nuestra situatividad dentro de él), sino comprender y tener en cuenta el hecho de que nosotras” —como investigadoras— “también somos parte del devenir diferencial del mundo”. Además, no se trata simplemente de que las prácticas de conocimiento tengan consecuencias materiales, sino de que las prácticas del saber son confrontaciones materiales específicas

que participan en la (re)configuración del mundo” (Barad, 2013: 58).²¹ Stephan Trinkaus y Susanne Völker han hecho que estas reflexiones sean fructíferas para una importante ampliación de la perspectiva interseccional. En ello no se trata de descubrir “un lugar estable en la interferencia y, por tanto, tampoco caminos o cruces claro” (Trinkaus y Völker, 2013: 456). Ya que se debe asumir que las interferencias no deben ser descubiertas simplemente porque “están ahí”, sino que esto significa “pasar de las grandes diferencias categoriales del racismo, el sexismo y el capitalismo a las pequeñas diferencias no lineales e indeterminadas en las que el mundo como mundo social acontece” (Trinkaus y Völker, 2013: 456). En este sentido, la perspectiva de las difracciones sensibiliza, “más allá del relativismo y el universalismo”, para comprender “la inseparabilidad de la situación y la indeterminación, la diferencia y la indisponibilidad, la no conformidad de la diferencia categorial y la diferenciación procesal” (Trinkaus y Völker, 2022: 148). Por tanto, no se trata de establecer identidades, sino de partir de divergencias relacionales.

A la vista de estos diferentes enfoques teóricos, no tiene mucho sentido, desde mi punto de vista, afirmar la incompatibilidad de los enfoques o incluso una determinada línea de desarrollo en el sentido de una teleología del progreso. En lugar de ello, tendría más sentido argumentar que la interseccionalidad aborda básicamente un conjunto determinado de significados que se articulan y por ello se traducen creativamente en función de la cuestión teórica y/o el contexto político (*cf.* también Carastathis, 2016: 19).

DESAFÍOS METODOLÓGICOS

Partiendo de estas discusiones fundamentales en torno a las distintas concepciones, surgen desafíos metodológicos. En particular, es importante aclarar qué conexiones categoriales se van a investigar interseccionalmente y cómo ello debe hacerse. Esta cuestión también es controvertida. Desde mi punto de vista, hay dos razones principales para ello.

En primer lugar, todavía no hay consenso sobre qué conexiones entre qué categorías deben investigarse. Es cierto que en los estudios macrosociológicos la —repetidamente mencionada— tríada de género, raza/etnicidad y clase suele asumirse como relevante al menos “provisionalmente”. Pero, desde el punto de vista metodológico, aún está pendiente el debate sobre si otras categorías —y cuáles— podrían ser importantes y cómo podrían funcionar. Esta necesidad de debate también se encuentra en los estudios sobre el nivel meso (*cf.* Acker, 2006). Otros se preguntan si, en qué medida y qué categorías (de estructura social) tienen un efecto a nivel micro (*cf.* también Hofbauer y Krell, 2014:

²¹ En el desarrollo de sus reflexiones, Barad también se basa en la postulación de Gloria Anzaldúa (*cf.* 2007) de las tierras fronterizas como ahí-entre y en las reflexiones de Trinh T. Minh-ha (*cf.* 2010) sobre el cambio de las diferencias entre seres humanos y categorías a las diferencias en el interior del ensamblaje, en forma transversal a los individuos y categorías.

80 y ss.). Cooper (2016: 399) llama la atención sobre el hecho de que, en los *Critical Black Studies*, las experiencias de las mujeres negras en particular podrían ilustrar las experiencias de discriminación de otros grupos discriminados. Por lo tanto, no se consideran prototípicos, sino ideal-típicos. Puar (2012: 54) subraya la contextualidad de tales posturas y afirma: “De hecho, muchas de las apreciadas categorías del mantra interseccional que originalmente comenzaban con la raza, la clase y el género y que ahora incluyen la sexualidad, la nación, la religión, la edad y la discapacidad, son producto de las agendas coloniales modernistas y de los regímenes de violencia epistémica que operan a través de una formación epistemológica occidental/euroamericana mediante la cual ha surgido la noción entera de identidad discreta”. La propuesta más ambiciosa hasta la fecha ha sido realizada por Helma Lutz (2002): identifica un total de 13 líneas de diferenciación distintas, que, sin embargo, considera lejos de ser completas. Este carácter incompleto ya fue abordado básicamente por Judith Butler en *Gender Trouble*. Allí se pregunta: “Las teorías de la identidad feminista que elaboran predicados de color, sexualidad, etnicidad, clase y corporalidad sana (*ablebodiedness*), se cierran invariablemente con un embarazoso ‘etc.’, al final de la lista. A través de esta trayectoria horizontal de adjetivos, estas posiciones se esfuerzan por abarcar un sujeto situado, pero invariablemente no logran ser completas. Este fracaso, sin embargo, es instructivo: ¿qué impulso político se desprende de ese exasperado ‘etc.’ que tan a menudo aparece al final de las líneas?” (Butler, 1990: 143). De este modo, Butler cuestiona que ciertas categorías puedan ser relevantes independientemente de las situaciones históricamente concretas y subraya el “carácter coercitivo” de tales identificaciones.²² Otras señalan que la crítica de Butler sólo se aplica a las políticas de la identidad. Si se abordan los vínculos entre los niveles macro y micro, se trata de analizar las construcciones históricas de las diferenciaciones de hecho y contextualizar sus efectos. De lo contrario, se corre el riesgo de acabar en procesos de significación interminables. Por esta razón, Klinger y Knapp (2007: 20) abogan —como ya se ha mencionado— no sólo por hacer relevante la tríada de categorías de clase, género y etnicidad/raza en las sociedades modernas diferenciadas. Más bien proponen una “simetrización heurística de los tres ejes centrales de la desigualdad” a lo largo de las categorías de género, clase y etnicidad/raza. Esto debería servir de “punto de partida” históricamente justificado (Klinger y Knapp, 2007: 21) tanto a nivel macrosociológico como microsociológico para “evitar ponderaciones o jerarquizaciones precipitadas y mantener la mirada abierta a la constitución específica de los nexos estructurales de ‘raza/etnicidad, clase, género’”. No obstante, la tríada se considera el núcleo de las reflexiones teóricas sociales sobre la interseccionalidad, mientras que las demás se tratan como “diferencias propiamente indiferentes” y, por

²² Dorthe Staunæs básicamente también argumenta en esta perspectiva y explica: “Antes de recurrir a nuestro conocimiento de las variables de fondo a gran escala debemos ‘esperar y ver’” (2003 : 105).

tanto, como meras “diferencias lúdicas” (Klinger, 2003: 25-26). Sin embargo, con ello se trata la simetrización de la tríada, no el establecimiento de su relevancia en sí, como algo provisional.²³ Por último, Leslie McCall argumenta mediando entre las dos posiciones. Ella explica que el enfoque interseccional “requiere que los académicos adopten provisionalmente categorías analíticas para documentar las relaciones de desigualdad entre los grupos sociales y la configuración cambiante de la desigualdad a lo largo de dimensiones múltiples y conflictivas” (McCall, 2005: 1773). En otro lugar, McCall, junto con Averil Clarke (Clarke y McCall, 2013: 351), aclara que una perspectiva interseccional permite diferentes interpretaciones de los mismos hechos y, de ese modo, la superposición de múltiples dinámicas sociales puede verse de manera más diferenciada. A su vez, ellas entienden las diferentes interpretaciones mencionadas y las implicaciones normativas asociadas a ellas como “los resultados lógicos de los inicios de la interseccionalidad en la crítica de las mujeres de color a las descripciones dominantes de la desigualdad de género y racial, y en su producción de nuevos conocimientos en la intersección de múltiples vectores de escolaridad, identidad, estructura y activismo social” (Clarke y McCall, 2013: 351).

La segunda razón se refiere a los métodos de la praxis de investigación interseccional. McCall sí presenta un enfoque intercategorial a nivel macro que ella ilustra con el ejemplo de un análisis de las desigualdades salariales regionales en Estados Unidos. Joan Acker parte de la base de que los regímenes de desigualdad operan en las organizaciones a las que ella define “como prácticas, procesos, acciones y significados flexiblemente interrelacionados que tienen como resultado y mantienen las desigualdades de clase, género y raza dentro de organizaciones particulares” (Acker, 2006: 442). Sin embargo, aún no se ha comprobado empíricamente la aplicabilidad de ambas propuestas a otras cuestiones macrosociológicas o de teoría de las instituciones. Además, el “problema de los etc.” ya mencionado no parece haberse resuelto aún de forma satisfactoria. Por ello, Degele y Winker (2009) han propuesto abordar el problema de forma inductiva. En su enfoque de interseccionalidad praxeológica, parten de las prácticas de autodescripción factual de los individuos en el nivel micro y describen así las interdependencias entre las diferentes categorías. Degele y Winker señalan que la relevancia de las categorías depende del objeto de investigación y del nivel de investigación respectivo. Sobre esta base, pretenden explorar las estructuras y los nexos simbólicos en los que se inscriben las prácticas sociales y cómo producen o modifican las identidades.²⁴ Según Encarnación Gutiérrez (2011), “las relaciones de género no pueden estar determinadas únicamente por una o dos categorías sociales, como ‘clase’ y ‘raza’, sino que han de entenderse como formas territorializadas

²³ Por cierto, esto se critica en particular en los estudios poscoloniales (*cf.* Puar, 2007 : 54).

²⁴ Annette Müller (2014 : 210) ha hecho una propuesta similar para la implementación de la investigación crítica de la diferencia en el campo del trabajo social, distinguiendo entre las dimensiones epistémica, institucional, interaccional e interiorizada.

de niveles entrelazados y superpuestos de relaciones de poder y dominación historizadas y geopolíticamente concretas”. Por último, Ilse Lenz (2007) propone pensar procesos de producción cultural e interactiva del género conjuntamente con la estructuración de las relaciones sociales (véase también Kerner, 2009). Al hacerlo, cambia la dirección del análisis. Esto implica, por un lado, que se apliquen enfoques que puedan hacer observables empíricamente los procesos y efectos de las desigualdades y/o igualaciones (*cf.* sobre esto también Lenz, 2022) y, por otro lado, que estos procesos no se asocien *a priori* con una dimensión/categoría determinada, es decir, con la de género o etnicidad, por ejemplo. A continuación, Lenz desarrolla una compleja heurística de interrogación que supuestamente permite “pensar abiertamente en las desigualdades y las igualaciones”. Lo que queda abierto, sin embargo, es cómo se van a investigar empírica y concretamente sus diferentes interrogantes.

CAMPOS Y NIVELES CENTRALES DE LA INVESTIGACIÓN SOBRE LA INTERSECCIONALIDAD

A partir de estas diferentes concepciones teóricas y de los debates sobre los retos metodológicos y en el juego de su desarrollo, ha surgido una avalancha de estudios empíricos procedentes de un amplio espectro de disciplinas.²⁵ En lo que a continuación sigue no intentaré ofrecer una visión general, pues ello estaría condenado al fracaso. Más bien, por un lado, nombraré —desde mi perspectiva— campos de investigación importantes y, por otro, los situaré en diferentes niveles de investigación. Los estudios mencionados sirven, pues, no tanto de descripción como de ilustración de los diversos esfuerzos de investigación.²⁶

Una vertiente de la investigación se interesa principalmente por las consecuencias generadoras de desigualdad de las categorías sociales estructurales y su interacción mutua. El objetivo es conceptualizar los rasgos estructurales de la cultura patriarcal, la constitución nacional y el modo económico capitalista no de forma aislada, sino en sus contextos estructurales específicos y así comprender su producción, persistencia y transformaciones (*cf.* Knapp, 2005: 77). Birgit Sauer (2022) también ha desarrollado una propuesta para un concepto teórico de Estado y sociedad de la interseccionalidad en el que combina aspectos de los enfoques teórico-estructurales, materialista y deconstructivista

²⁵ De las múltiples actividades de investigación en torno a cuestiones interseccionales ofrece una muestra, por ejemplo, *The Palgrave Handbook of Intersectionality in Public Policy. The Politics of Intersectionality* (Hankivsky y Jor dan-Zachery, 2019). Aquí se presentan las cuestiones interseccionales en relación con el ámbito de las políticas públicas. Temáticamente más amplio es el *Handbuch Intersektionalität* (Biele *et al.*, 2022a) en el que se han recopilado las contribuciones actuales de diferentes campos de investigación de la interseccionalidad. Algunas de las contribuciones que se citan a continuación proceden de este último manual.

²⁶ Aquí vuelve a quedar claro mi interés principal por los debates en lengua alemana.

orientado por el concepto de gubernamentalidad de Michel Foucault. Estas consideraciones se basan en la observación histórica de las prácticas estatales o de los discursos políticos que se piensa que efectúan o impiden la discriminación interseccional. Más allá de esto, Julia Grulich (2022) reclama una perspectiva de interseccionalidad transnacional que se centre menos en el Estado y más en los procesos globales y los espacios transnacionales de (re) producción de grupos discriminados y privilegiados. Al mismo tiempo, se han cuestionado las actividades de los movimientos sociales en relación a cómo abordan la condicionalidad e interconexión mutuas de la discriminación estructural contra la que luchan (*cf.* Lenz, Ulrich y Fersch, 2007; Hartmann y Judy, 2007; Marx-Ferree y McClurg Mueller, 2006; Degener y Rosenzweig, 2006). La interseccionalidad circula en los debates sobre la política internacional de derechos de la mujer; así como un concepto analítico al que se refieren ahora numerosas instituciones y organizaciones no gubernamentales en el contexto mundial. Para este nivel macrosociológico, en el que la investigación es principalmente intercategorial, muchos asumen “que la tríada de clase, raza/etnicidad [...] y género denota relaciones que dan forma a la estructura de desigualdad de casi todas las sociedades de maneras tan diversas como persistentes” (Klinger y Knapp, 2007: 20).²⁷

Una segunda línea de investigación se centra en los aspectos microsociológicos (véase, por ejemplo, Davis, 2008b). Esta investigación también se interesa por entornos sociales específicos o por las interacciones entre distintos individuos. Sin embargo, a partir de las políticas antidiscriminatorias, la atención se centra en cuestiones de subjetivación individual, a menudo también en estudios de casos biográficos individuales (véase críticamente Soiland, 2008). El objetivo es explorar cómo las diferentes estructuras de desigualdad “interactúan”, están “mediadas” o “interfieren” entre sí (*cf.* Crenshaw, 1991; Lutz, 2002; Lutz y Davis, 2005; Gutiérrez, 1996). Paul Mecheril y Claus Melter (2010), por ejemplo, parten de la base de que las estructuras de desigualdad implican procesos específicos de subjetivación. Las diferencias —y por tanto también las subjetivaciones, por ejemplo, en forma de identidades— no se entienden por tanto como algo dado, sino como efectos de las prácticas sociales de diferenciación (*cf.* también MacKinnon, 2013). Para Gloria Anzaldúa (2012: 217), las configuraciones interseccionales emergen de las relaciones de poder o violencia sin estar totalmente determinadas por ellas. Más bien, en las exclusiones puede surgir algo que no debe integrarse en los registros de las relaciones de poder y dominación existentes, sino —me gustaría añadir— incluirse. En este sentido, Laura Fantone (2022) se opone también a una tendencia a la comprensión individualizadora de la interseccionalidad como característica individual y aboga por un retorno a la interseccionalidad como instrumento para combatir el fra-

²⁷ Sin embargo, se critica esta postura en la medida en que las categorías investigadas suelen entenderse sólo como unidades distintas en lugar de explorar sus interdependencias recíprocas (*cf.* también Brown, 1997).

caso político e institucional. Por último, Mia Liinason (2022), basándose en su consideración de los movimientos de base feministas y *queer*, defiende la superación de una perspectiva de la interseccionalidad como lucha por las (múltiples) identidades en favor de una perspectiva materialista de los cuerpos como lugares de agencia que tienen el potencial de desestabilizar los efectos esencializadores de las políticas de la identidad y, por tanto, de formar coaliciones de solidaridad más amplias.

No parece casualidad que, en vista de las limitaciones cada vez más discutidas de los enfoques de investigación unidimensionales que se centran en el nivel macro o micro, se reciban cada vez más enfoques de investigación intermedios que intentan mediar entre la estructura y la acción. En este contexto, Dagmar Vinz (2008) llama la atención sobre la relevancia de las organizaciones en la (re)producción de las relaciones de desigualdad social utilizando el ejemplo de la “economía del cuidado” (*care economy*). Aranka V. Benazha y Helma Lutz (2022) amplían esta perspectiva a las organizaciones transnacionales del trabajo de cuidados y consideran el nivel de los regímenes de género, cuidados y migración, la organización de los cuidados a través de los mercados laborales transnacionales, así como el nivel de las prácticas cotidianas transnacionales en los procesos de negociación en torno al trabajo de cuidados. Además de estos estudios del ámbito de los trabajos del cuidado, no sólo hay estudios aislados (de casos) sobre escuelas y universidades y algunos estudios sobre la gestión de la diversidad (*cf.* Nkomo, 1992; Steyaert y Janssens, 2003; Holvino, 2010; Tatli, 2011; Hermann, 2022), sino también varios estudios del ámbito del trabajo social (*cf.* Castro y Mohammed, 2022; Carstensen *et al.*, 2022; Müller y Polat, 2022) y sobre el tema de los estudios políticos (*cf.* también Hankivsky y Jordan-Zachery, 2019). Algunas investigadoras piden que se estudien las relaciones de desigualdad y sus condiciones sociales de aparición y fuerzas de persistencia. Al hacerlo, no sólo adoptan una orientación teórico-social más fuerte, sino que también señalan que las categorías de la descripción del yo y del otro se producen y reproducen constantemente a través de diferentes prácticas sociales. Helga Eberherr (2022), por ejemplo, muestra que las estructuras jerarquizantes, los procesos de evaluación y el posicionamiento social en las organizaciones pueden considerarse como una consecuencia de las prácticas de diferenciación. Y Julia Gruhlich y Birgitt Riegraf (2022) analizan el alcance de las políticas de igualdad de género desde una perspectiva interseccional. Al hacerlo, examinan el poder de interpretación desigualmente distribuido en las luchas por la igualdad de género, las relaciones de poder dentro del grupo de mujeres, así como la importancia del patriarcado, el capitalismo y el nacionalismo (también el neocolonialismo) como sistemas de dominación entrelazados.

Sin embargo, queda abierto cómo las normas, los valores, las ideologías, pero también los patrones y las categorías de interpretación se (re)construyen socialmente para que puedan ser relevantes para la formación de la identidad individual o colectiva. Una cuarta vertiente de la investigación sobre la

interseccionalidad se ocupa de esta cuestión que es transversal a las demás vertientes. Se trata del nivel del orden simbólico y de la (re)construcción de patrones y categorías de interpretación individuales y colectivas en su interconexión. Las categorías se consideran interdependientes no sólo en sus efectos sociales, sino también en su génesis (*cf.* Dietze, Haschemi y Michaelis, 2007). Se parte de la base de que las personas están inmersas en una variedad de relaciones sociales y, por tanto, articulan su identidad a través de un conjunto de subjetivaciones en permanente cambio, a veces también contradictorias (*cf.* Mouffe, 1992; Flores, 2000). Cómo y qué categorías en qué configuraciones se vinculan entre sí en las formas individuales de conducir y dar forma a sus vidas es el tema de varios estudios: Louise Haitz (2022), por ejemplo, se ocupa de la conexión entre los medios de comunicación, la visibilidad y el poder y se pregunta por la formación de subjetivaciones en el campo de la tensión entre el saber, la imaginación y la representación. Elisabeth Holzleithner (2022), refiriéndose a la jurisprudencia actual del Tribunal de Justicia de la Unión Europea, muestra cómo la religión, el género y el origen étnico (así como la clase, en su caso) interactúan en los casos de discriminación por el uso de un velo, aun sin ser reconocidos como discriminación interseccional por el sistema jurídico. En particular, se centran en la falta de reconocimiento de las diferentes formas de ser de los géneros.

Cabe señalar que se pueden identificar varias líneas temáticas de discurso en diferentes niveles de investigación. Sin embargo, aún no está claro cómo deben relacionarse estos diferentes niveles de investigación entre sí y cómo deben investigarse estas interdependencias. Sin embargo, lo que sí está claro es que la perspectiva interseccional busca investigar las conexiones categoriales en diferentes niveles que deben distinguirse entre sí, cuyas mediaciones específicas, sin embargo, deben ser analizadas. La interseccionalidad se considera una herramienta analítica que permite el análisis de estructuras complejas de discriminación y privilegio y proporciona una visión productiva de los procesos de surgimiento y persistencia de las relaciones superpuestas de discriminación y privilegio.

PREGUNTAS ABIERTAS

La interseccionalidad, y especialmente como perspectiva de investigación, es un campo vivo, pero también disputado, como se pone de manifiesto en diferentes lugares. Es menos —hasta ahora— un concepto definido y elaborado que una perspectiva metodológica específica que provoca nuevos modos de pensamiento teórico e intervenciones políticas. A diferencia de muchos otros conceptos de investigación, la interseccionalidad no surgió en el ámbito académico, sino en la lucha política contra la discriminación y se desarrolló posteriormente —de forma muy controvertida— en el campo académico. También está claro aquí que el poder y la resistencia están siempre

relacionados entre sí. Sin embargo, dada la polivalencia de los dispositivos, no siempre es posible aclarar de forma concluyente qué desarrollos podrían tener qué efectos y en qué contextos. Estas valoraciones y evaluaciones son siempre provisionales. No obstante, en este artículo he intentado reconstruir controversias importantes en torno al concepto de interseccionalidad y las consiguientes preguntas de investigación desde la perspectiva de la investigación reflexiva (sobre la diversidad).

En cuanto a la cuestión de qué procedimientos y metodologías podrían utilizarse para la investigación interseccional, existen diversas propuestas, en parte contrapuestas, cuya productividad aún no se ha explorado sistemáticamente. A pesar de este “lugar de construcción de la teoría metateórico-metodológica” (Knapp, 2008: 44), existe un consenso razonablemente amplio para entender las conexiones categóricas como provisionales.

La interseccionalidad parece “funcionar” como un “objeto de frontera” (Star y Griesemer, 1989): como concepto, es lo suficientemente vago como para, partiendo de los *Critical Race Studies*, poner en marcha un diálogo entre las diferentes perspectivas sobre el propio concepto y las perspectivas metodológicas asociadas de los estudios sobre la desigualdad, los estudios sobre la migración y los estudios sobre el género, lo *queer* y la investigación sobre la diversidad. Pero también es lo suficientemente concreto como para incluir estas diferentes perspectivas sin dejar que caigan unas sobre otras. En este sentido, las indeterminaciones de la perspectiva de investigación interseccional aparecen como una condición para la posibilidad de investigar múltiples relaciones de poder y dominación.

Independientemente de las cuestiones abiertas aquí identificadas, la interseccionalidad, como concepto analítico, parece ser extremadamente fructífera para examinar las conexiones mediadas y superpuestas entre las diferentes relaciones de poder y dominación y también para identificar posibles puntos de enfoque para las intervenciones políticas. Sin embargo, la investigación sobre la interseccionalidad se encuentra en un punto decisivo: para desplegar de forma creativa los potenciales de la perspectiva interseccional, es necesario someter a una (auto)reflexión sistemática las propias posiciones en el campo, los métodos y teorías correspondientes, así como los criterios de crítica. Al hacerlo, es ciertamente útil no abstraerse de las tensiones de las diversas posiciones teóricas y metodológicas, sino hacerlas productivas de manera específica. Sin embargo, es importante formar coaliciones y alianzas entre los diferentes actores, es decir, investigadoras y activistas políticos, para hacer fructíferas las diversas y controvertidas perspectivas y buscar en común posibles sinergias que contribuyan a transformar las relaciones de poder y dominación existentes en forma sostenible. Definitivamente, debemos continuar el debate en colaboración para desarrollar nuevas perspectivas teóricas y formas prácticas de una convivencia aceptante e incluyente. Porque —al menos desde mi perspectiva— se trata de utilizar los impulsos creativos a partir del reconocimiento de las diferencias y la diferenciación. Y Audre Lorde ya ha señalado esto.

BIBLIOGRAFÍA

- Acker, Joan (2006), "Inequality Regimes: Gender, Class, and Race in Organizations", *Gender & Society*, vol. 20, núm. 4, pp. 441-464.
- Alexander-Floyd, Nikol G. (2012), "Disappearing Acts: Reclaiming Intersectionality in the Social Sciences in a Post-Black Feminist Era", *Feminist Formations*, vol. 24, núm. 1, pp. 1-25.
- Anthias, Floya y Nira Yuval-Davis (1983), "Contextualizing Feminism: Gender, Ethnic, and Class Divisions", *Feminist Review*, vol. 15, núm. 1, pp. 62-75.
- Anzaldúa, Gloria (2012), *Borderlands/La Frontera. The New Mestiza*, Aunt Lute Books, San Francisco CA.
- Atewologun, Doyin y Ramaswami Mahalingam (2018), "Intersectionality as a Methodological Tool in Qualitative Equality, Diversity and Inclusion Research", en L. A. E. Booyen, R. Bendt y J. K. Pringle (eds.), *Handbook of Research Methods in Diversity Management*, Edward Elgar Publishing, Cheltenham UK/Northampton MA, pp. 149-170.
- , Ruth Sealy y Susan Vinnicombe (2016), "Revealing Intersectional Dynamics in Organizations: Introducing 'Intersectional Identity Work'", *Gender, Work and Organization*, vol. 23, núm. 3, pp. 223-247.
- Bal, Mieke (2002), *Travelling Concepts in the Humanities: A Rough Guide*, University of Toronto Press, Toronto.
- Barad, Karen (2012), *Agentieller Realismus. Über die Bedeutung materiell-diskursiver Praktiken*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.
- (2013), "Diffractionen: Differenzen, Kontingenzen und Verschränkungen von Gewicht", en C. Baath, H. Meißner, S. Trinkhaus y S. Völker (eds.), *Geschlechter Interferenzen: Wissensformen – Subjektivierungsweisen – Materialisierungen*, Lit.-Verlag, Berlin, pp. 27-68.
- Benazha, Aranka V. y Helma Lutz (2022), "Transnationale soziale Ungleichheiten: Migrantische Care- und Haushaltsarbeit", en A. Biele, A. D. Bührmann y S. Grenz (eds.), *Handbuch Intersektionalitätsforschung*, Springer, Wiesbaden, pp. 289-302.
- Biele, Astrid, Andrea D. Bührmann y Sabine Grenz (eds.) (2022a), *Handbuch Intersektionalitätsforschung*, Springer, Wiesbaden.
- , Andrea D. Bührmann y Sabine Grenz (2022b), "Die Formierung des intersektionalen (Forschungs-)Feldes: Eine Skizze in kartografischer Absicht", en A. Biele, A. D. Bührmann y S. Grenz (eds.), *Handbuch Intersektionalitätsforschung [im Erscheinen]*, Springer, Wiesbaden.
- Bilge, Sirma (2013), "Intersectionality Undone: Saving Intersectionality from Feminist Intersectionality Studies", *Du Bois Review*, vol. 10, núm. 2, pp. 405-424.
- (2020), "The Fungibility of Intersectionality: An Afropessimist Reading", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 43, núm. 13, pp. 2298-2326.
- Brown, Wendy (1997), "The Impossibility of Women's Studies", *Differences. A Journal of Feminist Cultural Studies*, vol. 9, núm. 3, pp. 79-101.

- Bührmann, Andrea D. (2004), *Der Kampf um weibliche Individualität. Zur Transformation moderner Subjektivierungsweisen in Deutschland um 1900*, Verlag Westfälisches Dampfboot, Münster.
- _____ (2009), "Intersectionality – ein Forschungsfeld auf dem Weg zum Paradigma? Tendenzen, Herausforderungen und Perspektiven der Forschung über Intersektionalität", *Gender. Zeitschrift für Geschlecht, Kultur und Gesellschaft*, vol. 1, núm. 2, pp. 28-44.
- _____ (2021), *Reflexive Diversity Research – An Introduction*, Cambridge Scholars Publishing, Cambridge.
- Butler, Judith (1990), *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York.
- Carastathis, Anna (2008), "The Invisibility of Privilege. A Critique of Intersectional Models of Identity", *Les Ateliers de l'Éthique*, vol. 3, núm. 2, pp. 23-38.
- _____ (2016), *Intersectionality: Origins, Contestations, Horizons*, University of Nebraska Press, Lincoln.
- Carstensen, Melinda, Christiane Micus-Loos, Lena Overdiek y Kathrin Schrader (2022), "Eine intersektionale Betrachtung von Klassismus und Psychatireerfahrung in den Lebenswelten von Frauenhausbewohnerinnen", en A. Biele Mefebue, A. D. Bührmann y S. Grenz (eds.), *Handbuch Intersektionalitätsforschung*, Springer vs, Wiesbaden, pp. 319-334.
- Castro, María do Mar y Sabine Mohammed (2022), "Intersektionalität und Postkoloniale Soziale Arbeit", en A. Biele Mefebue, A. D. Bührmann y S. Grenz (eds.), *Handbuch Intersektionalitätsforschung*, Springer vs, Wiesbaden, pp. 305-318.
- Charusheela, S. (2013), "Intersectionality", en D. M. Figart y T. L. Warnecke (eds.), *Handbook of Research on Gender and Economic Life*, Edward Elgar Publishing Limited, Cheltenham, pp. 32-45.
- Chebout, Lucy (2011), "Wo ist Intersectionality in bundesdeutschen Intersektionalitätsdiskursen? – Exzerpte aus dem Reisetagebuch einer Traveling Theory", en S. Smykalla y D. Vinz (eds.), *Intersektionalität zwischen Gender und Diversity. Theorien, Methoden und Politiken der Chancengleichheit*, Westfälisches Dampfboot, Münster, pp. 46-60.
- Cho, Sumi, Kimberlé W. Crenshaw y Leslie McCall (2013), "Toward a Field of Intersectionality Studies: Theory, Applications, and Praxis", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 38, núm. 4, pp. 785-810.
- Clarke, Averil Y. y Leslie McCall (2013), "Intersectionality and Social Explanation in Social Science Research", *Du Bois Review*, vol. 10, núm. 2, pp. 349-363.
- Collins, Patricia H. (1989), "The Social Construction of Black Feminist Thought", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 14, núm. 4, pp. 745-773.
- _____ (2000), *Black Feminist Thought*, 2. Aufl., Routledge, New York.
- _____ (2017), "The Difference that Power Make. Intersectionality and Participatory Democracy", *Investigaciones de Feministas*, vol. 8, num. 1, pp. 19-39.
- _____ y Sirma Bilge (2020), *Intersectionality*, Polity, Cambridge UK.

- Combahee River Collective (1982), "A Black Feminist Statement", en G. T. Hull, P. Bell-Scott y B. Smith (eds.), *All the Women Are White, All the Blacks Are Men, but Some of Us Are Brave. Black Women's Studies*, Feminist Press, Old Westbury NY, pp. 13-22.
- Cooper, Brittney (2016), "Intersectionality", en L. Disch y M. Hawkesworth (eds.), *The Oxford Handbook of Feminist Theory*, Oxford University Press, Oxford.
- Crenshaw, Kimberlé (1989), "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory, and Antiracist politics", *University of Chicago Legal Forum*, núm. 1, pp. 139-167.
- _____ (1991), "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color", *Stanford Law Review*, vol. 43, núm. 6, pp. 1241-1299.
- _____ (2012), "From Private Violence to Mass Incarceration: Thinking Intersectionally about Women, Race, and Social Control", *UCLA Law Review*, núm. 59, pp. 1419-1472.
- Davis, Kathy (2008a), "Intersectionality as a Buzzword. A Sociology of Science Perspective on What Makes a Feminist Theory Successful", *Feminist Theory*, vol. 9, núm. 1, pp. 67-85.
- _____ (2008b), "Intersectionality in Transatlantic Perspective", en Gudrun-Axeli Knapp y C. Klinger (eds.), *Überkreuzungen. Fremdheit, Ungleichheit, Differenz*, Verlag Westfälisches Dampfboot, Münster, pp. 19-35.
- Degener, Ursula y Beate Rosenzweig (eds.) (2006), *Die Neuverhandlung sozialer Gerechtigkeit. Feministische Analysen und Perspektiven*, vs Verlag, Wiesbaden.
- Dietze, Gabriele, Elahe Haschemi y Beatrice Michaelis (2007), "Checks and Balances. Zum Verhältnis von Intersektionalität und Queer Theory", en K. Walgenbach, G. Dietze, L. Hornscheidt y K. Palm (eds.), *Gender als interdependente Kategorie. Neue Perspektiven auf Intersektionalität. Diversität und Heterogenität*, Budrich, Opladen, pp. 107-140.
- Eberherr, Helga (2022), "Intersektionalität in der Organisationsforschung", en A. Biele Mefebue, A. D. Bührmann y S. Grenz (eds.), *Handbuch Intersektionalitätsforschung*, Springer, Wiesbaden, pp. 245-256.
- Fantone, Laura (2022), "Intersectionality in Visual Media: From Identification to Critical Grounds for Coalitions", en A. Biele Mefebue, A. D. Bührmann y S. Grenz (eds.), *Handbuch Intersektionalitätsforschung*, Springer, Wiesbaden, pp. 335-350.
- Fleck, Ludig (1929), "Zur Krise der 'Wirklichkeit'", *Naturwissenschaft*, vol. 17, pp. 425-430.
- _____ (1980 [1935]), *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- Flores, Lisa A. (2000), "Reclaiming the Other: Toward a Chicana Feminist Critical Perspective", *International Journal of Intercultural Relations*, vol. 24, núm. 5, pp. 687-705.
- Foucault, Michel (1992), *Was ist Kritik?*, Merve Verlag, Berlin.
- Grulich, Julia (2022), "Transnationale Intersektionalität", en A. Biele Mefebue, A. D. Bührmann y S. Grenz (eds.): *Handbuch Intersektionalitätsforschung*, Springer vs, Wiesbaden, pp. 1-14.

- Grulich, Julia y Riegraf, Birgitt (2022), "Gender Mainstreaming und Diversity Management. Eine Diskussion aus intersektionaler Perspektive", en A. Biele Mefebue, A. D. Bührmann y S. Grenz (eds.), *Handbuch Intersektionalitätsforschung*, Springer vs, Wiesbaden, pp. 257-270.
- Gutiérrez, Encarnación (1996), "Frau ist nicht gleich Frau, nicht gleich Frau, nicht gleich Frau ... Über die Notwendigkeit einer kritischen Dekonstruktion in der feministischen Forschung", en U. L. Fischer, M. Kampshoff, S. Keil y M. Schmitt (eds.), *Kategorie: Geschlecht? Empirische Analysen und feministische Theorien*, Leske + Budrich, Opladen, pp. 163-190.
- (2011), "Intersektionalität oder: Wie nicht über Rassismus sprechen?", en S. Hess y N. Langreiter (eds.), *Intersektionalität Revisited. Empirische, theoretische und methodische Erkundungen*, transcript, Bielefeld, pp. 77-100.
- Haitz, Louise (2022), "Medienwissenschaft und Intersektionalität", en A. Biele Mefebue, A. D. Bührmann y S. Grenz (eds.), *Handbuch Intersektionalitätsforschung*, Springer vs, Wiesbaden, pp. 229-242.
- Hankivsky, Olena y Julia S. Jordan-Zachery (eds.) (2019), *The Palgrave Handbook of Intersectionality in Public Policy. The Politics of Intersectionality*, Palgrave Macmillan, Cham.
- Hardmeier, Sibylle y Dagmar Vinz (2007), "Diversity und Intersectionality – Eine kritische Würdigung der Ansätze für die Politikwissenschaft", *Femina Politica*, vol. 16, núm. 1, pp. 23-33.
- Hartmann, Gabriella y Michaela Judy (eds.) (2007), *Unterschiede machen. Managing Gender & Diversity in Organisation und Gesellschaft*, Edition Volkshochschule, Wien.
- Hermann, Anett (2022), "Diversity Management Studies", en A. Biele Mefebue, A. D. Bührmann y S. Grenz (eds.), *Handbuch Intersektionalitätsforschung*, Springer vs, Wiesbaden, pp. 79-92.
- Herzmann, Petra y Kerstin Rabenstein (2022), "Von Intersektionalität zu Differenz in der Schulforschung. Erziehungswissenschaftliche Fokussierungen", en A. Biele Mefebue, A. D. Bührmann y S. Grenz (eds.), *Handbuch Intersektionalitätsforschung*, Springer vs, Wiesbaden, pp. 367-380.
- Hofbauer, Johanna y Gertraude Krell (2014), "Intersektionalität und Diversity mit Bourdieu betrachtet", en: S. Smykalla y D. Vinz (eds.), *Intersektionalität zwischen Gender und Diversity*, Theorien, Methoden und Politiken der Chancengleichheit, 2. Aufl., Verlag Westfälisches Dampfboot, Münster, pp. 76-92.
- Holvino, Evangelina (2010), "Intersections: The Simultaneity of Race, Gender and Class in Organization Studies", *Gender, Work and Organization*, vol. 17, núm. 3, pp. 248-277.
- Holzleithner, Elisabeth (2022), "Islamische Bedeckung in rechtlicher Perspektive", en A. Biele Mefebue, A. D. Bührmann y S. Grenz (eds.), *Handbuch Intersektionalitätsforschung*, Springer vs, Wiesbaden, pp. 413-428.
- Jakobson, Roman (1959), "On Linguistic Aspect of Translation", en R. A. Brower (eds.), *On Translation*, Harvard University Press, Cambridge, pp. 232-239.

- Kerner, Ina (2009), *Differenzen und Macht. Zur Anatomie von Rassismus und Sexismus*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.
- Klinger, Cornelia (2003), "Ungleichheit in den Verhältnissen von Klasse, Rasse und Geschlecht", en G.-A. Knapp y A. Wetterer (eds.), *Achsen der Differenz. Gesellschaftstheorie und feministische Kritik II*, Verlag Westfälisches Dampfboot, Münster, pp. 14-48.
- _____ y Gudrun-Axeli Knapp (2007), "Achsen der Ungleichheit – Achsen der Differenz. Verhältnisbestimmungen von Klasse, Geschlecht, 'Rasse'/Ethnizität", en C. Klinger, G.-A. Knapp y B. Sauer (eds.), *Achsen der Ungleichheit. Zum Verhältnis von Klasse, Geschlecht und Ethnizität*, Campus, Frankfurt a. M./New York, pp. 19-40.
- Knapp, Gudrun-Axeli (2005), "'Intersectionality' – ein neues Paradigma feministischer Theorie", *Feministische Studien. Zeitschrift für interdisziplinäre Frauen- und Geschlechterforschung*, vol. 23, núm. 1, pp. 68-81.
- _____ (2008), "'Intersectionality' – ein neues Paradigma der Geschlechterforschung?", en R. Casale y B. Rendtorff (eds.), *Was kommt nach der Genderforschung? Zur Zukunft feministischer Theoriebildung*, transcript, Bielefeld, pp. 33-54.
- Lenz, Ilse (2007), "Power People, Working People, Shadow People... Gender, Migration, Class and Practices of (In)Equality", en I. Lenz, C. Ulrich y B. Fersch (eds.), *Gender Orders Unbound? Globalisation, Restructuring and Reciprocity*, Budrich, Opladen, pp. 99-120.
- _____ (2022), "Intersektionale Ungleichheiten in Arbeit und Beruf", en A. Biele Mefebue, A. D. Bührmann y S. Grenz (eds.), *Handbuch Intersektionalitätsforschung*, Springer vs, Wiesbaden, pp. 271-288.
- _____, Charlotte Ulrich y Barbara Fersch (eds.) (2007), *Gender Orders Unbound? Globalisation, Restructuring and Reciprocity*, Budrich Verlag, Opladen.
- Liinason, Mia (2022), "Multiplicities of Power – Multiplicities of Struggle. Intersectional Movements and Feminist and Queer Grassroots Activism", en A. Biele Mefebue, A. D. Bührmann y S. Grenz (eds.), *Handbuch Intersektionalitätsforschung*, Springer vs, Wiesbaden, pp. 496-508.
- Lorde, Audre (1980), *Age, Race, Class and Sex: Women Redefining Difference*, disponible en https://www.colorado.edu/odece/sites/default/files/attached-files/rba09-sb-4converted_8.pdf
- Lutz, Helma (2002), "The Long Shadows of the Past. The New Europe of a Crossroad", en I. Lenz, H. Lutz, M. Morokvasic-Müller y H. Schwenken (eds.), *Crossing Borders, Shifting Boundaries. Vol. II Gender, Identities and Networks*, Leske + Budrich, Opladen, pp. 57-73.
- _____ y Kathy Davis (2005), "Geschlechterforschung und Biographieforschung. Intersektionalität als biographische Ressource am Beispiel einer außergewöhnlichen Frau", en B. Völter, B. Dausien, H. Lutz y G. Rosenthal (eds.), *Biographieforschung im Diskurs*, vs Verlag, Wiesbaden, pp. 228-247.
- _____, María T. Herrera y Linda Supik (eds.) (2011), *Framing Intersectionality: Debates on a Multi-Faceted Concept in Gender Studies*, Ashgate, Farnham UK.

- MacKinnon, Catharine A. (2013), "Intersectionality as a Method: A Note", *Signs*, vol. 38, núm. 4, pp. 1019-1030.
- Marchart, Oliver (2010), *Die politische Differenz*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M.
- Marx-Ferree, Myra y Carol McClurg (2006), "Die Genderperspektive in Theorien sozialer Bewegungen: Möglichkeiten, Organisationen und Diskurse in der Frauenbewegung weltweit", en A. Weckwert y U. Wischermann (eds.), *Das Jahrhundert des Feminismus: Streifzüge durch nationale und internationale Bewegungen und Theorien*, Helmer Verlag, Frankfurt a. M., pp. 30-45.
- McCall, Leslie (2005), "The Complexity of Intersectionality", *Signs*, vol. 30, núm. 3, pp. 1771-1800.
- Mecheril, Paul y Claus Melter (2010), "Differenz und Soziale Arbeit. Historische Schlaglichter und systematische Zusammenhänge", en F. Kessl y M. Plößer (eds.), *Differenzierung, Normalisierung, Andersheit*, vs Verlag für Sozialwissenschaften, pp. 117-131.
- Mercer, Danielle, Mariana I. Paludi, Albert J. Mills y Jean Helms-Mills (2015), "Intersectionality at the Intersection. Paradigms, Methods, and Application. A Review", en R. Bendl, I. Bleijenbergh, R. Henttonen y A. J. Mills (eds.), *Oxford Handbook of Diversity in Organizations*, Oxford University Press, Oxford, pp. 435-453.
- Minh-ha, Trinh T. (2010), *Women, Native, Other. Postkolonialität und Feminismus schreiben*. Übers. Kathrina Menke, Turia und Kant, Wien.
- Mouffe, Chantal (1992), "Feminism, Citizenship, and Radical Democratic Politics", en J. Butler y W. W. Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political*, Routledge, New York, pp. 369-384.
- Müller, Doreen y Ayça Polat (2022), "Intersektionale Perspektiven als Chance für die Soziale Arbeit in Forschung, Theorie und Praxis", en A. Biele Mefebue, A. D. Bührmann y S. Grenz (eds.), *Handbuch Intersektionalitätsforschung*, Springer vs, Wiesbaden, pp. 381-396.
- Nkomo, Stella M. (1992), "The Emperor Has No Clothes: Rewriting 'Race in Organizations'", *Academy of Management Review*, vol. 17, núm. 3, pp. 487-513.
- Petzen, Jennifer (2012), "Queer Trouble: Centring Race in Queer and Feminist Politics", *Journal of Intercultural Studies*, vol. 33, núm. 3, pp. 289-302.
- Puar, Jasbir (2007), *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*, Duke University Press, Durham/London.
- ____ (2012), "I'd Rather Be a Cyborg Than a Goddess: Becoming Intersectional in Assemblage Theory", *Philosophia*, vol. 2, núm. 1, pp. 49-66.
- Sauer, Birgit (2022), "Staats- und gesellschaftstheoretische Perspektive auf Intersektionalitätspolitik", en A. Biele Mefebue, A. D. Bührmann y S. Grenz (eds.), *Handbuch Intersektionalitätsforschung*, Springer vs, Wiesbaden, pp. 463-476.
- Soiland, Tove (2008), *Die Verhältnisse gingen und die Kategorien kamen. Intersectionality oder Vom Unbehagen an der amerikanischen Theorie*, disponible en <https://www.querelles-net.de/index.php/qn/article/view/694/702>

- Star, Susan L. y James R. Griesemer (1989), "Institutional Ecology, 'Translations' and Boundary Objects: Amateurs and Professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology, 1907-39", *Social Studies of Science*, vol. 19, núm. 4, pp. 387-420.
- Staunæs, Dorthe (2003), "Where Have All the Subjects Gone? Bringing Together the Concepts of Intersectionality and Subjectivation", *Nordic Journal of Feminist and Gender Research*, vol. 11, núm. 2, pp. 101-110.
- Steyaert, Chris y Maddy Janssens (2003), "Qualifying Otherness", en S. Leijon, R. Lillhannus y G. Widell (eds.), *Reflecting Diversity Viewpoints from Scandinavia*, BAS Publishers, Göteborg, pp. 41-55.
- Tatli, Ahu (2011), "A Multi-Layered Exploration of the Diversity Management Field: Diversity Discourses, Practices and Practitioners in the UK", *British Journal of Management*, vol. 22, núm. 2, pp. 238-253.
- _____ y Mustafa F. Özbilgin (2012), "An Emic Approach to Intersectional Study of Diversity at Work: A Bourdieuan Framing", *International Journal of Management Reviews*, vol. 14, núm. 29, pp. 180-200.
- Tomlinson, Barbara (2013), "Colonizing Intersectionality: Replicating Racial Hierarchy in Feminist Academic Arguments", *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture*, vol. 19, núm. 2, pp. 254-272.
- Trinka, Stephan y Susanne Völker (2013), "Relations do not follow relata, but the other way round" (Karen Barad), *Kreuzende Kategorien oder intraagierende Interferenzen? Erwägen Wissen Ethik*, vol. 24, núm. 3, pp. 455-457.
- _____ y Susanne Völker (2022), "Inhabiting the entanglement of that time with our own" (Saidiya Hartman) – Diffraction, Intersektionalität und die Ökologien Schwarzer Praktiken". En A. Biele Mefebue, A. D. Bührmann y S. Grenz (eds.): *Handbuch Intersektionalitätsforschung*, Springer vs, Wiesbaden, pp. 145-160.
- Vinz, Dagmar (2008), *Intersektionalität – Kommentar zu Tove Soilands Beitrag: Die Verhältnisse gingen und die Kategorien kamen. Intersectionality oder Vom Unbehagen an der amerikanischen Theorie*, disponible en <https://www.querelles-net.de/index.php/qn/article/view/697/705>
- Wacquant, Loic J. D. (1996), "Auf dem Weg zu einer Sozialpraxeologie. Struktur und Logik der Soziologie Pierre Bourdieus", en P. Bourdieu y L. J. D. Wacquant (eds.), *Reflexive Anthropologie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., pp. 17-94.
- Walgenbach, Katharina (2007), "Gender als interdependente Kategorie", en K. Walgenbach, G. Dietze, A. Hornscheidt y K. Palm (eds.), *Gender als interdependente Kategorie: neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität und Heterogenität*, Budrich Verlag, Opladen, pp. 23-64.
- _____ (2018), "Intersektionalität und Diversity- zwei kompatible Paradigmen?", *Zeitschrift für Diversitätsforschung und -management*, núm. 1, pp. 34-48.
- _____ (2022), "Gender als interdependente Kategorie", en A. Biele Mefebue, A. D. Bührmann y S. Grenz (eds.), *Handbuch Intersektionalitätsforschung*, Springer, Wiesbaden.
- Weber, Lynn (2001), *Understanding Race, Class, Gender, and Sexuality. A Conceptual Framework*, McGraw-Hill, Boston.

West, Candace y Sarah Fenstermaker (2002), "Doing Differences", en S. Fenstermaker y C. West (eds.), *Doing Gender, Doing Differences*, Routledge, New York/London, pp. 55-80.

Winker, Gabriele y Nina Degele (2009), *Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten*, transcript, Bielefeld.

Propiedad UAM-Gedisa

Propiedad UAM-Gedisa

LA DISCRIMINACIÓN Y EL ENFOQUE DE LOS DERECHOS

JESÚS RODRÍGUEZ ZEPEDA

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-IZTAPALAPA (DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA), MÉXICO

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5375-0671>

La discriminación se ha convertido en los últimos tiempos en un objeto de interés tanto para las ciencias sociales como para las teorías de la justicia. Desde luego, este interés traduce al ámbito académico una variedad de agendas y exigencias de no discriminación que se expresan en distintos espacios de las sociedades contemporáneas. La fuerza social de los movimientos antidiscriminatorios explica en gran medida que los estudios críticos sobre discriminación hayan adquirido la forma de un paradigma en crecimiento, aunque el debate teórico que articula a éste comporta una lógica autónoma. En este capítulo, desplegamos un aparato categorial básico para la comprensión adecuada de los procesos de discriminación, así como para la justificación de la exigencia de justicia condensada en el reclamo de no discriminación. De manera central, el texto ofrece dos argumentos: en primer lugar, una interpretación de la naturaleza de la discriminación como un fenómeno que se explica desde una concepción cultural y simbólico-lingüística del orden social; y, en segundo, la formulación rigurosa de los conceptos de discriminación y no discriminación sobre la base del lenguaje de los derechos y en contraposición a concepciones de este fenómeno que eluden o minimizan este lenguaje. De forma complementaria, se revisa la pertinencia de la crítica interseccional de las llamadas *categorías sospechosas* de la doctrina antidiscriminatoria convencional y se ofrece una explicación del significado de la denominada dimensión estructural de la discriminación.

LA DISCRIMINACIÓN COMO OBJETO CIENTÍFICO-SOCIAL

En 1971, en el prólogo a la segunda edición de su ahora muy reconocida obra *The Economics of Discrimination*, Gary Becker, el famoso economista de la Universidad de Chicago, recordaba que entre los árbitros que opinaron acerca de la pertinencia de reimprimir su obra publicada originalmente en 1957, hubo uno que, contrario a la propuesta de reedición, sostuvo que “la economía no es relevante para analizar la discriminación racial contra las minorías” (Becker, 1971: 1). Becker, quien sería distinguido en 1992 con el Premio Nobel de Economía por, entre otras razones, “extender la esfera del

análisis microeconómico a un amplio registro del comportamiento y la interacción humanos, incluyendo el comportamiento no mercantil” (The Nobel Prize, 1992), manifestaba su asombro de que, “[e]n vista de la importancia de la discriminación [...], los economistas hubieran sido negligentes en su estudio [...] La incapacidad de los economistas para contender en una vía cuantitativa con motivos no pecuniarios puede haber sido razón suficiente [para tal negligencia]” (Becker, 1971: 10). Becker identificaba, respecto de su propio caso, una tendencia intelectual muy frecuente en las ciencias sociales, a saber, la de considerar que sólo una dimensión económica es constitutiva y condicionante de los procesos y relaciones sociales y que, por ello, cuando entran en juego razones culturales y psicológicas (los aducidos “motivos no pecuniarios”), no asimilables directamente a descripciones de interés económico o conceptualizables en términos de grupos económicos o clases sociales, la racionalidad científica puede descartarlas por presumirlas irrelevantes o secundarias para el conocimiento.

Ciertamente, esta tendencia ha marcado en gran medida los modelos explicativos de las ciencias sociales, sobre todo cuando se han orientado a explicar las desigualdades y asimetrías de orden estructural, y ha pertrechado en el saber social un supuesto epistemológico de primer orden: el de que sólo ha de contar como determinante la causalidad que pueda referirse, o incluso reducirse, a un sistema de relaciones pecuniarias o económicas. En efecto, como hemos señalado en otra parte,

el pensamiento social ha sido tributario de una nueva ingenuidad materialista —la de creer que sólo la dimensión socioeconómica es material, estructural y constitutiva— [por lo que] las prácticas y procesos discriminatorios, que son resultado de la eficacia simbólica [...], parec[e]n significar apenas epifenómenos no merecedores de atención científica especial (González Luna y Rodríguez-Zepeda, 2019: 11).

Esta tendencia instaló en el conocimiento social una inercia todavía difícil de atajar, y que consiste en la búsqueda continua de una suerte de “última instancia” económica a la cual remitir la causalidad definitoria de los procesos sociales. Las herencias discursivas del materialismo histórico, la economía del bienestar o la economía neoclásica, más allá de las claras diferencias que entre ellas guardan, coinciden en una suerte de desatención analítica a los procesos culturales o simbólicos que pudieran ser traídos a la explicación sistémica de las desigualdades.

Frente a esta tendencia, el estudio científico de la discriminación convoca a una concepción materialista de lo cultural, es decir, a una percepción de lo social en la que la dimensión sociolingüística y las representaciones colectivas puedan ser entendidas como fuerzas eficaces y materialmente productivas de relaciones sociales. Dicha concepción permite identificar e incluso mensurar los procesos discriminatorios a partir de los efectos materiales de la acción

simbólica, es decir, permite explicar la discriminación como un conjunto de prácticas sociales alimentadas por el prejuicio, los sesgos inconscientes y los estigmas que tienen como efecto tangible la negación o reducción de derechos básicos y de oportunidades sociales significativas para colectivos humanos completos. Esta concepción materialista de lo cultural o, lo que tanto vale, la idea de una eficacia simbólica,¹ permite comprender cómo el alcance social de los prejuicios o la existencia intergeneracional de la estigmatización se vierten en interacciones materiales bajo la forma de prácticas que articulan tanto la convivencia como el dominio discriminatorio entre grupos sociales. Es cierto que la ciencia social registra con mayor facilidad las prácticas humanas que se exhiben a los métodos de investigación como evidencia empírica, pero lo que nuestro argumento destaca es que esa evidencia sólo se constituye como tal a partir de sus precursores culturales, sin cuya consideración queda ayuna de contexto.²

La eficacia simbólica equivale a la afirmación de la materialidad del discurso o a su capacidad de hacer cosas, es decir, al entendimiento de la experiencia discursiva no como mera representación simbólica que alude a una significación precisa, sino como serie de acontecimientos que tejen una materialidad propia. Así lo vio Foucault, que inquiere: “[s]i los discursos deben verse primeramente como conjuntos de acontecimientos discursivos, ¿qué estatuto es necesario conceder a esta noción de acontecimiento?” (Foucault, 1980: 47-48). Este estatuto es el de la materialidad. Según el filósofo francés, el acontecimiento discursivo no es corpóreo y, sin embargo, no carece de materialidad, pues es siempre en el nivel de lo material donde adquiere sentido y encuentra su sitio: en la relación, la coexistencia, la dispersión, la intersección, la acumulación y la selección de elementos materiales. El discurso aparece como un efecto, y a través, de una dispersión material. Por ello, sugiere que “la filosofía del acontecimiento [discursivo] debería avanzar en la

¹ El concepto de “eficacia simbólica” lo hemos tomado de Claude Lévi-Strauss. Según el antropólogo francés, esta fórmula capta la capacidad de la expresión lingüística en un marco socio-simbólico compartido para condicionar conductas humanas incluso en un nivel inconsciente (Lévi-Strauss, 1968: 168-185). Conforme a esta idea, buena parte de las acciones individuales y de las interacciones colectivas deriva de los marcos compartidos de representación simbólica.

² Por ejemplo, Patricio Solís concentra su explicación de los procesos discriminatorios en las “prácticas”, eludiendo de manera intencionada el estudio de lo sociosimbólico. Argumenta que los prejuicios o estereotipos no siempre se actualizan como prácticas, además de que son de más difícil identificación empírica (Solís, 2017: 27-30). Siendo esto último cierto, también puede afirmarse que cuando las prácticas discriminatorias se dan, siempre actualizan un prejuicio o estereotipo, por lo que el enfoque de las prácticas requiere, tarde o temprano, de la consideración de sus precursores sociosimbólicos. Incluso, una cuestión relevante para el enfoque de las prácticas en los estudios sobre discriminación sería la relativa a las condiciones institucionales por las que en numerosas ocasiones el prejuicio o el estereotipo se mediatizan y no se vierten en prácticas efectivas. Esta última ruta de investigación ayudaría, por ejemplo, a identificar el campo posible de las políticas antidiscriminatorias que operarían, precisamente, como contenciones para el “pase al acto” (o a las prácticas) de las representaciones simbólicas ínsitas en la cultura de trasfondo.

dirección paradójica de un materialismo de lo incorporal” (Foucault, 1980: 48).³ Al llevar este argumento hacia una formulación adecuada a nuestro propósito, puede sostenerse que una explicación materialista de la discriminación debe provenir de una comprensión de sus fuentes simbólicas y de su propia consistencia fenoménica como acontecimientos sociolingüísticos dotados de una eficacia particular en la ordenación de las interacciones sociales. Se trata, en suma, de una materialidad identificable en los efectos mismos del discurso.

De forma correlativa, con base en la constatación de la eficacia simbólica y el carácter estructural de la discriminación, el estudio científico-social puede plantear los fundamentos de una acción pública —tanto para las políticas del Estado como para las estrategias de la sociedad civil— que posea una dimensión estructural y una eficacia material equivalentes a los de las prácticas y procesos discriminatorios. A este enfoque simbólico-materialista para el estudio de la discriminación es a lo que hemos denominado una razón antidiscriminatoria.⁴ Ésta es una aproximación analítica, normativa, estratégica y práctica que, a partir de una concepción estructural y sociosimbólica de la discriminación, entiende los actos y procesos discriminatorios como relaciones ancladas en el universo simbólico que tienen efectos tangibles, específicos y mensurables en la experiencia de los grupos discriminados y en la relación que estos guardan con los grupos privilegiados. Efectos identificables, como veremos, en la privación de derechos sufrida por colectivos humanos completos.

La discriminación es un producto de los procesos de autoidentificación de los grupos, de su afirmación identitaria y de la consecuente exclusión/subordinación de los grupos diferentes que así se tornan desiguales. Resulta claro que posee un componente inequitativo constitutivo de carácter no económico o, al menos, no reducible a lo económico. Encaramos, de este modo, una forma de desigualdad cultural, con efectos tangibles sobre los derechos y calidad de vida

³ No sólo la mirada arqueológica de Foucault alumbró esta materialidad. Ésta también ha sido evidenciada en la tradición filosófica del pragmatismo lingüístico. Según Searle (1994: 26): “toda comunicación lingüística incluye actos lingüísticos. La unidad de la comunicación lingüística no es [...] el símbolo, palabra u oración [...] sino más bien la producción o emisión del símbolo, palabra u oración al realizar el acto de habla. Considerar una instancia como un mensaje es considerarla como una instancia producida o emitida. Más precisamente, la producción o emisión de una oración-instancia bajo ciertas condiciones constituye un acto de habla”. Esta visión pragmática del lenguaje abrevó del argumento clásico de Austin sobre los actos de habla (*speech acts*); para este autor: “la pronunciación de una oración es, o forma parte de, la realización de una acción, lo que normalmente no sería descrito como, o sólo como, decir algo” (Austin, 1975: 5). Que el lenguaje “haga cosas” implica que posee un carácter performativo o realizador e “indica que la emisión de la pronunciación es la realización de una acción —no se entendería como sólo decir algo—” (Austin, 1975: 6). Sobre esta base, cuando atendemos a la existencia de la discriminación en el universo lingüístico, lo que hacemos es interrogar sobre el “peso material de las palabras” en los procesos lingüísticos de orientación discriminatoria, es decir, sobre sus funciones performativas (Austin) o ilocucionarias (Searle).

⁴ Puede verse, al respecto, la obra colectiva *Hacia una razón antidiscriminatoria* (Rodríguez-Zepeda y González Luna, 2014).

de las personas y cuyo origen directo no es la distribución económica, los niveles de ingreso o la inexistencia de un sistema universalista de derechos sociales. Esta forma de desigualdad de trato entre grupos, condicionada por la forma en que estos se perciben a ellos mismos y perciben a los que son diferentes, es lo que en el lenguaje de los derechos se denomina discriminación.

Los factores precursores de la discriminación se sitúan en el ámbito de las representaciones colectivas del orden social y pueden ser identificados mediante los conceptos de estigma y prejuicio. Puede afirmarse que la discriminación, como fenómeno social, es inexplicable sin la referencia tanto a los estigmas que padecen los grupos subalternos como a los prejuicios negativos que circulan acerca de ellos en el marco de relaciones de dominio y subordinación entre grupos. El estigma no es una característica o rasgo material de los sujetos a los que se atribuye, si bien se articula en relación con estos. Se trata, más bien, de un atributo definido por una red de significados que jerarquiza y distingue entre personas y entre grupos y que funge como eje de diferenciación: el tono de piel, los marcadores fenotípicos, el sexo, el tamaño de las personas, los comportamientos codificados, la evidencia de una discapacidad, la aparición de una orientación sexual, etcétera. El estigma es siempre un proceso social, es decir, estigmatización, misma que opera como una sintaxis cultural de clasificación asimétrica. Aunque a la subjetividad del sujeto que estigmatiza en los hechos le parezca que es el resultado especular y sin mediaciones de su contacto con el sujeto al que juzga inferior, el estigma se origina en una clasificación previa que demerita de antemano a categorías humanas completas, a las que se ve como incompletas, degradadas, sucias o peligrosas. Como ha sostenido Goffman (1963: 3-4), el estigma no deriva del atributo en su dimensión empírica, sino del orden de relaciones clasificatorias que lo destacan y significan.

El estigma ordena y jerarquiza la dispersión de los prejuicios. Un grupo estigmatizado es receptáculo sistemático de prejuicios que anidan en relatos culturales, doctrinas religiosas, valores morales y familiares, criterios de eficiencia o de belleza, ideas de logro social e incluso en normas legales y regulaciones institucionales. Allport (1954: 7) definió al prejuicio como: “una actitud de aversión u hostilidad hacia una persona que pertenece a un grupo, simplemente porque pertenece a ese grupo, y se presume en consecuencia que posee las cualidades objetables que se adscriben al grupo”. Por ello, lo característico del prejuicio es la subsunción del individuo al grupo, la negación o falsificación de sus atributos particulares para disolverlo en el colectivo que le otorga características distintivas y primarias. Así, para la mirada guiada por el prejuicio, cada individuo confirma la regla que rige al grupo, como si el resto de sus características individuales no cumpliera funciones denotativas o caracterizadoras.⁵ El *pase al acto* del estigma y el prejuicio es lo

⁵ Esta función del prejuicio la explica muy bien Luis Salazar (2007: 74): “Estamos ante uno de los procesos más misteriosos de la evolución de las sociedades humanas: el que transforma

que actualiza las prácticas y procesos de discriminación.⁶ Desde luego, en el orden simbólico compartido no sólo anidan prejuicios que dan contenido a la estigmatización; también se despliega una amplia cantidad de argumentos y representaciones que actúan como contradiscursos de las tendencias discriminatorias, pero lo que ahora sabemos es que a diferencia de otras agendas políticas igualitarias, la exigencia de no discriminación sólo puede realizarse si a la vez que desmonta las prácticas de discriminación modifica y sustituye, o al menos deshabilita y debilita, la estigmatización y sus prejuicios.

Acaso debido a la ingenuidad materialista de la que hemos hablado antes, tanto las ciencias sociales como el derecho y la filosofía política han llegado con retraso a la percepción clara de la influencia que la discriminación tiene en la construcción de la desventaja social, del privilegio y del régimen general de desigualdad sufrido por la mayoría de la población. Ello explica que los estudios y mediciones del fenómeno discriminatorio no hayan empezado a hacerse hasta fechas muy recientes. En México, por ejemplo, la primera medición demoscópica científica de la discriminación no se realizó sino hasta el siglo XXI —con la Encuesta Nacional sobre Discriminación 2005—, cuando la experiencia histórica de la discriminación en esta sociedad se puede contar en siglos. Esta primera encuesta, lo mismo que su réplica desarrollada en 2010 —la Encuesta Nacional sobre Discriminación 2010—, tradujo a números y porcentajes las esquivas representaciones culturales que están en la base de los hechos discriminatorios. A partir de las ediciones 2017 y 2023 de la Encuesta Nacional sobre Discriminación, se consolidó una explicación de las prácticas discriminatorias que logró trascender la identificación analítica del prejuicio, para postular una relación causal entre las prácticas discriminatorias y la carencia o privación de derechos para colectivos como las

nociones generales en hipóstasis, en sujetos metafísicos dotados de una vida, de una voluntad y de unos intereses anteriores y superiores a sus miembros singulares [...] Pero como se trata de un rasgo diferenciador, discriminador, en el mismo proceso se configuran necesariamente los otros grupos, las otras razas, pueblos, naciones, identidades religiosas, igualmente estereotipados, homogeneizados, subsumidos en identidades colectivas anteriores y superiores. Sobra decir que todas estas hipóstasis, todos estos sujetos colectivos se sustentan en diferencias artificiales o en diferencias artificialmente elevadas a factor de asociación/disociación entre los seres humanos, a pretexto para incluir y excluir [...] se valora, se ama, se desprecia o se odia no a individuos de carne y hueso, sino a clases, a grupos, a pseudosujetos colectivos que aparecen como causa abstracta del bien y del mal que padecemos”.

⁶ En esta contribución no podemos ahondar más en los problemas de conceptualización de las nociones de estigma y prejuicio. Remito al tratamiento que he hecho de éstas en mi libro *Una teoría de la discriminación* (Rodríguez-Zepeda, 2023: 47-59). Lo que cabe resaltar aquí es que, conforme a la concepción materialista de los contenidos culturales que hacemos propia, resulta inadecuado asimilar estas nociones a la figura de meros errores epistemológicos. Estas representaciones simbólicas que actúan como precursoras de los actos y procesos de discriminación no se disuelven con su mera contrastación con los contenidos del conocimiento científico, porque más allá de la dosis de irracionalidad que siempre contienen, su función social es la de la preservación del privilegio discriminatorio, lo que las hace difíciles de desmontar sólo mediante la construcción de una convicción racional. Siempre se requiere mucho más que eso.

mujeres, las personas con discapacidad o las personas indígenas.⁷ El ciclo de estas encuestas es un ejemplo de cómo plasmar científicamente lo que el derecho internacional de los derechos humanos y el derecho constitucional han formulado en clave jurídica, o lo que la filosofía política ha sostenido en lenguaje normativo, a saber, que la discriminación es una forma grave de injusticia porque limita o niega derechos humanos a millones de personas sólo por su pertenencia a grupos históricamente estigmatizados.

LA DISCRIMINACIÓN Y EL ENFOQUE DE LOS DERECHOS

El enunciado discriminación, dada su frecuencia de uso y su amplia diseminación en el lenguaje cotidiano, puede generar la falsa ilusión de su comprensión inmediata. En efecto, parecería que existe un acuerdo generalizado acerca de la naturaleza de la discriminación, sobre todo cuando situamos su discusión en el contexto de las sociedades democráticas contemporáneas y en el marco de los discursos emancipatorios que reclaman diversas formas de igualdad social y el cierre de brechas de inequidad arbitrarias e injustificables. Tanto ese enunciado, que designa una forma inaceptable de injusticia, como su contrario normativo, el principio de no discriminación, parecen transparentes de entrada, pero distan mucho de serlo. Por ello, la posibilidad de identificarlos y estudiarlos como fenómenos sociales, así como la posibilidad de construir rutas de acción para superarlos, exige una comprensión específica de su naturaleza, vale decir, una definición conceptual.

La primera tarea en el despeje conceptual de los enunciados discriminación y no discriminación es la de desdramatización. Aunque una comprensión intuitiva de la discriminación como forma de injusticia nos previene contra sus formulaciones únicamente descriptivas, lo cierto es que es necesario explicar cómo se puede pasar de las formulaciones lexicales de la discriminación a su formulación conceptual. Es bien sabido que una acepción frecuente de la acción de discriminar se refiere a lo que los diccionarios definen como: “1. Separar, distinguir, diferenciar una cosa de otra” (RAE, 1992: 760), o bien como una capacidad de distinguir, en el sentido de “ser capaz de ver la diferencia entre dos cosas o personas” (*Cambridge International Dictionary...*, 1995: 392). Conforme a esta acepción, la discriminación no contiene nada social o moralmente irregular, pues plasma una acción frecuente y una aptitud humana compartida. Este primer sentido lexicográfico no posee relevancia para un uso analítico o teórico de la discriminación, pues gravita sobre una indistinción entre actos moralmente erróneos y acciones ni siquiera susceptibles de evaluación moral. Como dice Schiller (2001: 155): “Claramente, un concepto de discriminación que abarque

⁷ Las encuestas referidas, así como numerosos estudios sobre discriminación, pueden ser consultadas en la página electrónica del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred): http://www.conapred.org.mx/index.php?contenido=registro_encontrado&tipo=2&id=1530

ambos tipos de situaciones es demasiado anémico para un uso práctico” pues serviría lo mismo para ordenar por estatura a los jugadores de un equipo de baloncesto que para excluir a la población negra de los empleos (2001: 156).⁸

La indeterminación del primer significado nos obliga a una mayor precisión y a tomar en cuenta, al menos, el tipo de criterio que se utiliza para tratar a las personas de manera diferenciada. Según el propio Schiller (2001: 155): “Podemos acercarnos a un concepto relevante de discriminación mediante el reconocimiento del criterio en el que está basado el tratamiento diferenciado”. Tal criterio de trato no se refiere solamente a la categoría humana que se toma en cuenta para el tratamiento diferenciado (etnia o raza, sexo o género, capacidad, preferencia sexual, religión, etcétera) sino también a su relación con un ámbito de acción respecto del cual se juzga la adecuación o inadecuación de esa categoría. Por ejemplo, no se trata, de manera abstracta, como inferiores a las personas negras, sino que se les juzga inferiores respecto de la política, la actividad empresarial, las tareas del conocimiento y, desde luego, la relación con las personas blancas.

De este modo, el segundo sentido del término identifica este rasgo propio de la discriminación sobre la base de los criterios que la producen. Cuando esos criterios son negativos o despectivos hacia las personas, surge un componente inequitativo que no aparece en la primera acepción, si bien está igualmente en el orden del léxico regular. Así, encontramos que discriminar también es: “2. Dar trato de inferioridad, diferenciar a una persona o colectividad por motivos raciales, religiosos, políticos, etc.” (RAE, 1992: 760), o bien, “tratar a una persona o grupo de gente específico de manera diferente, especialmente de peor manera que como que se trata a otra gente debido a su color de piel, religión, sexo, etcétera” (*Cambridge International Dictionary...*, 1995: 392). Un contenido político de la discriminación se perfila cuando encontramos en la segunda acepción la referencia a una relación entre personas y, de manera más precisa, a una relación asimétrica o de desigualdad entre personas.

Si bien, como se verá adelante, ésta no es la acepción que juzgamos suficiente para dotar de un contenido conceptual a la discriminación, lo cierto es que es un enunciado que la sitúa en el terreno de las consideraciones sobre la igualdad y la justicia. Si se busca una enunciación formal o teórica a estas referencias lexicográficas, puede verse el argumento de Barry S. Gross (1978: 7),

⁸ Es pertinente considerar que existen usos negativos del vocablo discriminar que se pretenden justificar con el argumento de que son clasificaciones neutras o distinciones sin peso axiológico o implicaciones morales o políticas. Tal es la prevención que hace Philip Green en el caso de clasificaciones discriminatorias “neutrales” que en realidad pertenecen al campo semántico de las acepciones políticas: “Ser blanco en los Estados Unidos es sólo ser una persona; ser negro en los Estados Unidos es ser negro. Siete estudiantes negros (o hispanos o asiáticos) cenando juntos en el comedor de la universidad, están siendo tribales; los catorce estudiantes blancos en el mismo lugar sólo están cenando” (Green, 1998: 124). O bien, como en el caso de frases que se hallan en el lenguaje vernáculo: “¿por qué no he de llamar negro a quien es de color negro?”.

un destacado estudioso de la teoría de la discriminación, que despliega los significados del vocablo discriminación del siguiente modo:

Discriminar tiene cuatro significados que pueden ser provechosamente diferenciados:

- 1) Transitivo: distinguir o diferenciar, o establecer una diferencia entre personas o cosas.
- 2) Transitivo: percibir, darse cuenta o distinguir, con la mente o los sentidos, de las diferencias entre cosas.
- 3) Establecer una distinción o diferencia.
- 4) Hacer una distinción adversa respecto de algo o de alguien.

Luego, el autor agrega que “es obvio que el significado 4 es el relevante para el problema de la justicia social” (Gross, 1978: 7), y es el único que puede ser juzgado “como moralmente erróneo” (1978: 9). La cuarta acepción del esquema de Gross coincide con el segundo sentido de la definición lexicográfica que hemos revisado antes, es decir, se refiere a una distinción contraria o adversa hacia alguien en el marco de una relación no simétrica ni equitativa.⁹

Significativamente, la imprecisión sigue acompañando a esta acepción de la discriminación. Si bien es comprensible la inscripción de la discriminación en el dominio de una teoría de la justicia al expresar una relación asimétrica entre personas, lo que queda sin precisar es el contenido específico de la “distinción adversa” y, por ende, el alcance y la gravedad del error moral a que ésta da lugar. Lo que se puede observar es que ambos elementos suelen cargarse de contenido con principios morales intuitivos y no con datos sociales o políticos. Este margen discursivo genera un amplio campo de indeterminación que permite el desarrollo de teorías de la discriminación de contenido moral cuya idea del daño discriminatorio a veces no sólo es intuitiva sino incluso subjetiva, y que tienen como rasgo común la elusión del lenguaje de los derechos.¹⁰

La persuasión que produce la idea de discriminación como distinción adversa y como error moral no es suficiente para dar cuenta de la dimensión

⁹ La interpretación de Gross del tratamiento adverso en términos de error moral ha sido actualizada en nuestra época con la identificación entre la discriminación errónea y el tratamiento degradante. Véase, al respecto, (Hellman, 2011).

¹⁰ Tal es el caso de algunos enfoques recientes sobre discriminación que, siendo distintos en propósito y en recursos analíticos, comparten el intuicionismo que proviene del lenguaje de la filosofía moral que adoptan. Por ejemplo, Hernández Peralta ha construido, a partir del principio de no humillación de Margalit, una justificación del concepto de discriminación simbólica en contraste con lo que llama la discriminación legal, sosteniendo que hay discriminación más allá del daño a los derechos (Hernández, 2021: 229-235); Camacho Beltrán y Muñoz Oliveira han reformulado la antigua identificación de Gross, así como la más reciente de Hellman, entre la discriminación aceptable y la moralmente incorrecta, desplazando el concepto de derechos por el de corrección moral (Camacho y Muñoz, 2022: 56-66); y Pazos ha formulado una rigurosa definición conceptual de discriminación en la que aparece el trato denigrante y la referencia a los grupos en desventaja, pero no la referencia al daño a los derechos (Pazos, 2022: 6).

social de este fenómeno ni para explicar la importancia que ocupa ahora en las agendas de igualdad de las sociedades democráticas contemporáneas. En realidad, el concepto de discriminación queda mejor servido si se le formula mediante un enfoque alternativo al de las concepciones de la justicia deudoras del intuicionismo moral. Este enfoque se formula sobre la base de dos marcadores sociológicos e históricos: por una parte, la identificación de los grupos que suelen ser las víctimas de los actos y procesos de discriminación y, por otra, la referencia a los efectos de la discriminación sobre ciertos bienes fundamentales del sujeto moral o jurídico que la sufre, a saber, los derechos humanos o fundamentales. La necesidad de vincular las experiencias subjetivas o intuitivas de las distinciones adversas con sus efectos objetivos en el concepto mismo de discriminación también fue argumentada por Schiller (2001: 156): “Un factor importante en nuestro juicio subjetivo acerca de la naturaleza de la discriminación racial es nuestra percepción de sus efectos [...] Muchos americanos negros creen que les ha sido denegada [debido a su raza] una igual oportunidad respecto de la vivienda, la educación y el empleo”.

Como se ha sugerido antes, el campo semántico relevante para emplazar un concepto de discriminación no sólo teóricamente plausible, sino política y jurídicamente productivo, es el de los derechos humanos o fundamentales.¹¹ En efecto, como hemos observado, la carencia del segundo significado lexicográfico consiste en que éste es a tal punto impreciso que con frecuencia hace perder de vista lo específico de la discriminación como fenómeno sociopolítico de graves consecuencias. No sostenemos que los sentidos lexicográficos sean falsos o inexistentes —el sentido de los términos es un fenómeno social y no resulta de las estipulaciones del trabajo académico—, aunque puede sostenerse que son, o bien irrelevantes, o bien unilaterales respecto de una teoría de la discriminación capaz de producir conceptos políticos y jurídicos de primer orden.

Llegados a este punto, se hace necesario justificar una elección de campo conceptual. Es cierto que el discurso político, jurídico y académico de la no discriminación está moldeado en gran medida por la experiencia estadounidense que corre de la década de 1960 hasta nuestros días. El debate semántico inicial sobre el término discriminación, su relación con la injusticia distributiva, su vínculo privilegiado con las agendas racial y de género, su atención a las nuevas categorías discriminadas, el repertorio de las políticas que la combaten —como los castigos judiciales y las medidas de acción afirmativa— y nuevos conceptos, como el de interseccionalidad, provienen de esa experiencia. Pero también destacan allí obstáculos epistemológicos que no pueden

¹¹ Suelo usar de manera indistinta los enunciados “derechos humanos” y “derechos fundamentales” porque la indistinción de uso no afecta el contenido explicativo de mi argumento. También porque en el lenguaje constitucional mexicano ambas figuras normativas coinciden en el texto de la constitución vigente. Pero si se desea no obviar la diferencia entre ambas categorías de derechos, conforme a la cual los derechos humanos son atinentes a una formulación universal y los derechos fundamentales a una dimensión constitucional, véase Ferrajoli (1999: 37-41).

obviarse: la escasa aparición en esta tradición de un discurso de los derechos fundamentales y la concentración de su atención en el acceso a los servicios y las oportunidades, el predominio en su interpretación jurídica de una concepción no estructural de la discriminación, la desconexión conceptual y legal entre el principio de no discriminación y los mecanismos de compensación como la acción afirmativa, e incluso el desentendimiento de su filosofía política dominante de las agendas de no discriminación.¹² Las dificultades teóricas y políticas que se observan en el modelo estadounidense desaconsejan fundar nuestra teoría de la discriminación sólo en sus aportes y justifican la pertinencia de anclar nuestra conceptualización en el recurso a la legislación y prácticas internacionales e incluso a las de otros ámbitos nacionales.¹³ La conceptualización de la discriminación que consideramos mejor fundamentada se formula en estas legislaciones siempre bajo el lenguaje de los derechos humanos o fundamentales.¹⁴ De hecho, las demandas contemporáneas de no discriminación han tomado su justificación normativa e incluso su vigor político de la tendencia a hacer de los derechos la meta y justificación de los procesos de transformación social.

Consideramos que en la Declaración Universal de los Derechos Humanos se encuentra el origen contemporáneo de los conceptos de discriminación y no discriminación. En su artículo 7 se puede leer: “Todos [los seres humanos] son iguales ante la ley y tienen, sin distinción, derecho a igual protección de la ley. Todos tienen derecho a igual protección contra toda discriminación que infrinja esta Declaración y contra toda provocación a tal discriminación” (ONU, 1948). Este artículo contiene el núcleo de la acepción técnica de la discriminación que pretendemos desarrollar. Aquí se sostiene que toda persona debe estar protegida contra toda discriminación “que infrinja” la propia Declaración, lo que implica que la discriminación ha de identificarse como una negación o violación del conjunto de derechos humanos que aparecen en la Declaración. De ello se deriva que la discriminación sea vista como una solución de continuidad entre el sujeto y los derechos que, de no haber discriminación, tendría a su disposición de manera regular. En el mismo sentido, el que una persona no sea discriminada equivale a que tiene acceso garantizado a los derechos civiles, políticos, sociales y culturales estipulados por la Declaración. No es accidental que el artículo asocie, en párrafos

¹² Este último rasgo negativo lo he estudiado en mi texto “¿Una omisión no es un error? John Rawls y las agendas de no discriminación” (Rodríguez-Zepeda, 2023a).

¹³ Ariel Kaufman fue precursor de la ruta que seguimos, pues su estudio muestra un fuerte conocimiento de la experiencia antidiscriminatoria estadounidense y a la vez incorpora los aportes legales y conceptuales de los tratados internacionales y de otras legislaciones nacionales (Kaufman, 2010).

¹⁴ Debe quedar claro que cuando aludimos al lenguaje de los derechos lo hacemos en una orientación irreductible a la idea de mera legalidad. Desde luego, se trata de un lenguaje de origen jurídico, pero es también, y ello es de la mayor importancia, el discurso de las exigencias de cambio y de las agendas de justicia de la política contemporánea. Véase a este respecto Cruz (2001: 41).

consecutivos, el principio de igualdad ante la ley con el principio de igualdad de protección contra toda discriminación.

Si bien este artículo aporta la referencia a los propios derechos humanos como el criterio del daño discriminatorio, su complemento proviene del artículo 2 de la Declaración, donde se afirma no sólo la igualdad universal de derechos sino que aparece la referencia a las categorías sociales a las que se debe proteger contra la discriminación: “Toda persona tiene todos los derechos y libertades proclamadas en esta Declaración sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición” (ONU, 1948). De tal modo, podemos decir que en la Declaración la prohibición de la discriminación se hace o bien de manera implícita a través del argumento de la igualdad de derechos de toda persona al margen de sus adscripciones grupales (artículo 2), o bien de manera explícita mediante la prohibición de toda discriminación que infrinja los derechos de la Declaración (artículo 7). Lo que el artículo segundo de la Declaración agregó a los conceptos de discriminación y no discriminación es la figura de las categorías prohibidas o sospechosas, es decir, la referencia explícita a los colectivos que son particularmente vulnerables o propensos a ser víctimas de la violación de derechos debido, precisamente, a los rasgos característicos del grupo, por lo que requieren una protección especial.¹⁵

Estos contenidos exhiben el carácter dual del derecho a la no discriminación: por una parte, aparece como un tratamiento *parificador* que prohíbe distinciones injustificadas y tratamientos arbitrarios; por otra, se presenta como la posibilidad material de ejercer otros derechos humanos, como las libertades civiles y políticas o el bienestar material. Esto implica que un sistema social aquejado de una alta discriminación tiende, por definición, a hacer irrealizables los derechos humanos de colectivos humanos completos porque estos sufren, a la vez, de tratamientos inequitativos y de una limitación radical de otros derechos.

Este concepto de discriminación ha vertebrado tanto los instrumentos de derecho internacional antidiscriminatorio, que condujeron a prohibiciones propias o particulares de discriminación conforme a las categorías

¹⁵ Estas denominaciones colectivas se refieren a las llamadas *categorías sospechosas*, que deben ser especialmente protegidas contra la discriminación. Como sostienen Caballero y Aguilar, su mención expresa tiene el propósito de proteger a sus miembros del prejuicio negativo que da lugar a su desventaja y victimización (Caballero y Aguilar, 2014: 174). En el Derecho estadounidense, la noción de *categoría sospechosa* exige un escrutinio constitucional cuando los grupos que constituyen su contenido aparecen referidos en cuanto tales en algún programa o actuación de la autoridad. Según Marcy Strauss (2011: 135): “sólo en ciertas circunstancias inusuales los tribunales sujetarán las clasificaciones gubernamentales a un examen más riguroso [...] los tribunales emplean diferentes niveles de escrutinio dependiendo de si la discriminación afecta a una categoría sospechosa [*suspect class*]”.

sospechosas, como textos constitucionales y legales que han vertido estos contenidos en las normas nacionales.¹⁶

Resulta claro que las definiciones jurídicas tanto de la discriminación como del derecho a la no discriminación se sustentan en los dos marcadores que hemos decantado: la concepción de la discriminación como una limitación o violación de derechos humanos y la identificación de las categorías sociales que, por su condición de desventaja, son particularmente vulnerables a la violación de derechos.¹⁷

La formulación de los conceptos de discriminación y no discriminación que aquí hacemos es deudora de esta tradición del Derecho Internacional de los Derechos Humanos, aunque, al llevarla al terreno de la filosofía política, hemos considerado los elementos causales del fenómeno de la discriminación que, en general, no se hacen visibles en las definiciones legales del fenómeno. De este modo, hemos explicitado un concepto político de la discriminación, a la que entendemos como:

[...] una conducta, culturalmente fundada y socialmente extendida, de desprecio contra una persona o grupo de personas sobre la base de prejuicios o estigmas relacionados con una desventaja inmerecida, y que tiene por efecto (intencional o no) anular o limitar tanto sus derechos y libertades fundamentales como su acceso a las oportunidades socialmente relevantes de su contexto social (Rodríguez-Zepeda, 2023: 60).

Sobre la base de esta idea de discriminación, y en contraste simétrico con ella, podemos identificar una formulación muy acreditada del derecho a la no discriminación (presente, por ejemplo, en la política y el derecho de los Estados Unidos de América y en buena parte de las legislaciones antidiscriminatorias en el mundo democrático), que la considera una “protección” contra toda limitación de derechos y oportunidades, pero que no contiene prescripciones para la remoción de los obstáculos acumulados que dan lugar a la desventaja objetiva de los grupos discriminados. Ésta es una definición llana de la no discriminación, es *presentista* y no hace referencia alguna a la dimensión histórica. La hemos fraseado de la siguiente manera: “el derecho a la no discriminación es el

¹⁶ A este respecto, puede verse cómo las convenciones sobre discriminación de los sistemas de Naciones Unidas y de la Organización de Estados Americanos tienen como base los conceptos de discriminación y no discriminación que hemos perfilado (Carbonell, 2006). También pueden hallarse estos conceptos en la constitución y la legislación antidiscriminatoria de México (CPEUM, 1917: artículo 1).

¹⁷ Tomemos como ejemplo de esto la definición de discriminación de la emblemática Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer (CEDAW): “la expresión ‘discriminación contra la mujer’ denotará toda distinción, exclusión o restricción basada en el sexo que tenga por objeto o resultado menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio por la mujer, independientemente de su estado civil, sobre la base de la igualdad del hombre y la mujer, de los derechos humanos y las libertades fundamentales en las esferas política, económica, social, cultural y civil o en cualquier otra esfera” (ONU, 1979).

derecho de toda persona a ser tratada de manera homogénea, sin exclusión, distinción o restricción arbitrarias, a efecto de que sea capaz de aprovechar plenamente el resto de sus derechos y libertades fundamentales y el libre acceso a las oportunidades socialmente disponibles” (Rodríguez-Zepeda, 2023: 64). Una inclinación mayoritaria se ha articulado alrededor de la idea de que tal protección debe interpretarse como una serie de medidas legales para “tratar a todos de la misma manera”, independientemente de sus atributos o características como el sexo, la edad, la raza o etnia, la discapacidad, etcétera. Bajo su formulación llana, el derecho a la no discriminación puede entenderse como un derecho igualitario en el sentido de la prohibición de exclusiones arbitrarias. No obstante, debe señalarse que su igualitarismo es limitado en la medida en que carece de estipulaciones acerca de cómo acercar las posiciones de los grupos sociales que la discriminación histórica separó e incluso polarizó.

Si la definición de no discriminación se reformula para hacer visible la desventaja inmerecida que supone la duración histórica de la discriminación y la práctica imposibilidad de entender la naturaleza de este fenómeno sin situarlo en el horizonte de su propio pasado, se puede derivar de la formulación explícita del derecho a la no discriminación la obligación de que el Estado compense, retribuya o estimule a los grupos discriminados. Esto nos conduce a lo que llamamos la *definición compleja de la no discriminación*. La nota característica de esta definición es su sensibilidad a la dimensión histórica del fenómeno discriminatorio. La no discriminación es:

[...] el derecho de toda persona a ser tratada de manera homogénea, sin exclusión, distinción o restricción arbitrarias, a efecto de que sea capaz de aprovechar plenamente el resto de sus derechos y libertades fundamentales y el libre acceso a las oportunidades socialmente disponibles, siempre y cuando un tratamiento preferencial temporal hacia ella o hacia su grupo de adscripción no sea necesario para compensar el daño histórico y la situación de vulnerabilidad y subalternidad causados a su grupo por prácticas discriminatorias previas (Rodríguez-Zepeda, 2023: 65-66).

La definición compleja del derecho a la no discriminación contiene los términos explícitos del tratamiento homogéneo, pero agrega la posibilidad de suspenderlo de manera temporal a efecto de promover compensaciones o tratamiento preferencial a favor de personas o grupos determinados que han sufrido discriminación en el pasado. Debe observarse que la excepción de trato contemplada no es arbitraria ni caprichosa, sino que está condicionada por la historia discriminatoria de la sociedad de referencia. Gracias a esta definición compleja se abre la posibilidad de reflexionar de manera fundada acerca del concepto de acción afirmativa.¹⁸

¹⁸ No disponemos aquí de espacio para una reflexión suficiente sobre la acción afirmativa. Para la justificación conceptual de la misma, remito a mi texto: “Tratamiento preferencial e igualdad: el concepto de acción afirmativa” (Rodríguez-Zepeda, 2017).

EL ENFOQUE INTERSECCIONAL Y LAS CATEGORÍAS SOSPECHOSAS

Durante la última década del siglo XX, pero sobre todo en las dos décadas que han transcurrido del siglo XXI, los estudios sobre la discriminación y la defensa jurídica y política del derecho a la no discriminación se han visto estimulados por el enfoque de la interseccionalidad. Hemos realizado una evaluación metodológica y política muy amplia de este enfoque en otra obra, por lo que en esta contribución centramos el análisis en uno de sus argumentos nodales, a saber, el de la crítica al uso de algunas categorías sospechosas a las que este enfoque tiene por privilegiadas tanto en un sentido jurídico y político como en uno metodológico.¹⁹

El enfoque de la interseccionalidad apareció, al menos en su formulación más reconocida, a finales de la década de 1980 en la crítica que la jurista Kimberlé Crenshaw hizo al predominio jurídico y político de dos categorías, la raza y el sexo, que son constitutivas de la doctrina antidiscriminatoria asentada en las legislaciones, los procesos judiciales y los discursos políticos de Estados Unidos de América. En ese texto fundacional, Crenshaw (1989: 140) sostuvo que si “se toma a las mujeres negras como punto de referencia, resulta más clara la manera en que las concepciones dominantes de discriminación nos condicionan a pensar la subordinación y la desventaja como si ocurrieran a lo largo de un eje categorial único”. Desde el punto de vista de la doctrina antidiscriminatoria convencional, este sujeto complejo, las mujeres negras, tendría que ajustarse a una categoría u otra, pero no podría ser visto como un colectivo discriminado en sí mismo. De este modo, prosigue Crenshaw (1989: 140), “en los casos de discriminación racial, la tendencia es contemplar la discriminación en términos de negros privilegiados por su sexo y su clase; mientras que, en los casos de discriminación por sexo, el foco se sitúa en las mujeres privilegiadas por su raza y su clase”. Lo que no se hace es considerar que el punto de intersección entre la raza y el sexo, además de la clase social, manifiesto en la experiencia de las mujeres negras, implica una condición superlativa de desventaja cuya reparación no puede emprenderse mediante el recurso, por separado, a las categorías sospechosas de raza y sexo.

Según Crenshaw, el desarrollo unilateral de la doctrina da lugar a la ocusión o invisibilización de la experiencia de opresión de las identidades que no corresponden a los grupos efectivamente nombrados, a los que se toma como referencia exclusiva de la discriminación. Las mujeres negras, en desventaja ante los varones negros por su sexo, lo estarían también ante las mujeres blancas debido a su raza. En este sentido, la articulación del lenguaje antidiscriminatorio dominante a partir de las categorías de raza y sexo, postuladas como ejes separados, excluye del propio discurso de la no discriminación, así

¹⁹ Una evaluación amplia del enfoque interseccional o, mejor dicho, de los enfoques de esta denominación, porque existe más de uno, puede verse en mi texto: “El concepto de interseccionalidad: problemas de justificación, problemas políticos” (Rodríguez-Zepeda, 2023b).

como de las protecciones legales correspondientes, al grupo en el que se manifiesta la intersección de asimetrías y se escalan las desventajas.²⁰ Según esto, el uso directo de las categorías sospechosas convencionales no sólo sería inadecuado para identificar la complejidad de las opresiones que concurren en la experiencia de los grupos en más desventaja, sino que se convierte en un mecanismo de la propia discriminación, pues normaliza el privilegio de los grupos en los que tales usos se concretan.

¿Esta crítica interseccional de los binarismos categoriales es suficiente para proporcionar una alternativa al uso histórico de las categorías sospechosas que hemos identificado como un marcador central de nuestro concepto de discriminación? Como se ha revisado antes, la raza y el sexo o, si se prefiere, la etnia y el género, son categorías constitutivas no sólo de la doctrina antidiscriminatoria del espacio jurídico estadounidense sino del propio Derecho Internacional de los Derechos Humanos. Desde la Declaración Universal de los Derechos Humanos, ambas categorías aparecen como denominaciones que se refieren a grupos especialmente protegidos contra la discriminación. En realidad, la crítica interseccional no ofrece razones suficientes para dudar de que su identificación y permanencia en textos normativos y prácticas judiciales no sea un logro de la lucha por los derechos humanos. Menos aun para considerarlas ahora como expresión de posiciones claras de privilegio en favor de los hombres cuando se trata de raza y de las personas blancas cuando se trata de género (Crenshaw, 1991). Al asociar el uso de las categorías de raza y sexo con la invisibilización de la opresión de los grupos interseccionados, el programa interseccional pone en duda y relativiza el potencial crítico de las categorías asentadas del discurso antidiscriminatorio que se ha desarrollado de forma sistemática.

Estas categorías se han insertado en numerosas constituciones nacionales y en legislaciones antidiscriminatorias y han funcionado como los elementos ordenadores de la gramática de los discursos históricos contra la discriminación. Si bien no es improbable que su uso doctrinario unilateral pueda generar en algunos casos judiciales o en acciones de política pública consecuencias negativas para los grupos que están en mayor desventaja (como las ejemplificadas por Crenshaw en sus estudios), no se dispone de una evaluación histórica y empírica pertinente que muestre los efectos sistemáticamente perniciosos de su utilización en la propia doctrina antidiscriminatoria.

En realidad, esta crítica anida una falacia de composición. La noción de intersección parte de la referencia a las categorías convencionales del discurso antidiscriminatorio y a la vez explica su novedad por su propia irreductibilidad a éstas, aun cuando las requiera para ser inteligible. Desde luego, no puede negarse que las mujeres negras enfrentan relaciones de dominio específicas,

²⁰ A este respecto, Jennifer Nash (2008: 2) sostiene que la interseccionalidad “subvierte los binarismos de raza y género con el propósito de teorizar la identidad de un modo más complejo. La desestabilización de los binarismos de raza y género es particularmente importante para habilitar análisis robustos de sitios culturales que implican tanto a la raza como al género”.

pero habría que cuestionar si su situación puede formularse al margen de las categorías de sexo o género. ¿Se está realmente ante nuevas categorías sociales sustantivas o ante enunciados derivativos cuya inteligibilidad sigue anclada a las propias categorías que se rechazan? Es probable que estemos no sólo ante un sobredimensionamiento de la intersección frente a las categorías históricas de la discriminación, sino también ante una minimización del valor crítico, heurístico y político de las categorías antidiscriminatorias ante la figura de enunciados analíticos que, paradójicamente, son imposibles sin éstas. Tampoco es claro por qué los usos judiciales unilaterales de estas categorías denunciados por Crenshaw —*De Graffenreid contra General Motors, Moore contra Hughes Helicopter y Payne contra Travenol* (Crenshaw, 1989)—, deben entenderse como pauta para toda interpretación judicial posible de los casos donde entran en juego categorías interseccionadas.

Este dilema plantea también la sombra de una contradicción performativa para el argumento central de la interseccionalidad: la discriminación u opresión compleja que ha de ser identificada como nueva prioridad sólo se puede postular mediante el uso de las categorías sospechosas moralmente rechazadas. Mediante éstas, la doctrina antidiscriminatoria ocluye las identidades interseccionadas; pero sin la referencia a ellas, es imposible aprehender la complejidad de la discriminación.

EL ENFOQUE ESTRUCTURAL DE LA DISCRIMINACIÓN

En la primera parte de este trabajo, se ha adjetivado a la discriminación como un fenómeno de dimensión estructural. Para concluir esta contribución, es importante especificar el significado de esta calificación no sólo por razones analíticas, sino porque también se ha hecho de aplicación frecuente en los discursos públicos sobre la discriminación y, sin duda, requiere que nuestro enfoque teórico ofrezca una justificación de su uso.

En primer lugar, debe considerarse que la limitación de derechos que proviene de la discriminación se distingue de la determinada por la carencia económica debido a que la primera puede darse, y de hecho se da, aun en ausencia de desventaja económica. Esta diferencia específica hace irreductible la discriminación a la pobreza, aun cuando en los enfoques analíticos más elaborados sobre ésta, como en el caso del denominado “enfoque de derechos”, la experiencia de la pobreza se vincule a la reducción de derechos socioeconómicos.²¹ Incluso en este sólido enfoque sobre la pobreza, la carencia económica es determinante de la desventaja, mientras que no lo es para el caso de la discriminación. Aunque en la experiencia empírica suelen ir juntas, la carencia económica y la

²¹ Para entender cómo funciona el enfoque de los derechos respecto de la pobreza, véase el trabajo de Fiorella Mancini “La pobreza y el enfoque de derechos: algunas reflexiones teóricas” (2018).

discriminación exigen un tratamiento diferenciado en el análisis. De allí que nuestro enfoque destaque la condición fundamentalmente cultural de la discriminación. Este carácter cultural no es un atributo impreciso y difuso, sino que se refiere a una experiencia sociosimbólica, colectiva, estructural y, por su permanencia en el tiempo, histórica.

Una estructura cultural no es equivalente a las representaciones conscientes, intencionales, psicológicas o emocionales de los agentes sociales, aunque tiende a incluirlas; se trata más bien de un sistema, o al menos un conjunto, de valores, representaciones, enunciados y otras piezas de discurso que se organizan con una suerte de autonomía propia. Este objeto cultural equivale a lo que la antropología y la psicología social han denominado “imaginario colectivo” y consiste en el entramado de significados de alcance grupal donde se fragua el sentido preciso del prejuicio, el estigma y de los diversos estereotipos que operan funciones clasificatorias y ordenadoras de las relaciones y prácticas sociales. Desde luego, muchas veces los contenidos culturales de la discriminación son conscientes, abiertos y susceptibles de argumentación por parte de los sujetos, pero otras veces son inconscientes, difusos e incluso están desfigurados por los procesos de racionalización que se llegan a construir a su propósito.

Cuando se afirma que la discriminación es una desigualdad de trato, debe entenderse que el trato referido no se conceptualiza como conductas discretas y autónomas sino como un sistema de relaciones intersubjetivas, culturalmente moldeadas y que atañen a ámbitos constitutivos del orden social. Dado que el trato es una práctica que se expresa en las acciones de los sujetos, la identificación de su dimensión cultural equivale a elevarlo a la figura de una determinación colectiva.

Al trato discriminatorio le caracterizan tres rasgos definitorios: *i*) es un fenómeno social; *ii*) es un fenómeno histórico, y *iii*) posee una condición estructural. En primera instancia, el trato posee una dimensión social porque expresa relaciones entre grupos y no sólo entre individuos. No obstante que las relaciones de trato son actualizadas por individuos e incluso vividas por estos como dimensión propia y hasta exclusiva de su subjetividad u originalidad moral, lo que constituye a un proceso o práctica discriminatoria es la plasmación de contenidos culturales que se han fraguado en la experiencia colectiva.

En segundo lugar, el trato es histórico porque se reproduce de forma intergeneracional, prolongándose mediante la tradición y la costumbre. Muchas de sus rutinas de plasmación forman parte de un dispositivo simbólico que los sujetos encuentran a su disposición como una herencia cultural producto de la transmisión intergeneracional. Ello explica, por cierto, que buena parte de los procesos discriminatorios se *normalicen* —es decir, que aparezcan a la mirada de los individuos, incluidos los discriminados, como formas lógicas y hasta deseables de comportamiento social—, porque adquieren la consistencia comunitaria que les da la repetición intergeneracional.

En tercer lugar, la discriminación tiene un alcance estructural en virtud de que despliega un horizonte simbólico que condiciona o predefine las conductas particulares y los actos discretos o individuales. La discriminación es un sistema que pone en conexión, conforme a reglas precisas de transformación, grupos, acciones o subsistemas aparentemente independientes, pero que al caer todos bajo la denominación de violaciones a derechos humanos, aparecen como elementos de una misma serie. En este sentido, la discriminación es una sintaxis de variaciones que permite explicar las homologías profundas entre grupos discriminados que al sentido común le pueden parecer desconectados. El que estos esquemas de conducta aparezcan como estándares, marcos de acción o actitudes, y no como fenómenos ocasionales ni aleatorios, refuerza la evidencia de que la discriminación está caracterizada por la dimensión estructural que hemos subrayado.²²

La construcción de la discriminación en un tiempo histórico, su sintaxis estructural y su condicionamiento por fuentes culturales colectivas son los elementos que sustancian la institucionalización de la discriminación.²³

Las relaciones discriminatorias suponen, en vez de agentes individuales, “clases de actores”, grupos o tipos de personas definidos culturalmente por elementos lingüísticos y simbólicos de condición intersubjetiva que existen antes de que las personas se relacionen y que tienden a permanecer cuando los propios individuos ya no están en interacción o han desaparecido. Debido a su carácter institucional, las relaciones discriminatorias preexisten a los sujetos que las actualizan, aun si ellos las viven como una relación inédita y novedosa. De lo anterior se deriva que las prácticas discriminatorias también subsisten a la desaparición de los sujetos que las actualizan.²⁴

Brian Barry sostuvo que la función rectificadora de las instituciones se hace necesaria cuando se constata que las prácticas discriminatorias siguen una pauta social y no son casos aleatorios de abuso o rechazo.²⁵ Este argumento es de

²² Dice Pincus (1994: 84): “La discriminación estructural se refiere a las políticas de las instituciones mayoritarias y al comportamiento de los individuos que aplican estas políticas y controlan estas instituciones, que son racialmente neutrales en su propósito pero que generan un efecto diferencial y dañino en los grupos minoritarios. El elemento clave en la discriminación estructural no es la intención, sino el efecto de mantener a los grupos minoritarios en una posición subordinada”.

²³ Dicen Berger y Luckmann (1967: 54): “La institucionalización ocurre cuando existe una tipificación recíproca de acciones convertidas en habituales por clases de actores. Dicho de otra manera, toda tipificación de ese tipo es una institución”. Expliquémoslo: las instituciones remiten a prácticas intersubjetivas asentadas y sujetas a codificación formal e informal (tipificación), irreductibles a conductas de individuos separados o discretos pero que explican a éstas, y que se presentan como la consecuencia de la acción consistente en el tiempo de grupos o colectivos (clases de actores).

²⁴ Otra vez Berger y Luckmann (1967: 55): “Es teóricamente importante enfatizar que el proceso de institucionalización de la tipificación recíproca ocurriría incluso si dos individuos empezaran a interactuar *de novo*”.

²⁵ Dice Barry (2005: 17-18): “las instituciones tienen una función rectificadora [...] no podemos decir que la justicia requiere o no requiere disponer de leyes antidiscriminatorias (junto con

gran relevancia, porque muestra que no basta con identificar que la discriminación ocurre como resultado de su presencia institucional en el orden social, y que su manifestación como acto concreto se derive, precisamente, del carácter estructural de esta presencia, sino que las posibilidades de superar esta forma de desigualdad residen en la construcción política de estrategias de condición también institucional y estructural.

De este modo, la identificación de los tres rasgos del trato discriminatorio habilita al análisis no solamente para explicar la extensión y permanencia histórica de los procesos discriminatorios, sino también para formular una acción política y un derecho antidiscriminatorios de alcance estructural, con efectos en las instituciones sociales y capaces de detener y revertir la reproducción histórica e intergeneracional de la discriminación. Nuestro argumento estructural niega un peso decisivo al carácter subjetivo, la voluntad, la conciencia o la espontaneidad en la explicación de la discriminación y, al hacerlo, condiciona a su contraparte normativa a que plantee la exigencia de un derecho y una política estructural antidiscriminatorios: un derecho constitucional y una política de Estado de igualdad de trato, para decirlo con el lenguaje de la política democrática.

Si bien la discriminación es un sistema de relaciones construidas en la historia, y por ello está sujeta al cambio, no es un conjunto de prácticas desestructuradas ni azarosas. Las prácticas discriminatorias constituyen una institución relativamente estable, tendiente a la permanencia y capaz de dotarse de una narrativa racionalizadora que con frecuencia la hace parecer normal e impenetrable. Por ello, debería ser claro que sólo una política democrática y un derecho constitucional de alcance social, de aliento histórico y de orientación estructural podrían enfrentar y reducir esta perniciosa forma de desigualdad.

BIBLIOGRAFÍA

- Allport, Gordon W. (1954), *The Nature of Prejudice*, Addison-Wesley, Cambridge MA.
 Austin, John. L. (1975), *How to Do Things with Words*, Harvard University Press, Cambridge MA.
 Barry, Brian (2005), *Why Social Justice Matters*, Polity Press, Londres.
 Becker, Gary (1971), *The Economics of Discrimination*, 2a. ed., The University of Chicago Press, Chicago.

sus respectivos mecanismos de garantía, comisiones permanentes para monitorear y aconsejar sobre políticas, etc.) a menos que sepamos qué es lo que sucede en ausencia de éstas. Los actos de injusticia pueden ser perpetrados por individuos [...] o entidades corporativas [...]. Pero es muy improbable que el efecto agregado de los actos de injusticia sea azaroso. Normalmente, los actos individuales formarán parte de una pauta que crea una distribución sistemáticamente injusta de derechos, oportunidades y recursos. Para compensar esta distribución injusta que proviene de decisiones individuales, las instituciones de la sociedad necesitan ser transformadas”.

- Berger, Peter y Thomas Luckmann (1967), *The Social Construction of Reality. A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Anchor Books, Nueva York.
- Caballero, José Luis y Marisol Aguilar (2014), “Nuevas tendencias del derecho a la no discriminación a la luz del Derecho Internacional de los Derechos Humanos y en relación con México”, en T. González y J. Rodríguez-Zepeda (coords.), *Hacia una razón antidiscriminatoria. Estudios analíticos y normativos sobre la igualdad de trato*, Conapred, México, pp. 169-212.
- Camacho, Enrique y Luis Muñoz (2022), “Discriminación e incorrección”, en E. Camacho y L. Muñoz (coords.), *Trato de sombras: estudios sobre discriminación incorrecta*, UNAM, México, pp. 47-84.
- Cambridge International Dictionary of English* (1995), Cambridge University Press, Cambridge UK.
- Carbonell, Miguel (comp.), (2006), *Instrumentos jurídicos internacionales en materia de no discriminación*, 2 vols., Conapred.
- Crenshaw, Kimberlé (1989), “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics”, *University of Chicago Legal Forum*, vol. 1989, núm. 1, 139-167.
- _____ (1991), “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against Women of Color”, *Stanford Law Review*, vol. 43, núm. 6, pp. 1241-1299.
- Ferrajoli, Luigi (1999), *Derechos y garantías. La ley del más débil*, Trotta, Madrid.
- Foucault, Michel (1980), *El orden del discurso*, Tusquets Editores, Barcelona.
- Goffman, Erving (1963), *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity*, Prentice Hall, Englewood NJ.
- Green, Philip (1998), *Equality & Democracy*, The New Press, Nueva York.
- Gross, Barry S. (1978), *Discrimination in Reverse. Is Turnabout Fair Play* New York University Press, Nueva York.
- González Luna, Teresa y Jesús Rodríguez-Zepeda (2019), *La métrica de lo intangible: del concepto a la medición de la discriminación*, Universidad de Guadalajara/Rindis/Conapred, México.
- Hellman, Debora (2011), *When is Discrimination Wrong?*, Harvard University Press, Cambridge MA/Londres.
- Hernández, Hazahel (2021), “Discriminación e igualdad. Sobre el concepto de discriminación simbólica”, en J. Rodríguez-Zepeda (coord.), *La discriminación en serio: estudios de filosofía política sobre discriminación e igualdad de trato*, UAM-Iztapalapa, México, pp. 211-237.
- Kaufman, Ariel (2010), *Dignus inter Pares. Un análisis comparado del derecho antidiscriminatorio*, Abeledo Perrot, Buenos Aires.
- Lévi-Strauss, Claude (1968), “La eficacia simbólica”, en C. Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires, pp. 168-185.
- Mancini, Fiorella (2018), “La pobreza y el enfoque de derechos: algunas reflexiones teóricas”, en G. Hernández, R. Aparicio y F. Mancini (coords.), *Pobreza y derechos sociales en México*, Coneval/IIS-UNAM, México, pp. 29-81.

- Pazos, María Inés (2022), “La ética de la igualdad frente a la discriminación”, en D. A. García (coord.), *Construir la igualdad. Reflexiones en clave judicial*, Centro de Estudios Constitucionales, Suprema Corte de Justicia de la Nación, México, pp. 1-56.
- Pincus, Fred (1994), “From Individual to Structural Discrimination”, en Fred L. Pincus y Howard J. Ehrlich, *Race and Ethnic Conflict. Contending Views on Prejudice, Discrimination and Etnoviolence*, West View Press, Boulder co, pp. 82-87.
- Real Academia Española (RAE), (1992), *Diccionario de la lengua española*, en dos volúmenes, vigésimo primera edición, Espasa Calpe, Madrid.
- Rodríguez-Zepeda, Jesús (2017), “Tratamiento preferencial e igualdad: el concepto de acción afirmativa”, en T. González Luna, J. Rodríguez-Zepeda y A. Sahuí (coords.), *Para discutir la acción afirmativa, Vol. 1: Teoría y normas*, Universidad de Guadalajara, México, pp. 23-67.
- _____ (2023), *Una teoría de la discriminación*, UAM-Iztapalapa, México.
- _____ (2023a), “¿Una omisión no es un error? John Rawls y las agendas de no discriminación”, en J. Rodríguez-Zepeda, G. Leyva, P. Dieterlen y F. Rivera (coords.), *Razones de la justicia: a medio siglo de Una teoría de la justicia*, Gedisa/ UAM-Iztapalapa, México, pp. 265-296.
- _____ (2023b), “El concepto de interseccionalidad: problemas de justificación, problemas políticos”, en J. Rodríguez-Zepeda y T. González Luna (coords.), *Interseccionalidad. Teoría antidiscriminatoria y análisis de casos*, UAM-Iztapalapa, México, 27-65.
- _____ y Teresa González Luna (coords.) (2014), *Hacia una razón antidiscriminatoria. Estudios analíticos y normativos sobre la igualdad de trato*, Conapred, México.
- Salazar, Luis (2007), *Educación, discriminación y tolerancia*, Ediciones Cal y Arena, México.
- Schiller, Bradley R. (2001), *The Economics of Poverty and Discrimination*, Prentice Hall, New Jersey.
- Searle, John (1994), *Actos de habla*, Planeta-Agostini, Barcelona.
- Solís, Patricio (2017), *Discriminación estructural y desigualdad social. Con casos ilustrativos para jóvenes indígenas, mujeres y personas con discapacidad*, Conapred, México.
- Strauss, Marcy (2011) “Reevaluating Suspect Classifications”, *Seattle University Law Review* [en línea], vol. 35, núm. 135, pp. 135-174, disponible en <https://digitalcommons.law.seattleu.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=&httpsredir=1&article=2059&context=sulr;Reevaluating>

Documentos

- Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos (CPEUM) (1917), http://www.diputados.gob.mx/LeyesBiblio/pdf/1_240217.pdf
- Organización de las Naciones Unidas (ONU) (1948), Declaración Universal de los Derechos Humanos, Adoptada y proclamada por la Resolución de la Asamblea General 217 A (iii), del 10 de diciembre de 1948.

_____ (1979), Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer (CEDAW), Adoptada y abierta a la firma y ratificación, o adhesión, por la Asamblea General en su resolución 34/180, de 18 de diciembre de 1979. Entrada en vigor: 3 de septiembre de 1981, de conformidad con el artículo 27.

Recursos en internet

Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred), disponible en http://www.conapred.org.mx/index.php?contenido=registro_encontrado&tipo=2&id=1530

The Nobel Prize, 1992, disponible en <https://www.nobelprize.org/prizes/economic-sciences/1992/press-release/>

Propiedad UAM-Gedisa

Propiedad UAM-Gedisa

DE LA CONCURRENCIA DE LO ESPACIAL Y LO SOCIAL A LA APROPIACIÓN ESPACIAL*

ALICIA LINDÓN

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA**, IZTAPALAPA, CIUDAD DE MÉXICO
alicia.lindon@gmail.com, ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2663-3140>

Este texto se centra en el estudio de la dimensión espacial de lo social. Aunque la vida social —y la vida misma en sentido amplio— está eminentemente espacializada, una paradoja del pensamiento social ha sido el desarrollo de extensas y fecundas aproximaciones realizadas por las ciencias sociales notoriamente aespaciales. Dicho en otros términos, ha sido frecuente omitir la dimensión espacial de lo social o en el mejor de los casos negarle relevancia bajo el supuesto —casi siempre implícito— de que la espacialidad sólo da cuenta de una referencia empírica no problematizable. Parafraseando a Michel Foucault (1984), se puede señalar que la omisión del espacio en las sociedades de la modernidad y en las teorías para explicarlas, no ha sido ajena a la “centralidad” que en estas sociedades adquirió el tiempo, permitiendo construir ideas verdaderamente rectoras de la modernidad de carácter fuertemente temporal. Éste es el caso de la célebre idea de progreso, pero también de otras como la movilidad social ascendente o el proyecto de futuro. En cierta forma, esto tampoco termina de aclarar la ausencia de la espacialidad, si se tiene en cuenta que la filosofía desde tiempo atrás, pero también la contemporánea, ha advertido sobre el carácter indisociable del tiempo y el espacio.

Actualmente, es cada vez más aceptado que la invisibilización de la dimensión espacial de lo social implica mutilar lo social que se pretende comprender. Así es que, para las ciencias sociales que asumen esta postura y deciden colocar en el centro de la reflexión la relación entre el espacio y la sociedad, o la dimensión espacial de la sociedad, resulta de suma utilidad revisar la teoría geográfica, pues en términos contemporáneos si una disciplina social se ha construido enteramente en torno al estudio del espacio y la espacialidad, es precisamente la geografía.¹ Aun así, muchos científicos sociales interesados en la dimensión es-

* Una primera versión de este artículo apareció en: Enrique de la Garza Toledo / Gustavo Leyva (coords.): *Tratado de Metodología de las Ciencias Sociales. Perspectivas Actuales*. México: Fondo de Cultura Económica, 2012.

** Área Académica Sociología de la Cultura, Departamento de Sociología.

¹ Esto no niega que existen otros aportes teóricos valiosos en las ciencias sociales que abordan el espacio. Por ejemplo, la naciente sociología urbana de la Universidad de Chicago en la segunda década del siglo xx. Pero también existen otros aportes valiosos que teorizan el espacio,

pacial de lo social han hecho caso omiso del devenir geográfico, sobre todo por los viejos prejuicios que conciben a esta disciplina asociada con la descripción de la superficie terrestre. Sin duda alguna este enfoque —el que soslaya los avances de la geografía contemporánea en torno al espacio— hace más largo el proceso para dilucidar lo espacial. Por otro lado, la geografía en muchos casos no se ha acercado a la teoría social² lo suficiente, con lo cual tampoco ha contribuido a la construcción de esos puentes. La revisión y reconstrucción de la historia de esos acercamientos y distanciamientos, entre la geografía y las otras ciencias sociales, constituye una empresa en sí misma³ que va mucho más allá del objetivo de este trabajo. Sin embargo, cabe señalar estas cuestiones porque el tratamiento que se realiza en las páginas siguientes sobre las formas de abordar la relación espacio/sociedad en las ciencias sociales se posiciona en el desarrollo de la cuestión que se ha realizado desde la geografía, al menos desde aquella parte de la disciplina abierta a la teoría social y hacia las ciencias sociales en sentido amplio. En esta perspectiva de la geografía abierta a lo social, cabe recordar un planteamiento de ruptura de los años sesenta formulado por la geógrafa francófona Renée Rochefort,⁴ con la que daba inicio a una postura diferente —la geografía social— dentro de la propia disciplina y en la teorización del espacio. La célebre frase versaba: “la geografía social comienza con la inversión del orden de los factores [entre el espacio y la sociedad], una inversión del interés” (Rochefort, 1963: 20).⁵ El asunto de fondo que se ponía a discusión con esta geografía social francófona naciente, era precisamente que para estudiar la dimensión espacial de lo social, había que empezar por lo social. Este planteamiento se enfrentaba así a las posturas más espacialistas y, no pocas veces, casi deterministas del espacio de cara a lo social, o al menos aquellas que relegaban lo social a un segundo plano para enfatizar el espacio aun cuando fuera entendido en sentido amplio, es decir, como un modelado del ser humano y también con todas sus declinaciones (el espacio como región, lugar, territorio, etc.). Este tipo de discurso geográfico

más allá de la geografía. Como es el caso de la ecología cultural (Rapaport, 1980), o la reciente sociología espacial (Gieryn, 2000).

² Se utiliza la expresión teoría social o sociológica en el sentido que le otorga Danilo Martuccelli, es decir: “es una herramienta de trabajo que tiene dos funciones fundamentales. La primera es que debe ayudarnos a confrontar los grandes problemas sociales de un periodo, y en este sentido, por supuesto, toda teoría social es históricamente situada. Y en segundo lugar, porque toda teoría es una manera de mirar el mundo, tiene que ser una fábrica de producción de preguntas y de problemas. La buena teoría es, pues, aquella que permite enfrentar los desafíos históricos de un momento social, al mismo tiempo que produce una serie de nuevos problemas intelectuales” (2009: 2-3).

³ Para el análisis de esa relación nos remitimos a Chivallon (2000).

⁴ Si bien Renée Rochefort desarrolló ideas innovadoras y es una de las pioneras de la geografía social, es innegable que no ha sido suficientemente valorada en el contexto de la geografía francófona, cuyas grandes voces reconocidas —al menos, hasta tiempos más o menos recientes— han sido las de los “geógrafos” (en género masculino), y más allá de las fronteras del pensamiento geográfico francófono, hasta ahora es literalmente poco conocida.

⁵ La autora empieza a desarrollar este planteamiento desde los años cincuenta, en su investigación doctoral sobre lo laboral en Sicilia (Rochefort, 1961).

—una invitación a prestar más atención a lo social para comprender el espacio— sin duda era una innovación para la disciplina y, por lo que nos atañe en esta ocasión, era una clara invitación a pensar el espacio desde una geografía social que se asumía en el concierto de las ciencias sociales. Una forma de sopesar el carácter innovador de esta propuesta es recordar que en ese momento aun resonaban con fuerza en la geografía francófona las palabras formuladas por Vidal de la Blache a inicios del siglo xx, según las cuales “la geografía es la ciencia de los lugares y no de los hombres”.⁶ Pero también diversas posturas posteriores a la vidaliana —francófonas y de otras tradiciones— han asumido que la geografía es, antes que nada, la ciencia del espacio.

Frente a estas visiones, el mérito de René Rochefort se ubica en su carácter pionero y desafiante, más aun en un contexto académico (el de la geografía francófona) marcado hasta ese tiempo de manera intensa por la herencia vidaliana (la ciencia de los lugares). Esto no niega el reconocimiento de muchas otras voces —usualmente posteriores— de la geografía francófona y también de la anglosajona e iberoamericana, que han hecho señalamientos con este mismo horizonte, incluso más refinados. Por ejemplo, la propuesta de “la dimensión espacial de lo social” (Lévy, 1994; Séchet, 1998; Ripoll, 2006; Veschambre, 2006).

En los años que siguieron al planteamiento de René Rochefort, si bien la geografía se interesó crecientemente por lo social —por ejemplo en las desigualdades sociales analizadas espacialmente, la división del trabajo también espacializada, entre otros temas notoriamente sociales y de sensibilidad social— es relevante notar que no profundizó lo suficiente en las concepciones posibles de lo social. Antes bien, lo social se integró en la geografía a partir de las problemáticas sociales. De esta forma, la concepción de lo social se remitió sin mucha discusión a la idea de estructura social, otras veces a la de estratificación social o simplemente a la consabida población, en todas sus declinaciones. En estricto sentido, para la geografía de los sesenta y setenta el avance teórico más relevante sobre lo social fue el de transmutar el concepto universal de *hombre* o ser humano al de *estructura social*, lo que implicaba reconocer que si bien todos somos seres humanos, estamos insertos en estructuras sociales que implican distintas posiciones y diferentes abanicos de oportunidades, con consecuencias encadenadas en todos los aspectos de la vida. Esto fue un paso adelante respecto de la concepción universal del ser humano que había prevalecido hasta ese momento. Aunque al mismo tiempo no dejó de ser insuficiente por su sesgo estructural.

Así es que los avances en la teoría geográfica se dieron en torno a las diversas concepciones del espacio y no así en relación con lo social. Este devenir puede resultar paradójico desde la perspectiva de aquellas voces tempranas —como la citada— que advertían sobre la centralidad de lo social. Aunque, desde la más fuerte tradición geográfica (“la geografía como ciencia de los lugares”) lo

⁶ Sin duda alguna esa expresión, cara para Vidal de la Blache, pasó a la historia del pensamiento geográfico como una marca imborrable y más de una vez se ha olvidado el contexto en el que se pronunció: la búsqueda de Vidal de deslindar la geografía que él iniciaba de la vecina sociología durkheimiana, con tanto auge y fuerza institucional como la geografía vidaliana.

esperado era precisamente que se profundizara en el concepto de espacio y espacio geográfico, mientras que lo social se tomaba de la sociología, o más aun de cierta sociología más legitimada, sin profundizar demasiado en los presupuestos sociológicos. Esta posición de poca inmersión en la concepción de lo social dejó abiertos canales por los que penetraron algunos sesgos que terminarían afectando las concepciones sobre el espacio. El sesgo espacial favoreció un desarrollo teórico desequilibrado entre los avances geográficos más fuertes sobre el concepto de espacio y más débiles respecto de la concepción de sociedad.

Los cambios en los que se ve inmersa la geografía humana, y que vienen denominándose actualmente giros,⁷ traen consigo la posibilidad de realizar una nueva inversión del orden de los factores en relación con las dimensiones de lo social y lo cultural que —más allá de su relevancia dentro de la investigación geográfica— contribuye a la integración de estos aportes en la investigación de las ciencias sociales en sentido amplio. Esto es particularmente relevante en aquella geografía que de una forma u otra, en un caso u otro, se formula interrogantes derivadas de problemas clave de la teoría social, como son la producción y reproducción social. Una de las formas de concebir esta nueva inversión del orden de los factores, para continuar con la célebre frase de Rochefort, es como un tránsito de la concepción de lo social como un agregado (como es el caso de la población, aunque no exclusivamente) hacia concepciones de lo social en términos de sujetos sociales territorializados, entendidos como agentes activos, capaces de transformar la sociedad, aunque también con constricciones sociales.

Otra inversión del orden de los factores de esta geografía humana abierta a las ciencias sociales se puede perfilar desde lo cultural: de la regencia de la cultura material, a la inclusión de lo inmaterial junto a lo material,⁸ y todo ello

⁷ Desde los años noventa, la geografía se ha interesado crecientemente por interpretar las transformaciones recientes más intensas de la disciplina a través de la expresión “giros”. Esta expresión no ha constituido una innovación de la geografía, sino un vocablo tomado de las otras ciencias sociales y la filosofía contemporánea y resemantizado dentro de la disciplina. Inicialmente este vocablo se empleó en la filosofía en relación con “giro lingüístico”. En la medida en que fue avanzando la segunda mitad del siglo xx, este vocablo se fue integrando en las diversas ciencias sociales con nuevas adjetivaciones que le otorgan matices diferentes. Por ejemplo, en la geografía se empezó a utilizar adjetivado con lo cultural, se postuló así un giro cultural. Luego se fueron planteando otras variantes: giro narrativo, giro pictórico, giro relativista, giro biográfico. Al respecto cabe citar una interpretación del asunto ofrecida por el geógrafo francófono Jacques Lévy, quien publicó en 1999 un libro cuyo título ha sido *El giro geográfico*. Años más tarde, este geógrafo ha observado que los giros en la geografía actual se relacionan con tres cuestiones. Una de ellas son las transformaciones en el mundo que se pretende comprender y que obligan a realizar cambios en las aproximaciones geográficas. Otra es el giro de las otras ciencias sociales hacia la geografía, por el redescubrimiento de la dimensión espacial en el resto de las disciplinas sociales. Y otra resulta de las transformaciones en la propia geografía humana al acercarse a las otras ciencias sociales y a algunos de sus interrogantes actuales más relevantes (Lévy, 2000).

⁸ Si la regencia de la cultura material ha sido fuerte en cierta parte de la antropología, en el caso de la geografía humana ha resultado avasallante, e igualmente limitante, porque esa materialidad cultural fue la puerta más sencilla para reflexionar sobre el espacio, también entendido como realidad material.

desde el punto de vista del sujeto territorializado, que en su actuar articula lo material y lo inmaterial. Por otro lado, esta inversión del orden de los factores en el ámbito de lo cultural permite evitar la salida frecuente de reducir lo cultural a una estructura, y darle así centralidad al actor creativo, aunque al mismo tiempo condicionado y limitado tanto social, como cultural y espacialmente. Por ello, el desafío actual de realizar una nueva inversión del orden de los factores entre lo social y cultural, para estas teorías geográficas, pasa por comprenderlos como construcciones sociales que se recrean permanentemente de manera consensuada y negociada entre diferentes actores, y al mismo tiempo en conflicto con otros.

Con este contexto, las reflexiones que se plantean en este texto se organizan en cuatro apartados:⁹ en el primero se revisan algunos de los avances teóricos más recientes de la Geografía en torno a la concepción de espacio. Este apartado repasa así, lo que esta Geografía más o menos abierta a las Ciencias Sociales puede ofrecer sobre el concepto de espacio. La segunda parte aborda algunos de los caminos que parecen más fructíferos sobre la forma de concebir lo social cuando se busca comprender la dimensión espacial de lo social. En la tercera parte se revisitan algunas de las alternativas geográficas constructivistas fundadas en parte de las revisiones previamente tratadas de lo social y lo espacial, que concurren con la Teoría Social actual,¹⁰ explorando nuevas interpretaciones de la producción y reproducción en clave socio-espacial. Por último, se presenta un apartado sobre el desembarco de todo lo anterior en el estudio de la apropiación espacial, para cerrar con unas reflexiones finales.

LA REFLEXIÓN SOBRE LA CONCEPCIÓN ESPACIAL

La teorización acerca del espacio producida por la geografía, en parte resulta de perspectivas que más o menos asumen a la disciplina como ciencia del espacio. Por otro lado, también ha surgido de otras concepciones cercanas al alegato por invertir el orden de los factores, así como a las aproximaciones fundadas en el reconocimiento de la indisociabilidad del espacio y de la sociedad. Dicho de otra forma, unas teorizaciones geográficas sobre el espacio derivan de la mirada centrada en el espacio —por ejemplo, la que plantea Roger Brunet (1986)— y otras, resultan de posturas que le dan primacía

⁹ Se recurre a la relación “texto-contexto” en el sentido hermenéutico.

¹⁰ Se retoma aquí la expresión teorías e interpretaciones concurrentes de lo social de Bernard Lahire (2006), es decir, en el sentido de búsquedas teóricas y metodológicas no eclécticas en sentido amplio, pero que permitan comprender la pluralidad del mundo actual. Por ello, la versión aquí ofrecida de la “concurrencia teórico-metodológica” se refiere a aquellas teorías geográficas que asumen interrogantes clave de la teoría social, para producir nuevas lecturas de la producción y reproducción socio-espacial.

a lo social, o al sujeto-habitante¹¹ y a la acción, con su capacidad para hacer y rehacer el espacio (Gumuchian *et al.*, 2003: 28; Séchet, Garat y Zeneidi, 2008: 8), que en los últimos años tienden a sintetizarse en la expresión “la dimensión espacial de lo social”.

Las primeras tienen una historia más extensa en la disciplina y sus elaboraciones han sido las más difundidas. Una revisión detallada de este curso del pensamiento geográfico conduciría a una obra en sí misma. Por eso, aquí lo hacemos de manera parcial y considerando sólo aquellos aportes que se articulan más con la investigación en ciencias sociales en sentido amplio. Las segundas, sin duda alguna, pueden dialogar de manera más fluida con la investigación en ciencias sociales, y al mismo tiempo son las que emergen de estas geografías que se acercan y se nutren de los debates actuales de las ciencias sociales. Éste es el caso de las geografías que asumen los desafíos e interrogantes acerca de la integración del individuo/sujeto/actor¹² en la espacialidad.

En esta perspectiva, a continuación, se consideran tres concepciones del espacio que han estado presentes —muchas veces de manera implícita— en casi todas las teorías geográficas producidas durante la mayor parte del siglo xx. Una de ellas es la que ha concebido el espacio en términos relativos, como localización. Otro camino es aquel para el cual el espacio es una producción social e histórica. Y por último, están las concepciones para las cuales el espacio es una construcción social.

La concepción del espacio como localización

Las teorizaciones del espacio de raigambre más espacialista, surgieron y se consolidaron en la búsqueda de posibles formas de traspasar el umbral que representaba la concepción clásica del espacio, entendido como región natural o como región con un fuerte peso natural, o *milieu*. Aquella concepción naturalista del espacio no contribuía al acercamiento de este pensamiento con las ciencias sociales. Más bien colocaba a la geografía (y todos sus aportes) en la posición que se conoció como el puente entre las ciencias naturales y las ciencias sociales.¹³ Así, hacia mediados del siglo xx, fue quedando atrás la perspectiva según la cual el espacio se concretaba en toda región natural, y fue avanzando la concepción locacional del espacio. Esta perspectiva ha sido

¹¹ Tan relevante se ha constituido la referencia al habitar y al habitante en las geografías constructivistas contemporáneas, que Thierry Paquot, Michel Lussault y Chris Younès dedican una obra reciente a reflexionar acerca de la diferencia entre “el habitar” y el hábitat, tomando el camino del habitar con las raíces heideggerianas (Paquot, Lussault y Younès, 2007).

¹² Bajoit (2008), refiere a esta trilogía a través de la sigla ISA (individuo/sujeto/actor).

¹³ En esta ocasión no nos detendremos en el análisis de esta concepción decimonónica porque —aunque posee relevancia en sí misma— esa tarea nos alejaría del objetivo del texto, que es reflexionar sobre las concepciones espaciales afines a las ciencias sociales interesadas en la dimensión espacial, y también integradas en la geografía humana más abierta a las ciencias sociales actuales.

identificada como la concepción del espacio en términos relativos, caracterizándose también por un notorio trasfondo geométrico (Bailly y Beguin, 2000). En última instancia el espacio relativo —o concepción locacional del espacio— daba cauce a la pregunta geográfica más simple: el *dónde*.

Una de las principales virtudes de este tipo de aproximación radicó en permitirle a la disciplina —y al análisis espacial que de ella emanaba— participar desde los años cincuenta-sesenta del siglo xx, en el auge de los métodos cuantitativos y acercarse a algunas disciplinas sociales, tales como la economía. Esa inmersión en los métodos cuantitativos deriva del principio locacional que permite ubicar puntos en un plano (como referencias simplificadas de los lugares) y establecer mediciones entre esos puntos, por ejemplo, distancias. Se hacía posible así, medir distancias en costos, en tiempo; medir niveles de concentración de personas en ciertos puntos, concentración de capital, de bienes, infraestructura, economías de aglomeración, así como calcular tiempos y costos de desplazamientos entre puntos. Esas mediciones, por su parte, hicieron posible la comparación entre pesos de los diversos lugares analizados,¹⁴ establecer jerarquías y redes de lugares según la intensidad de los vínculos y los intercambios. Todo ello representó una forma de pensar el espacio que resultaba muy afín a las aproximaciones cuantitativas y también factible de articular con el diseño de políticas territoriales. Incluso, de la mano del desarrollo de este pensamiento espacialista surgen y adquieren cierto renombre algunos ámbitos del saber que llegan a plantearse como nuevas ciencias o, al menos, como ámbitos que están por encima de las disciplinas involucradas en esto (como ha sido el de la geografía). Dos casos muy conocidos dentro de esta deriva científica fueron el de la denominada ciencia regional (Isard, 1956; 1960; 1975) y el de los estudios urbanos.¹⁵ Estos últimos terminaron adquiriendo una relevancia mayor en América Latina y lejos de distanciarse de la geografía y las otras ciencias sociales que les dieron origen, más

¹⁴ A partir de esta idea se fue construyendo una serie de teorías y teorizaciones espaciales conocidas bajo el nombre de “modelos gravitacionales”, “sistemas de ciudades”, entre muchos otros, que se retroalimentaron de la teoría general de los sistemas de Bertalanffy de los sesenta (1976). Todas estas aproximaciones finalmente eran derivadas de la teoría del lugar central (*Central Place Theory*) desarrollada por el geógrafo alemán Walter Christaller, cuya primera publicación data de 1933 y en ella se plantea la modelización de la distribución (distancias) de los lugares centrales de diferentes rangos en un espacio isotrópico. Los lugares centrales (ciudades) se definen en función de la oferta de servicios y la “atractividad” para las empresas y para la población. Por su parte, la teoría del lugar central tiene antecedentes en los inicios del siglo xx en la teoría de la localización industrial de Alfred Weber, de 1909, en la cual se proponía un modelo matemático para identificar la localización óptima de una industria atendiendo a los costos, primero sólo los de transporte y luego también integró los de las materias primas, salarios y las economías de escala.

¹⁵ En estricto sentido son dos casos diferentes ya que Walter Isard proclamó el nacimiento de una nueva ciencia que denominó ciencia regional, y se asumía como su fundador. En realidad no era más que un híbrido de geografía económica y economía espacial. En el caso de los estudios urbanos no es posible identificar alguna figura que se haya atribuido la fundación del campo. Por otro lado, esta área nunca negó a las disciplinas tributarias (geografía, economía, sociología, sobre todo) sino más bien, buscó las miradas transdisciplinarias.

bien se desarrollaron como un campo de diálogo de las distintas ciencias sociales que buscan comprender el fenómeno urbano con la espacialidad que le es inherente. Para este campo del saber, el espacio emergía claramente como clave explicativa de diversos fenómenos urbanos.

*La concepción del espacio como
producto social*

Desde los años setenta comenzaron a cultivarse en la geografía otras formas de concebir el espacio, mismas que permitieron nuevas formas de análisis espacial. Así se fue desarrollando la perspectiva que ha concebido el espacio como un producto social, manteniendo un importante énfasis en lo material. Cabe subrayar que en este camino la materialidad física no es de tipo locacional (euclidiana como la previa), sino que lo material es concebido como una producción histórica. En esta concepción, el espacio adquiere un papel central en tanto expresión concreta y tangible de lo realizado por una sociedad en un momento histórico dado y que siempre será heredado socialmente a las generaciones por venir. Es el carácter material lo que le otorga la posibilidad de perdurar en un tiempo, que será más o menos extenso según la materialidad de que se trate. A esas formas espaciales del pasado que perduran como parte del presente, Milton Santos —una de las voces clave de esta perspectiva—¹⁶ las denominó rugosidades. Seguramente que con esta noción —con un sentido metafórico— se enfrentaba la concepción relativa del espacio, en la que el sustrato era de tipo geométrico e isotrópico. Para la concepción relativa, el espacio era un plano que si llegaba a diferir de un punto a otro era porque en unos lugares había más elementos acumulados que en otros. A diferencia de ello, la concepción santosiana, por la vía de las rugosidades, destacaba la profundidad y los “pliegues” del espacio que contienen muchos pasados y coexisten en él.

Por otra parte esa materialidad del espacio que es heredada a otras generaciones, coloca a cada sociedad ante el desafío de integrarla con otras formas espaciales de temporalidades posteriores (y también anteriores) y con las formas de vida presentes, o decidir diversos cursos de acción de cara a esa espacialidad heredada e insoslayable. Esos cursos de acción suelen definirse en términos de la refuncionalización del espacio, la patrimonialización, la destrucción del patrimonio o del entorno, como algunas de las estrategias más usuales.

¹⁶ Milton Santos constituye uno de los grandes exponentes de esta concepción, sobre todo desde la vertiente latinoamericana e incluso francófona. Sin embargo, analizando el asunto desde el pensamiento anglosajón, tal vez la voz más destacada es la de David Harvey.

En este tipo de camino y pensando el tema desde América Latina, el papel clave lo jugó Milton Santos. Para este geógrafo brasileño —tantas veces identificado como ciudadano del mundo— “el espacio constituye una categoría histórica que da cuenta de un conjunto de formas espaciales representativas de relaciones sociales pasadas y presentes, integradas en una estructura social” (Santos, 1990). Sin duda alguna el pensamiento de Santos contribuyó de manera rotunda al diálogo de las concepciones espaciales producidas en la geografía con las otras ciencias sociales, y al mismo tiempo sus propios desarrollos teóricos se retroalimentaron constantemente tanto de la filosofía como de la teoría social y de la teoría económica.

La concepción santosiana del espacio representó un avance teórico considerable, aun cuando no vino acompañada de un despliegue técnico como ocurrió con las concepciones de bases euclidianas. Aun así, a pesar de sus méritos, parece conveniente revisar un sesgo que ha llevado consigo este desarrollo y que seguramente no es ajeno a las fuentes del pensamiento santosiano, por un lado la geografía clásica francesa (en la cual la región natural siempre pesó considerablemente) y, por otro lado la teoría marxista. Este sesgo puede expresarse como el entendimiento del espacio como “cosa”. Seguramente este matiz tampoco es independiente de la “pesadez de las formas espaciales” —como señalara Lacarrieu (2007) en relación con los estudios urbanos en particular— tan característica de la geografía y de otras teorizaciones del espacio. También cabe suponer que este sesgo hacia lo material del pensamiento santosiano podría constituir una expresión de la vieja centralidad que tuvieron las formas materiales en la geografía física, filtrada en la geografía humana aunque reelaborada a lo largo del siglo XX en términos de formas materiales construidas por el ser humano. Algunos geógrafos actuales han planteado que este “sesgo materialista” de la disciplina (Lussault, 2007a: 70) ha sido un lastre que, entre otras cuestiones, ha dificultado el posicionamiento de la geografía en el concierto de las ciencias sociales.

Este énfasis materialista que impregna la concepción del espacio como producción social, amerita ser revisado y sometido a reflexión por presentar un cierto matiz reificador del espacio. Este geógrafo latinoamericano se empeñó en construir una geografía al mismo nivel que las otras ciencias sociales. Buscaba una geografía que fuera capaz de dialogar con esos otros campos del saber cercanos, es decir una ciencia que desarrollara una reflexión teórica intensa acerca del espacio como objeto de estudio de la disciplina, dejando atrás aquella vieja geografía apegada a la descripción y carente de teoría. Sin embargo, en este desarrollo resulta significativo que no dudara en defender la tesis del espacio entendido como un hecho social, incluso haciendo referencia explícita a Émile Durkheim. Al respecto, cabe recordar que en su conocida obra *Las reglas del método sociológico* (1994), cuya primera edición es de 1895,¹⁷

¹⁷ Recordemos la fascinación del joven Durkheim por el método científico, que indudablemente en ese momento generaba gran interés en muchos célebres pensadores. Aunque también

el sociólogo francés planteó su célebre primera regla acerca de los hechos sociales, señalando que deben ser tratados como cosas. Tal fue la controversia que esta idea impulsó en el mundo intelectual de la época, que el propio Durkheim tuvo que escribir algunos años después un prefacio a la segunda edición del mismo libro, reconociendo que esta idea de tratar los hechos sociales como cosas había promovido “varias controversias”. Allí intentó aclarar qué sentido le otorgaba al tratamiento de los objetos de la ciencia como cosas: Durkheim concebía los hechos sociales con existencia anterior al individuo, y por eso los veía de manera externa al individuo y como mecanismos de coerción, de allí el carácter de cosas.

Más allá de cuánto pudo el propio Durkheim y sus seguidores justificar un asunto tan ríspido, lo cierto es que desde la sociología de finales del siglo XIX hasta la contemporánea, se han escrito innumerables críticas a esta idea de Durkheim y algunos pocos intentos de defensa de aquella posición tan controversial. Reconstruir las críticas al concepto de hecho social de Durkheim ameritaría la escritura de un nuevo libro, porque en esencia ha sido una de las ideas más revisadas —y descalificadas— del pensamiento social desde las postrimerías del siglo XIX a la actualidad. Incluso, no se debería olvidar que en 1967, uno de los teóricos sociales contemporáneos más destacados y reconocidos a nivel internacional, como es Anthony Giddens, parafraseó el viejo título del libro de Durkheim en su libro *Las nuevas reglas del método sociológico*, en donde lo “nuevo” (anunciado en el título) radica en partir de la idea inversa a la de Durkheim en las (viejas) *Reglas...*, como es la centralidad de la acción. Entre muchas otras observaciones, en ese texto, Giddens plantea —con una sólida y fundamentada argumentación— que el funcionalismo de Durkheim y Parsons (este último fue el continuador del funcionalismo durkheimiano, pero americanizado) “resulta defectuoso” (Giddens, 1993: 22) o que “en el marco de referencia de la acción de Parsons, no hay acción” (Giddens, 1993: 18). La ausencia de la acción en el esquema teórico necesariamente implica la ausencia del actor o del sujeto.

Posiblemente para buena parte del pensamiento teórico acerca del espacio esta discusión en torno a los hechos sociales de Durkheim y la crítica contemporánea que desarrolla Giddens a las (viejas) *Reglas* en sus *Nuevas reglas*, pueda carecer de interés o estar desvinculada de la espacialidad y del análisis espacial. No faltarán los geógrafos que no reconozcan algún valor geográfico en este debate, por tratarse de una discusión puramente sociológica. Sin embargo, podría no resultar tan tangencial a la geografía actual y a la teorización sobre la espacialidad, si consideramos que una parte de la teorización contemporánea sobre el espacio ha integrado estas ideas acerca de los hechos sociales, tan descalificadas en la disciplina que les dio origen, la sociología.

se puede recordar que Henri Bergson fue parte de la misma generación intelectual de Durkheim (incluso en la Escuela Normal Superior de París), y lejos de sentirse atraído por estas ideas, fue quien en ese tiempo dio una de las batallas más fuertes contra el racionalismo.

Por ello resulta muy significativo que a finales del siglo xx, una de las geografías más reconocidas por sus aspiraciones teóricas acerca del espacio —como la santosiana— al realizar su gran propuesta teórica sobre el concepto de espacio,¹⁸ retome este punto de partida. Dicho sea de paso, Santos se confronta con la geografía de la acción (que resulta afín a la perspectiva giddensiana de las *Nuevas reglas*). En particular, Santos despliega sus críticas sobre la geografía de la acción del geógrafo alemán Benno Werlen (Santos, 2000: 71-74).¹⁹ Entre otras cuestiones, la crítica de Santos se construye por la postura de Werlen de otorgarle centralidad a la acción sobre el espacio, lo que no deja de ser una forma actual de asumir el planteamiento pionero de Renée Rochefort: primero lo social y luego el espacio.

Así resulta significativo que a finales del siglo xx, la geografía santosiana regrese sobre las viejas y criticadas ideas de Durkheim: aun en *La naturaleza del espacio*²⁰ (su última gran obra teórica sobre el espacio) Milton Santos destacó enfáticamente el pensamiento durkheimniano sobre los hechos sociales, cuestión que ya había planteado en las postrimerías de los setenta en *Por una nueva geografía* (1990).²¹ De esta forma, la perspectiva del espacio como un producto social desarrollada por Milton Santos se articuló con la idea del hecho social durkheimniano, porque en última instancia es una concepción del espacio en términos materiales, aun cuando sea una materialidad producida históricamente. Finalmente, esto nos regresa a la observación reciente de Michel Lussault (2007a) sobre la tendencia materialista que acompaña a la geografía y que termina siendo su propio límite.

En la búsqueda de miradas más amplias con las cuales contrastar esta defensa geográfica santosiana de los hechos sociales durkheimnianos, resulta pertinente citar las palabras de Daniel Cefai (2007: 5), quien al realizar una semblanza de Isaac Joseph, muestra que entre los méritos de este autor estuvo el de haber “contribuido a la exhumación de Tarde y Simmel, autores malditos de la sociología francesa, erigidos en antídotos de Durkheim”.²² Nos resulta significativo que la sociología contemporánea con fuerte interés en el espacio —como es el caso de Joseph— haya realizado importantes aportes a partir de la crítica a Durkheim, particularmente al joven Durkheim que escribiera las

¹⁸ Cabe tener en cuenta que Milton Santos buscaba construir una *teoría geográfica* al nivel de la teoría social más reconocida.

¹⁹ Benno Werlen viene desarrollando esta geografía de la acción desde finales de los años noventa, y ha sido publicada a través de diversas obras, entre ellas: Werlen, 1993.

²⁰ Cuya primera edición en portugués es de 1996. La segunda, en el mismo idioma, es de 1997. La versión en español es de 2000.

²¹ La primera edición en portugués es de 1978.

²² Isaac Joseph realiza esta “exhumación metafórica” del pensamiento de Gabriel Tarde y Georg Simmel como antídotos de Émile Durkheim, desde 1984, cuando publica *Le passant considérable*, obra que en 1988 se publicara en español (por Gedisa) bajo el título *El transeúnte y el espacio urbano* (Joseph, 1988), la misma perspectiva la sostiene en obras posteriores. Esto muestra contemporaneidad con Milton Santos, aunque el geógrafo eligiera —aun en los años noventa del siglo xx— el camino durkheimniano tan criticado.

Reglas del método, y que un siglo después esos planteamientos durkheimianos sirvieran de inspiración a Milton Santos. En suma, este posicionamiento de Santos —uno de los principales geógrafos contemporáneos— es significativo en relación con nuestra hipótesis acerca del débil tratamiento de lo social que ha caracterizado a la teoría geográfica y que termina siendo fuente de reificación del espacio.

*Las concepciones del espacio como
construcción social*

Los giros de la geografía humana actual hacia las otras ciencias sociales, y de estas últimas hacia el espacio (Lévy, 1999; 2000), no sólo están promoviendo la reconstrucción del edificio teórico en torno al espacio, sino que en esa tarea se hace explícito el interés por evitar las reificaciones del espacio del pasado, sin por ello negar la componente material que forma parte de él. Para evitar la reificación del espacio, las apuestas teóricas realizadas por las geografías que le dan centralidad a lo social (lo que al inicio de este apartado denotamos como una segunda línea geográfica de conceptualización del espacio), particularmente a lo social en términos del sujeto, pueden resultar de máximo interés.

Por cauces diferentes a las comentadas tendencias de cuño materialista y locacional, en las últimas tres décadas se han desarrollado teorías geográficas acerca del espacio y de la espacialidad que han realizado un lento deslizamiento desde la concepción del espacio como un producto social,²³ hacia concepciones como la del espacio vivido, experimentado y más recientemente, construido socialmente. En todos los casos, detrás de este deslizamiento ha estado (y sigue estando) presente la preocupación que Godelier (1989) planteaba tan lúcidamente: “la realidad no sólo es lo material, sino también lo ideal que está intrínsecamente unido a lo material”.

Dentro de estas perspectivas geográficas interesadas por incluir lo “ideal” como parte de la realidad geográfica, se halla la vertiente que ha trabajado arduamente en torno al concepto de espacio entendido como vivencia, como representación, como experiencia, como lugar y construcción social. En este camino y dentro del pensamiento francófono se puede destacar la voz temprana de Antoine Bailly, quien ha afirmado que la reflexión filosófica acerca del papel de lo imaginario y lo simbólico que se integra en nuestras prácticas es necesaria (Bailly, 1989), para comprender el espacio. También se destaca la voz pionera de Armand Frémont (Frémont, 1999; Frémont *et al.*, 1984) en el

²³ Asimismo se puede considerar que las representaciones del espacio legitimadas (la cartografía) se fundan en la visión a vuelo de pájaro, que en última instancia es una visión del espacio desde “fuera”.

mismo sentido. Por su parte, Bailly ha advertido que éste es el camino para que la geografía vuelva a encontrar la condición humana que perdió cuando decidió seguir las pistas de la geometría, camufladas bajo el manto de lo locacional.

Esta perspectiva —del espacio como experiencia o vivencia— lleva consigo dificultades metodológicas ampliadas porque su estudio requiere la perspectiva del sujeto que lo experimenta: no es posible analizar el espacio así concebido desde fuera del sujeto (Lindón, 2008). En este sentido, algunas voces fuertes de la geografía más actual han señalado claramente esta cuestión: “La geografía no se puede contentar con tomar en cuenta a los grupos sociales, también debe anclarse en el sujeto, el individuo, la persona, el actor” (Di Méo y Buléon, 2005: 39). En estos términos, resulta básico reconocer que el espacio no puede ser reducido ni a una localización (“el dónde” en su versión más pura), ni tampoco a la obra o el producto material de una sociedad o de un grupo social, producto que siempre será observable y medible desde afuera. Por ello, estas concepciones reviven —de maneras peculiares— el viejo alegato de René Rochefort: primero lo social y luego el espacio, porque no sería posible comprender el espacio vivido, percibido, imaginado, representado, experimentado sin empezar por quien lo vive, lo imagina, lo experimenta.

La concepción del espacio como experiencia ha sido cultivada inicialmente dentro del pensamiento geográfico anglosajón desde los años setenta por voces tan destacadas como las de Yi-Fu Tuan y Anne Buttimer (Tuan, 1977; Buttimer y Seamon, 1980), fundadores de lo que se ha conocido como geografía humanista o humanismo geográfico. No obstante, se pueden identificar antecedentes tanto entre el pensamiento anglosajón (John K. Wright y David Lowenthal a finales de los años cuarenta e inicios de los sesenta, respectivamente) como en el francófono (Eric Dardel, en los años cincuenta). El geógrafo chino-americano Yi-Fu Tuan viene a constituir uno de los pilares fundacionales en cuanto a la dimensión sensible, sensorial, perceptual del espacio entendido como experiencia del individuo. Este énfasis no lo hizo soslayar la componente racional, el pensamiento y la memoria, como parte de dicha experiencia (Tuan, 1977). De igual forma, también será Tuan uno de los principales geógrafos que inician la reconstrucción del concepto de lugar. Si bien este concepto siempre fue parte del pensamiento geográfico será a partir de Tuan que adquiera una serie de características adicionales: No sólo será una forma de referir un sitio muy específico —a diferencia del concepto de espacio, que Tuan asocia con la amplitud, la falta de límites y la libertad— sino también aparece la carga de significados que el individuo le otorga a partir de lo allí experimentado. Asimismo, para Tuan el lugar llega a ser tal por lo que la memoria le otorga (1975). Por eso, Tuan ha observado que los ingenieros pueden construir localizaciones, pero es necesario el tiempo para construir lugares (1996: 455).

Tal vez uno de los conceptos y entradas analíticas más fructíferas que resultan de su obra es la *topofilia*, entendida ésta como el apego del individuo por los lugares. La topofilia será una de las posibles formas de dotar de significado a un

lugar. En 1974 publica una obra dedicada exclusivamente a este asunto, en donde muestra un amplio espectro de modalidades que puede adquirir la topofilia, desde la más efímera y superficial (asociada con lo visual y estético), hasta las más profundas y duraderas, como la relación del campesino con su tierra (Tuan, 2007). Sólo unos pocos años más tarde, el geógrafo británico-canadiense Edward Relph despliega la misma perspectiva analítica a través del concepto que en cierta forma expresa lo opuesto al desarrollado por Tuan. Así aparece en las teorías geográficas de corte humanista y subjetivista el concepto de *placelessness* (deslugaridad)²⁴ y junto a él, el de *topofobia* (Relph, 1976). La topofobia o rechazo por ciertos lugares, a diferencia de la topofilia de Tuan, fue concebida inicialmente por Relph en relación con el mundo urbano. En los últimos años parece constituirse en un concepto operativo de gran potencia en el mundo urbano actual marcado por la violencia y el miedo en diversas expresiones.

La geógrafa irlandesa Anne Buttimer²⁵ contribuye extensamente a esta perspectiva humanista desde los años setenta y hasta la actualidad, sobre todo dándole profundidad analítica al concepto de experiencia espacial (Buttimer y Seamon, 1980). En uno de sus trabajos pioneros de los años setenta planteaba: el espacio vivido son puntos de una superficie topológica, que la persona puede “conquistar, defender, explorar, utilizar, manejar [...] son puntos específicos que responden a la intencionalidad humana, a los valores y a la memoria” (1976: 284).

Esta concepción experiencial de espacio resulta afín al actual momento histórico caracterizado para la teoría geográfica, por la presencia del giro cultural y la centralidad del sujeto; y para casi todas las otras disciplinas, por el acercamiento al espacio y la inclusión de la componente subjetiva. No obstante, se debe tener en cuenta que la geografía como saber ha sido construida desde enfoques materialistas y externos al sujeto-habitante: miradas “exocéntricas” (Hiernaux y Lindón, 2004). El replanteamiento de la concepción espacial hacia lo experiencial implica un deslizamiento hacia perspectivas “egocéntricas”, que buscan comprender el espacio desde el punto de vista del sujeto. Dicho en palabras de Bernard Debarbieux (1997a): “esto implicaría ir más allá de las puertas de los mundos interiores frente a las cuales nos hemos detenido por largo tiempo”. Una circunstancia de este tipo —una perspectiva discordante con la tradición más fuerte en la disciplina—

²⁴ La traducción al español de *placelessness* no es tarea sencilla. El neologismo deslugaridad tal vez sea una de las formas de traducirlo que trata de rescatar la raíz del concepto de lugar, sin caer en los sesgos locacionales que podría suponer la traducción rápida, la que se ha hecho en ocasiones con la palabra deslocalización.

²⁵ Anne Buttimer, reconocida profesora de la universidad de Dublín desde el año 1991, realizó sus estudios de grado en geografía en la Universidad de Cork, Irlanda. Recibió su doctorado en geografía de la Universidad de Washington (Seattle) en 1965. Desde aquel momento ha sido profesora en diversos países, por ejemplo: Bélgica, Canadá, Francia, Escocia, Suecia y los Estados Unidos. Trabajó con Torsten Hägerstrand, al menos desde 1978 a 1991, en un macroproyecto de diálogo internacional. Fue presidenta de la Unión Geográfica Internacional (UGI) de 2000 a 2004. Falleció en 2017 y su última obra fue publicada en 2015.

implica un desafío de considerable magnitud porque tiene implicaciones encadenadas desde los niveles teóricos hasta los técnicos, pasando por lo metodológico (Lindón, 2008).

Estos abordajes del espacio en términos de experiencia espacial y vivencia han ido abriendo el camino a las concepciones del “lugar como construcción social”. En general este tipo de perspectivas persiguen posturas medias, que aspiran a no dejar de lado la materialidad del espacio en aras de una concepción exclusivamente idealista o subjetivista, pero tampoco olvidan todo lo no material con lo cual los sujetos le dan sentido al espacio materialmente dado, pues construirlo socialmente implica hacerlo materialmente, y también dotarlo de sentido y apropiarlo. Esto último es lo que Claude Raffestin ha denominado la “semiotización del espacio”, es decir la incorporación de un conjunto de signos culturales que caracterizan a una sociedad, en el espacio material —y que este geógrafo francófono denomina “semiósfera”— (Raffestin, 1986). Muchos otros autores han penetrado analíticamente en distintas dimensiones de lo no material que acompaña a lo material del espacio. Un ejemplo que recientemente viene tomando mayor interés para cierta geografía urbana es lo que ha dado en denominarse “imaginarios urbanos”.²⁶

Este tipo de enfoques, que buscan integrar lo material y lo no material, no pretenden ubicarse en puntos medios en el sentido literal de la expresión, sino en una articulación de ambas dimensiones que genera una tercera dimensión. La observación del espacio y la búsqueda de su inteligibilidad articulando lo material y lo ideal, requiere una posición metodológica diferente de la usual para la observación del espacio en su materialidad. Esta articulación no es la sumatoria de lo material y lo no material, ni lo intermedio entre ambos: el constructivismo geográfico busca la comprensión del espacio a partir de la experiencia espacial del sujeto que ocurre en su mundo de la vida cotidiana. La experiencia espacial del sujeto trae consigo fragmentos de tramas de significación e institucionalizaciones con las cuales lo material y lo no material del espacio se tornan indisolubles en la práctica (Di Méo, 1991 y 2000; Di Méo y Buléon, 2005; Gumuchian *et al.*, 2003, Lussault, 2007; Lindón 2007a; Lindón 2007b), al mismo tiempo que el sujeto expresa singularidades sociales.

Benno Werlen ha desarrollado una propuesta teórico-metodológica que integra este espíritu constructivista, y cuyo énfasis se ubica en las prácticas cotidianas de los sujetos, o como señalara desde su propia mirada Kirsten Simonsen (2007), “primero son las prácticas”. De igual forma Mathis Stock y Philippe Duhamel insisten en las prácticas, para analizar el espacio y los lugares (Stock, 2004; Stock y Duhamel, 2005). Werlen caracteriza su abordaje como un tipo de “constructivismo interpretativo”, que debe ser comprendi-

²⁶ Al respecto nos remitimos al número 99 de la *Revista EURE* (Lindón, 2007c).

do como parte del segundo giro cultural de finales del siglo XX. Esta aproximación ha sido identificada como una geografía de la acción (Werlen, 2003).²⁷

Para este tipo de planteamiento todo aquello que conocemos y creemos no es independiente del lenguaje con el que entendemos y transmitimos nuestro vínculo con el mundo. La revisión geográfica acerca de ese presupuesto muestra que la labor constante de las personas que permite construir el territorio (las prácticas), así como el conocimiento espacial de sentido común que utilizan en ese constante hacer (los saberes espaciales), están configurados por el lenguaje con el que entendemos y transmitimos las percepciones espaciales, el sentir sobre los lugares, los significados que les otorgamos a los lugares, la imaginación y las fantasías espaciales, la memoria de los lugares.

En suma, el estudio de la espacialidad desde las teorías geográficas que giran hacia lo cultural (entendido en términos del segundo giro cultural de Werlen) encuentra en el constructivismo —como perspectiva filosófica— una ventana fecunda pues integra lo no material con lo material, el espacio y la sociedad, lo social y la acción, evitando de esta forma el largo camino reificacionista, dualista y reductor de lo espacial, que ha prevalecido en la disciplina por largo tiempo.

LAS CONCEPCIONES DE LO SOCIAL EN EL PENSAMIENTO ESPACIAL

Si las concepciones del espacio que sortean los sesgos materialistas son esenciales para las ciencias sociales embarcadas en el giro espacial y para la teoría geográfica que gira hacia otras disciplinas, no es menos necesaria la revisión de las concepciones de lo social que llevan consigo estas teorías espaciales o geográficas.

La tarea de visitar las concepciones de lo social de las teorías geográficas, requiere de cierta inmersión en la teoría social. Si bien desde los años ochenta han empezado a plantearse diferentes voces geográficas en este sentido (Pred, 1981; Thrift y Pred, 1981; Werlen, 1993), aun sigue siendo una tarea más o menos ajena al quehacer cotidiano de la Geografía.

En esta perspectiva se pueden identificar tres tipos de aproximaciones a lo social que han tenido mayor presencia en las teorías geográficas: una primera en la cual lo social viene dado a través de la figura del ser humano, otra para la que lo social se presenta como un agregado de individuos y otra para la cual lo social nos refiere al sujeto habitante o al actor territorializado.

²⁷ Cabe considerar que este geógrafo alemán diferencia el giro cultural de fines del siglo XIX (al que identifica con la ortodoxia culturalista), del giro cultural de fines del siglo XX (al que denomina segundo giro cultural). El autor insiste en que este segundo giro cultural se enfrenta al desafío de dar respuestas a la globalización de la vida local. Para Werlen este segundo giro cultural se caracteriza por la centralidad de las prácticas cotidianas como expresión de la cultura, la tendencia a la autorreflexividad, el reemplazo de la centralidad del orden social y la socialización por los aspectos culturales de la diferencia y una relación dialéctica entre la diferencia y la identidad (Werlen, 2003).

El ser humano como aproximación a lo social

Las teorías geográficas siempre incluyeron la dimensión humana, pero no así la social. La condición humana tempranamente encontró su expresión más clara en la tradición francesa vidaliana (desde inicios del siglo XX). Por ello la preocupación por el ser humano fue parte del planteamiento espacial del propio Paul Vidal de la Blache y lo mismo en los aportes de sus discípulos. También estuvo presente en otras destacadas voces pioneras, como la del geógrafo anarquista Elisée Reclus. Asimismo y con anterioridad a los vidalianos, el geógrafo alemán Ratzel se refirió al ser humano, y lo mismo habían hecho antes Humboldt y Ritter.

En el pensamiento geográfico clásico, uno de los núcleos teórico-metodológicos relativos al ser humano (entendido como *homo faber*) en su relación con el espacio se configuró en torno al concepto vidaliano —refinado por Max Sorre años después (1967)— de géneros de vida entendido como un conjunto de actividades (esencialmente, trabajo), que implican una organización social, un uso del tiempo, empleo de ciertas técnicas, el aprovechamiento de las posibilidades del lugar, configurando así la vida social y modelando el paisaje. Otra expresión del tratamiento de la condición humana desarrollada en las aproximaciones geográficas vidalianas es la idea de Pierre Gourou según la cual el ser humano es un hacedor de paisajes (Gourou, 1979). En todas esas ocasiones la referencia al ser humano, al hombre, ha venido de la mano de la posesión de técnicas, de una cultura materializada, de costumbres, de la relación con el medio y la realización de actividades laborales que modifican el medio, y con las cuales se asegura la sobrevivencia. Este núcleo analítico fue acompañado de otros conceptos operativos, como las técnicas de encuadramiento del paisaje (Gourou, 1979) que en ocasiones eran reglamentaciones y normas definidas por los hombres y marcadas en el paisaje, así como arreglos políticos impresos en el territorio (como las fronteras). Todo eso fue la forma de concebir al ser humano y su capacidad transformadora del entorno que desarrollaron estas teorizaciones clásicas acerca del espacio. De modo tal que lo social estaba presente en la medida en que se reconocía que el ser humano no desarrolla las técnicas, ni trabaja, ni construye una cultura, como actos individuales, sino que es una empresa colectiva y, por lo mismo, social.

No obstante, esa idea fecunda de Gourou —el ser humano como hacedor de paisajes— o las otras ideas vidalianas previas acerca del modelado del paisaje, quedaron inconclusas porque no se desarrollaron enteramente explicaciones sobre la manera en que se realizaba esa empresa colectiva, más allá de su hechura eminentemente material. En el nivel de lo material se dio una respuesta: el paisaje se hace y se modela al aplicar las técnicas que transforman físicamente los lugares. Sin embargo, actualmente podríamos intentar ir más allá de esa primera respuesta y preguntarnos: ¿Cómo se desarrolla una técnica y no otra? ¿Cómo se decide aplicar una técnica y no otra? ¿Sólo se

transforma el paisaje por obras materiales? Esas técnicas que modelan el paisaje ¿resultan de acuerdos sociales que se reiteran en el tiempo, o bien surgen rompiendo con pautas y criterios socialmente aceptados anteriormente?

En cierta forma, el geógrafo sueco Torsten Hägerstrand en sus primeros años, retomó este problema y buscó respuestas al desarrollar su teoría sobre la difusión de las innovaciones: “las resistencias sociales iniciales frente a toda innovación, terminan cediendo con la posterior aceptación amplia de la innovación”. Tal vez por todo lo que la teoría de la difusión (y su teoría posterior, la *Time Geography*) no llega a dilucidar, el propio Hägerstrand, en textos autobiográficos llegó a expresar: “Admito que he caminado sobre una sola pierna” (Hägerstrand, 2000: 132). Seguramente que la expresión metafórica del geógrafo sueco se refería a no haber franqueado la puerta de los mundos interiores mencionada por Bernard Debarbieux (1997a) e introducir plenamente al sujeto habitante.

Lo social: entre la estructura y el agregado

Por el devenir previamente comentado es que algunos aspectos que hacen de manera intrínseca a lo social, demoraron muchos años en hacerse explícitos en las aproximaciones espaciales desarrolladas por la geografía. Éste es el caso de la estructura social entendida como las diversas posiciones que el ser humano puede tener en la sociedad, que tan lúcidamente plantearan autores como Norbert Elias (1990). De alguna forma, estas posiciones que las personas pueden ocupar en la sociedad estaban presentes desde tiempo atrás en los planteamientos espaciales. Por ejemplo, la geografía vidaliana lo reconocía de manera implícita cuando diferenciaba a los seres humanos según fueran agricultores, pastores, trashumantes, etc. A pesar de todo, la noción de estructura social, la trama social, las posiciones en esa trama, y más aun, los procesos de socialización, eran aspectos ausentes o en el mejor de los casos sólo muy difusa y tenuemente intuidos en estas aproximaciones espaciales. El anclaje en lo social casi siempre venía dado a través de las actividades económicas desarrolladas por los seres humanos. Se profundizaba así el sesgo materialista, no sólo en la concepción del espacio, sino también en la de lo social. En la medida en que avanzaba la segunda mitad del siglo XX, la teorización geográfica acerca del espacio se fue apegando crecientemente a una concepción de lo social que al reconocer las diferencias (sociales, económicas y políticas)²⁸ y al buscar relaciones sociales en diferentes lugares (calculadas estadísticamente),²⁹ perdía bastante de aquello que daba cuenta de la condición humana y la relación del ser humano con su espacio. El reconocimiento de las diferentes

²⁸ Esta línea se identifica más con las geografías marxistas, a veces llamadas radicales (en el mundo anglosajón) y otras identificadas como críticas (sobre todo en América Latina).

²⁹ Esta línea se identifica más con las geografías teoréticas o cuantitativas.

posiciones del hombre en una estructura social y el análisis estadístico de las condiciones de cada grupo social, se realizó al precio de abandonar el carácter holístico de la condición humana, que había prevalecido en los años previos (en las aproximaciones clásicas, como la vidaliana). Sería así que en los años sesenta del siglo xx, los geógrafos descubrieron esas posiciones sociales de los sujetos e indagaron las expresiones espaciales de dichas diferencias, por ejemplo, los estudios de la diferenciación en el acceso al suelo urbano, la segregación urbana, la conformación de guetos, entre otros. David Harvey planteaba en esos años, por ejemplo, que los lugares de residencia de las clases sociales dentro de la ciudad, profundizan la condición de clase porque las zonas de la ciudad traen consigo el acceso o la restricción a servicios e infraestructuras que se agregan a las condiciones sociales previas de acceso diferencial. En estas teorizaciones geográficas se afianzan las aproximaciones a lo social apegadas a la visión de la sociedad como estructura, como posiciones de poder y de oportunidades, posiciones más desfavorecidas o más ventajosas.³⁰ Al mismo tiempo, aquellos que profundizaron en el análisis estadístico de diferentes rasgos sociales, se fueron apegando —de manera implícita— a la idea de la sociedad como estratificación social que se espacializa y configura áreas diferenciadas.³¹ La concepción del espacio como reflejo o escenario de esa sociedad estratificada se afianzaba, y con ello el espacio y la espacialidad se reducían al simple reflejo o expresión directa de lo social. En otros términos, el espacio adquiriría un tinte pasivo en los procesos de producción social.

Estas concepciones de lo social que fue abrazando la teoría geográfica tienen raíces dobles: por un lado se hallan en la relación parcial de la geografía con las otras ciencias sociales y más aun con la teoría social en el sentido giddensiano de la expresión (Giddens, 1995: 16-19). Frecuentemente, la incorporación de ideas relacionadas con la estratificación social, o estructuralistas, se hizo sin una reflexión de fondo acerca del estructuralismo o del estratificacionismo. Por otro lado, esas concepciones de lo social asumidas por la teoría geográfica se imbricaron muy bien con las concepciones dominadas por la dimensión evidente del espacio, que florecieron desde mediados de los años cincuenta del siglo xx: básicamente nos referimos a las concepciones materialistas del espacio, sea como producción social o en términos locacionales. Las primeras se asociaron a las concepciones de lo social en términos de estructura, diferencias, segregación urbana; en tanto que las segundas, se vincularon más a la concepción de lo social como agregado: la población.

Como parte de las concepciones de lo social como estructura, diferencias, segregación, tal vez el ejemplo más conocido se relaciona con la creación del Detroit Geographical Expedition and Institute (DGEI) en la Universidad de Michigan en los años sesenta y en particular con el papel de liderazgo que en

³⁰ Las geografías radicales y críticas.

³¹ Las geografías teoréticas o cuantitativas.

ello jugó el geógrafo William Bunge (primero en los Estados Unidos, y luego en Canadá). La perspectiva de Bunge se plasmó en la inmersión en zonas pobres y marginadas de las ciudades, muchas veces áreas centrales segregadas, barrios negros, barrios que se estaban transformando en guetos. Esas formas de inmersión (investigación-acción-educación) fueron denominadas expediciones geográficas: los geógrafos vivían y trabajaban en estos barrios. La primera fue en Detroit en 1969. Posteriormente, cuando la Universidad de Michigan canceló los apoyos financieros y prohibió estas actividades, Bunge se trasladó a Canadá, en donde organizó otra expedición que tuvo aun mayor resonancia, en Toronto, en 1973.³² Fue denominada Canadian-American Expedition (CAGE). Y todavía fueron replicadas posteriormente en otras ciudades, tales como Vancouver, Quebec, Montreal y Londres.

Entre las concepciones de lo social que buscan mediar relaciones sociales localizadas, el concepto operativo de población adquirió la regencia indiscutida. Esta forma de abordar lo social —a pesar de su carácter parcial— terminó siendo de las más trascendentes y legitimadas, tal vez por su carácter operativo. Resultaba así totalmente funcional para aquellas perspectivas que concebían el espacio en términos geométricos (las teóricas cuantitativas), pero también para las que lo veían desde la idea de la estructura social, la segregación, las diferencias sociales en el espacio (las críticas y radicales).³³

Tan exitoso ha sido el concepto de población en las teorías geográficas que se consolidó un campo del saber muy fuerte dentro de la disciplina, en torno a esta concepción de lo social (Mendoza, 2006). Es muy importante y valioso este desarrollo, pero al mismo tiempo ha tenido repercusiones en el pensamiento geográfico que no han sido lo suficientemente revisadas. Este curso del pensamiento creó, afianzó y legitimó la fantasía intelectual según la cual el concepto de población resolvía enteramente la comprensión de lo social. Así, para las teorías espaciales parecía que el concepto operativo de población daba cuenta de lo social en todas sus dimensiones. Dicho de otra forma, intelectualmente se produjo la reducción de lo social a lo poblacional. Parecería haberse olvidado que lo social va más allá de lo poblacional, lo social desborda lo poblacional. Posiblemente, por el sesgo espacialista de la teoría geográfica ese análisis más fino de lo social que se hubiese requerido para sacar a la

³² William Bunge nació en 1928 en Wisconsin y a inicios de los años sesenta se constituyó en un miembro activo y clave de la denominada revolución cuantitativa. Su conocida obra *Theoretical Geography* resulta de su disertación doctoral de 1960, en la Universidad de Washington (Seattle). Muchos la han considerado la obra más importante de la geografía cuantitativa. Sin embargo, desde finales de los sesenta, se aleja —parcialmente— de aquel camino y trabaja activamente en torno a la naciente geografía radical, autoidentificándose primero como un geógrafo marxista y posteriormente, como geógrafo marxista y humanista. De esta etapa, sin duda alguna, la gran obra fue *Fitzgerald: Geography of a Revolution*, publicada en 1971 y resultado de su inmersión en el barrio negro de Fitzgerald, Detroit, que era casi un gueto.

³³ En esta concurrencia también se debe recordar que muchos de los líderes de la geografía teórico-cuantitativa en el mundo anglosajón (como William Bunge y David Harvey), luego se transformaron en acérrimos neomarxistas.

luz la reducción de lo social a lo poblacional, no ha estado en la agenda teórica de la disciplina, aunque cada vez resulta más necesario.

El concepto de población es una forma de concebir lo social en términos del agregado. Una población es un conjunto de personas que comparten alguna característica: población por grupos de edades, por lugares de residencia, por tipo de empleo. El agregado de personas tiene una esencia material y al mismo tiempo refiere a un conjunto de rasgos tratados desde la idea del aislamiento del atributo en cuestión. Por ejemplo, se aísla la edad. Así, las personas terminan siendo analizadas como conjuntos de cosas o atributos (reificación), considerando que las cosas serían las personas con un lugar de residencia, con cierta edad, con un nivel de educación, o todas ellas al mismo tiempo. Analíticamente se procede a una suerte de reducción del individuo/ sujeto/actor (ISA) al conjunto de atributos establecido.

Una de las fantasías espaciales de los geógrafos, derivadas de esta versión de lo social como agregado, es la de asumir que esas poblaciones pueden ser ancladas analíticamente a un cierto territorio, sea el lugar de origen, el de residencia, el de trabajo, etc. Si la reducción de lo social a lo poblacional es peligrosa, sin duda alguna esta fantasía geográfica agrega un riesgo adicional que deriva de asociaciones muy simples entre las personas y los lugares, como si las primeras estuvieran fijas en los segundos. En parte la reducción, es decir todo lo que este tipo de procedimiento teórico-metodológico pierde (o no incluye) de lo social, es todo aquello que precisamente no es tangible, aun cuando tenga connotaciones importantes en lo material y en lo tangible, que incluso puede llegar a marcar la relación de las personas con los lugares. La otra componente que se pierde con esta reducción es toda la dinámica, el movimiento en sentido amplio, que caracteriza la relación de las personas con los lugares.

Así, una parte sustancial de lo que esa reducción de lo social a lo poblacional oculta, es la trama de sentido que lleva a las personas a realizar ciertos cursos de acción y no otros, o bien a romper con un curso de acción muy aceptado y encontrar nuevas formas de proceder, a sentir apego por ciertos lugares, rechazo por otros e indiferencia por otros más. Asimismo, esas repeticiones o rupturas con ciertas formas de actuar espacialmente, no resultan de imposiciones dadas ni son decisiones que los actores toman con independencia de los otros. Más bien, la interacción entre unos actores y otros lleva a unas y otras formas de actuar. Dicho en otros términos, esas formas de actuar no derivan ni del voluntarismo de actores enteramente libres, ni de la coerción social de las estructuras. Por su parte, esas formas de actuar terminan siendo prácticas espacializadas, prácticas configuradoras del espacio y configuradas por el espacio. Como plantearan Gumuchian *et al.*: “el espacio en movimiento resulta de esas prácticas de los actores” (2003: 6), es decir, la vida que anima el espacio lo transforma de manera continua y ello ocurre a través de las prácticas cotidianas. Sin embargo, todo eso es parte de lo social que desborda al concepto de población; y todo es parte de lo social que este tipo de concepciones no integran.

*Lo social como actores territorializados
y sujetos-habitantes*

La geografía no es la única ciencia social que optó por la senda más sencilla en cuanto a las concepciones de lo social. Muchas otras ciencias sociales, incluidas ciertas sociologías, caminaron de esta forma. Con el espíritu de remontar esas perspectivas, la teoría social contemporánea ha puesto de manifiesto los límites de las aproximaciones a lo social en términos de agregados (Knorr-Cetina y Cicourel, 1981). Como alternativa, algunos enfoques sociológicos contemporáneos —sobre todo situacionistas e interaccionistas— se plantean que lo social emerge en las prácticas concretas de los sujetos, en las formas de llevarlas a cabo, en los saberes que se ponen en juego en las diversas situaciones que se van articulando en el mundo de la vida cotidiana.

El interés explícito por el sujeto en la teoría geográfica reconoce algunas voces pioneras de mediados del siglo xx —más allá del espíritu clásico inspirado en el ser humano— como es el caso de Eric Dardel (1990)³⁴ y Maurice Le Lannou (1949). Estos geógrafos no sólo introducen explícitamente la figura del sujeto, sino que también la replantean en una figura más compleja como es la del sujeto-habitante. Con ello, no sólo se reconocen las sujeciones sociales de los individuos, sino también otras respecto del territorio: “Podremos cambiar de lugar, desplazarnos, pero siempre tendremos que buscar un lugar para estar: un aquí donde estar y un allá adonde ir” (Dardel, 1990:56). Uno de los mayores méritos de estas voces pioneras fue el haber colocado al sujeto-habitante explícitamente en el meollo de la reflexión.

Sobre las bases que plantearon estos y otros pioneros en las últimas décadas del siglo xx, se fueron afianzando las perspectivas geográficas que se aproximan a lo social mediante la figura del sujeto. Así, se han hecho frecuentes los términos *actor* y *sujeto* en la teoría geográfica (Berdoulay y Entrikin, 1998; Berdoulay, 2002); sin embargo, estas referencias aun resultan insuficientes. En realidad, la mención de los conceptos de actor y sujeto, no resuelve el problema (Gumuchian *et al.*, 2003: 29). En este sentido, algunos geógrafos han señalado que las figuras del actor y el sujeto en geografía resultan frecuentemente anunciadas pero siempre diferidas (Debarbieux, 1997b). Aun así, con todo lo inconcluso que pueda considerarse, es significativo que cada vez hay más voces geográficas interesadas en reflexionar en este tema relevante, tanto de manera general, es decir sobre la condición del sujeto, o mejor aún la condición de sujeto-habitante o la de actor territorializado (Berdoulay, 2002; Berdoulay y Entrikin, 1998; Séchet, Garat y Zeneidi, 2008); así como los diversos tipos de sujetos particularizados, por ejemplo: actores por la condición de género (Bondi, 1990; García Ramón, 2006; Sabaté *et al.*, 1995; McDowell, 2000; Rose, 1994; Brooks Gardner, 1994), según la condición étnica (Garnier, 2008; Collignon, 1996 y 2001), generacional (Guy, 2008; Rowles y Chaudhury, 2005), o

³⁴ La edición francesa es de 1952.

por condición ocupacional y residencial (Zeneidi-Henry, 2002 y 2008; Ves-chambre, 2008), entre otras. Esta última vertiente ha venido a alimentar lo que se denomina como geografías de las diferencias.

La concepción de lo social desde la perspectiva del actor o el sujeto territorializado (Gumuchian *et al.*, 2003) reconoce que los sujetos no sólo están insertos en un mundo social y cultural sino que también tienen vínculos —de distintos signos y diversa profundidad— con el territorio y sus lugares. Esos territorios los constriñen a veces, o les amplían las oportunidades en otros casos. Estos actores también son territorializados porque toda acción que despliegan se marca espacialmente, trascendiendo al propio actor, ya que esa marca lo condiciona a él y a otros. Al mismo tiempo, las especificidades del territorio influyen y llegan a imprimirle un sello a la práctica misma. El territorio también se constituye en materialización de memorias individuales y colectivas que contribuyen a configurar las identidades de los sujetos, pero también sus cursos de acción en el espacio. Por eso, los sujetos/actores *son* territorializados y no simplemente *están* territorializados; el territorio se hace parte de su ser, antes que constituir un simple *locus* en el cual estar.

Estas perspectivas, en el pensamiento geográfico, no dejan de reactualizar viejas preocupaciones epistemológicas, por ejemplo, si esto representa un nuevo retorno a posturas ideográficas o al estudio de lo único. Frente a esos temores, el acercamiento al sujeto/actor con la fuerza y el sustento que otorga la teoría social contemporánea de corte constructivista puede constituir una alternativa. En este sentido se puede recordar que para las teorías sociales microsociológicas, la sociedad es producida y reproducida, creada y recreada, por las personas en su cotidiano quehacer dentro de contextos institucionales que han creado. Sin duda, es más reproducida que producida. Pero al mismo tiempo, esa sociedad producida por las personas configura a esas mismas personas y a otras (Berger y Luckmann, 1968). La producción y reproducción son procesos constantes, que resultan del discurrir de la vida. La producción y reproducción social no es tarea que pueda realizar un individuo de manera aislada de los otros, sino en las constantes interacciones de unas personas con otras en contextos institucionalizados. En este sentido se pueden recordar las palabras de Berger y Luckmann: “el ser humano no se concibe dentro de una esfera cerrada de interioridad estática” (1968: 73).

En los encuentros de una persona con otra, en cualquier circunstancia, por banal que sea, se ponen en juego y en movimiento, y a veces en tela de juicio, principios, pautas y acuerdos sociales, formas de hacer instituidas. Unas veces se ponen en juego para terminar siendo reiterados y reafirmados, y en otras ocasiones, para acabar siendo transformados en la práctica misma. En todo encuentro no sólo se movilizan cuestiones inmateriales (como pautas de acción, códigos, valores, intenciones, etc.) sino también objetos (materialidades) y acciones, que si bien no deberían ser reducidas a la condición de cosa u objeto, sin duda alguna llevan consigo una dimensión exterior a la corporeidad del

sujeto que actúa. Ésta es otra forma de concebir lo social, muy distante del agregado. Lo social no sería así el conjunto de personas. Lo social serían esos acuerdos que se negocian en cada instante, o que simplemente se aceptan, que se recrean, y de acuerdo con los cuales se realizan las diversas actividades. En ello se funda el planteamiento de que lo social emerge en cada situación.

El simple recuento del número de actores presentes en una situación no permite apreciar esas formas instituidas ni la apertura de perspectiva de los sujetos para cambiar lo instituido o la rigidez para no cambiarlo. Por eso decíamos previamente, que lo social va más allá del agregado de personas. El agregado, en tanto número, no puede dar cuenta de esos consensos, de su persistencia o su transformación, aun cuando permita mediciones de gran utilidad.

En esta forma de concebir lo social, el asunto de los consensos entre las personas constituye un núcleo relevante. En general se acepta que los consensos se basan en el fenómeno de la habituación y el de la rutinización. Ambas expresiones refieren a la repetición de ciertas prácticas de maneras específicas. Berger y Luckmann han recurrido extensamente a la expresión habituación (1968: 73-75). Por su parte, Giddens (1995) ha reflexionado el tema desde la rutinización. Este último concepto presenta un particular interés en esta ocasión porque no sólo integra la repetición de las prácticas, sino su espacio-temporalidad. Cuando la habituación no sólo lleva consigo la reiteración de una práctica por parte de un individuo, sino también su tipificación recíproca —es decir, una estandarización de ciertos rasgos del hacer que es asumida por diferentes sujetos y no sólo por quien la realiza— adquiere fuerza y peso social. Se trata entonces de la institucionalización o construcción de lo instituido en relación con ese quehacer particular. En este mecanismo radica el núcleo fundante de la producción de la sociedad. En las situaciones cotidianas concretas los actores suelen negociar —aun sin ser conscientes de ello— cuestiones rutinizadas, habituadas e instituidas.

Por todo lo anterior, el estudio de la dimensión espacial de lo social no sólo requiere de una visión renovada del espacio, también es necesario revisar la concepción de lo social para tomar en cuenta este tipo de procesos: Por ejemplo, el estudio de la construcción social de los lugares está relacionado con rutinizaciones, habituaciones e institucionalizaciones de prácticas espaciales o sus transformaciones. Así un horizonte analítico se configura en torno al estudio de lo social en términos de rutinización y habituación desde la espacialidad cotidiana de los sujetos.

La habituación, la rutinización y la institucionalización son procesos sociales que ocurren en el desarrollo de las prácticas cotidianas por parte de los individuos/sujetos/actores y constituyen un núcleo fuerte de lo social. Debido a que las prácticas conllevan una condición externa-corporal³⁵ (Pred, 1981),

³⁵ Nos referimos al hecho evidente pero usualmente olvidado, de que cualquier práctica de un sujeto involucra al cuerpo y sus movimientos corporales, y por ello mismo puede ser percibida por otros.

en su realización los actores se encuentran con otros. Los encuentros entre actores ocurren en ciertos fragmentos espacio-temporales que pueden denominarse “situaciones” desde una perspectiva goffmaniana, pero que también se pueden concebir en términos de los dioramas desarrollados por el geógrafo sueco Hägerstrand (1982).

Los encuentros entre los actores/sujetos son instancias comunicativas en las cuales se moviliza el lenguaje verbal y no verbal. El lenguaje es el medio y el depositario de códigos sociales, de acuerdos, de sentidos y significados colectivamente construidos, esto es, de lo instituido. Al hablar y expresarnos —en un mundo siempre compartido con otros—³⁶ creamos y recreamos la realidad, porque nuestras palabras (piezas de ese todo socialmente construido y compartido, que es el lenguaje)³⁷ dan significados, reconocen ciertos elementos del mundo externo y omiten otros.³⁸ Por eso, un mismo fenómeno, una misma realidad, pueden ser construidos de diferentes formas en función de distintos puntos de vista y de acuerdo con las formas de nombrarlas, y más aun, de contarlas de los diferentes actores. De modo tal que el cotidiano hacer del individuo/sujeto/actor siempre moviliza voces de otros, voces sociales: cuando un actor realiza una cierta práctica en un lugar se pone en juego una forma socialmente compartida dentro de un cierto mundo social que dice cómo ejecutar esa práctica en el espacio y cómo expresarla.

Por esto, en ocasiones se suele asociar el estudio de las prácticas que realiza un individuo con “lo único”. En este contexto, nos interesa el asunto de las prácticas espaciales en una perspectiva más compleja que la de “lo único”, como es la singularidad (Berdoulay y Entrikin, 1994). En este horizonte, la perspectiva del sujeto/actor y sus prácticas espaciales no da cuenta de lo que es único, ni tampoco de lo social como una generalidad que se repite siempre de idéntica forma en toda circunstancia y con toda persona. Más bien, la singularidad expresa las formas particulares que adquieren esos consensos y negociaciones sociales, colectivas, en las situaciones particulares. Además, es necesario tomar en cuenta que esas situaciones se configuran por la coincidencia en un espacio-tiempo de ciertos actores, que en esencia poseen biografías que también son expresiones de otras singularidades. En otros términos, la

³⁶ Desde los primeros interaccionistas de la segunda década del siglo xx, sabemos que aun cuando se trate de un actor que en cierta circunstancia se encuentra solo, su hablar consigo mismo también es una forma de hablar con los otros. Esto es lo que los interaccionistas, desde George Mead a inicios del siglo xx, denominaban diálogos internos, y su principal función es la de anticipar el diálogo con los otros, recrear el diálogo con los otros.

³⁷ Tal como ha sido planteado por interaccionistas y etnometodólogos, tales como Erving Goffman, Harold Garfinkel, Harvey Sacks y Melvin Pollner:

³⁸ Siempre resulta iluminadora la célebre frase de Ludwig Wittgenstein: “los límites de mi lenguaje, son los límites de mi mundo”. También cabe recordar la revisión geográfica de aquella frase, realizada por el geógrafo sueco Gunnar Olsson: “Los límites del ecúmene son los límites de mi mundo. Los límites de mi mundo son los límites de mi lenguaje. Los límites de mi lenguaje son pensamiento-y-acción al límite de sí mismo” (Olsson, 1997: 39).

coincidencia de vidas únicas en todo el sentido de la expresión pero ancladas en un cierto momento histórico y en un cierto territorio, le otorgan a lo único de esa vida rasgos compartidos con otros; razón por la cual lo único se torna singular (Lindón, 2011).

Ese anclaje social e histórico ha sido analizado en los últimos años desde varias perspectivas. Una de ellas es la que recupera la idea de Pierre Bourdieu del *habitus*. A estos abordajes se los suele conocer como disposicionales (por la concepción bourdiana del *habitus* como un sistema de disposiciones durables).³⁹ En palabras de Bernard Lahire estas disposiciones o *habitus* pueden entenderse como “la presencia determinante del pasado en el presente [...] propensiones, inclinaciones, hábitos, tendencias, modos de ser persistentes” (Lahire, 2002: 19). De igual forma, las perspectivas de corte interaccionista reconocen la capacidad del individuo/sujeto/actor para negociar lo instituido, y en consecuencia para innovar. Como parte de estas búsquedas para evitar las visiones más deterministas de lo social (las tendencias a la reproducción), que invisibilizan la capacidad creativa del actor, pero sin olvidar las constricciones sociales, se produjeron numerosos desarrollos teóricos. Entre ellos se puede citar un amplio espectro que va desde la concepción giddensiana de la estructuración (Giddens, 1995), hasta otras opciones como el concepto de transacción social propuesto por Remy, Voyé y Servais en su conocida obra *Produire ou reproduire: une sociologie de la vie quotidienne* (1991 a y b), con el claro propósito de reconocer en el sujeto un nivel de libertad e innovación.⁴⁰

Todos estos aspectos que hacen lo social se tornan imprescindibles para las miradas geográficas constructivistas que se preguntan por la dimensión espacial de lo social: la concurrencia de estas perspectivas del sujeto/actor procedentes de la teoría social, con las aproximaciones que conciben el espacio como construcción social, permite avanzar en la comprensión de la complejidad que lleva consigo la actual dimensión espacial de lo social y en ese proceso emerge la figura del sujeto habitante.

³⁹ Recordemos que Pierre Bourdieu concibió el *habitus* como aquella “estructura estructurante, que organiza las prácticas y la percepción de las prácticas [...] es también estructura estructurada: el principio del mundo social es a su vez producto de la incorporación de la división de clases sociales. [...] Sistema de esquemas generadores de prácticas que expresa de forma sistémica la necesidad y las libertades inherentes a la condición de clase y la *diferencia* constitutiva de la posición, el *habitus* aprehende las diferencias de condición, que retiene bajo la forma de diferencias entre unas prácticas enclasadadas y enclasantas (como productos del *habitus*), según unos principios de diferenciación que, al ser a su vez producto de estas diferencias, son objetivamente atribuidos a éstas y tienden por consiguiente a percibir las como naturales” (Bourdieu, 1988: 170-171).

⁴⁰ Cabe subrayar que el concepto de transacción social de estos autores no debería ser asimilado a la versión anglosajona que se conoce como teoría de las transacciones sociales. Más bien se trata de una perspectiva interaccionista-fenomenológica.

LA CONCURRENCIA DE GEOGRAFÍAS CONSTRUCTIVISTAS
Y LA TEORÍA SOCIAL

No sería posible revisar o siquiera citar una buena parte de las aproximaciones geográficas que de una manera u otra se orientan hacia las perspectivas constructivistas que dialogan con la teoría social. En la geografía francófona existen aportes relevantes en este camino (sobre todo en la periferia de la geografía francófona institucional),⁴¹ lo mismo en la iberoamericana. Entre los anglosajones este camino integra tantas voces y tantos aportes destacados, que ni siquiera sería factible hacer un inventario medianamente completo. La referencia a geógrafos de la talla de Nigel Thrift, Michael Dear, Edward Soja, Don Mitchell, Allan Pred, Denis Cosgrove, Doreen Massey, David Harvey, David Ley, Robert Sack, Derek Gregory, no resuelve la cuestión porque necesariamente es parcial y sólo nos deja en deuda con voces muy relevantes. Por ello, nos limitamos —drásticamente— a mencionar sólo dos teorías geográficas de particular relevancia para la comprensión de la dimensión espacial de lo social y abiertas a la teoría social. Una francófona y otra anglosajona.

La teoría francófona se condensa en la figura de Guy Di Méo y viene a integrar lo que se conoce como geografía social francófona. La anglosajona es la *Time Geography*, iniciada por el geógrafo sueco de Lund, Torsten Hägerstrand, aunque continuada extensamente, retomada y reinterpretada por geógrafos americanos y británicos. Entre los americanos posiblemente la figura más destacada es la de Allan Pred, de Berkeley. Entre los británicos alguien particularmente relevante por retomar y proyectar ideas seminales de Hägerstrand es Nigel Thrift, de Oxford. Ambos se introducen en la *Time Geography*, de la mano del propio Hägerstrand en los años setenta.

La geografía social francesa surge entre los años sesenta y setenta del siglo xx, en buena medida como un camino alternativo a la hegemónica geografía vidaliana. En los inicios también identificada como la geografía del oeste de Francia. El inicio de este pensamiento se relaciona directamente con Renée Rochefort en los años sesenta. En los setenta y más aun con una publicación pionera de los ochenta, este devenir se concentrará en torno a Frémont, Chevalier, Hérin y Renard (1984). En este concierto, la voz de Di Méo adquiere presencia desde finales de los ochenta y más aun, desde los noventa.

El trabajo teórico del geógrafo francés Guy Di Méo se ha ido plasmando a través de varias de sus obras, aun cuando en algunas de ellas esté más presente que en otras (Di Méo, 1991; 1999; 2000). Esta trayectoria progresiva es relevante porque muestra que la producción de esa teoría espacial no puede ser el esfuerzo de un autor en una obra, sino más bien, el resultado de una trayectoria intelectual que integra muchas otras voces y que se prolonga en una biografía y posiblemente más allá de ella. En breve, el gran esfuerzo teórico de Di Méo se expresa en la construcción de una teoría espacial de

⁴¹ Tales como la geografía del oeste de Francia, la geografía suiza o la canadiense.

alcance medio, operativa, que parte del sujeto, pero al mismo tiempo incluye las estructuras que lo constriñen, aunque no le impiden innovar. Se trata de una teoría geográfica muy en sintonía con la perspectiva giddensiana. También se destaca el espíritu teórico integrador de la dimensión material del espacio junto con la inmaterial. En este camino teórico, un primer nivel conceptual del desarrollo de Di Méo es el que se condensa en el concepto de *espacio de vida*. De este concepto, el autor transita a otro más amplio e incluyente: el “espacio vivido”. Veamos con algo más de detenimiento esta propuesta teórica.

El espacio de vida será el concepto con el cual Di Méo plantea la articulación del espacio percibido y el espacio practicado. En otras palabras, cuando el geógrafo analiza, en un caso concreto, tanto el espacio percibido por las personas (con todo lo sensorial que ello implica) como así también el espacio por ellas practicado, para nuestro autor, la integración de ambos niveles da cuenta del “espacio de vida”. Así, el espacio que percibimos y nuestro hacer en él expresan el espacio de vida.

Como un paso más en su construcción teórica, el autor integra analíticamente las relaciones sociales espacializadas (o espacio social, según él), junto con el espacio imaginado y concebido.⁴² El espacio imaginado se refiere a aquella reconstrucción de los lugares que se hace a través de la imaginación. Esto último puede referirse a un lugar imaginado y conocido por experiencia o no. La imaginación puede integrar lo fantasioso. El espacio concebido se refiere al ejercicio racional del sujeto con respecto al lugar en cuestión. La trama del espacio social, y el espacio imaginado y concebido constituye un nivel analítico más complejo: el “espacio vivido”. Al mismo tiempo, el autor ha reflexionado extensamente sobre el territorio y la territorialidad, destacando que esta última (la relación del sujeto con el territorio) debe ser comprendida en tres dimensiones: la existencial que expresa la relación del sujeto con su lugar, la dimensión de la “co-determinación dialéctica del sujeto con su contexto social, y la del espacio geográfico objetivado que los desafíos sociales resignifican permanentemente” (Di Méo y Buleón, 2005: 83). En cuanto al territorio, su propuesta plantea que:

cualquiera que sea la movilidad de sus habitantes, cualquiera que sea la singularidad de su territorialidad, siempre existe entre ellos una cierta connivencia, un acuerdo implícito [...] que lleva consigo la identificación común de los lugares. Para que estos lugares, asociados o no, se constituyan en territorio, es necesario que los agentes y actores los signifiquen de manera conjunta (Di Méo y Buleón, 2005: 85).

Esta teoría geográfica ha integrado aportes centrales de la teoría social, como algunos aspectos de las obras de Giddens y Goffman en relación con las prác-

⁴² Espacio percibido es lo que reconocen nuestros sentidos, la vista, el olfato, el tacto.

ticas y su rutinización. También se alimenta de Berger y Luckmann, así como de Garfinkel respecto del peso de lo discursivo. Pero de igual forma se integran en su teorización elementos procedentes de Michel de Certeau, en relación con el carácter táctico de las prácticas cotidianas, como también de Maurice Halbwachs respecto a la influencia de las formas espaciales (como formas materiales) en la construcción de las ideas y el pensamiento sobre el espacio. Esta articulación de aportes fundantes de las ciencias sociales contemporáneas y de la filosofía (Merleau-Ponty, Husserl...), no omite voces de destacados geógrafos contemporáneos, tanto de la tradición francófona (como Raffestin, Gumuchian, Frémont...) como de la anglosajona (Sack, Harvey, Hägerstrand...). No obstante, cabe observar que esta teorización abierta a las ciencias sociales no ha generado el interés inverso en la teoría social. Un último aspecto a destacar de este esfuerzo teórico es que se retroalimenta empíricamente en diversos estudios de caso.

La segunda perspectiva teórica escogida en este devenir geográfico en fuerte diálogo con la teoría social es la *Time Geography* de la Escuela de Lund. Este pensamiento anglosajón, a diferencia del previamente comentado, ha logrado despertar un notorio interés en la teoría social y en particular en Anthony Giddens, quien desde los años setenta se acerca a la obra de Torsten Hägerstrand. Incluso, posteriormente sostuvo un debate con los herederos intelectuales de Hägerstrand (particularmente con Allan Pred). Este debate contribuyó a enriquecer la teoría inicial, y luego se fueron integrando —directa o indirectamente— otros destacados geógrafos que no formaban parte de esta escuela de Lund. El involucramiento de Giddens en lo que inicialmente era una teoría geográfica movilizó a la comunidad geográfica, que de inmediato se constituyó en giddensiana. En buena medida esta alteración de la comunidad se debió a que constituía la primera muestra contemporánea de interés y reconocimiento sociológico que recibía la teoría geográfica. No obstante, no demoraron en llegar observaciones de geógrafos contemporáneos de primer nivel internacional —como Derek Gregory— en donde se advertía acerca de la reducción que hacía Giddens respecto de la obra de Hägerstrand, así como del mal uso, en muchos geógrafos, de los planteamientos de Giddens. En general las críticas geográficas observaban que la apropiación de Giddens de la *Time Geography* era sólo técnico-metodológica, dejando en la sombra el trasfondo y la esencia teórica (Gregory, 1994).

De manera muy simplificada y esquemática se puede señalar que el planteamiento de Hägerstrand⁴³ y los aportes que integró Allan Pred al trabajo inicial, parten del individuo en su práctica cotidiana y desde allí se desarrollan conceptos operativos clave en el asunto, que representan una ruptura radical con las aproximaciones geográficas legitimadas hasta el momento. Estos conceptos clave son las prácticas cotidianas de los individuos y las trayecto-

⁴³ Planteado inicialmente en 1970, aunque continuó trabajando en el tema hasta el final de su vida.

rias biográficas que cada persona despliega a lo largo de su vida,⁴⁴ entendidas como cadenas de prácticas cotidianas que se desarrollan tanto en el ciclo de las 24 horas, como en el ciclo biográfico y a lo largo del espacio. La innovación teórica radica en la concepción de las trayectorias de las personas y las prácticas cotidianas limitadas cada día (y en una vida) dentro de un “prisma” de espacio-tiempo, algo así como un fragmento (de diverso volumen) dentro del cual se despliega la cotidianidad de cada persona. Los otros dos conceptos operativos de la teoría son las actividades institucionales y los proyectos institucionales constituidos por conjuntos de prácticas, también demarcados dentro de prismas espacio-temporales. En otras palabras, los dos primeros conceptos se conciben desde la perspectiva del individuo, y los dos segundos desde las instituciones, pero todos ellos se definen dentro de ciertos volúmenes de espacio-tiempo.

La intersección de ambas entradas analíticas —la individual y la institucional— muestra que las prácticas cotidianas del individuo en las 24 horas y en ciertos espacios —así como a lo largo de una biografía— se inscriben en los proyectos institucionales y en las actividades (simples o complejas) institucionalizadas por esos proyectos. Por ejemplo, las prácticas cotidianas de una persona de ir a su lugar de trabajo y realizar su actividad laboral es posible porque se intersecta esa vida con el proyecto de una empresa de haberse localizado en cierto lugar, realizar ciertas actividades productivas y ofrecer ciertos puestos de trabajo.

Los prismas espacio-temporales —dioramas (Hägerstrand, 1982) o volúmenes de espacio-tiempo en los cuales ocurre todo lo anteriormente señalado— vienen a constituir la base de lo que le permitirá plantear a Allan Pred, que la *Time Geography* contiene pistas centrales para dar respuestas a los grandes interrogantes de la teoría social, acerca de la reproducción socioespacial, y no simplemente social (Pred, 1977).

Esta convergencia de la *Time Geography* con interrogantes centrales de la teoría social se funda en la intersección de las trayectorias individuales con los proyectos institucionales y ocurre en esos fragmentos de tiempo y espacio (dioramas) en los cuales no sólo convergen las prácticas de un individuo sino las de varios (Pred, 1985; Pred y Watts, 1992). Todo proyecto institucional requiere de la convergencia de las prácticas de varios individuos. Por otra parte, como ha observado Pred, esos dioramas no son “escenarios congelados” (Pred, 1984), en ellos se pone en juego la reproducción socioespacial a partir de la conjunción de esas especificidades: un proyecto institucional, la práctica de un individuo que a su vez es parte de una biografía, la práctica de otro individuo que trae su propia trayectoria biográfica.

Otra cuestión que integra Pred en la *Time Geography* es que la participación de cualquier individuo en un proyecto institucional lo lleva a acumular impresiones y experiencias que serán clave en la conformación de sus creencias, va-

⁴⁴ Este concepto de trayectoria a veces ha sido traducido al español como senderos.

lores, gustos, motivaciones, percepciones, actitudes, que se ponen en juego en esa práctica y en otras que realice. Ese complejo proceso en el que el individuo converge con otros, se transforma, está limitado institucionalmente, pero también aporta algo particular a la actividad institucionalizada, es la estructuración de lo individual, lo social y lo espacio-temporal. En ese proceso el espacio-tiempo no es un escenario pasivo, mera localización (Pred, 1981). Se hace parte del proceso social, abre posibilidades (por ejemplo, por condiciones físicas del lugar, o por el encuentro con otros individuos), y también impone restricciones. Esta reflexión sigue abierta y su profundización contribuirá no sólo a la comprensión de la dimensión espacial de lo social, sino de lo social en sentido amplio.

LA APROPIACIÓN ESPACIAL

Bajo el paraguas de la perspectiva esbozada en las páginas previas acerca de la concurrencia de lo social y lo espacial, se han perfilado algunas líneas de análisis que han resultado teorizaciones potentes analíticamente. Una de las más relevantes líneas de estudio es lo que se conoce como la apropiación del espacio, particularmente estudiada en las ciudades y con respecto a la vida urbana. Otras son las que abordan el habitar, el sentido del lugar y las identidades e identificaciones de y con los lugares y, así como los lugares de memoria, entre otras. Este ejercicio de identificar y diferenciar líneas de fuerza en las que se ha aterrizado la concurrencia de lo social y lo espacial, solo es un intento analítico, ya que en esencia la apropiación espacial siempre conlleva formas de habitar los lugares, y éstas van otorgando sentidos a los lugares, configurando identificaciones con ellos, no sin acrecentar la memoria espacial, tanto individual como colectiva.

Aun reconociendo esta multidimensionalidad, a continuación, se realiza un acercamiento solo a uno de estos aterrizajes de la concurrencia de lo social y lo espacial, como es lo referido a la apropiación espacial. Tanto se ha consolidado esta perspectiva, que actualmente se puede considerar como uno de los ámbitos de investigación más importantes en los estudios urbanos y territoriales en general.⁴⁵

La perspectiva de la apropiación del espacio es doblemente significativa para este capítulo. Por un lado, ofrece un interés notable porque se ubica enteramente en la concurrencia de lo social y lo espacial, ya que la apropiación la realizan los sujetos habitantes de los más diversos lugares, y ese acto complejo de apropiar se concreta con referencia al espacio, tanto en su materialidad como en el sentido que se le otorga, es decir, en su inmaterialidad. Por ello, la apropiación del espacio es un claro aterrizaje de la concurrencia de lo espacial

⁴⁵ Los estudios urbanos, como campo del saber, también son uno de los resultados de la concurrencia de lo social y lo espacial.

y lo social. Por otra parte, es de interés para la perspectiva amplia de la concurrencia porque la apropiación del espacio no es un tema nítidamente demarcado en cuanto a sus fronteras, sino más bien una forma de aproximación a la concurrencia de lo social y lo espacial, que al constituirse en objeto de estudio se va desplegando en otras temáticas y subtemáticas, en un proceso siempre inacabado. Algunos ejemplos de esas subtemáticas son las siguientes: la construcción social de espacios liminares y de la resistencia; la construcción social de territorios de la espera; la circulación de las afectividades en el espacio público y la consecuente configuración de performatividades, así como la construcción social de territorios de la proximidad, entre otras temáticas actuales.

Para empezar a desbrozar con detalle este concepto, se puede recuperar la concepción de Perla Serfaty Garzón (2003), para quien la apropiación —no sólo del espacio, sino la apropiación en sentido amplio—⁴⁶ tiene dos dimensiones: Una consiste en la adaptación de una cosa a un uso definido o un destino preciso, y al mismo tiempo refiere a la acción orientada a hacer propio algo. Cabe destacar que, en este caso, la idea de adaptación refiere a la armonía entre una cosa y el uso al que se la destina. En otras palabras, las dos dimensiones se entrelazan ya que al hacer propio algo se lo adapta a cierto uso. En diversos estudios, particularmente de la actual Geografía Social francófona sobre este tema, también se ha subrayado que la apropiación del espacio siempre refiere a un tejido de relaciones socioespaciales, en el cual se entrelaza la noción de propiedad, ya sea con connotaciones jurídicas o no, así es posible que la propiedad refiera exclusivamente a lo afectivo y no tenga un sustrato jurídico, o bien que tenga un componente jurídico (Ripoll y Veschambre, 2005).

Sin demeritar el valor de estas propuestas actuales, también es necesario recordar algunos antecedentes de estas reflexiones. En ese rol destaca el papel que jugó Henri Lefebvre al constituir a la apropiación del espacio en una clave para comprender la vida cotidiana y más específicamente, los modos de vida urbanos y el derecho a la ciudad. Para Lefebvre, la apropiación espacial constituye uno de los fundamentos de su concepción del derecho a la ciudad y de las luchas urbanas asociadas a dicho derecho: la apropiación consiste en el arte de vivir la ciudad y de participar en sus actividades (Lefebvre, 1978). Por este encuadre de la apropiación de la ciudad (o apropiación del espacio urbano) en el devenir cotidiano, para este autor, la apropiación siempre refiere a conjuntos de prácticas que le otorgan a un espacio características particulares, y lo hacen un espacio vivido (2014). El interés del autor por la apropiación del espacio se presenta en diferentes momentos de su pensamiento, que se pueden identificar en sus obras señeras, como *El derecho a la ciudad*

⁴⁶ Aunque en el texto indicado, la autora analiza el concepto de apropiación en sentido amplio, en otras investigaciones lo especifica en términos de apropiación del espacio (Serfaty-Garzón, 2018; 2016; 2006; 2003).

(edición original de 1967), y también en su gran obra, *La producción del espacio* (edición original de 1974).

En esta perspectiva lefebvriana, también se pueden mencionar los estudios de los años sesenta de Henri Raymond y su equipo investigación sobre el hábitat suburbano, en los cuales destaca la apropiación del espacio (apropiación del hábitat en su perspectiva) como conjuntos de prácticas con las que se marca el espacio y se le confiere especificidad por la disposición de objetos, así como las intervenciones en el espacio orientadas a formas particulares de actuar en los lugares (Raymond *et al*, 2001).⁴⁷

Asimismo, cabe recordar que el sociólogo urbano Paul-Henry Chombart de Lauwe trabajó este concepto (1976), pero lo hizo en la versión inversa: Propuso la existencia de fenómenos de “desapropiación” en referencia a la falta de sentido de pertenencia a la ciudad o hacia algunos de sus barrios, que experimentan ciertos habitantes, o bien el sentido de hallarse en ellos fuera de lugar. La desapropiación espacial también ha sido abordada por otros autores, aunque bajo diferentes denominaciones. Una obra emblemática al respecto es la del geógrafo británico Tim Cresswell (1996), aunque este autor no utiliza la expresión desapropiación, sino la de “fuera de lugar” (*out of place*), se trata de expresiones que tienen algunos aspectos en común, sin ser sinónimos. En su obra de 1996, Cresswell muestra que la experiencia de sentirse fuera de lugar (o la desapropiación) puede resultar una herramienta para evitar el cambio y sostener cierto orden social. Actualmente, cuando se analizan diversas disputas por la confrontación de dos o más formas de apropiación de un cierto lugar, esto se puede relacionar con lo observado por Cresswell en términos de estar fuera de lugar: Por ejemplo, la llegada a un barrio de una ciudad, de un perfil de habitantes diferente al que previamente predominaba, puede generar un sentido de estar fuera de lugar entre los nuevos residentes. O bien, puede ocurrir lo contrario, que la llegada del nuevo grupo social genere el sentido de estar fuera de lugar de los antiguos habitantes. En uno y otro caso ese sentido de estar fuera de lugar (sea en los nuevos o en los antiguos habitantes) expresa una tensión entre orden y cambio socioespacial. Así, el concepto de *out of place*, como también podría ocurrir con el de desapropiación espacial, deviene en una expresión de la tensión entre el orden y el cambio socioespacial, dados por las formas de practicar el lugar por parte de los antiguos y los nuevos residentes. Si bien las prácticas son el mecanismo más evidente de la apropiación espacial, en la desapropiación espacial las prácticas están ausentes para ciertos grupos sociales, por su distanciamiento del lugar en cuestión. Por esto último, la desapropiación (y el *out of place*) más que definirse por las prácticas, se configura como un sentido o una significación del lugar.

En una perspectiva próxima a la desapropiación/*out of place* también puede mencionar lo que más recientemente, Bruce Bégout (2005) ha denominado sentido de la extranjería. Para este autor, la extranjería se asocia con lo

47 La primera edición es de 1966.

imprevisto de lo cotidiano y puede revertirse por los procesos de familiarización. En otras palabras, la extranjería es semejante a la desapropiación, aunque difiere en que corresponde a un tiempo presente en el que aún no se dio la naturalización y familiarización del lugar. En general, la desapropiación o sentido de estar fuera de lugar se relaciona con el marco o *frame* del lugar, con lo instituido —aun de manera implícita— en el lugar, o puede ser que el distanciamiento se experimente con lo recientemente instituido, ya que la desapropiación/*out of place* pueden generarse en cierto momento, mientras que anteriormente era lo inverso, o bien, puede ocurrir que ciertos sujetos sociales siempre hayan experimentado el fuera de cierto lugar específico. Así, se han realizado diversas investigaciones empíricas en las que este fenómeno se asocia a cierta condición étnica del lugar, o bien a una condición de clase social o también etaria, y estas condiciones pueden cambiar de signo a través del tiempo.

En otras ocasiones, la apropiación del espacio ha sido concebida en términos de las disposiciones para realizar ciertas prácticas y no otras en un determinado lugar. En este horizonte, la apropiación de los lugares se hace parte de los procesos de adquisición cultural de diversos *habitus*. Por ejemplo, la apropiación (sea en términos residenciales o como visitante asiduo) de ciertos lugares que otorgan prestigio, o bien la apropiación para uso residencial o de visita frecuente de aquellos lugares estigmatizados (Bourdieu, 1999). En esta perspectiva, la apropiación espacial no sería una conquista de los lugares asociada a una búsqueda del sujeto, sino una forma de profundizar el orden social —que en este caso deviene un orden espacial— dado, por ejemplo, el de lugar prestigioso o lugar estigmatizado.

Desde las Geografías Humanistas (anglosajonas), cabe subrayar el planteamiento de David Seamon (2015 [1979]), para quien la apropiación espacial es un tipo de experiencia espacial con una fuerte componente emocional, que genera apego por un lugar, o bien el sentido de estar en un lugar que se siente como propio, no legalmente sino por experimentarlo como familiar. En esta perspectiva, también se destaca que la falta de apropiación del lugar (o la pérdida de dicha apropiación) puede activar en la persona, el sentido de amenaza, en distintos grados. Así, este acercamiento a la apropiación permite abordar el malestar frecuente en la actual vida urbana, cuando se cortan los vínculos con el lugar o se pierde la apropiación del espacio, y al menos surge la experiencia del vacío existencial por la pérdida del vínculo con cierto lugar. Esta idea puede comprenderse dentro del espectro de la desapropiación planteada por Chombart de Lauwe.

La psicología del espacio también ha abordado el tema de la apropiación espacial. De manera pionera se destaca el trabajo ya mencionado de Perla Serfaty-Garzón (o Perla Korosec-Serfaty) (1976), ubicado en las fronteras de la sociología y la psicología del espacio. Más recientemente, desde la psicología espacial o ambiental han resultado igualmente destacados los estudios de Enric Pol (1996; 2002), así como los de Tomeu Vidal y Enric Pol (2005), quie-

nes han sintetizado el núcleo de este concepto de apropiación del espacio en un modelo dual: por un lado, la apropiación sería la acción transformadora de cierto lugar que permite dejar en él marcas, huellas y señales cargadas de sentido, y por otro la apropiación expresa la identificación simbólica de la persona con dicho lugar. En suma, la apropiación emerge en las acciones que marcan materialmente el espacio, y también en la identificación de las personas con los lugares a través de la incorporación del espacio en cuestión en sus procesos cognitivos y afectivos.

Por su parte, la Geografía Social —también referida anteriormente— ha coincidido en subrayar ese carácter dual —sin usar dicha expresión— de la transformación material de los lugares al ser apropiados, y la componente ideal o no material presente en la apropiación espacial. De ahí ha resultado la diferenciación entre la apropiación con dominante material y apropiación con dominante ideal. En esta aproximación, se ha revisado la dimensión social, que no era central en los planteamientos de la psicología espacial, más próxima a la perspectiva del individuo. La dimensión social subrayada por la Geografía Social, pero integrando la mencionada dualidad, se aboca a diferenciar la apropiación espacial que se concreta de manera exclusiva por parte de una persona o de un colectivo, o bien de manera autónoma (esto es sin mayores restricciones sociales), dentro de ciertos límites sociales. La apropiación exclusiva se puede ejemplificar con las áreas verdes o de esparcimiento localizadas dentro de unidades habitacionales y fraccionamientos cerrados. Aquí, lo exclusivo se refiere al carácter restringido que supone la localización dentro del conjunto habitacional cerrado. También las áreas destinadas a personas con capacidades diferentes dentro del espacio público o en el transporte público, muestran apropiaciones espaciales exclusivas. Mientras que el carácter autónomo se refiere a la posibilidad de escoger el lugar a apropiar, aunque en el espacio urbano casi siempre existen ciertos niveles de restricción. Un ejemplo, sería el lugar para estacionar un vehículo dentro de un amplio estacionamiento público, las posibilidades de tomar un lugar u otro pueden no estar determinadas (sin asignación previa), y en ello radicaría la autonomía. Aunque, en el espacio público siempre habrá restricciones. En una perspectiva más amplia, la dimensión social destaca el papel del poder y el control en los procesos de apropiación del espacio: una forma de pensar esa incorporación del poder podría hallarse en quién define que se puede apropiar un lugar u otro, dentro de ciertos lugares para ello asignados.

Así, como el concepto de apropiación espacial se enriquece con la inclusión de la dimensión más social que individual, y lo hace aún más cuando también se integra la dimensión temporal: en este horizonte cabe subrayar que es conveniente diferenciar analíticamente la apropiación espacial efímera, como ocurre con lugares del espacio público, o bien una apropiación prolongada en el tiempo. Cuando la apropiación espacial es excluyente de otros y prolongada temporalmente, generalmente se asocia a los espacios privados y se refuerza con la componente jurídica de la propiedad.

En síntesis, la apropiación espacial siempre involucra lo social, porque el acto de hacer propio un lugar es una acción social y por lo mismo, refiere a ciertos actores sociales y a alguna forma de orden social (que puede ser la regulación jurídica u otras) o bien, a alguna forma de puesta en cuestión de dicho orden. Por ello, también resulta frecuente analizar la apropiación espacial a la luz de las desigualdades sociales o de la segregación urbana. Por ejemplo, se suele referir a la apropiación espacial que han concretado ciertos grupos sociales de élite de algunas zonas de las ciudades que en sí mismas son altamente valorizadas en el costo del suelo urbano. Pero, además del costo (que en sí mismo marca desigualdades sociales), quienes allí habitan acceden en la proximidad a servicios urbanos, educativos, de salud, entre otros, de alta calidad, que generan un efecto multiplicador de las diferencias en las condiciones de vida de los allí residentes y los que lo hacen en otros lugares. Así, se profundizan aún más las desigualdades sociales iniciales, dadas por el valor del suelo urbano. En otros casos, la apropiación espacial de ciertas zonas como lugares de residencia, también se asocia con pautas aún más restrictivas que las económicas y socio-económicas, como pueden ser las étnicas y/o religiosas. Entonces, la apropiación espacial profundiza los patrones de segregación urbana.

En síntesis, la apropiación espacial siempre lleva consigo una dimensión material y otra no material, y una duración en el tiempo, extensa en ocasiones, efímera en otras, o también en ciertos intervalos de tiempo, como ocurre con algunos fragmentos de ciudad que son apropiados por unos actores durante el día y para desplegar ciertas prácticas, y por otros actores en el ciclo de la nocturnidad, o en ciertas fechas conmemorativas, para realizar otro tipo de prácticas.

Las ciudades actuales, con la complejidad y heterogeneidad interna que las caracteriza, constituyen territorios particularmente fecundos para indagar las más diversas formas de apropiación espacial, y ellas permiten comprender procesos de cambio socioespacial, o su ausencia, así como conflictos sociales y disputas tejidos en torno al control del territorio. Otras veces, la pérdida de vínculo con el territorio (lo que constituye en esencia, la pérdida de la territorialidad),⁴⁸ conlleva la ausencia de apropiación espacial, que pue-

⁴⁸ Cabe subrayar que la territorialidad es otro concepto clave en esta perspectiva de la concurrencia de lo social y lo espacial. Claude Raffestin, uno de los autores más relevantes en cuanto al desarrollo de una Geografía de las territorialidades, ha fundado su teorización sobre la territorialidad en lo que denomina un sistema tridimensional dado por la sociedad, el espacio y el tiempo, alejándose de las perspectivas etológicas (John Eliot Howard) con las cuales había iniciado el estudio de la territorialidad. Así, Raffestin concibe la territorialidad como las complejas relaciones de un grupo social con su entorno, que es un territorio y también las alteridades que en él habitan y las cosas mismas del lugar, todo en un contexto sociohistórico dado (1977, 1980, 1986, 2012, 2015). Las relaciones que configuran la territorialidad pueden ser relaciones simétricas o más frecuentemente, asimétricas. También son cambiantes en el tiempo y suponen la circulación de información, entre otras la que se obtiene a través de la percepción, lo sensorial. En última instancia, Raffestin ha subrayado que la territorialidad pertenece al ámbito de lo vivido,

de interpretarse como la pérdida de vínculos existenciales entre los sujetos y el territorio, o incluso, el detonante para la conformación de territorios “abandonados” o también denominados paisajes invisibles o paisajes residuales (Nogué, 2007), dentro del tejido urbano.

Anteriormente se subrayó que la apropiación del espacio no solo es una clara expresión de la concurrencia del pensamiento sobre lo social y lo espacial, sino que el interés que ofrece para la investigación en las ciencias sociales actuales también radica en que lejos de constituir un ámbito del conocimiento demarcado, se va desdoblado en otros subámbitos. Este es el caso del estudio de la apropiación espacial como una puerta de entrada al análisis de las disputas y conflictos por la apropiación espacial, sea de un signo o del otro, aunque generalmente las disputas suelen ser por la apropiación con dominante material. Esto suele encontrar un terreno fértil en estudios intraurbanos que analizan la coexistencia en diversos microterritorios, de actores sociales diferenciados en cuánto a sus modos de vida, sus prácticas cotidianas, su tiempo de residencia en el lugar o incluso, su origen étnico, o su condición etaria. También resulta de interés abordar la apropiación espacial y los conflictos que se le asocian cuando la apropiación es realizada en un fragmento de tiempo reducido y por actores diferentes a los que habitan permanentemente el lugar. Este puede ser el caso de la apropiación espacial de ciertas vialidades durante una movilización callejera, o bien, ciertas áreas de una ciudad que son apropiadas de manera esporádica por turistas.

Otros abordajes de la apropiación espacial la han relacionado con los procesos de patrimonialización desarrollada por parte de actores sociales con ciertos niveles de poder, y que así inciden en definir qué debe ser recordado (memoria espacial). En esta perspectiva, Verschambre (2007) plantea que la demolición de áreas urbanas puede ser considerada como un fenómeno opuesto a la apropiación, es decir, como formas de expropiación, y en los

y permite comprender las estructuras profundas de la relación sociedad-espacio-tiempo, mientras que las formas espaciales expresan las estructuras de superficie Raffestin (1977:132-133). Por su parte, en el pensamiento americano, la teorización sobre la territorialidad ha tenido su piedra angular en la conocida obra de Edward Hall (1972:42), para quien la territorialidad es “un fenómeno de comportamiento asociado a la organización del espacio en esferas de influencia o territorios claramente diferenciados y considerados parcialmente exclusivos por sus ocupantes, o por aquellos que los definen”. Esta concepción fue retomada en la Geografía americana por Edward Soja (1971: 30-34), quien consideraba que la territorialidad tiene tres focos, que son la identidad espacial, el sentido de la exclusividad y compartimentación de la interacción humana en el espacio. No obstante, no deben omitirse los relevantes aportes al tema de Robert Sack (1986), en la Geografía americana y para quien el centro de la territorialidad se halla en el control de un territorio. Sack observaba que: “La territorialidad está íntimamente relacionada con las formas en que las personas usan el territorio, cómo organizan el espacio y cómo asignan significados al lugar” (1986:2). Otro referente ha sido el trabajo del ecologista humano Torsten Malmberg (1980), en la Universidad de Lund. No menos relevantes han sido los aportes de Rogerio Haesbaert (2011), o el exhaustivo estado de la cuestión de Marco Saquet (2015), ambos en el contexto de la Geografía brasileña.

que se juega el poder plasmado en políticas urbanas. Estas formas de expropiación serían variantes de la mencionada desapropiación.

Asimismo, la apropiación espacial se puede analizar en cuanto a su capacidad para configurar espacios liminares y de la resistencia (Lindón, 2021): Los espacios liminares son aquellos micro-territorios o ínsulas que devienen en puertas de entrada a lugares diferentes respecto al entorno en el que emergen (Tôres Aguiar Gomes, 2009). A veces son fugaces, otras persistentes, de visibilidades parciales y de muy diversa naturaleza en cuánto a la forma de practicarlos (delictivos, de la sexualidad, del ocio, elitistas, entre otros). Su diferencia con el entorno radica en el perfil de los sujetos que los habitan y las prácticas que en ellos se desarrollan y con las cuáles se configuran esos espacios liminares. Con prácticas específicas, sus habitantes (sean permanentes, frecuentes o esporádicos), se apropian de estos espacios liminares, y los hacen suyos, a través de usos no convencionales del lugar. Manuel Delgado (2007) recurre a una metáfora elocuente para caracterizar a los espacios liminares o intersticiales,⁴⁹ como fisuras del tejido social que se fractura.⁵⁰ Estos micro-territorios se configuran en diversos lugares de las grandes ciudades actuales. De manera particular, resulta relevante revisar la apropiación de microterritorios del espacio circulatorio de la ciudad. Por ejemplo, en la ciudad de México se han identificado espacios liminares que se crean en el sistema de transporte colectivo Metro para la práctica sexual conocida como *cruising* (Turner, 2004): esto es la búsqueda y obtención de sexo gay y anónimo en espacios públicos. Estos espacios liminares emergentes confrontan el orden urbano y la funcionalidad de la infraestructura de dicho transporte —destinada a resolver los grandes desplazamientos cotidianos sobre todo en condiciones de anonimato— al ser apropiados como intersticios para la sexualidad masculina pública (Lindón, 2021). Estas formas de apropiación del espacio en las grandes ciudades actuales ponen en tela de juicio la idea pionera de Perla Serfaty (2003) respecto a la apropiación en términos de la armonía entre una cosa y el uso al que se la destina,⁵¹ o al menos conduce a considerar que dicha armonía puede ser diferente para unos sujetos y otros que habitan un mismo espacio, y dicha diferencia entre las apropiaciones suele generar conflictos y disputas. No obstante, las apropiaciones espaciales que configuran espacios liminares pueden ser de muy diversa naturaleza, no siempre al-

⁴⁹ En estricto sentido no es lo mismo un espacio liminar que uno intersticial. Los primeros se ubican en las fronteras de diversos fenómenos, en tanto que los segundos son huecos o vacíos que pueden permanecer durante diversos lapsos de tiempo sin ser intervenidos. Sin embargo, ambos suelen transmutarse, ya que en las fronteras pueden quedar intersticios (Águila Flores, 2014).

⁵⁰ En este aspecto, Delgado (2007:121) se inspira en “la teoría general de la grieta” de Deleuze, en lo referido a las repentinas pérdidas de equilibrio o fracturas.

⁵¹ Cabe mencionar que la expresión “uso del espacio” y “usuarios del espacio” ha sido fuertemente cuestionada dentro de cierto pensamiento latinoamericano por reducir a los sujetos (y su capacidad de agencia) que habitan el espacio en su cotidianidad, a abstracciones o tipos de habitantes que han sido despojados analíticamente de las especificidades con las que habitan los lugares (Solís Opazo, 2013).

ternativos o de resistencia. La heterogeneidad del espacio urbano practicado de las grandes ciudades, con sus liminaridades siempre presentes, muestra que la apropiación del espacio es un asunto clave para comprender la ciudad siempre y cuando se consideren las diversas apropiaciones que se practican de un mismo lugar por parte de los diversos sujetos que lo habitan. Y esas apropiaciones parecen crecientemente conflictivas.

Otra entrada que se abre a partir a partir del estudio de la apropiación espacial es la configuración de ciertos territorios de la espera (Musset, 2015). Este tipo de territorios pueden resultar de formas de apropiación espacial fuertemente instituidas. Este es el caso de los territorios de la espera demarcados en instituciones hospitalarias (las llamadas salas de espera), en infraestructuras y equipamientos urbanos para viajes (salas de espera de terminales aéreas, de transporte automotor o férreo) o incluso en otro tipo instituciones prestadoras de servicios diversos: Todos ellos son territorios de la espera diseñados y producidos para ciertas formas de apropiación espacial, que en general, los habitantes ponen en práctica de manera más o menos efímera. Sin embargo, en la vida urbana también se configuran otros territorios de la espera que subvierten el orden social y más específicamente, el orden urbano. A estos nos referimos en estas líneas que siguen.

En las grandes ciudades actuales se han conformado territorios de la espera que se pueden identificar como alternativos, y que resultan precisamente de formas de apropiación espacial que realizan ciertos actores, en fragmentos del tiempo cotidiano, que escapan a la funcionalidad del orden urbano en cuestión. Un caso —estudiado en la Ciudad de México (Lindón, 2019)— es la configuración de territorios de la espera efímeros e intermitentes en las grandes vialidades a partir de la congestión vehicular y también siguiendo el ritmo intermitente propio de la circulación vehicular en las grandes avenidas. En estas dinámicas urbanas, cuando se detiene el avance vehicular, suelen emerger formas de apropiación del espacio de las vialidades por parte de actores que ofrecen servicios, venden productos o realizan particulares performatividades. Todo ello está destinado al automovilista que no puede avanzar y por lo mismo espera que se reactive el flujo de la circulación. Las formas de apropiación del espacio vial por parte de grupos de actores que ofrecen productos y servicios configura instantáneamente escenarios de actuaciones diversas, para quien espera en el interior del automóvil. Por eso, se los puede denominar territorios de la espera para quienes están en situación de movilidad en el espacio público. Se trata de territorios de la espera no convencionales y efímeros, que subvierten la funcionalidad del espacio circulatorio y que se concretan por las estrategias de ciertos actores que apropian áreas del espacio circulatorio por breves instantes para hacer una representación casi teatral, que es algo así como una pausa en el movimiento constante que anima dichos espacios circulatorios. Para estos actores, esos escenarios fugaces constituyen un espacio de trabajo donde lo central es la corporeidad (es decir, lo que expresa el cuerpo), aunque para quien está

dirigida la representación es un territorio de la espera, que deviene en espera contemplativa.⁵²

En breve, la espera —en las situaciones presentadas— es una pausa en el tiempo que ocurre en cierto espacio. De modo tal que la pausa se territorializa a través de la inacción de quien espera, y de la apropiación y control de un espacio-tiempo por parte de quien actúa y representa algo jugando con la propia performatividad. Por ello, estas formas de apropiación del espacio subvierten el orden urbano circulatorio de dos formas: tanto por hacer algo en cierto lugar que no está diseñado y habilitado para ello (son prácticas alternativas), como también por configurar un tiempo residual y vaciado de sentido, en un tiempo/espacio de consumo, de contemplación y de reconocimiento de la alteridad. De este modo, estos territorios de la espera alternativos, son efímeros ya que se hacen y deshacen en breves instantes. Y las formas de apropiación espacial que los configuran desafían el ritmo de la vida urbana acelerada, porque se valen del detenerse para expresar algo inesperado en ese espacio/tiempo. Aunque, también reafirman los ritmos acelerados porque se hacen y desaparecen en esa pequeña burbuja de espacio/tiempo dada externamente a la puesta en escena, es decir establecidas por la circulación vial, como puede ser el tiempo de los semáforos. Esta expresión particular reitera lo observado por Italo Calvino acerca de la temporalidad de las sociedades actuales: “la dimensión del tiempo ha sido destrozada, no podemos vivir ni pensar sino en fragmentos de tiempo, cada uno de los cuales sigue su propia trayectoria y desaparece inmediatamente” (1980: 8).

Sin duda alguna, constantemente se configuran muchos otros espacios de la espera en intersticios diversos de la trama urbana. Sin embargo, por ese carácter efímero (temporalmente), intersticial/liminar (espacialmente) y alternativo (socialmente), suelen no generar interés en las ciencias sociales. El estudio de la apropiación espacial puede constituir una vía pertinente para descifrar esos espacios intersticiales y liminares, que de muy diversas formas están conectados orgánicamente con los espacios que no son liminares ni alternativos.

ALGUNAS REFLEXIONES FINALES

Tal como lo expresara recientemente el geógrafo francés Michel Lussault (2007b: 35): “el ser humano siempre tiene que ver con el espacio”. La espacialidad es inseparable de la vida social, por lo mismo sería deseable que fuera insoslayable para la teoría social. Sin embargo, ésta la ha abordado escasamen-

⁵² En una obra teatral, en esencia, los actores están realizando un trabajo artístico. Sin embargo, ese trabajo suele ser significado desde la perspectiva del espectador; para quien puede ser un tiempo de contemplación, de reflexión, de esparcimiento, de apreciación artística, entre otros.

te, o bien lo ha hecho desde perspectivas frecuentemente reduccionistas: el espacio como localización (el simple *locus*), el espacio como reflejo de la sociedad —es decir, totalmente pasivo y por lo mismo sin ningún papel explicativo del devenir social— o sencillamente el espacio como la referencia empírica. Esto sin mencionar la libre utilización de la palabra “espacio” en las ciencias sociales en sentido amplio, así como las difundidas metáforas cartográficas. Esta crítica respecto del ligero tratamiento del espacio en la teoría social no desconoce que algunas voces relevantes en el medio han incluido al espacio como categoría con cierta capacidad explicativa de lo social: entre los clásicos, sin duda alguna, quien le otorgó mayor fuerza fue Simmel; y entre los contemporáneos son numerosas las voces, como Goffman, Joseph, y buena parte de quienes integran la sociología urbana en sentido amplio. De igual forma son conocidas las disputas de Foucault con el espacio y con los geógrafos, por mencionar aquí sólo algunos nombres.

Por otro lado, la geografía humana se ha dedicado a estudiar la relación espacio/sociedad, más recientemente reconocida como la dimensión espacial de lo social. Sin embargo, la teoría geográfica ha sido poco abierta al diálogo con la teoría social, y al mismo tiempo la teorización de lo espacial muchas veces fue acompañada por concepciones muy simples y reduccionistas, que tampoco eran un buen punto de partida para iniciar ese diálogo.

No obstante, algunas teorías geográficas han sabido apropiarse de las interrogantes actuales más fuertes de la teoría social, para explorar nuevas interpretaciones incluyentes de la espacialidad. En esta perspectiva se ha subrayado el papel de autores como Guy Di Méo en la geografía francófona; o el de la Escuela de Lund y la *Time Geography* dentro de la vertiente anglosajona. De igual forma, cierta parte de la teoría social se ha abierto al diálogo con la geografía. El caso de Anthony Giddens es tal vez el más relevante en términos contemporáneos. Si bien estos acercamientos son aún circunscritos a las reflexiones de figuras clave, y no tanto extensivos al quehacer de los geógrafos y de los sociólogos que anónimamente trabajan en diversos contextos, seguramente la comprensión de las sociedades complejas actuales requiere de la profundización de este tipo de concurrencias teórico-metodológicas.

El tipo de teorías geográficas y sociales que empiezan a concurrir teórica y metodológicamente, parecen encontrar como sustratos compartidos la perspectiva del sujeto, que para las teorías geográficas deviene en sujeto-habitante. Asimismo, comparten el interés por las miradas constructivistas, la integración por lo subjetivo junto con lo material, lo singular y lo biográfico, así como lo cotidiano en tanto emergente de lo social.

En sentido amplio se puede plantear que las teorías sociales constructivistas se enriquecen por la concurrencia con las teorías geográficas también constructivistas, porque integran un aparato teórico más potente analíticamente acerca del espacio vivido, el espacio de vida, el espacio imaginado, el espacio concebido, el territorio, la territorialidad, la memoria espacial, las fan-

tasías geográficas, entre otros conceptos operativos que no habían sido abordados por la teoría social, aunque refieren a aspectos insoslayables de la vida social. Asimismo, las teorías que participan de dicha concurrencia pueden superar los planteamientos del espacio como simple localización, como reflejo pasivo de la sociedad o como escenario donde sólo cuenta lo social que allí ocurre.

Integrar la compleja relación de los sujetos con el espacio es una forma de penetrar en una dimensión de lo social que ha sido bastante invisibilizada por abordajes aespaciales. Por último, la estructuración espacio-temporal que plantea la *Time Geography* muestra que el cruce de lo cotidiano y lo biográfico, de lo individual y lo institucional, sólo es posible en esos fragmentos espacio-temporales que —lejos de ser neutrales, hacen posible e integran lo social que allí se produce o reproduce—. Seguramente, estas perspectivas están lejos de pretender volver a los viejos determinismos geográficos, para los cuales todo se explicaba por el espacio. Más bien, constituyen una forma de comprender las complejas formas en las que lo espacial produce lo social y al mismo tiempo resulta producido por lo social.

Los estudios empíricos de la apropiación del espacio entendida como un aterrizaje multidimensional de la concurrencia de lo social y lo espacial, tienen la virtud de permitir descifrar el potencial de prácticas cotidianas para reafirmar el orden socioespacial, o para resistirlo y esbozar nuevas formas de dicho orden desde la cotidianidad misma y por la agencia de los habitantes. La relevancia de esta perspectiva de la concurrencia de lo social y lo espacial radica en que el orden, o el cambio socioespacial, se construye y emerge desde lo cotidiano. Así, la dimensión espacial de lo social (en estas últimas páginas, revisada en términos de la apropiación espacial) es parte de la reproducción (el orden, lo que permanece) o de la producción socioespacial (el cambio, lo que se transforma o al menos se reconfigura).

De igual forma, este tipo de acercamientos pueden ofrecer un interés adicional a lo mencionado, como es el de constituirse en pasos intermedios (o eslabones) entre las grandes abstracciones y los fenómenos observados en el proceso metodológico de descifrar el mundo. En otras palabras, la entrada analítica a la concurrencia por la vía de la apropiación espacial ha permitido desarrollar andamiajes teóricos de alcance medio, o teorizaciones más específicas o particulares, y así evitar lo que Peter Berger (1974) identificó como los conceptos que asesinan la realidad que pretender estudiar al nombrarla, por constituir abstracciones muy distantes del fenómeno que intenta explicar: la distancia excesiva —o la alta abstracción— requiere del despojo de las especificidades del fenómeno, y en las cuales suele hallarse su sentido profundo.

BIBLIOGRAFÍA

- Águila Flores, José Luis (2014), *Espacio intersticial: Surgimiento y transformación, Caso: Tonalá, Jalisco en México*, Universidad Internacional de Andalucía, Sevilla.
- Anduze Rivero, Víctor René (2019), "La participación y la apropiación del espacio público como fundamentos del derecho a la ciudad: dos estudios de caso al sur de Mérida, Yucatán", *Península*, vol. XIV, núm. 1, enero-junio, pp. 29-50.
- Bailly, Antoine (1989), "Lo imaginario espacial y la geografía: en defensa de la geografía de las representaciones", *Anales de Geografía de la Universidad Complutense*, núm. 9, pp. 11-19.
- y Hubert Beguin (2000), *Introducción a la geografía humana*, Salvat-Masson, Madrid.
- Bégout, Bruce (2005), *La Découverte du quotidien*, Allia, Paris.
- Bajoit, Guy (2003), *Le changement social. Approche sociologique des sociétés occidentales contemporaines*, Armand Colin, París.
- (2008), "La renovación de la sociología contemporánea", *Cultura y representaciones sociales*, año 3, núm. 5, Instituto de Investigaciones Sociales-UNAM, México, septiembre, <http://www.culturayrs.org.mx/revista/num5/Bajoit.pdf>
- Berdoulay, Vincent (2002), "Sujeto y acción en la geografía cultural: el cambio sin concluir", *Boletín de la AGE*, núm. 34, pp. 51-61, <http://www.ieg.csic.es/age/princip.htm>
- y Nicholas Entrikin (1998), "Lieu et sujet : Perspectives théoriques", *Espace Géographique*, núm. 2, pp. 111-121.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann (1968), *La construcción social de la realidad*, Amorrortu, Buenos Aires.
- (1974), "Some second thoughts on substantive versus functional definition of religion", *Journal for Scientific Study of Religion*, vol. 13, número 2, pp. 125-133. DOI: <https://doi.org/10.2307/1384374>
- Bertalanffy, Ludwig von (1976), *Teoría general de los sistemas*, FCE, Madrid-Buenos Aires [(1968), *General System Theory: Foundations, Development, Applications*, George Braziller, Nueva York].
- Bondi, Liz (1990), "¿Feminism, Postmodernism, and Geography: Space for Women?", *Antipode*, núm. 22, vol. 2, pp. 156-167.
- Bourdieu, Pierre (1988), *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*, Taurus, Madrid.
- (1999), "Efectos del lugar", *La miseria del mundo*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, pp. 119-124.
- Brooks Gardner, Carol (1994), "Out of Place: Gender, Public Places and Situational Disadvantage", en Roger Friedland y Deirdre Boden (eds.), *Nowhere, Space, Time and Modernity*, University of California Press, pp. 335-355.
- Bunge, William (1962), *Theoretical Geography*, Lund Studies in Geography Series C: General and Mathematical Geography Lund, Gleerup, Sweden.
- (1971), *Fitzgerald: Geography of a Revolution*, Schenkman Pub. Co., Cambridge.

- Buttimer, Anne (1976), "Grasping the dynamism of lifeworld", *Annals of the American Geographers*, vol. 66, núm. 2, junio, pp. 277-292.
- _____ y David Seamon (eds.) (1980), *The Human Experience of Space and Place*, Croom Helm, Londres.
- Calvino, Italo (1981), *If on a Winter's Night a Traveler*, Harcourt Brace Jovanovich, New York [1979, *Se una note d'inverno un viaggiatore*, Torino, Einaudi].
- Cefaï, Daniel (2007), "De la microphysique du pouvoir à l'éthnographie coopérative: itinéraires d'un pragmatiste, Préface", en Isaac Joseph, *L'athlète moral et l'enquêteur modeste*, Économica, París, pp. 1-47.
- Chivallon, Christine (2000), "D'un espace appelant forcément les sciences sociales pour le comprendre", en Jacques Lévy y Michel Lussault (dirs.), *Logiques de l'espace, esprit des lieux: Géographies à cerisy*, Belin, París, pp. 299-318.
- Chombart de Lauwe, Paul-Henry (1976), *Transformations de l'environnement, des aspirations et des valeurs*, CNRS Éditions, París.
- Collignon, Béatrice (1996), *Les inuit: ce qu'ils savent du territoire*, L'Harmattan, París.
- _____ (2001), "Esprit des lieux et modèles culturels. La mutation des espaces domestiques en arctique inuit", *Annales de Géographie*, núm. 620, pp. 383-404.
- Cresswell, Tim (1996), *In Place/Out of Place: Geography, Ideology, and Transgression*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Dardel, Eric (1990), *L'homme et la terre: nature de la réalité géographique*, Editions du CTHS, París.
- Debarbieux, Bernard (1997a), "L'exploration des mondes intérieurs", en Rémy Knafou (dir.), *L'état de la géographie*, Belin, París, pp. 371-384.
- _____ (1997b), "L'acteur et le territoire. Chronique d'un rendez-vous souvent annoncé mais toujours différé", *Montagnes Méditerranéennes*, núm. 5, CERMOSEM, Mirabel, pp. 65-66.
- Delgado, Manuel (2007), *Sociedades movedizas: Pasos hacia una antropología de las calles*, Anagrama, Barcelona.
- Di Méo, Guy (1991), *L'Homme, la société, l'espace*, Anthropos, París.
- _____ (1999), "Géographies tranquilles du quotidien: Une analyse de la contribution des sciences sociales et de la géographie à l'étude des pratiques spatiales", *Cahiers de Géographie du Québec*, vol. 43, núm. 118, abril, pp. 75-93.
- _____ (2000), *Géographie sociale et territoires*, 1998, Nathan, París, 317 pp.
- _____ y Pascal Buléon (2005), *L'espace social: Lecture géographique des sociétés*, Armand Colin, París.
- Foucault, Michel (1984), "Des espaces autres", *Architecture, Mouvement, Continuité*, núm. 5, octubre, pp. 46-49.
- Frémont, Armand (1999), *La région: Espace vécu*, 1976, Flammarion, PUF, París.
- Frémont, Armand, Jacques Chevalier, Robert Hérim y Jean Renard (1984), *Géographie sociale*, Masson, París.
- García Ramón, María Dolores (2006), "Geografía del género", en Daniel Hiernaux y Alicia Lindón (eds.), *Tratado de geografía humana*, Anthropos/UAM-I, Barcelona, pp. 337-354.

- Garnier, Edwige (2008), "La reterritorialisation de la population pied-noire ou comment conserver un particularisme culturel et identitaire", en Raymonde Séchet, Isabelle Garat y Djemila Zeneidi (dirs.), *Espaces en transactions*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes (Géographie Sociale), pp. 279-292.
- Giddens, Anthony (1993), *Las nuevas reglas del método sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires.
- (1995), *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Gieryn, Thomas (2000), "A Space for Place in Sociology", *Annual Review of Sociology*, núm. 26, pp. 463-496.
- Godelier, Maurice (1989), *Lo ideal y lo material: pensamiento, economías, sociedades*, Taurus, Madrid.
- Gourou, Pierre (1979), *Introducción a la geografía humana*, Alianza, Madrid [primera versión en francés 1973, Flammarion, París].
- Gregory, Derek (1994), *Geographical Imaginations*, Blackwell, Oxford.
- Gumuchian, Hervé, Eric Grasset, Romain Lajarge y Emmanuel Roux (2003), *Les acteurs, ces oubliés du territoire*, Anthropos/Económica, París.
- Guy, Catherine (2008), "Des habitants si (peu) présents: temps étudiants et temps urbains", en Raymonde Séchet, Isabelle Garat y Djemila Zeneidi (dirs.), *Espaces en transactions*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes (Géographie Sociale), pp. 253-268.
- Haesbaert, Rogério (2011), *El mito de la desterritorialización: Del fin de los territorios a la multiterritorialidad*, Siglo XXI, México.
- Hägerstrand, Torsten (1970), "What About People in Regional Science?", *Papers Regional Science Association*, núm. 24, pp. 7-21.
- (1982), "Diorama, Path and Project", *Tijdschrift voor Economische, en Sociale Geografie*, vol. 73, pp. 323-339.
- (2000), "À la quête de l'origine des concepts", en Peter Gould y Antoine Bailly, *Mémoires de géographes*, Anthropos, París, pp. 107-132.
- Hall, Edward T (1972), *La dimensión oculta*, Siglo XXI, México.
- Hiernaux, Daniel y Alicia Lindón (2004), "Repensar la periferia: de la voz a las visiones exo y egocéntricas", en Adrián Guillermo Aguilar (coord.), *Procesos metropolitanos y grandes ciudades. Dinámicas recientes en México y otros países*, Instituto de Geografía/PUEC/CRIM-UNAM/Conacyt/Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 413-443.
- Isard, Walter (1956), *Location and Space-economy: A General Theory Relating to Industrial Location, Market Areas, Land Use, Trade, and Urban Structure*, Published jointly by the Technology Press of Massachusetts Institute of Technology and Wiley, Cambridge.
- (1960), *Methods of Regional Analysis; an Introduction to Regional Science*, Published jointly by the Technology Press of the Massachusetts Institute of Technology and Wiley, Cambridge.
- (1975), *Introduction to Regional Science*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs.
- Joseph, Isaac (1988), *El transeúnte y el espacio urbano: Ensayo sobre la dispersión del espacio público*, Gedisa, Barcelona.

- Knorr-Cetina, Karim y Aaron Cicourel (1981), *Advances in Social Theory and Methodology: Toward and Integration of Micro and Macro Sociologies*, Routledge & Kegan Paul, Londres.
- Lacarrière, Mónica (2007), “La ‘insoponible levedad’ de lo urbano: tensiones y distensiones entre imágenes/imaginarios, prácticas urbanas y el patrimonio material/inmaterial”, *EURE: Revista Latinoamericana de Estudios Urbano-Regionales*, vol. XXXIII, núm. 99, agosto, pp. 47-64.
- Lahire, Bernard (1998), *L'Homme pluriel: Les ressorts de l'action*, Nathan, París.
- _____ (2002), *Portraits sociologiques: Dispositions et variation individuelles*, Nathan, París.
- _____ (2006), *El espíritu sociológico*, Manantial, Buenos Aires.
- Le Lannou, Maurice (1949), *La Géographie humaine*, Flammarion, París.
- Lefebvre, Henri (1978), *El derecho a la ciudad*, Península, Barcelona [1967].
- _____ (2013), *La producción del espacio*, Capitan Swing Libros, Madrid [1974].
- Lévy, Jacques (1994), *L'espace légitime: Sur la dimension géographique de la fonction politique*, Presses de la FNSP.
- _____ (1999), *Le tournant géographique: Penser l'espace pour lire le monde*, Belin, París (Mappemonde).
- _____ (2000), “L'exception ordinaire”, en Jacques Lévy y Michel Lussault (dirs.), *Logiques de l'espace, esprit des lieux: Géographies à cerisy*, Belin, París, pp. 333-342.
- Lindón, Alicia (2007a), “Los imaginarios urbanos y el constructivismo geográfico: los hologramas espaciales”, *EURE: Revista Latinoamericana de Estudios Urbano-Regionales, Instituto de Estudios Urbanos y Territoriales*, vol. XXXIII, núm. 99, agosto, pp. 31-46.
- _____ (2007b), “El constructivismo geográfico y las aproximaciones cualitativas”, *Revista de Geografía Norte Grande*, Pontificia Universidad Católica de Chile, núm. 37, pp. 5-21.
- _____ (2007c), “La ciudad y la vida urbana a través de los imaginarios urbanos: a modo de introducción”, *EURE: Revista Latinoamericana de Estudios Urbano-Regionales, Instituto de Estudios Urbanos y Territoriales*, Pontificia Universidad Católica de Chile, vol. XXXIII, núm. 99, agosto, pp. 7-16.
- _____ (2008a), “De las geografías constructivistas a las narrativas de vida espaciales como metodologías geográficas cualitativas” (“O estado da arte da geografia”), *Revista da ANPEGE*, diciembre de 2008, vol. 4 de 2008, pp. 3-27.
- _____ (2011), “Las narrativas de vida espaciales y los espacios de vida”, en Beatriz Nates y Felipe César Londoño (coords.), *Memoria, espacio y sociedad*, Anthropos, Barcelona, pp. 13-32.
- _____ (2019), “Imaginarios urbanos de la espera, temporalidades y territorializaciones”, Paula Vera; Ariel Gravano y Felipe Aliaga (eds.), *Ciudades In(descifrables): Imaginarios y representaciones sociales de lo urbano*, Red Iberoamericana de investigaciones en imaginarios y representaciones / Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires-Universidad Santo Tomás, Bogotá, pp. 41-62.
- _____ (2021), “Liminal spaces and resistance in Mexico City: Towards an everyday global urbanism”, Michele Lancione y Colin McFarlane (eds), *Global Urbanism:*

Knowledge, Power and the City, Routledge, Londres, pp. 156-165. doi: <https://doi.org/10.4324/9780429259593>

- Lussault, Michel (2007a), *L'homme spatial: la construction sociale de l'espace humain*, Seuil, París.
- (2007b), “Habiter, du lieu au monde: Réflexions géographiques sur l'habitat humain”, en Thierry Paquot, Michel Lussault y Chris Younès (dirs.), *Habiter. Le propre de l'humain*, La Découverte, París, pp. 35-51.
- Malmberg, Torsten (1980), *Human Territoriality*, Mouton Publishers, Great Britain.
- Muñan Valencia, Daniel Iván y Martha Cecilia Miker Palafox (2019), “La apropiación de espacios públicos en un contexto de violencia: Ciudad Juárez, Chihuahua, México”, *Clivajes. Revista de Ciencias Sociales* (ISSN: 2395-9495), año VI, núm. 12, julio-diciembre.
- Martuccelli, Danilo (2006), *Forgé par l'épreuve: L'individu dans la France contemporaine*, Armand Colin, París.
- (2007), *Gramáticas del individuo*, Losada/Océano, Buenos Aires [(2002), *Grammaire de l'individu*, Gallimard, París].
- (2009), “La teoría social y la renovación de las preguntas sociológicas”, *Papeles del CEIC*, núm. 51, www.identidadcolectiva.es/pdf/51.pdf (consultado el 1 de agosto de 2010).
- McDowell, Linda (2000), *Género, identidad y lugar. Un estudio de las geografías feministas*, Cátedra/Universitat de Valencia/Instituto de la Mujer, Madrid.
- Mendoza, Cristóbal (2006), “Geografía de la población”, en Daniel Hiernaux y Alicia Lindón (dirs.), *Tratado de geografía humana*, Anthropos/UAMI, Barcelona, pp. 147-169.
- Musset, Alain (2015), “De los lugares de espera a los territorios de la espera. ¿Una nueva dimensión de la geografía social?”, *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, vol. 61/2, pp. 305-324, <http://dx.doi.org/10.5565/rev/dag.315>
- Nogué, Joan (2007), (ed.), *La construcción social del paisaje*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Olsson, Gunnar (1997), “Misión imposible”, *Anales de Geografía de la Universidad Complutense*, núm. 17, pp. 39-51.
- Pol, Enric (1988), *La psicología ambiental en Europa: análisis sociohistórico*, Anthropos, Barcelona.
- (1996), “La apropiación del espacio”, L. Íñiguez y E. Pol (eds.), *Cognición, representación y apropiación del espacio*, Col·lecció Monografies Psico-Socio-Ambientals, vol. 9, Publicacions de la Universitat de Barcelona, Barcelona, pp. 45-62.
- (2002), “El modelo dual de la apropiación del espacio”, R. García Mira, J.M. Sabucedo y J. Romay (eds.), *Psicología y Medio Ambiente. Aspectos psicosociales, educativos y metodológicos*, Asociación galega de estudios e investigación psicosocial, La Coruña, pp.123-132.
- Pred, Allan (1977), “The Choreography of Existence: Comments on Hägerstrand's Timegeography and its Usefulness”, *Economic Geography*, vol. 53, núm. 2, abril, pp. 207-221.

- Pred, Allan (1981), "Social Reproduction and the Time-Geography of Everyday Life", *Geografiska Annaler, Series B, Human Geography*, vol. 63, núm. 1, pp. 5-22.
- _____ (1984), "Place as Historically Contingent Process: Structuration and the Timegeography of Becoming Places", *Annals of Association of American Geographers*, vol. 74, pp. 279-297.
- _____ (1985), "The Social Becomes the Spatial, the Spatial Becomes the Social: Enclosures, Social Change and the Becoming of Places in Skane", en Derek Gregory y John Urry (eds.), *Social Relations and Spatial Structures*, St. Martin's Press, Nueva York, pp. 337-365.
- _____ y Michael Watts (1992), *Reworking Modernity: Capitalism and Symbolic Discontent*, Rutgers University Press, Rutgers.
- Raffestin, Claude (1977), "Paysage et territorialité", *Cahiers de Géographie du Québec*, 21(53-54), pp. 123-134.
- _____ (1986), "Ecogenèse territoriale et territorialité", en Franck Auriac y Roger Brunet (eds.), *Espace, jeux et enjeux*, Fayard/Fondation Diderot, París, pp. 173-185.
- _____ (2011), *Por una Geografía del Poder*, El Colegio de Michoacán, México [1980, *Pour une géographie du pouvoir*, Libraires techniques, París].
- _____ (2012), "Space, territory, and territoriality", *Environment and Planning D: Society and Space*, vol. 30, pp. 121-141, doi: <http://dx.doi.org/10.1068/d21311>
- Rapaport, Roy (1980), *Antropología ecológica*, Anagrama, Barcelona.
- Raymond, Henri; Marie-Geneviève Dezès; Nicole Haumont; Antoine Haumont (2001), *L'habitat pavillonnaire*, Editions L'Harmattan, París [1966].
- Relph, Edward (1976), *Place and Placelessness*, Pion, Londres.
- Remy, Jean, Liliane Voyé y Emile Servais (1980), *Produire ou reproduire?, Une sociologie de la vie quotidienne*, t. 2, Editions Vie Ouvrière, Bruselas.
- Ripoll, Fabrice (2006), "Du rôle de l'espace aux théories de l'acteur (aller-retour)", en Raymonde Séchet y Vincent Veschambre (dirs.), *Penser et faire la géographie sociale: Contributions à une épistémologie de la géographie sociale*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, pp. 194-210.
- Ripoll, Fabrice y Vincent Veschambre (2005), "Introduction: L'appropriation de l'espace comme problématique", *Noréis*, núm. 195/2, pp. 1-10.
- Rochefort, Renée (1961), *Le travail en Sicile: Étude de géographie sociale*, PUF, París.
- _____ (1963), "Géographie sociale et sciences humaines", *Bulletin de l'Association des Géographes Français*, núms. 314-315, pp. 18-32.
- Rose, Gillian (1994), *Feminism and Geography: The Limits of Geographical Knowledge*, Polity Press, Cambridge.
- Rowles, Graham y Habib Chaudhury (eds.) (2005), *Home and Identity in Late Life: International Perspectives*, Springer Publishing Co., Nueva York.
- Sack, Robert (1986), *Human territoriality: its theory and history*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Sabaté, A., A. Rodríguez y J. M. Díaz (1995), *Mujeres, espacio y sociedad. Hacia una geografía del género*, Síntesis, Madrid.
- Santos, Milton (1990), *Por una geografía nueva*, Espasa Calpe, Madrid.

- Santos, Milton (2000), *La naturaleza del espacio: técnica y tiempo. Razón y emoción*, Ariel, Barcelona.
- Saquet, Marcos (2015), *Por una geografía de las territorialidades y las temporalidades Una concepción multidimensional orientada a la cooperación y el desarrollo territorial*, Universidad Nacional de La Plata, La Plata.
- Seamon, David (2015), *A Geography of Lifeworld: Movement, Rest and Encounter*, Routledge Revivals, Londres.
- Séchet, Raymonde (1998), "Des espaces de la pauvreté aux terres d'exclusion. Dix ans de géographie sociale", en R. Hérin y C. Muller (dirs.), *Espaces et sociétés à la fin du xx^e siècle: Quelles géographies sociales?*, Les Documents de la MRSB, núm. 7, Caen, pp. 195-214.
- (2008), "Introduction", en Raymonde Séchet, Isabelle Garat y Djemila Zeneidi (dirs.), *Espaces en transactions*, Presses Universitaires de Rennes (Géographie Sociale), Rennes, pp. 7-26.
- , Isabelle Garat y Djemila Zeneidi (dirs.) (2008), *Espaces en transactions*, Presses Universitaires de Rennes (Géographie Sociale), Rennes.
- Serfaty-Garzon, Perla (2003), *Chez soi: Les territoires de l'intimité*, Armand Colin, París.
- (2003), *Dictionnaire critique de l'habitat et du logement*, Sous la direction de Marion Segaud, Jacques Brun, Jean-Claude Driant Paris, Editions Armand Colin, pp. 27-30.
- (2016), "Les territoires de l'enfance dans l'espace familial. De l'enfant récepteur à l'enfant prescripteur", *Enfance et Psy*, núm. 72, Dossier «Maison d'enfance: habitants et invités», pp. 29-42, DOI: <https://doi.org/10.3917/ep.072.0029>
- (2018), "Habiter sa vieillesse, habiter sa maison: de la transformation du sens aux stratégies", Lord, S. et Piché, D. (direction), *Vieillesse et aménagement. Perspectives plurielles*, Les Presses de l'Université de Montréal, Montréal, pp. 39-54.
- (direction) (2006), *Chez-soi. Chez les autres*, Bayard Canada, Montréal.
- (ed.) (1976), *L'appropriation de l'espace, Actes de la 3^{ème} Conférence Internationale de Psychologie de l'espace construit*, Strasbourg, p. 650.
- Simonsen, Kirsten (2007), "Practice, Spatiality and Embodied Emotions: A Outline of a Geography of Practice", *Human Affairs*, núm. 17, pp. 168-181.
- Soja, Edward (1971), *The political organization of space*, Association of American Geographers, Commission on College Geography, Resource Paper, núm. 8, p. 54.
- Solís Opazo, José (2013), *La derrota de lo cotidiano: Elementos para una ontología política del diseño contemporáneo*, Universidad Central, Santiago.
- Stock, Mathis (2004), "L'habiter comme pratique des lieux géographiques", *Espacestemp.net*, Textuel (18-12-2004).
- y Philippe Duhamel (2005), "A Practice-Based Approach to the Conceptualisation of Geographical Mobility", *BELGEO-Revue Belge de Géographie*, núm. 1-2, pp. 59-68.
- Thrift, Nigel (2004), "Movement-Space: Changing Domain of Thinking Resulting from the Development of New Kinds of Spatial Awareness", *Economy and Society*, vol. 33, núm. 4, pp. 582-604.

- Thrift, Nigel (2005), "Torsten Hägerstrand and Social Theory", *Progress in Human Geography*, vol. 29, núm. 3, pp. 337-340.
- _____ y Allan Pred (1981), "Time-Geography: A New Beginning (A Reply to Alan Baker's Historical Geography: A New Beginning)", *Progress in Human Geography*, vol. 5.
- Tôres Aguiar Gomes, Edvânia (2009), "Espacios liminares – el frecuente enfrentamiento entre formas, contenidos y procesos de y en la gestión socioambiental del espacio urbano", *Revista de la Facultad de Trabajo Social UPB*, 25 (25), pp. 90-105.
- Tuan, Yi-Fu (1975), "Place: An Experiential Perspective", *Geographical Review*, vol. 65, núm. 2, abril, pp. 151-165.
- _____ (1977), *Space and Place: The Perspective of Experience*, University of Minnesota, Minneapolis.
- _____ (1996), "Space and Place: Humanistic Perspective", en John Agnew, David N. Livingstone y Alisdair Rogers (eds.), *Human Geography: An Essential Anthology*, Blackwell, Cambridge, pp. 444-457.
- _____ (2007), *Topofilia: un estudio de las percepciones, actitudes y valores sobre el entorno*, Melusina, Barcelona [*Topophilia: A Study of Environmental Perception, Attitudes and Values*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, 1974].
- Veschambre, Vincent (2006), "Penser l'espace comme dimension de la société: Pour une géographie sociale de plain-pied avec les sciences sociales", en Raymonde Séchet y Vincent Veschambre (dirs.), *Penser et faire la géographie sociale: Contributions à une épistémologie de la géographie sociale*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes, pp. 211-227.
- _____ (2007), "Patrimoine: un objet révélateur des évolutions de la géographie et de sa place dans les sciences sociales", *Annales de géographie*, vol. 4, núm. 656, pp. 361-381, DOI: <https://doi.org/10.3917/ag.656.0361>
- Vidal Morant, Tomeu; Enric Pol Urrútia (2005), "La apropiación del espacio: una propuesta teórica para comprender la vinculación entre las personas y los lugares", *Anuario de Psicología*, vol. 36, núm. 3, pp. 281-297.
- Werlen, Benno (1993), *Society, Action and Space: An Alternative Human Geography*, Routledge, Londres [*Sozialgeographie*, Aufl., Haupt Verlag, 1988].
- _____ (2003), "Géographie culturelle et tournant culturel", *Géographie et Cultures*, núm. 47, pp. 7-27.
- Zeneidi-Henry, Djemila (2002), *Les SDF et la ville: géographie du savoir-survivre*, BREAL, París.
- _____ (2008), "Ce n'est pas nous qui sommes à la rue, c'est la rue qui est à nous. Pour une autre lecture de l'espace à partir des modes d'appropriation des espaces publics par les sans domicile fixe", en Raymonde Séchet, Isabelle Garat y Djemila Zeneidi (dirs.), *Espaces en transactions*, Presses Universitaires de Rennes, Rennes (Géographie Sociale), pp. 208-278.

EL GIRO ESPACIAL EN LAS CIENCIAS SOCIALES

FRANCISCO COLOM GONZÁLEZ
INSTITUTO DE FILOSOFÍA, CSIC. ESPAÑA
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7812-4535>

Si la modernidad equivale, según advirtió Zygmunt Bauman (2000: 110), a la conciencia del tiempo desde el momento en que éste tiene historia, la percepción de la espacialidad de las relaciones sociales constituye la otra cara del mismo proceso. La historiografía antigua combinaba la descripción de viajes, paisajes, personas, costumbres y mitos en un relato integrado que se justificaba por sí mismo, sin mayores necesidades de explicación. Por el contrario, la separación de las categorías del tiempo y el espacio en la *Historia* entendida como ciencia de la experiencia humana en general es una concepción moderna (Gregory, 1994). Carl Ritter, uno de los padres de la moderna ciencia geográfica, al igual que otros autores de esa tradición en Alemania, como Alexander von Humboldt o Friedrich Ratzel, intentaron restablecer en sus obras el perdido nexo espacio-temporal de la narrativa historiográfica. En una conferencia de 1833 sobre los elementos históricos de la ciencia geográfica, Ritter afirmó (1852: 153):

La ciencia de las relaciones espaciales que tienen lugar en la Tierra puede prescindir de la medida temporal o de un contexto cronológico tan poco como puede una ciencia de las relaciones temporales que se cumplen en la Tierra prescindir de un escenario en el que desarrollarse.

En definitiva, así como toda historia tiene su principio y final, también tiene su lugar. Sin embargo, el predominio de la dimensión temporal en la narración del cambio histórico fue asumido como un presupuesto natural por las ciencias sociales decimonónicas. El historicismo explicaba el cambio como una secuencia de acontecimientos, no como una yuxtaposición de acciones localizadas (Schlögel, 2007).

LA ODISEA DEL ESPACIO

La hegemonía epistemológica del tiempo sobre el espacio sólo comenzó a cambiar al hilo de la mundialización económica, las crecientes migraciones y la perceptible insostenibilidad medioambiental del industrialismo a escala planetaria. El momento fundacional del denominado “giro espacial” consistió en la

afirmación de la paridad ontológica entre espacio y tiempo (Soja, 2009: 18). También lo acompañó una cierta cautela frente al universalismo historicista típico de la Ilustración y el positivismo. No existe, sin embargo, un itinerario que permita reconstruir esa particular odisea conceptual de forma lineal y continua. Sus distintos momentos zigzaguean sobre el Atlántico y nos llevan de la Prusia decimonónica, con su ansiedad por el “espacio vital” de la emergente nación alemana, al Chicago de comienzos del siglo xx y el estudio de la moderna ciudad industrial, de los movimientos contestatarios de Mayo del 68 en París a la posmodernidad urbana de Los Ángeles en nuestros días.

Hasta mediados del siglo xx, la única corriente reconocible de pensamiento espacial en las ciencias sociales lo constituía la escuela de sociología urbana de Chicago, cuyos principales integrantes se formaron con Georg Simmel en Alemania con anterioridad a la Primera Guerra Mundial.¹ La obra de Simmel destaca precisamente por haber sido la primera en señalar el espacio como una precondition de las formas de sociabilidad. Partiendo de una concepción neokantiana del espacio como “posibilidad de coexistencia”, Simmel advirtió de la similar función que éste desempeña sociológicamente: el espacio hace posible las relaciones sociales que lo llenan de sentido, convirtiéndolo en algo significativo para nosotros. Por sí solo es una forma vacía que no produce efecto social alguno. La contigüidad, por ejemplo, no genera sentimientos de vecindad o extranjería. Es la acción recíproca de los individuos en el espacio la que lo dota de sentido. Son, pues, fuerzas psicológicas las que establecen los vínculos sociales partiendo de unas determinadas condiciones del espacio.

Lo que tiene importancia social no es el espacio, sino el eslabonamiento y conexión de las partes del espacio, producidos por factores espirituales [...] El espacio no es más que una actividad del alma, la manera que tienen los hombres de reunir en intuiciones unitarias los efectos sensoriales que en sí no poseen lazo alguno (Simmel, 2015: 597).

Simmel identificó la ciudad como el epicentro de la modernidad y de un nuevo tipo de relaciones sociales. Anticipando la figura benjaminiana del *flâneur*, advirtió cómo el tamaño y la heterogeneidad de los grupos humanos en la metrópolis tienden a sumergir al sujeto en la impersonalidad de las masas, aislándolo en su privacidad y, en última instancia, sumiéndolo en una soledad alienante (Simmel, 1998). Siguiendo la senda de Simmel, Louis Wirth defendió en un artículo seminal la especificidad del “urbanismo como forma de vida”, cuyas claves consistirían en la heterogeneidad, los procesos de segregación y agregación social y la competencia por el espacio:

¹ El compendio más representativo de este grupo lo constituye la obra conjunta de Robert E. Park, Ernest W. Burgess y Roderick D. McKenzie (1925).

En términos sociológicos, una ciudad es un asentamiento relativamente grande, denso y permanente de individuos heterogéneos. El gran número explica la variabilidad individual, la relativa ausencia de relación íntima, la segmentación de las relaciones humanas, que son en gran medida anónimas, superficiales y transitorias [...] La heterogeneidad tiende a quebrar las estructuras sociales rígidas y producir una mayor movilidad, inestabilidad e inseguridad (Wirth, 1938: 1).

El término con el que Wirth y sus colegas de Chicago denominaron su enfoque, una derivación del darwinismo social, fue el de “ecología humana”. Esta perspectiva tomaba como punto de partida la interacción de los habitantes de la ciudad entre sí y con el medio urbano. Ese tipo de relación se caracterizaría por hacer simultáneos la proximidad física y el distanciamiento personal. La fluidez, la diferenciación y el anonimato de las relaciones interpersonales en las grandes urbes fomenta la asociación de los individuos a través de grupos secundarios en detrimento de los primarios. Para prevenir el potencial desorden y la falta de responsabilidad que ese anonimato genera, la sociedad urbana debe adherirse a unas rutinas rígidamente predecibles, como las pautadas por el reloj o las señales de tráfico. Los mecanismos formales de control sustituyen así a los vínculos de solidaridad que mantenían cohesionadas a las comunidades tradicionales. Esta mirada naturalista sobre el comportamiento de los grupos humanos en el espacio urbano suponía una dinámica de competencia y adaptación de los individuos a su entorno en función de factores como la etnicidad, la lengua, el nivel de ingresos y el estatus social, creando con ello “áreas naturales” habitadas por individuos con un estatus homogéneo. La llegada de nuevos flujos migratorios o cambios en los factores socioeconómicos que mantienen el equilibrio entre tales grupos se traduciría en una reordenación de la distribución espacial de los mismos. Ernest Burgess fue más allá y, tomando Chicago como laboratorio social, formuló una teoría de la agrupación urbana por zonas concéntricas (Burgess, 1925: 47-62). El núcleo de la ciudad lo constituiría su distrito económico y comercial. Por fuera del mismo existía una “zona de transición” donde se ubicaban los guetos étnicos y los lugares de la mala vida. Esta zona estaba rodeada a su vez de barrios obreros y de inmigrantes de segunda generación y, por último, por viviendas de la clase media. En la periferia se localizaban los incipientes suburbios, donde habitaban las clases más acomodadas, que se desplazaban a diario al centro de la ciudad para trabajar. Esta estructura concéntrica estaba atravesada por diversos barrios étnicos con un estatus social heterogéneo. Pese a que Chicago a comienzos del siglo XX replicaba en cierta medida la estructura que Engels había reconocido en el Manchester decimonónico, sus sociólogos no vieron en el proceso de industrialización ni en las relaciones de clase un factor determinante de los flujos de población.

La geografía humana contemporánea ha recogido la vieja intuición de Simmel para diferenciar las ideas de “espacio” y “lugar” (Tuan, 1977). El espacio

aludiría a la dimensión puramente material que sirve de receptáculo a las relaciones humanas. El lugar, por el contrario, se refiere a los significados adheridos a un determinado espacio a través de las vivencias y las prácticas materiales y simbólicas de los individuos. Un lugar es, desde esta perspectiva, un espacio cargado de significados. Esta distinción fenomenológica, apegada a la experiencia humana, posee también una reconocible raíz heideggeriana. En una conferencia pronunciada en 1951, en el contexto de la masiva reconstrucción de las ciudades alemanas tras la guerra, Martin Heidegger formuló ante un público de arquitectos la idea de que “construir” y “habitar” se encuentran en una relación de medio a fin (Heidegger, 2015). Según su particular reconstrucción etimológica y fenomenológica del término, “construir” (*bauen*) significaría originariamente en alemán “abrigar” y “cuidar”, algo muy distinto del mero “producir”. Por ello, *bauer* es también la palabra alemana para “agricultor” o “cultivador”. La dimensión amparadora del construir humano coincidiría con el rasgo fundamental del “habitar” (*whonen*), en el sentido de cuidar, custodiar o velar por algo. Habitar, hacer morada, constituye en la filosofía de Heidegger el modo de ser del hombre en el mundo, que no es otro que el de entrar en relación con lo circundante y los demás, generando así un espacio vivido, una visión situada del mundo. Aunque no lo mencionó explícitamente, su conferencia revelaba en cierta manera su disgusto por la arquitectura impersonal y racionalista que dominaba la reconstrucción urbana de posguerra. La tecnificación matemática del arte de la edificación habría perdido de vista el vínculo ontológico entre habitar y construir, una ligazón que genera “lugares” (*plätze*) en el espacio a través de la experiencia humana. La arquitectura habría terminado así por ignorar la vivencia originaria de los sujetos que deben habitarla. Esta intuición, mejor o peor comprendida, ha sido recogida por numerosos urbanistas y ha inspirado desde entonces toda una filosofía de la arquitectura (Scharf, 2007).

Los planteamientos naturalistas de la escuela de Chicago mantuvieron su vigencia hasta mediados del siglo xx. Tras la Segunda Guerra Mundial, las teorías de la *modernización*, un destilado de la interpretación de la obra de Max Weber por Talcott Parsons, se guiaron por la convicción de que existe una lógica de diferenciación funcional en todas las sociedades que, adecuadamente comprendida, permitiría encauzarlas por una senda de desarrollo similar a la de los países occidentales. Este tipo de teorías, íntimamente ligadas al funcionalismo, no concedía una especial relevancia a la dimensión espacial de los procesos sociales. La urbanización y la construcción de los Estados nacionales, tanto como el paso de la comunidad local a la sociedad estatal, fueron interpretados por lo general à la Durkheim, como una secuencia histórica entre dos formas cualitativamente distintas de asociación humana: el tránsito de unas relaciones personales y directas supuestamente naturales a formas anónimas y especializadas de interacción social. Las distintas disciplinas científicas se acoplaron a esta diferenciación, de manera que la antropología se volcó en el estudio de las sociedades “tradicionales”, mientras que la sociología y la economía se centraron en las sociedades

“modernizadas”. En este esquema, “modernización” equivalía simultáneamente a *nation-building*, industrialización, urbanización y secularización. Desde el otro lado del espectro político, las teorías de factura marxista tampoco otorgaron un rol particularmente destacado a la dimensión espacial. Según su formulación convencional, las condiciones capitalistas de producción impulsan la mercantilización del trabajo y la explotación excedentaria de la tierra, provocando la atomización de los vínculos locales y la expropiación de las poblaciones rurales. Ambas perspectivas, la modernizadora y la marxista, coincidieron así en diagnosticar un destino común para todas las sociedades tradicionales, llamadas a tornarse modernas en un determinado momento de la historia.

En la década de 1960, tras el desmoronamiento del estructural-funcionalismo como paradigma hegemónico en las ciencias sociales, tuvo lugar una auténtica eclosión metodológica que se tradujo en toda una serie de giros epistémicos de diverso signo: lingüístico, icónico, cultural, material... y espacial. La crisis del funcionalismo tuvo como efecto colateral la relativización de algunos conceptos sociológicos tenidos hasta entonces por evidentes u homogéneos, entre ellos las nociones de tiempo y espacio manejadas por el positivismo. En la vieja tradición aristotélica el espacio y el tiempo fueron concebidos como “categorías”, es decir, como predicamentos o modos del ser dotados de un estatus cognitivo independiente y superior a los datos sensibles. Siguiendo esta concepción, el orden espacial en la Edad Media fue percibido como un conjunto jerarquizado de lugares. Se trataba, por emplear la terminología de Foucault, de un espacio de “localizaciones” (Foucault, 2004). Esta teleología natural estaba acoplada al tiempo mesiánico del cristianismo: el tiempo que resta entre la primera y la segunda llegada del Mesías, es decir, entre el anuncio de la salvación y el Juicio Final. Con las revoluciones científicas del siglo XVII y la introducción del sistema heliocéntrico de Galileo, la noción del espacio infinito llevó a un proceso de desacralización del mismo. La “extensión” sustituyó así a la localización. Para la física cartesiana el espacio vacío constituía un sinsentido, ya que no puede existir espacio alguno separado de un cuerpo: toda extensión espacial es simplemente cuerpo (Descartes, 1995). El espacio era para Descartes una abstracción o “modo” de pensamiento que utilizamos para comparar las disposiciones de los cuerpos que constituyen el espacio pleno. La ubicación de un objeto en el espacio no sería más que un momento en su trayectoria y el reposo, un movimiento infinitamente ralentizado. Isaac Newton, en cambio, concibió su física por relación a un tiempo y un espacio absolutos: el espacio ocupado por un cuerpo es independiente de éste y sirve de referencia absoluta para el movimiento, así como el tiempo transcurre uniformemente sin necesidad de movimiento alguno. En su intento por fundamentar gnoseológicamente la física newtoniana sin caer en la absolutización cartesiana de la *res extensa*, Kant restituyó al tiempo y al espacio su estatus categorial, presentándolos como “intuiciones puras”, es decir, formas *a priori* de la sensibilidad y, como tales, condición de posibilidad de toda forma de conocimiento. Con ello imprimió un “giro copernicano” a la gnoseología: en

lugar de plantear el conocimiento como una adaptación de nuestras ideas a la realidad de las cosas y sus relaciones, sería la propia percepción de la realidad sensible la que se encuentra condicionada por nuestra capacidad cognitiva. De todo ello se desprendía un corolario para la ontología social: el sujeto moderno es el autor de su propia definición y proyecta su capacidad cognitiva sobre un mundo desprovisto de significados intrínsecos.

Al igual que ocurrió con el espacio en la física moderna, las ciencias sociales sometieron la idea de la “extensión” a un proceso de relativización. La criba epistemológica del positivismo, en particular desde Francia, hizo que el espacio y el tiempo históricos perdiesen su pátina unidimensional. Fernand Braudel, con el antecedente de la Escuela de los Anales, fue el primero en señalar la inexistencia de un único decurso del tiempo y reclamar una convergencia interdisciplinaria de las ciencias sociales (Braudel, 1958). Entendido como duración, el tiempo histórico contaría con múltiples velocidades: el acontecimiento a corto plazo, propio de la historia episódica, las coyunturas de medio plazo, como los ciclos económicos, y las estructuras de larga duración, cuyas alteraciones apenas son perceptibles. Su idea de la *longue durée*, magistralmente ilustrada en sus estudios sobre el mundo mediterráneo, primó los espacios geofísicos como marco para la comprensión de la temporalidad histórica. Esos espacios, no obstante, han sido en última instancia desentrañados para mostrar su contingencia y heterogeneidad. Si en la Edad Media el espacio fue concebido como un conjunto de lugares jerarquizados y en la modernidad como una dimensión absoluta en la que se desplazan los objetos, el espacio posmoderno se nos presenta como una red de “emplazamientos” definidos por relaciones de vecindad entre puntos. Como ha señalado António Hespanha (1993: 89):

De la misma forma que la concepción de un tiempo continuo, unilineal y homogéneo ha sido puesta en tela de juicio por la física primero y por la historia y las ciencias humanas después, la idea de que para un contexto social dado existe de una vez por todas un espacio con el mismo valor, significado y distribución ha sido reemplazada por la concepción opuesta: el espacio es plural y polivalente.

El contexto político de la década de 1960, marcada por las protestas y las movilizaciones sociales, presionó para reconocer las nuevas dinámicas de transformación histórica. Fue así como dos filósofos franceses, el marxista Henri Lefebvre y Michel Foucault, próximo al posestructuralismo, plantearon desde perspectivas distintas una nueva reflexión ontológica y epistemológica sobre las relaciones entre espacio y tiempo. Foucault, concretamente, anunció la novedosa primacía del espacio frente al tiempo en la modernidad:

La época actual es, quizá, la época del espacio. Estamos en la época de lo simultáneo, de la yuxtaposición, en la época de lo cercano y lo lejano, de lo contiguo, de lo disperso. Estamos en un momento en que el mundo se siente, creo, menos como una gran vida que se desarrolla en el tiempo que como una red que conecta

los puntos y entreteje su madeja [...]. El tiempo no aparece más que como uno de los juegos de distribución posibles entre elementos que se distribuyen en el espacio (Foucault, 2004: 12).

LA PRODUCCIÓN SOCIAL DEL ESPACIO

Los nuevos cambios sociales de la posguerra no remitían ya, sin embargo, a las reglas clásicas de producción y reproducción del capital analizadas por el marxismo, sino a unas nuevas formas de interacción entre espacio, economía y sociedad. Fue Lefebvre quien vinculó esa interacción con las prácticas espaciales en el ámbito urbano (Lefebvre, 2013). Partiendo de una ontología praxiológica, Lefebvre denunció el carácter abstracto que cobra el espacio cuando se le considera separadamente de las actividades humanas que lo dotan de sentido. Aunque esta perspectiva albergaba una serie de inquietudes filosóficas y normativas, su interés no se dirigía a la mera conceptualización del espacio. Sólo la praxis, la actividad creadora y autotransformadora de los seres humanos en los procesos colectivos de producción y reproducción social, aporta significado a los distintos usos espaciales. Este giro crítico y epistemológico situó las relaciones de poder y los conflictos sociales en el centro de los análisis espaciales, obligando al marxismo a reconocer la especificidad de lo urbano como fuerza de estructuración social, su peculiar función en los procesos de valorización capitalista y el declive de la clase trabajadora como protagonista del cambio político. El espacio de las ciudades modernas fue así concebido como un ámbito de colusión masiva de los intereses de acumulación del capital que impulsan la desposesión de los estratos sociales más débiles y la colonización de nuevos espacios. Desde esta perspectiva, la formación de guetos o la “gentrificación” de barrios depauperados no serían el resultado de la adaptación competitiva de los grupos al entorno urbano, como mantuvo la Escuela de Chicago, sino procesos sociales alimentados por los precios del suelo y la especulación inmobiliaria. El espacio, concluyó Lefebvre, no es un contexto, sino un elemento incorporado en las prácticas humanas: una producción social.

El espacio no tiene nada de “condición” *a priori* de las instituciones y del Estado que las corona. Podemos afirmar que el espacio es una relación social, pero inherente a las relaciones de propiedad (la propiedad del suelo, de la tierra en particular), y que por otro lado está ligado a las fuerzas productivas que conforman esa tierra, ese suelo (Lefebvre, 2013: 141).

El giro espacial en las ciencias sociales tuvo como corolario un renovado interés por las ciudades y los estudios regionales. Para materializar su crítica, Lefebvre aplicó a la ciudad la clásica distinción marxiana entre valor de uso y

valor de cambio. El valor de uso de la ciudad serían la vida y el tiempo urbanos. Su valor de cambio los espacios comprados y vendidos, el consumo de productos, bienes, lugares y signos. La generalización de la mercancía por efecto de la industrialización tendería precisamente a destruir el valor de uso de la ciudad, porque lo urbano se funda sobre su valor de uso. Dicho de otra manera, la vida urbana se rige por una lógica diferente de la mercancía, ya que el valor de uso de los lugares escapa a las exigencias del valor de cambio.

[Lo urbano] es lugar de encuentros, de convergencia de comunicaciones e informaciones [...] Lugar de deseo, de desequilibrio permanente, sede de la disolución de las normalidades y las constricciones, el momento de lo lúdico y lo imprevisible [...] Es una forma mental y social, la forma de la simultaneidad, de la conjunción, de la convergencia y del encuentro (Lefebvre, 2017: 102).

Lefebvre distinguió entre el “espacio percibido” (las prácticas espaciales), el “espacio concebido” o imaginado (las ideas del espacio) y el espacio vivido a través de las imágenes y los símbolos (los “espacios de representación”). Cada sociedad generaría históricamente su propio espacio a través de las prácticas materiales que se apropian del mismo. Se trata del espacio realizado a través del trabajo, el cultivo, la edificación, la irrigación y los procesos productivos en general. El espacio concebido, por otro lado, es “el espacio de los científicos, planificadores, urbanistas, tecnócratas, ingenieros sociales y hasta cierto tipo de artistas próximos a la cientificidad”. Este sería el espacio hegemónico en cada sociedad, los esquemas y proyectos concebidos por quienes tienen la potestad de diseñar la ordenación espacial. Por el contrario, los espacios de representación son “el espacio vivido a través de las imágenes y los símbolos que lo acompañan” (Lefebvre, 2013: 97). Se trata del espacio de los habitantes y usuarios de la ciudad en general, pero también de los filósofos y novelistas que aspiran a describirlo. Lefebvre creía que éste es un espacio dominado, experimentado pasivamente a través de la simbología emanada del poder. Pero lo cierto es que la vivencia de los espacios urbanos dista de ser algo pasivo. Los espacios diseñados por el poder y los flujos económicos son reapropiados por la gente a través de su uso, transformándolos y dotándolos de nuevos significados.

En su obra titulada *El derecho a la ciudad*, escrita en el contexto inmediato del Mayo francés, Lefebvre reivindicó la vida urbana como una forma plena de existencia y condición necesaria para un humanismo renovado. Los habitantes de la ciudad eran para él portadores del derecho a disfrutar de los bienes de la vida urbana, más concretamente del derecho a habitar en su centro y no verse expulsados a las *banlieues* y guetos de la periferia. Ese proceso se había iniciado en Francia tras la revolución de 1848, cuando Napoleón III encargó al barón Hausmann la remodelación de París mediante grandes bulevares que quebraban el trazado medieval de los barrios populares, y fue seguido poco después por grandes proyectos como el de la *Ringstrasse* en Viena y el

Ensanche de Barcelona. En Nueva York, el fenómeno se hizo evidente tras la Segunda Guerra Mundial, cuando Robert Moses reconfiguró la red de comunicaciones con Long Island introduciendo autopistas hasta el centro mismo de Manhattan, favoreciendo con ello el proceso de suburbanización de las clases medias y la dependencia del automóvil. También se reflejó en las *new towns* inglesas de la posguerra, construidas según el modelo de las ciudades jardín, pero alejadas ya del ideario fabiano original. Este proceso de “desurbanización” y de intervención masiva en las ciudades modernas fue lo que provocó la reacción de figuras como Jane Jacobs, la periodista y activista social estadounidense convertida en conciencia crítica del urbanismo moderno, quien trató de mostrar que en las grandes urbes también existe *gemeinschaft* (vínculos comunitarios).² La obra de Jacobs es inmediatamente anterior al giro hacia el marxismo que experimentó la sociología urbana en la década de 1960. En su activismo, Jacobs arremetió contra el tipo de planificación practicada en Estados Unidos desde principios del siglo XX, descalificando el urbanismo como una pseudociencia basada en simplificaciones, supersticiones y símbolos completamente alejados del mundo real que había asumido los presupuestos simmelianos de la Escuela de Chicago sobre la alienación y pauperización generadas por la vida urbana. Jacobs creía firmemente en la capacidad de autoorganización espontánea de las ciudades en la medida en que se preservase la densidad, diversidad y vitalidad de su tejido social (Jacobs, 1961). La ciudad se le antojaba como una totalidad orgánica con capacidad endógena para autorregularse. La misión del urbanismo debía consistir por ello en gestionar la complejidad organizada que representan las ciudades realmente existentes, no en vislumbrar una condición ideal desentendida de las prácticas y necesidades de sus usuarios.

El “giro espacial” del marxismo también arremetió contra la geografía de corte positivista y el urbanismo. Esta nueva ciencia, bautizada un siglo atrás por el ingeniero catalán Ildefons Cerdà en su plan para el ensanche de Barcelona, era para Lefebvre una “ideología” fundada sobre un espejismo metodológico, ya que determina el contenido de las relaciones sociales a partir de las formas espaciales, concibiendo la ciudad como un fenómeno aislado de otras variables. El urbanismo no sería más que una visión deformada que “formula todos los problemas de la sociedad en cuestiones de espacio y traslada a términos espaciales todo lo que viene de la historia y la conciencia” (Lefebvre, 2017: 64). Para Lefebvre, el derecho a la ciudad no consistía simplemente en visitar o retornar a las ciudades tradicionales: “En la actualidad estamos concluyendo el inventario de las ruinas de una sociedad milenaria en la que el campo ha dominado a la ciudad, en la que las ideas y los valores, los tabúes y las prescripciones eran en gran medida de origen agrario”

² *Gemeinschaft* (comunidad) y *gesellschaft* (sociedad) fueron las categorías clásicas divulgadas por Ferdinand Tönnies para contraponer el tipo de relaciones predominantes en las sociedades tradicionales y en la sociedad moderna.

(Lefebvre, 2017: 129). El derecho a la ciudad significaba para él el derecho a una vida urbana transformada y renovada. Para ello se requería una teoría integral de la sociedad urbana utilizando los recursos de la ciencia y el arte. Esa “ciencia de la ciudad” debía orientarse hacia un “nuevo humanismo” alejado de las viejas referencias liberales, grecolatinas y judeocristianas que buscara otro tipo de hombre y de praxis: la praxis de la sociedad urbana. Por ello, afirmó Lefebvre, la vida urbana todavía no ha comenzado. En la medida en que los espacios de la ciudad concentran las contradicciones del capitalismo, toda revolución futura tendrá que ser por fuerza una revolución urbana. La vieja utopía marxista se convertía así en una utopía urbana, pero esa nueva condición no podían aportarla por decreto las ciencias. Sólo la vida social, la praxis en su sentido global, poseería semejante capacidad.

Con la teoría sobre la producción social del espacio la ciudad dejó de ser interpretada como un ámbito humano sometido a constricciones naturales, a la manera de los sociólogos de Chicago, para ser vista como un producto de las fuerzas sociales impulsadas por las relaciones capitalistas de producción. Para el enfoque neomarxista, el mercado se ha convertido en el principal dinamizador de las ciudades y no a la inversa, como ocurría en el pasado. La dinámica del capitalismo ya no sólo transcurre *en* las ciudades, sino *a través de* ellas: las ciudades son las nuevas fuentes de valorización del capital. Por esta razón, los efectos de la industrialización se transforman en última instancia en problemas de desarrollo urbano. Las ciudades atrajeron inicialmente a la industria por la abundancia de mano de obra y la existencia de mercados locales. Inversamente, la industrialización creó nuevos empleos y la necesidad de servicios, impulsando con ello el urbanismo. Según Lefebvre, Marx y Engels no llegaron a percibir plenamente que la industrialización de la sociedad conlleva su urbanización y que el control de su desarrollo exige un conocimiento específico de sus procesos, más allá de la cuestión del alojamiento de las clases obreras.

LA ESPACIALIZACIÓN DEL MARXISMO Y LA NUEVA GEOGRAFÍA CRÍTICA

Inspirados en la filosofía de Lefebvre, una nueva generación de sociólogos y geógrafos críticos, con Manuel Castells y David Harvey a la cabeza, impulsó una *espacialización* del marxismo (Katznelson, 1998). La perspectiva de ambos autores, sin embargo, se encontraba más próxima al estructuralismo económico de Louis Althusser que a la ontología praxiológica de Lefebvre. Castells, en concreto, defendió la necesidad de estudiar el rol de las ciudades como espacios de consumo colectivo. Si bien reconoció el mérito de Lefebvre por vincular la dimensión de lo urbano a la reproducción ampliada de la fuerza de trabajo, su reformulación del socialismo como una utopía urbana le habría hecho caer en una “metafilosofía de la historia” abstraída de las dinámicas materiales de reproducción del capital (Castells, 1977: 94). Harvey,

por su parte, formuló una síntesis de la lógica capitalista con la teoría de Lefebvre. En sus primeras obras reflejó su propia evolución teórica desde la geografía convencional. La misión de una geografía crítica debía consistir, según él, en develar las condiciones de inteligibilidad de los propios conceptos geográficos. Aunque inicialmente juzgó ingenuo “presuponer la existencia de un lenguaje adecuado para debatir simultáneamente la forma espacial y los procesos sociales”, posteriormente reconoció esa posibilidad mediante una perspectiva que explorase los mecanismos de redistribución del “ingreso real” de la población urbana (Harvey, 1973: 46). El ingreso consistiría en la suma del valor de mercado de los derechos ejercidos a través del consumo, más la variación del valor de los derechos de propiedad durante un periodo determinado. Esa fluctuación, así como el precio y la disponibilidad de los recursos, estarían vinculados a la dinámica espacial del crecimiento urbano y afectarían sustancialmente a la distribución de los ingresos reales.

Es evidente que si cambia la forma espacial de la ciudad (reubicando las zonas residenciales, las rutas de transporte, las oportunidades de empleo, las fuentes de polución, etc.) también cambia el precio de la accesibilidad y el coste de la proximidad para cualquier hogar (Harvey, 1973: 57).

La localización de los bienes sociales y procesos económicos, así como las posibles “externalidades” derivadas de los mismos (es decir, las consecuencias que afectan a terceros sin que éstos paguen o se vean compensados por ello), son un factor decisivo en los procesos de distribución y consumo de un sistema urbano. El sistema de precios resulta, sin embargo, sumamente ineficaz para la asignación espacial de recursos cuando intervienen externalidades, ya que los efectos externos sobre el valor de los derechos de propiedad no están bajo el control de sus propietarios ni responden a un sistema de mercado. Por ello, la acción política es fundamental para ubicar los costos y beneficios externos. Para Harvey, las externalidades constituyen un “campo espacial” y una fuente de desigualdad en los ingresos reales de los ciudadanos. En obras posteriores concretó el vínculo existente entre transformación urbana, desarrollo del territorio y acumulación del capital a través de la creciente “financiarización” de las ciudades. Esta lógica genera un desarrollo desequilibrado que se refleja tanto en la estructura urbana como en su composición social. Si durante el último siglo el capitalismo ha sido capaz de superar sus crisis internas, lo habría hecho en gran medida gracias a la producción y ocupación de espacio urbano. Este proceso es lo que denominó la “solución espacial” (*spatial fix*) a los problemas de sobreacumulación del capital, disminución de los beneficios y estancamiento económico mediante su implantación en espacios hasta entonces vírgenes al mismo. Esto llevaría a una de sus principales contradicciones.

[El capital] tiene que construir un espacio fijo (o “paisaje”) necesario para su funcionamiento en un determinado momento de la historia, sólo para tener que destruir ese espacio (y devaluar buena parte del capital invertido en él) en un momento posterior con el fin de hacer sitio a una nueva “solución espacial” (la apertura de un nuevo ciclo de acumulación en nuevos espacios y territorios) (Harvey, 2001: 25).

La ciudad capitalista se habría convertido así en una máquina de generar crisis económicas e injusticia territorial, una desigualdad mensurable por la diferencia entre las necesidades locales y la asignación espacial de recursos. La reivindicación de los movimientos ciudadanos debería dirigirse por ello al control democrático de los excedentes económicos generados por los procesos de urbanización. El “derecho a la ciudad” consistiría, según esta versión, en la democratización del proceso urbano, en conseguir que éste sea algo más que el derecho de acceso privado a los recursos encarnados en la ciudad (Harvey, 2008).

El enfoque de la nueva geografía crítica marxista fue matizado por otros análisis que se apartaron de la mirada eurocéntrica para resaltar las diferencias del proceso de urbanización en el Tercer Mundo, donde el surgimiento de megaciudades ha ido acompañado de un aumento masivo de la pobreza y los barrios marginales. En sintonía con la teoría de la dependencia elaborada desde la Cepal,³ el geógrafo brasileño Milton Santos cifró esa diferencia en la propia organización espacial de los países subdesarrollados, orientada por intereses económicos distantes. Las enormes disparidades de renta y la jerarquización espacial de las actividades dividirían la economía urbana de estos países en dos subsistemas polarizados, cualitativa y cuantitativamente distintos: un “circuito superior” de alcance nacional e internacional, derivado de la modernización tecnológica, y un “circuito inferior” configurado por las actividades locales de fabricación artesanal, los servicios y la economía informal. La incapacidad del primer circuito, de uso intensivo del capital, para generar empleos en el segundo, de uso intensivo del trabajo, al ritmo requerido por las migraciones internas desde el campo impulsaría la formación de las megalópolis del Tercer Mundo, con sus grandes bolsas de pobreza y urbanismo informal. Para compensar ese desequilibrio, Santos estimaba necesario “tener en cuenta el circuito inferior como elemento indispensable para aprehender la realidad urbana y encontrar las medidas para atribuirle una productividad más elevada y un crecimiento sostenido” (Santos, 1979: 23). En las décadas subsiguientes, este proceso se ha visto replicado hasta cierto punto en las grandes ciudades de todo el mundo. Es en ellas donde los procesos de globalización adoptan formas concretas y localizadas. Gracias a la neutralización de la distancia geográfica a través de la tecnología, ha surgido una red de “ciudades globales” (Sassen, 2005) que actúan como centros internacionales de intercambio financiero, asesoría jurídica y

³ Comisión Económica para América Latina, una de las cinco comisiones regionales de las Naciones Unidas.

fiscal, seguros, producción audiovisual, publicidad, etc. Esas ciudades funcionan también como polos de atracción migratoria, prestando una serie de servicios de base local, menos cualificados y peor remunerados, pero esenciales para el funcionamiento de los anteriores. La concentración urbana de sectores intensivos en capital y tecnología, altamente cualificados y con salarios elevados contrasta así con otros servicios intensivos en mano de obra (como la restauración, la logística, el trabajo doméstico, los cuidados, etc.), que a menudo emplean a inmigrantes extranjeros. La globalización tecnofinanciera de las grandes ciudades se ha convertido de este modo en un motor de polarización social y desigualdad urbana que incide en las dinámicas migratorias transnacionales. Esto tiene a menudo una expresión espacial adicional, como la formación de barrios étnicos y nuevos vínculos translocales, conflictos en el uso de los espacios urbanos, segregación espacial, chabolismo, etc.

Todo este conjunto de factores ha puesto de relieve la naturaleza situada de la teoría urbana y la necesidad de explorar las genealogías espaciales de otras regiones del mundo. Como hemos visto, desde perspectivas muy distintas se coincidió en criticar los presupuestos tecnocráticos, funcionalistas y eurocéntricos de la teoría y la práctica del urbanismo moderno. Durante los últimos años se ha sumado a ello la teoría poscolonial, que ha denunciado el anclaje de los supuestos fundamentales de la teoría urbana en las condiciones de los países del Norte (Roy 2011). Aun así, la inclusión de un espectro más amplio de experiencias urbanas, como las del “Sur global”, todavía tiene que demostrar que el desarrollo de formas alternativas de teorización exige rechazar el acervo de la teoría urbana existente. La conclusión más general ha sido la refutación del viejo paradigma positivista de la “ecología humana”. El cuestionable estatus epistemológico de esta disciplina radicaba en la propia forma de abordar los procesos urbanos, al abstraer el espacio de las prácticas sociales que lo convierten en vivencia de quienes lo habitan, pero también por opacar los intereses económicos y políticos que entran en juego en el crecimiento y la renovación de las ciudades. Este es un tipo de crítica que se puede hacer extensiva a las perspectivas marxistas que, al renegar de cualquier categorización que remita a constantes antropológicas o a universalizaciones abstractas, provocaron un silenciamiento colateral de la espacialidad de los cambios sociales. Castells reflejó esta postura en una frase lapidaria (1977: 108):

No existe vínculo sistemático alguno entre distintos contextos urbanos y formas de vida. Dondequiera que se observe ese vínculo, se trata del punto de partida de la investigación, no de un argumento explicativo. Por consiguiente, los entornos urbanos específicos deben ser entendidos como productos sociales y el vínculo espacio/sociedad ha de tenerse por problemático, como un objeto de investigación, más que como un eje interpretativo de la diversidad de la vida social.

EL “GIRO ESPACIAL” Y LA SOCIEDAD RED

Fue en la década de 1990 cuando se consumó el llamado “giro espacial” en las ciencias sociales. Con ello comenzó a equipararse el valor explicativo de la dimensión espacial de la vida humana con el de su sociabilidad e historicidad. Semejante giro no obedeció a un mero capricho intelectual o a una moda académica, sino a la necesidad de lograr una cabal comprensión de los procesos sociales. Hasta entonces el espacio se había tratado como un “entorno” en el que se inscriben los comportamientos humanos, no como un elemento decisivo en su configuración. Estos debates trajeron a colación algo que a primera vista podría parecer una obviedad: que el comportamiento social es intrínsecamente espacial. Todo análisis que tome en cuenta las condiciones sociopolíticas del existir ha de partir de la condición espacial de la vida humana. Esa espacialidad comienza por nuestro propio cuerpo y su relación con el entorno, ya que éste es transformado por las acciones humanas a la vez que contribuye a articular nuestras experiencias. El espacio se nos aparece, desde esta perspectiva, como una condición ontológica o preconstitutiva de la vida social. Pero el espacio no es un *dato*, un hecho inerte o externo a los sujetos, sino un ámbito socialmente construido. Entendida como materialización espacial de las relaciones humanas, la territorialidad expresa el vínculo entre lugar, tiempo y agencia social. Sus formas históricas se han configurado a lo largo de la historia mediante prácticas colectivas dirigidas a controlar espacios material y simbólicamente delimitados (Colom, 2015). Por ello, los conflictos de poder constituyen también conflictos por el control del espacio. Una mirada “topológica” sobre la sociedad nos permite descubrir las relaciones de poder insertas en las formas de territorialidad, pues las injusticias sociales son también formas de desigualdad articuladas a través del espacio, aunque no sean sólo factores espaciales los que intervienen en ellas. Evidentemente, no todas las formas políticas mantienen el mismo tipo de relación con la dimensión territorial, pero este rasgo contribuye en gran medida a caracterizarlas. Las prácticas de colonización y las formas de dominación mediante el control micro y macropolítico del territorio son diáfanas en este sentido. Las disparidades sociales y la desigual capacidad de acceso a los bienes públicos se ven asimismo reflejadas en la organización espacial de las grandes urbes, con fenómenos de “estratificación horizontal” por etnia y/o clase y de sustitución de la población original de algunos barrios deteriorados por otros grupos sociales con mayor poder adquisitivo.

El último episodio de esta odisea intelectual del espacio culminó con el proceso de globalización iniciado tras el final de la Guerra Fría, cuyo reverso estamos comenzando a percibir a raíz de la epidemia de la COVID-19 y la guerra de Ucrania. Ambos han mostrado la fragilidad de las redes mundiales de suministro y la amenaza geopolítica que representa la interdependencia económica y energética. La mundialización supuso la sincronización espacial de una serie heterogénea de procesos: la libre circulación de bienes y

capitales creó vínculos entre productores y consumidores muy alejados entre sí, así como la deslocalización de los procesos productivos hacia lo que en un tiempo fue la periferia del capitalismo; los flujos financieros internacionales han limitado e incluso doblegado la soberanía financiera de los países; la intensificación de las corrientes migratorias ha generado nuevas tensiones ligadas a la diversidad cultural y la competencia por el estatus; la masificación del turismo ha llevado a la apropiación selectiva de determinados lugares. En este último caso, ya no se trata sólo de los enclaves diseñados *ad hoc* para el monopolio intensivo de la industria turística, como algunas zonas costeras o insulares. La “turistificación”, unida a la especulación inmobiliaria que la acompaña, ha penetrado el corazón de un número cada vez mayor de ciudades del mundo expulsando a sus vecinos, arrasando el comercio tradicional y haciendo inalcanzable el precio de la vivienda. La muerte de las ciudades por medio de su “disneylandización”, que las convierte en parques temáticos sin savia urbana, constituye tan sólo un aspecto del problema. Bajo la bandera de la libertad económica, los intereses del capitalismo turístico e inmobiliario se enfrentan al derecho de los ciudadanos a disfrutar de los bienes de la sociabilidad urbana, una dimensión que escapa a su cuantificación en términos puramente mercantiles.

Impulsadas por las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, estas transformaciones han terminado por configurar un nuevo tipo de sociedad: la “sociedad red”, constituida por un espacio global de flujos comunicativos (Castells, 2010). Si en la modernidad el significado y la función de los espacios se encontraban estrechamente ligados a la localización, en la sociedad posmoderna han pasado a depender de una serie de flujos procesados a través de múltiples redes. Esta condición líquida ha generado un “tiempo intemporal”, una inmediatez permanente que reconfigura y difumina las barreras entre lo íntimo, lo privado y lo público (Giddens, 1990; Bauman, 2000). La recomposición de las conexiones espacio-temporales llevó a autores como Edward Soja, heredero de la tradición crítica de Lefebvre y Harvey, a reivindicar el espacio como la categoría central de cualquier teoría que quiera dar cuenta de la flexible complejidad de los sistemas de producción, consumo, explotación y control social de las sociedades posmodernas. Los Ángeles, una metrópolis devenida representación del mundo, se habría convertido según Soja en la ventana para observar los procesos de espacialización capitalista de la segunda mitad del siglo xx (Soja, 1989 223).

Los anteriores son ejemplos de cómo los desequilibrios sociales se generan y transmiten a través del uso del espacio: la asignación de dotaciones públicas, el trazado de las vías de transporte y comunicación, la gestión de la densidad urbana. Estos factores impactan en la vida de los ciudadanos y constituyen el núcleo de las políticas urbanas. La clave para concebir la ciudad como un derecho estriba precisamente en comprender que algunos bienes sociales, por su propia constitución, son de naturaleza urbana y no se rigen directa o exclusivamente por el valor de cambio ni por la libertad de

acceso, sino por su configuración espacial. Con ello se plantea el desafío de esbozar una teoría de la justicia que permita la evaluación normativa de las políticas urbanas. El conjunto de decisiones que atañen al consumo, la producción y la distribución territorial de los bienes sociales constituye un apartado normativo que los debates sobre planificación urbana han dado en denominar “justicia espacial” (Soja, 2000).⁴

JUSTICIA ESPACIAL

La justicia espacial trata sobre cómo organizar de forma justa y equitativa la asignación territorial de recursos limitados, la jurisdicción de los procesos decisorios sobre los mismos y la libre movilidad de las personas. Su reverso, la injusticia espacial, se plasmaría de dos maneras principales: el confinamiento involuntario de un grupo humano en un espacio limitado y la distribución desigual de recursos en el espacio (Marcuse, 2009). Los principios regulativos de este tipo de justicia abarcan, sin embargo, diversas “esferas” o “arenas”. Michael Walzer, al criticar la idea de Rawls sobre unos “bienes primarios” que todo individuo desearía poseer para considerarse social y moralmente competente, señaló que cada tipo de bien cuenta con una esfera distributiva propia (Walzer, 1983). No existe un único conjunto de bienes básicos transversal a todos los universos morales y materiales. La sociedad humana constituye una “comunidad distributiva”, pero la dinámica normativa de los distintos bienes sociales está institucionalmente mediada y depende de su significado, que es siempre local y particular (Elster, 1992). Los principios distributivos de las esferas de la justicia serían, por tanto, intransitivos, ya que cada uno de ellos obedece a hermenéuticas morales distintas. Lo que para una determinada sociedad constituye un derecho inalienable no puede regularse por el mérito o la capacidad adquisitiva, así como el dinero tampoco puede motivar el reconocimiento moral o ganar la gracia divina.

El espacio constituye, en cambio, una dimensión transversal a todas las esferas de la justicia: cualquier forma de distribución, compensación o reconocimiento está mediada en última instancia por su configuración espacio-temporal. La cuestión estriba en los criterios de justicia aplicables en cada contexto. Los principios distributivos implicados en la producción y asignación de bienes, la escala de la toma de decisiones sobre los mismos o los procesos que afectan a la libertad de movimiento o la segregación social ilustran cómo opera el espacio en cada caso. La espacialización de los principios de justicia dependerá, por tanto, de las características materiales y sociales en las que arraiga cada tipo de bien. Una asignación de infraestructuras justa, por ejemplo, puede

⁴ La conexión de estos debates con la filosofía del espacio urbano elaborada por Henri Lefebvre desde la Universidad de París X Nanterre llevó a fundar en 2009 la revista bilingüe *Justice Spatiale/Spatial justice*, disponible en <http://www.jssj.org/qui-sommes-nous/>

atender a criterios contextualizados de equidad o proporcionalidad territorial. Soja ilustró el problema que supuso en Los Ángeles el enfrentamiento entre la Bus Riders Union, una organización de usuarios de la red de autobuses públicos, pertenecientes sobre todo a minorías étnicas y económicamente desfavorecidas, y Los Angeles County Metropolitan Transportation Authority, la administración que a mediados de la década de 1990 intentó primar un sistema de transporte ferroviario enfocado a los suburbios, habitados mayormente por clases medias blancas (Soja, 2010). En este caso se contraponían los intereses del medio ambiente y el desigual acceso a la movilidad urbana de distintos estratos sociales. En lo que respecta a la segregación residencial, los sistemas europeos de redistribución social han generado ciudades menos divididas que las estadounidenses, aunque la tendencia a dejar que el mercado dirija las políticas de vivienda está creando crecientes desigualdades. Peter Marcuse ha distinguido en este sentido los “enclaves” (espacios donde grupos autodefinidos se ubican voluntariamente para impulsar su desarrollo socioeconómico, político o cultural) y las “ciudadelas”, en las que ciertas élites se aíslan para preservar su posición privilegiada, de los “guetos”, que son concentraciones de personas identificadas involuntariamente como inferiores cuyas capacidades de ubicación residencial han sido coartadas por los intereses dominantes (Marcuse, 1997). Para medir los niveles de segregación de comunidades heterogéneas suele utilizarse el “índice de disimilitud”, que compara la distribución fáctica de los miembros de un grupo en el espacio con la que se daría por azar. Una distribución absolutamente azarosa de los integrantes de un grupo arrojaría un índice de disimilitud 0, mientras que un caso de absoluta segregación, como la practicada por el *apartheid* en Suráfrica o por la doctrina de “iguales pero separados” aplicada a los afroamericanos en Estados Unidos, arrojaría un grado de disimilitud 1.

Los conflictos por el espacio suelen estar vinculados a formas de segregación que no sólo se limitan al aspecto residencial, sino que se extienden también a las prácticas materiales e inmateriales. En el plano simbólico, la identidad de las sociedades se refleja en un registro de memorias individuales y colectivas expresado a menudo mediante marcadores espaciales. Los “lugares de memoria” describen el mapa narrativo de ese registro identitario. Se trata de elementos investidos de una relevancia específica para la autocomprensión histórica de una sociedad, bastiones tras los que se atrincheran unas referencias identitarias que, sin una vigilancia conmemorativa, serían barridas por la historia (Nora, 1989). El término usado por Pierre Nora es en realidad una metáfora, ya que tales “lugares” pueden ser también acontecimientos, personas o símbolos, pero lo cierto es que los lugares de memoria más comunes suelen ser espacios. Sometidas a continuas transformaciones, las ciudades constituyen un repositorio material de significados en permanente mutación. En ese contexto, determinados rituales y monumentos cargan de significado el espacio urbano y pueden llegar a delimitar fronteras simbólicas. De hecho, la palabra “monumento” procede del latín *moneo* (recuerdo). Un objeto o un lugar se convierten en memoria

cuando escapan al olvido mediante una serie de marcadores conmemorativos y se ven recubiertos de afecto y emoción por parte de una comunidad. Por ello, optar por una determinada ubicación para un monumento o sopesar sus posibilidades de resignificación supone abrir un debate en torno a la justicia de la memoria y la función simbólica del espacio urbano. Lo mismo sucede con la escala espacial para la toma de decisiones sobre procesos que afectan a la distribución de recursos, el ordenamiento urbano o la erección de símbolos conmemorativos. Evaluar si el ámbito más adecuado para decidir sobre una intervención es el barrio, el distrito municipal, el área metropolitana, la provincia, el Estado nacional o la esfera planetaria es algo que puede responder a criterios de eficiencia, necesidad o posibilidades de participación política. Todos estos ejemplos nos descubren las dimensiones normativas del espacio y permiten desarrollar una nueva mirada sobre la dinámica de los procesos sociales.

BIBLIOGRAFÍA

- Bauman, Zigmunt (2000), *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge.
- Braudel, Fernand (1958), "La longue durée", *Annales*, vol. 13, núm. 4, pp. 725-753.
- Burgess, Ernest W. (1925), "The Growth of the City", en R. E. Park, E. W. Burgess y R. D. McKenzie, *The City*, The University of Chicago Press, Chicago, pp. 47-62.
- Castells, Manuel (1977), *The Urban Question*, Edward Arnold Publishers, Londres.
- (2010), *The Rise of Information Society*, 2a. ed., Wiley-Blackwell, Oxford.
- Colom, Francisco (2015), "El territorio político. Los espacios del *demos*", en F. Colom y A. Rivero (eds.), *El espacio político. Aproximaciones al giro espacial desde la teoría política*, Anthropos, Barcelona, pp. 85-113.
- Descartes, René (1995), *Los principios de la filosofía*, Alianza Editorial, Madrid.
- Elster, Jon (1992), *Local Justice. How Institutions Allocate Scarce Goods and Necessary Burdens*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Foucault, Michel (2004), "Des espaces autres", *Empan*, vol. 54, núm. 2, pp. 12-19.
- Giddens, Anthony (1990), *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge.
- Gregory, Derek (1994), *Geographical Imaginations*, Blackwell, Oxford.
- Harvey, David (1973), *Social Justice and the City*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- (2001), "Globalization and the *Spatial Fix*", *Geographische Revue*, núm. 2, pp. 23-30.
- (2008), "The Right to the City", *New Left Review*, vol. 53, pp. 23-40.
- Heidegger, Martin (2015), *Construir Habitar Pensar (Bauen Wohnen Denken)*, edición bilingüe, trad. de J. A. Escudero y A. Leyte, La Oficina, Barcelona.
- Hespanha, António M. (1993), *La gracia del derecho. Economía de la cultura en la modernidad*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- Jacobs, Jane (1961), *The Death and Life of Great American Cities*, Random House, Nueva York.
- Katznelson, Ira (1998), *Marxism and the City*, Clarendon Press, Oxford.

- Lefebvre, Henri (2013), *La producción del espacio*, Capitán Swing, Madrid.
- _____ (2017), *El derecho a la ciudad*, Capitan Swing, Madrid.
- Marcuse, Peter (1997), "The Ghetto of Exclusion and the Fortified Enclave: New Patterns in the United States", *American Behavioral Scientist*, vol. 41, núm. 3, pp. 311-326.
- _____ (2009), "Spatial justice: Derivative but Causal of Social Injustice", *Justice Spatiale/Spatial Justice*, núm. 1 (septembre/september), disponible en <http://www.jssj.org/article/la-justice-spatiale-a-la-fois-resultante-et-cause-de-linjustice-sociale/>
- Nora, Pierre (1989), "Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire", *Representations*, núm. 26, número especial *Memory and Counter-Memory* (Spring), pp. 7-24.
- Park, Robert E., Ernest W. Burgess y Roderick D. McKenzie (1925), *The City. Suggestions for Investigation of Human Behavior in the Urban Environment*, The University of Chicago Press, Chicago.
- Ritter, Carl (1852), *Einleitung zur allgemeinen vergleichenden Geographie*, Druck & Verlag von Georg Reimer, Berlín.
- Roy, Ananya (2011), "Slumdog Cities: Rethinking Subaltern Urbanism", *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 35.2, pp. 223-238.
- Santos, Milton (1979): *O espaço dividido. Os dois circuitos da economia urbana dos países subdesenvolvidos*, Editora da Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Sassen, Saskia (2005), "The Global City: Introducing a Concept", *Brown Journal of World Affairs*, vol. 11/2, pp. 27-43
- Scharr, Adam (2007), *Heidegger for Architects*, Routledge, Londres/Nueva York.
- Schlögel, Karl (2007), *En el espacio leemos el tiempo*, Siruela, Madrid.
- Simmel, Georg (1998), *El individuo y la libertad*, Península, Barcelona.
- _____ (2015), *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Soja, Edward W. (1989), *Postmodern Geographies. The Reassertion of Space in Critical Social Theory*, Verso, Londres.
- _____ (2000), *Postmetropolis. Critical Studies of Cities and Regions*, Blackwell, Oxford.
- _____ (2009), "Taking Space Personally", en B. Warf y S. Arias (eds.), *The Spatial Turn. Interdisciplinary Perspectives*, Routledge, Londres/Nueva York, pp. 11-35.
- _____ (2010), *Seeking Spatial Justice*, University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Tuan, Yi-Fu (1977), *Space and Place. The Perspective of Experience*, University of Minnesota Press, Minneapolis/Londres.
- Walzer, Michael (1983), *Spheres of Justice. A Defence of Pluralism and Equality*, Basil Blackwell, Oxford.
- Wirth, Louis (1938), "Urbanism as a Way of Life", *The American Journal of Sociology*, vol. 44, núm. 1, pp. 1-24.

Propiedad UAM-Gedisa

LISTA DE COLABORADORES

ÁNGEL OCTAVIO ÁLVAREZ SOLÍS. Profesor Asociado del Instituto de Estética de la Pontificia Universidad Católica de Chile y miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México. Como autor ha publicado los libros *El armario de los filósofos* (Metales Pesados), *Filosofía de la apariencia física* (Herder), *Filosofía Política. Arqueología de un saber indisciplinado* (Ibero) y *La república de la melancolía. Política y subjetividad en el Barroco* (La Cebra). Asimismo, coordinó las obras colectivas: *Ontología de las superficies. Ensayos averroístas sobre Emanuele Coccia, Infrapolítica y ética menor*, y *Manifiestos barrocos*. En 2021 obtuvo el Premio a las Mejores Obras Literarias, categoría ensayo inédito, otorgado por el Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio del Gobierno de Chile. En 2010 recibió el Premio Nacional “Edmundo O’Gorman” de Investigación en Teoría de la Historia y en 2009 fue galardonado con Premio Nacional a la mejor Tesis de Maestría en Filosofía otorgado por la Asociación Filosófica de México. Sus investigaciones están articuladas entre la filosofía política, la estética y el pensamiento vegetal.

ALFREDO ANDRADE CARREÑO. Sociólogo por la UNAM y Doctor en Ciencias Sociales por la UAM Xochimilco, Visiting Scholar por la University of California Los Angeles. Ha sido responsable de impartir los cursos y elaborar textos de Teoría Sociológica y Metodología en la UNAM, en las universidades de Sonora, Oaxaca y Chiapas.

BRIGITTE AULENBACHER. Profesora de Teoría Sociológica y Análisis social (atendiendo especialmente a los problemas de género) y Responsable del Departamento de Sociología Teórica y Análisis Social en el Instituto de Sociología en la Johannes Kepler Universität Linz en Austria. Estudios de Sociología en la Universidad de Saarlande y en la Universität Bielefeld donde realizó su Promoción doctoral en el año 1990. En el período de 1990 a 2004 se desempeñó como Asistente y colaboradora académica en la Johann Wolfgang Goethe Universität Frankfurt am Main, y realizó varias estancias de investigación en New York y en la Universität Dortmund. En 2004 realizó su Habilitación académica en la Universität Hannover. Profesora invitada en la Ruhr-Universität Bochum y en la Georg-August-Universität Göttingen. Sus líneas de investigación son: Teoría de la Sociedad, Metodología, estudios sobre racionalización, trabajo, organización y género. Sus campos de investigación actual son: Análisis y diagnóstico sociológicos del presente, y Reestructuración de la Educación superior. Entre sus publicaciones destaca:

Brigitte Aulenbacher / Birgit Riegraf / Susanne Völker: *Feministische Kapitalismuskritik* (2015, segunda edición).

MAURO BASAURE. Profesor titular de la Escuela de Sociología de la Universidad Andrés Bello (UNAB). Director del doctorado de Teoría Crítica y Sociedad Actual de la UNAB. Investigador asociado de la línea Conflicto Político y Social del Centro de Estudios de Conflicto y Cohesión Social (COES, ANID/FONDAP 1523A0005). Doctor en Filosofía y Ciencias de la Historia de la Universidad Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt, Alemania, Magíster en Filosofía Política, Licenciado en Sociología y Sociólogo de la Universidad de Chile. Profesor del Doctorado en Sociología de la Universidad Alberto Hurtado. Actualmente es Investigador Responsable del Fondecyt Regular 1231922 (2023-2026), “De la crítica y de la justificación de la violencia (política). Una investigación conceptual-empírica a partir del octubre chileno de 2019”. Sus temas de investigación y publicaciones giran en torno a: teoría social y política, memoria política, reconocimiento de derechos de minorías, sociología política de los intelectuales, desigualdades de tiempo y sus consecuencias políticas y subjetivas, violencia política y su justificación.

ANDREA D. BÜHRMANN. Ocupa la cátedra de Diversidad en Sociología y es directora del Institut für Diversität de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Gotinga. En los últimos años se ha ocupado de los siguientes temas: sociología de la diversidad y relaciones de género, sociología del trabajo y economía (en particular, la transformación del trabajo y sus estructuras organizativas, así como la investigación empresarial), metodología y métodos de investigación social empírica (cualitativa) (en particular, la investigación práctica en organizaciones), así como de la sociología del conocimiento (en particular, la investigación sobre la transformación de la producción y las formas de conocimiento al igual que la investigación en consultoría). Ha escrito una introducción al programa de investigación sobre diversidad reflexiva (*Reflexive Diversity Research - An Introduction*, Cambridge 2021) y, junto con Astrid Biele Mefebue y Sabine Grenz, ha publicado el *Handbook of Intersectionality Research* (2022).

ENRIQUE DE LA GARZA TOLEDO (1947-2021). Profesor Investigador del Postgrado en Estudios Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa; Doctor en Sociología; Postdoctorado en las Universidades de Warwick, Inglaterra, Roma, Italia y Berkeley, California; Premio Nacional de Ciencias y Artes; Premio Nacional de Economía. Sus temáticas de investigación eran Sociología del Trabajo, Metodología y Teorías Sociales. Editor del *Tratado Latinoamericano de Sociología del Trabajo* (Fondo de Cultura Económica, 2000) y de *Teorías Sociales y Estudios del Trabajo* (Anthropos, 2008), *La metodología configuracionista para la investigación* (UAM-Gedisa, 2018) y *Configuraciones productivas y circulatorias en los servicios y trabajo no clásico* (UAM-Gedisa, 2020).

FRANCISCO COLOM GONZÁLEZ. P Profesor de Investigación en el Instituto de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas en Madrid. Con anterioridad fue profesor de sociología en la Universidad Pública de Navarra. A lo largo de su carrera ha dirigido múltiples proyectos sobre diversidad cultural y religiosa, identidades nacionales, historia intelectual y teoría política de los espacios urbanos. Sus últimas monografías, como autor o editor, han sido: *El espacio político* (2015), *The Traditions of Liberty in the Atlantic World* (2016), *Forma y política de lo urbano* (2016), *Multireligious Society* (2017), *Tristes patrias. Más allá del patriotismo y el nacionalismo* (2019) y *Narrar las ciudades* (2020). Actualmente codirige el proyecto de investigación *La ciudad justa* y prepara un volumen colectivo sobre justicia urbana.

RODRIGO DÍAZ CRUZ. Profesor del Departamento de Antropología de la UAM-Iztapalapa. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Sus temas de investigación han sido y son antropología del ritual y simbólica; antropología del cuerpo y del *performance*; y estudios culturales de la ciencia y la tecnología, sobre los que ha publicado artículos y capítulos de libros. Entre sus libros destacan *Archipiélago de rituales. Teorías antropológicas del ritual* (1999); *Los lugares de lo político, los desplazamientos del símbolo* (2014); y *El fulgor de la presencia. Ritual, experiencia, performance* (2023). Con María Josefa Santos re-editó el libro *Innovación tecnológica y procesos culturales. Perspectivas teóricas* (2015); publicó con Adriana Guzmán y Anne Johnson (coords.), *Dilemas de la representación: presencias, performance, poder* (2017); y *Extrañezas íntimas: inquietudes en torno a Das Unheimliche en la sociedad y el arte* (2019). Ha realizado estancias posdoctorales en el Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma de Barcelona, en la Universidad Nacional de San Martín, Buenos Aires.

JOCHEN DREHER. Director del Archivo de Ciencias Sociales de la Universidad de Konstanz (Sozialwissenschaftliches Archiv Konstanz). Concluyó estudios de Magister en Sociología, Filosofía y Ciencias Políticas en la Universidad de Konstanz y fue estudiante de la Rutgers University, New Jersey/USA. Su tesis de Doctorado en Sociología investiga la temática “Mundos Laborales Interculturales. La Comunicación Intercultural en la Empresa Automovilística DaimlerChrysler”. Entre 2012 y 2013 fue Profesor de Sociología con Orientación en Estudios de Género en la Universidad de Konstanz. Actualmente es Chair del *International Alfred Schutz Circle for Phenomenology and Interpretive Social Science* y Co-Chair de la Society for Phenomenology and the Human Sciences (SPHS). En 2023 fue investigador visitante del Waseda Institute of Advanced Studies (WIAS), Waseda University, Tokio (Japan). Publicaciones actuales: Dreher, Jochen (Ed.) (2021): *Mathesis universalis-Die aktuelle Relevanz der „Strukturen der Lebenswelt“*, Wiesbaden: Springer. Dreher, Jochen (2022): “Phenomenology of the Stranger: The Relational Concept of Strangeness”, en: *Schutzian Research* 14, S. 91-107. Dreher, Jochen (2023):

“Phenomenology of Power: Reflections on Social Construction and Subjective Constitution”, en: *The Palgrave Handbook of Macrophenomenology and Social Theory*, Carlos Belvedere und Alexis Gros (Editores), Basingstoke: Palgrave, p. 85-100. Con Alexis Gros und Hartmut Rosa (2024, Editores): *Phänomenologie und Kritische Theorie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp (en preparación).

ALEJANDRO ESTRELLA. Doctor en Filosofía y Letras por la Universidad de Cádiz y profesor de Humanidades de la Universidad Autónoma Metropolitana de México. Las áreas de investigación en las que se ha desempeñado son: la historia intelectual, la sociología de la filosofía, la epistemología histórica y la historia social. Ha realizado estancias de investigación en la Universidad de Leeds, en la Universidad Complutense de Madrid, en la Universidad de Santiago de Compostela, y en la Instituto de Investigaciones sociales de la UNAM. Producto de este trabajo es más de una veintena de artículos y libros, entre los que destacan: *Clío ante el espejo* (2011); *Libertad, progreso y autenticidad: ideas sobre México a través de las generaciones filosóficas* (2014); y *E.P. Thompson: Socialismo y Democracia* (2017).

JORGE GALINDO. Doctor en sociología por la Universidad Ludwig Maximilian de Múnich. Profesor-investigador del departamento de ciencias sociales de la Universidad autónoma Metropolitana-Cuajimalpa. Autor del libro *Entre la necesidad y la contingencia. Autoobservación teórica de la sociología*, así como de diversos artículos especializados en teoría sociológica, entre ellos “Karl Marx y Gustave Flaubert: Sobre las prestaciones inter-sistémicas entre ciencias sociales y literatura”, en coautoría con María Angélica Tamayo y “Capitalismo y paradoja. Reflexiones en torno a la ley de la tendencia decreciente de la tasa de ganancia” en coautoría con Rodrigo Gómez. Además, es coautor, junto con Javier Torres y Darío Rodríguez, del estudio introductorio a “La sociedad de la sociedad” de Niklas Luhmann. También ha editado obras clásicas de la sociología como *Las reglas del método sociológico* y *Las formas elementales de la vida religiosa* de Émile Durkheim y diccionarios científicos como del *Diccionario de biología evolutiva para las ciencias sociales y las humanidades*.

ROCÍO GIL MARTÍNEZ DE ESCOBAR. Profesora-investigadora del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa. Doctora en Antropología Cultural por The Graduate Center, The City University of New York (CUNY). Su investigación para este grado fue reconocida y financiada por la Wenner Gren Foundation y la National Science Foundation. Maestra en Antropología Cultural por la misma universidad y licenciada en Antropología Social por la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa. Su tesis para este último grado mereció el premio Fray Bernardino de Sahagún del Instituto Nacional de Antropología e Historia y se publicó en 2006 con el título *Fronteras de pertenencia. Hacia la construcción del bienestar*

y el desarrollo comunitario transnacional de Santa María Tindú, Oaxaca. Perteneciente al Sistema Nacional de Investigadoras e Investigadores e integrante de *Afroindoamérica. Red Global Antirracista*.

LIDIA GIROLA. Doctora en sociología por la Universidad Nacional Autónoma de México, profesora-investigadora titular C del Departamento de Sociología, Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel II. Sus líneas de Trabajo son: teorías sociológicas de la modernidad, historia de la sociología en México, cambios conceptuales en la sociología, e investigación sobre imaginarios y representaciones sociales. Ha publicado varios libros y cuenta con más de 60 artículos en estos temas. Sus publicaciones más recientes son: “Etnografía y hermenéutica. Dos vías para acceder al estudio de los imaginarios y las representaciones sociales” en Girola, L. (coordinadora) *Teorías y metodologías. Indagaciones y propuestas para el estudio de representaciones e imaginarios sociales* (UPAEP-USC, 2023); “Teoría del actor-red y teoría de los imaginarios sociales: una convergencia ¿posible?, ¿fecunda?” en Rodríguez-Medina, Pozas, Girola (editores) *La teoría del Actor-red desde América Latina* (El Colegio de México, 2022).

RAMÓN GROSGOUEL. Miembro del Grupo Modernidad/Colonialidad (Grupo M/C) que se desempeña en la Universidad de California en Berkeley. Su pensamiento se localiza en la corriente decolonial. Entre sus obras recientes destacan *Colonial Subjects. Puerto Ricans in a Global Perspective* (2003), *Unsettling postcoloniality: coloniality, transmodernity and border thinking* (2007) y su edición de *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (2007)

GODFREY GUILLAUMIN. Doctorado en filosofía por la UNAM en 1997, con especialidad en historia y filosofía de la ciencia. Realizó una estancia de investigación en el Center for Philosophy of Science de la Universidad de Pittsburgh. Actualmente es profesor-investigador del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel 2. Su área de especialización es la Historia y Filosofía de la Ciencia, en la cual desde hace más de una década ha investigado la historia y epistemología del desarrollo de prácticas de medición científica moderna, desde un enfoque del pragmatismo clásico. Sus últimos libros son *La revolución silenciosa. Expansión, reordenamiento e integración de la experiencia científica*, UAM/Lirio, 2023 y *Del arte de la aceptación al arte del control. Dewey y la primera lógica de la investigación empírica*, UAM/Gedisa, 2022.

HERMANN KORTE. Profesor emérito de Sociología por la Universität Hamburg. Miembro del Comité Directivo de la Fundación Norbert Elias (Norbert Elias Stichting) en Amsterdam y de la Deutsche Gesellschaft für Soziologie. Entre sus obras destacan: *Über Norbert Elias : das Werden eines Menschenwissenschaftlers*

(1988), *Soziologie* (2004), *Statik und Prozess: Essays* (2005), coeditor con Peter Gleichmann y Johan Goudsblom de tres obras sobre Elias, a saber: *Macht und Zivilisation. Materialien zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie II* (1984), *Human Figurations. Essays for / Aufsätze für Norbert Elias* (1977) y *Materialien zu Norbert Elias' Zivilisationstheorie* (1979). Es editor, además, del libro: *Gesellschaftliche Prozesse und individuelle Praxis : Bochumer Vorlesungen zu Norbert Elias Zivilisationstheorie* (1990).

MARÍA PÍA LARA. Profesora Distinguida de la Universidad Autónoma Metropolitana (México). Es Doctora en Filosofía por la Universidad Autónoma de Barcelona y es miembro del Sistema Nacional de Investigadores del CONACYT (nivel III). Entre su obra destacan los libros: *Beyond the Public Sphere* (Northwestern University Press, 2021); *The Disclosure of Politics* (Columbia University Press, 2013); *Narrating Evil* (Columbia University Press, 2007) y *Moral Textures. Feminist Narratives in the Public Sphere* (Polity, 1998). Ha escrito múltiples artículos y capítulos de libros acerca de feminismo, secularización, populismo, teoría crítica e historia conceptual, entre otros temas. Es codirectora del Coloquio "Philosophy and Social Sciences", que se lleva a cabo anualmente en el Instituto de Filosofía de la Academia de Ciencias de Praga, República Checa. Es miembro del consejo editorial de las revistas *Thesis Eleven*, *Constellations* y *Signos Filosóficos*. Ha sido profesora e investigadora visitante en la New School for Social Research (2013/2014, 2009/2010, 2001-2002), la Universidad de Cagliari (2008), el Instituto de Ciencias Sociales de la University of Western Australia (2005); el Institute for Research of Women and Gender, en Stanford University (1998-1999), y el Institut für Hermeneutik, en la Freie Universität Berlin (1994-1995).

GUSTAVO LEYVA. Profesor e Investigador del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa desde 1991. Estudios de Maestría en Romanística y Doctorado en Filosofía en la Eberhard-Karls-Universität Tübingen. Estancias Postdoctorales en el Philosophisches Seminar de la Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg y en el Institut für Philosophie de la Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main como Becario de la Fundación Alexander von Humboldt (2001-2003). Profesor e Investigador en la Universidade Federal do ABC (Brasil) - Centro de Ciências Naturais e Humanas (2013-2014). Entre sus publicaciones recientes se encuentran: *La filosofía en México en el siglo XX. Un ensayo de reconstrucción histórico-sistemática* (2018), *Los Rostros de la Razón. Immanuel Kant desde Hispanoamérica* (con Álvaro Peláez y Pedro Stepanenko, 2018), *Karl Marx: El Hombre, el Revolucionario y el Teórico (2 Vols.)*, coeditado con Sergio Pérez Cortés y Jorge Rendón (2021), *Walter Benjamin. Hacia la crítica de la violencia* (2022) y la *Guía Kant Comares* (2023).

ALICIA LINDÓN. Profesora-investigadora titular del Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa desde 2000. Es

docente y miembro de la comisión académica del Posgrado de Estudios Sociales, Línea Estudios Laborales, de dicha universidad. Asimismo, es profesora fundadora de la Licenciatura en Geografía Humana e integrante del área de investigación Sociología de la Cultura, del Departamento de Sociología. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, en el nivel III desde 2011. Es doctora en sociología por El Colegio de México y maestra en Estudios Urbanos por la misma institución; y licenciada en Geografía por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Sus líneas de investigación son: la investigación cualitativa y la subjetividad espacial, la ciudad a través del sujeto-habitante y la vida cotidiana y las geografías constructivistas.

MIRIAM MADUREIRA. Profesora-adjunta de tiempo completo del Centro de Ciências Naturais e Humanas da Universidade Federal do ABC, zona metropolitana de São Paulo, Brasil. Ha estudiado Ciencias Sociales en la Universidade de São Paulo (*Bacharel em C. Sociais*), y Filosofía en la Eberhard-Karls Universität de Tübingen (*Magistra Artium*) y es doctora en Filosofía por la Johann Wolfgang Goethe Universität de Frankfurt am Main. Es autora de los libros *Leben und Zeitkritik in Hegels frühen Schriften* [Vida y crítica epocal en los escritos tempranos de Hegel] (Frankfurt/M.: Peter Lang, 2005) y *Kommunikative Gleichheit* (Bielefeld: transcript, 2014) [Igualdad comunicativa], editora (con Bernardo Bolaños Guerra) de *Autoconocimiento y reflexividad. Perspectivas contemporáneas* (México: UAM/Juan Pablos, 2011), (con Maximiliano Martínez) de *Lecciones de Filosofía Moral* (México: UAM, 2014) y (con Paulina Aroch, Enrique Gallegos y Felipe Victoriano) de *Das Kapital. Marx, actualidad y crítica* (México: Siglo XXI, 2019) y autora, además, de diversos artículos de investigación. Sus áreas de investigación son la filosofía alemana de Hegel a la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt y la filosofía social y política.

STEPHAN MOEBIUS. Profesor de Teoría Sociológica e Historia de las Ideas en la Karl-Franzens-Universität Graz (Austria). Estudio de Sociología y Ciencias de la Cultura en la Universität Bremen. Promoción doctoral en 2003, Becario de Investigación de la Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) en el período 2003-2004. Habilitación académica en 2005; Asistente académico Universität Freiburg. *Juniorprofessor* en el Max-Weber-Kolleg für Kultur und sozialwissenschaftliche Studien en el período 2007-2009; Profesor invitado en las Universidades de Konstanz (2007) y Jena (2009). Desde 2009 Profesor de Teoría Sociológica e Historia de las Ideas en la Universität Graz. Líneas de investigación y docencia: Historia de la Sociología, Teoría Sociológica, Sociología de la Cultura, Sociología de la Religión y Sociología de los Intelectuales. Presidente de la Sección "Teoría Sociológica" de la *Sociedad Austríaca de Sociología* (*Österreichische Gesellschaft für Soziologie* (öGS)), Presidente de la Sección „Sociología de la Cultura“ de la *Sociedad Alemana de Sociología* (*Deutsche Gesellschaft für Soziologie* (DGS)). Entre sus publicaciones más destacadas se encuentran: *Die Zauberlehrlin-*

ge. *Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie (1937-1939)* (2006), *Kulturosoziologie* (2020) y *Sociology in Germany. A History* (2021).

RAÚL NIETO CALLEJA. Profesor-investigador Titular C del Departamento Antropología en la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (UAM-I), donde también ha sido coordinador del Posgrado en Ciencias Antropológicas y jefe del mismo departamento. Es doctor en Ciencias Sociales por el CIESAS. Obtuvo la licenciatura y maestría en antropología social en la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Es miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel II. Participa en el Posgrado de Estudios Sociales (Línea de Estudios Laborales) de la UAM-I. Ha sido fundador de la Asociación Latinoamericana de Antropología y es miembro de los Consejos editoriales de las revistas *Nueva Antropología*, *Revista Latinoamericana de Antropología del Trabajo*, *Trabajo* y *JÓVENES*. Sus líneas de investigación son: antropología urbana y del trabajo; representaciones e imaginarios laborales y sociales y estudios transnacionales. Es autor de más de 50 artículos y capítulos de libro, así como de cinco libros. El último de ellos, en coautoría con Federico Besserer, *La ciudad transnacional comparada. Modos de vida, gubernamentalidad y desposesión* obtuvo el Premio a la Investigación 2017, en el Área de Ciencias Sociales y Humanidades, de la UAM.

EDUARDO NIVÓN BOLÁN. Doctor en antropología y miembro del Sistema Nacional de Investigadores (Conacyt-México). Es profesor en el Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa en donde también es coordinador de la especialización en Políticas Culturales y Gestión Cultural. Forma parte del grupo de trabajo sobre Políticas Culturales en América Latina del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) del que es miembro de su equipo coordinador. Ha publicado recientemente “La noción de cultura en la Unesco. Problemas y posibilidades” en *Modi Cult 40 anos depois: impactos e desdobramentos nas políticas culturais na América Latina*, Colecao Cult. Universidad De Federal Da Bahia, EDUFBA, Salvador, 2022, “La Ciudad de México ante el espejo de la teoría situacionista”, en L. Márquez López y G. M. Gay Hernández (Coords.), *El debate en la investigación de los diseños*, p. 29-50, UAM y es compilador del libro *Políticas Culturales en Uruguay. Actores y sectores*, Montevideo, Editorial Sujetos, 2023.

ELÍAS JOSÉ PALTÍ. Doctor en historia de la Universidad de California en Berkeley. Realizó estudios postdoctorales en El Colegio de México y la Universidad de Harvard. Actualmente se desempeña como docente en la Universidad Nacional de Quilmes y en la Universidad de Buenos Aires y como investigador del CONICET, Argentina. Artículos suyos han aparecido en revistas especializadas y libros de 21 países, en seis distintos idiomas. Es además autor, entre otros libros, de *La nación como problema. Los historiadores y la “cuestión nacional”* (2003), *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su “crisis”* (2005) y *An Archaeology of the Political Regimes*

of *Power from the Seventeenth Century to the Present* (2017). Es miembro del comité editorial de *Prismas. Revista de Historia Intelectual* y el *Journal of the History of Ideas*. En 2009 recibió la *Guggenheim Fellowship* y en 2021 el premio “Pensamiento de América “Leopoldo Zea””, otorgado por el *Instituto Panamericano de Geografía e Historia*, organismo de la *Organización de Estados Americanos (OEA)*, entre otras distinciones. Entre 2016 y 2022 se desempeñó como director del *Centro de Historia Intelectual* de la Universidad Nacional de Quilmes y durante el periodo 2020-2021 como director de la Maestría en Historia Intelectual en la misma Universidad.

ÁLVARO PELÁEZ CEDRÉS. Licenciado en Filosofía, Maestro y Doctor en Filosofía de la Ciencia por la UNAM. Profesor de tiempo en la Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Cuajimalpa. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Sus líneas de investigación son: filosofía kantiana y neokantiana, historia del Círculo de Viena, filosofía de las matemáticas, y teoría del conocimiento. Es autor de: *Breve introducción al pensamiento de Carnap*, UAM-México, 2008; y *Lo a priori constitutivo. Historia y prospectiva*, Barcelona, Anthropos, 2008.

SERGIO PÉREZ CORTÉS. Doctorado en lingüística por la Universidad de París X-Nanterre y doctorado en filosofía por la Universidad de París I-Sorbonne. Forma parte de Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa desde 1984. Es miembro vitalicio del Clare Hall College de la Universidad de Cambridge, Inglaterra, y responsable de la Cátedra Michel Foucault. Desde 2001 es director del Programa del Collège International de Philosophie con sede en París. Sus libros más recientes son: *Michel Foucault. La fuerza de la crítica* (Gedisa, 2022), *Soñar en la antigüedad. Los soñadores y su experiencia* (Anthropos, 2017) y *La razón en la historia. Hegel, Marx, Foucault* (UAM-I, 2013) y *Karl Marx. Invitación a su lectura* (UAM-I, 2010). Forma parte del Sistema Nacional de Investigadores, nivel III.

MARTÍN RETAMOZO. Doctor en Ciencias Sociales (FLACSO-México). Profesor de Filosofía y Magister en Ciencias Sociales. (Universidad Nacional de La Plata-UNLP, Argentina). Investigador Independiente del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) en el Instituto de Investigaciones en Humanidades y Ciencias Sociales (IDIHCS-CONICET/UNLP). Profesor del Doctorado en Ciencias Sociales y en la Licenciatura en Sociología (UNLP). Sus principales líneas de investigación giran comprenden temas de teoría política contemporánea, epistemología de las ciencias sociales y movimientos sociales en América Latina. Ha publicado libros, capítulos y artículos sobre estas temáticas en revistas de Argentina, Brasil, Chile, Ecuador, Venezuela, Colombia, México, Costa Rica, Francia y España. Ha realizado estancias posdoctorales en México (UNAM) y en Estados Unidos (UT-Austin).

BIRGIT RIEGRAF. Profesora de Sociología General en la Fakultät für Kulturwissenschaften de la Universität Paderborn en Alemania. Estudio de Ciencia Política, Sociología, Psicología y Teoría de la Religión así como de la Especialización interdisciplinaria „Métodos cualitativos en las Ciencias Sociales“ en la Freie Universität Berlin. De 1995 hasta 2009 se desempeñó como asistente, empleada académica y Consejera académica superior en la Facultad de Sociología de la Universidad de Bielefeld. Profesora invitada en la Universität Duisburg-Essen, en la Technische Universität Carolo-Wilhelmina en Braunschweig y en la Georg-August Universität Göttingen. Líneas de Investigación: Teorías y metodologías de la investigación feminista y de género, Teorías de la sociedad, la justicia y el Estado. Sociología del trabajo y la organización e investigación sobre la ciencia.

CARLOS ALBERTO RÍOS GORDILLO. Historiador por la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Chiapas, es maestro y doctor en historia por la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), Iztapalapa. Fue alumno de “La escuela zapatista”, organizada por el EZLN y actualmente profesor-investigador en el Departamento de Sociología de la UAM, Azcapotzalco. Fue cofundador del “Centro de Investigación, Documentación y Análisis Immanuel Wallerstein”, en la Universidad de la Tierra, San Cristóbal de Las Casas; y más recientemente, ha sido investigador visitante en el Institut d’Histoire du Temps Présent, e investigador residente en la Maison Suger de la Fondation Maison des Sciences de l’Homme, en París. Entre sus líneas de investigación figuran: a) Historiografía e historia del tiempo presente, y b) Sistema-mundo y movimientos antisistémicos. En ambas se inscriben: *Las formas de la comparación: Marc Bloch y las ciencias humanas. Ensayo de morfología e historia*. UAM-I/Siglo XXI Editores, Anthropos Editorial, 2016; *El cielo de la historia: una constelación. Ensayos de historiografía*, Prohistoria, Argentina, 2023. Y en preparación: (Ed.) *Wallerstein: The World-System in the age of transition*; (Coord., et al) *Capitalismo. Devastación de mundos y luchas por la vida*, a publicarse en español, portugués y francés.

ANDRÉS RIVADULLA. Catedrático de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad Complutense de Madrid. Su trayectoria profesional incluye extensos periodos de investigación en universidades de fuera de España como Colonia, Francfort (en calidad de investigador de la Fundación Alexander von Humboldt) y la LSE de la Universidad de Londres. Sus numerosas publicaciones se reparten en revistas españolas e internacionales de prestigio, además de en obras colectivas nacionales e internacionales. Es coeditor de *Perspectivas actuales de lógica y filosofía de la ciencia* (1994) y *Física cuántica y realidad/Quantum Physics and Reality* (2002), y editor de *Hipótesis y verdad en ciencia. Ensayos sobre la filosofía de Karl Popper* (2004). También es autor de los libros *Filosofía actual de la ciencia* (1986), *Probabilidad e inferencia científica* (1991), *Revoluciones en física* (2003), *Éxito, razón y cambio en física. Un enfoque ins-*

trumental en teoría de la ciencia (2004) y *Meta, método y mito en ciencia* (2015). Su dedicación a la filosofía de la ciencia se centra fundamentalmente en la filosofía general de la ciencia, la metodología y la epistemología de la ciencia, así como en la historia y filosofía de la probabilidad y la estadística teórica, y en la filosofía e historia de la física.”

JESÚS RODRÍGUEZ ZEPEDA. profesor-investigador del Departamento de Filosofía de la Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), unidad Iztapalapa, donde también es coordinador del posgrado en Filosofía Moral y Política. Es investigador nacional, nivel III, en el Sistema Nacional de Investigadores (SNI) y es coordinador nacional de la Red de Investigación sobre Discriminación (RINDIS). Ha sido presidente de la Asociación Iberoamericana de Filosofía Política. Ha publicado más de 60 artículos especializados de investigación y capítulos de libros científicos. Ha coordinado 8 libros que son resultado de proyectos de investigación colectiva: el último de ellos es: *Interseccionalidad: teoría antidiscriminatoria y análisis de casos* (UAM, 2023); y 12 libros de autoría propia: los últimos son: *¿Cómo ves? La discriminación* (Dirección General de Divulgación de la Ciencia, UNAM; 2022) y *Una teoría de la discriminación* (UAM, 2023).

BERND ROECK. Doctor por la Universidad Ludwig Maximilian de Múnich en 1979. Obtuvo la habilitación en 1987. De 1986 a 1990 fue director del Centro de Estudios Alemanes de Venecia (Italia) y, a partir de 1990, Profesor Asociado de Historia Moderna en la Universidad de Augsburgo. De 1991 a 1999 ocupó la cátedra de Historia Medieval y Moderna en la Universidad de Bonn. Además, de 1996 a 1999 fue elegido Secretario General del Centro Italo-Alemania Villa Vigoni (Centro Germano-Italiano para la Excelencia Europea) en Loveno di Menaggio, en el lago de Como. En 1999, Roeck fue nombrado Catedrático de Historia General y Suiza de la Edad Moderna en la Universidad de Zúrich (Suiza). Sirvió a su Universidad de 2005 a 2009 como Vicedecano y de 2009 a 2011 como Decano de la Facultad de Filosofía. Roeck fue nombrado emérito en 2019. Entre sus publicaciones más importantes se encuentra *Der Morgen der Welt. Geschichte der Renaissance* (München 2018).

OLGA SABIDO RAMOS. Es profesora-investigadora del Departamento de Sociología en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco. Perteneció al Área de investigación de Teoría y pensamiento sociológico. Es doctora en Ciencias Políticas y Sociales con Orientación en Sociología por la UNAM. Sus líneas de investigación son: Teorías relacionales en sociología; revisión contemporánea de la obra de Georg Simmel, su recepción y aplicación empírica; estudios sensoriales y la sociología de las emociones en áreas particulares como el extrañamiento y la construcción del otro, el amor corporeizado y las memorias sensoriales en las ciudades con perspectiva de género. Recientemente trabaja en un proyecto de investigación sobre epistemologías

feministas y fundadoras de la sociología. Ha escrito diversos trabajos sobre dichas líneas. Es autora del libro *El cuerpo como recurso de sentido en la construcción del extraño. Una perspectiva sociológica* (Editorial Séquitur, 2012) y coordinadora de *Los sentidos del cuerpo: un giro sensorial en la investigación social y los estudios de género* (CIEG-UNAM, 2019), entre otros. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores Nivel 3.

IGNACIO SÁNCHEZ DE LA YNCERA. Catedrático de Universidad. Titular de Universidad (Universidad del País Vasco, 1990). En la UPNA desde 1995. Doctorado (1987) sobre La teoría de la acción en G. H. Mead (dio pie a la monografía *La mirada reflexiva de G. H. Mead. Sobre la socialidad y la comunicación* (CIS, 1994), la primera castellana sobre el conjunto de la obra del clásico. En Alemania investigó en Münster, con Georg Meggle (1986-1987) y en Berlín, invitado por Hans Joas (1997), referente de la teoría social actual: a este lo he traducido y presentado en el mundo de habla española (como también a Mead y Mannheim, entre otros); incluida la traducción de un libro central: *Die Kreativität des Handelns* CIS (2013)], prologado con un amplio estudio: *La creatividad de la acción situada: ¿un vuelco de la teoría general?*. Las últimas contribuciones revisan nociones como las de socialización e institucionalización. Advierten sesgos normativistas que ocultan la incertidumbre y la creatividad en la acción social y la perenne necesidad de abordar de nuevas la alteridad. Tales enfoques imponen fardos de temor y sujeción al examen y experiencia de lo social: son fuentes de violencias y particularismos preteridores de lo otro, que se anclan en las vigencias, y [des]legitiman las organizaciones sociales. Presidente del Comité de Investigación de Teoría Sociológica de la Federación Española de Sociología (2013- 021). Decano de la Facultad de Ciencias Humanas y Sociales (2000-2004) y Director del Departamento de Sociología (1997-1999).

AMBROSIO VELASCO GÓMEZ. Es Investigador Titular en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM y profesor de la facultad de Filosofía y Letras de la cual también fue director de 2001 a 2009. Desde 2000 tiene el Nivel III del SNI. Ha publicado más de 90 artículos en libros y revistas especializadas en el país y en el extranjero, sobre temas de Filosofía de la Ciencia, Filosofía Política, Hermenéutica, Filosofía de la Cultura y Filosofía Iberoamericana. Es autor de varios libros sobre estos temas, entre los que destacan: *Tradiciones naturalistas y hermenéuticas en la filosofía de las ciencias sociales*, (UNAM, 2000); *Multiculturalismo y Republicanismo* (Siglo XXI Editores, 2006). Y *La persistencia del humanismo republicano en la formación y transformación de la Nación y el Estado en México*, UNAM, 2009.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

- Abbott 89, 90, 92
Abela, Andréu 401, 608
Abélès, Marc 789, 801
Abend, Gabriel 653
Abric, Jean-Claude 661, 687, 689, 690
Abril 589, 608
Abu-Lughod, Lila 761, 776
Acker, Joan 1004, 1006, 1012
Adorno, Theodor 13, 14, 15, 16, 18, 19, 21, 25, 46, 159, 163, 165, 166, 167, 173, 177, 220, 232, 380, 400, 407, 408, 410, 425, 426, 427, 428, 429, 430, 431, 432, 433, 434, 435, 439, 449, 453, 456, 458, 460, 461, 463, 464, 473, 474, 477, 478, 480, 481, 483, 484, 485, 486, 487, 495, 497, 500, 538, 556, 596, 601, 608, 825, 829
Agnew, John 1094
Agudo 655, 657
Águila Flores, José Luis 1082, 1087
Aguilar, Adrián Guillermo 1089
Aguilar, Marisol 1032, 1041
Aguilar, Yásnaya E. 949, 950, 961, 968
Aguirre, Carlos A. 343, 349
Agustín, San 130, 183, 199, 657
Ahmed, Sara 731, 734, 750, 751
Albalate, Joaquín J. 651, 653
Alba, Martha de 662, 678, 679, 681, 687, 690
Alberge, Dalya 358, 369
Albert 46, 55, 67, 242, 524, 535
Albrecht, Günter 535
Alcántara, E. 751
Alcoff, Linda 959, 961
Alexander 253, 275, 382, 390, 395, 600, 608, 400, 401
Alexander-Floyd, Nikol G. 1000, 1012
Alexander, Jeffrey C. 353, 357, 369, 370, 373, 645, 647, 648, 649, 652, 653, 785, 801
Alexander, Michelle 954, 961
Alfredo, Andrade 1115
Aliaga, Felipe A. 683, 689, 690, 691, 692
Allen, Theodore W. 945, 961
Allhoff, Fritz 94
Allport, Gordon W. 1025, 1040
Alsaleh, Nour 827, 829
Althoff 904, 905, 912, 915
Althusser, Louis 172, 173, 380, 385, 390, 695, 698, 865, 867, 403
Alvarado, Ramón 633
Álvarez, Ángel Octavio 541, 803, 804, 817, 829
Álvarez, José 559
Álvarez Solís, Ángel Octavio 1115
Amado, Gilles 169, 173
Ambwani, Suman 360, 373
Anaya, S. 964
Andacht, Fernando 685, 689
Andersen 92
Anderson, Benedict 381, 401, 667, 668, 681
Anderson, Perry 334, 336, 337, 339, 349, 379
Andrade, Alfredo 641, 650, 653
Andréu 383, 589
Anduze Rívero, Víctor René 1087
Angermüller, Johannes 868, 891
Anscombe 263
Anstett 186
Anthias, Floya 999, 1012
Antiseri 67
Antón, Gil 540, 557, 558
Anzaldúa, Gloria E. 958, 965, 967, 1004, 1008, 1012
Aparicio, R. 1041
Apel, Karl-Otto 167, 173, 242, 248, 262, 263, 264, 275, 382
Appelbaum, Nancy P. 949, 961
Aquino, Tomás de 48
Araya 658, 661, 662
Archer, Margaret 19, 25, 384, 390, 401, 549, 554, 597, 601, 608
Arenas 382, 401, 593, 608
Arendt, Hannah 225, 226, 242, 393, 787, 801, 925, 937
Ariail, I. 752
Arias, S. 1113
Aristóteles 79, 222, 286, 295, 624, 633
Ariza, M. 753
Arnaud, Gilles 153, 174, 176
Arndt, Andreas 186, 187, 188, 242
Arnold 546, 547, 548, 556
Arnswald, Ulrich 244
Arruda, Ángela 662, 681, 689
Arruza, Cinzia 937

- Asmuth, Christoph 369
 Assmann, Jan 362, 369
 Assoun, Paul-Laurent 153, 154, 155, 156, 174
 Astorga, L. 655, 657, 681
 Atenas, Aristides de 181
 Atewologun, Doyin 997, 1002, 1012
 Atkinson, Paul 598, 608
 Auden, W. H. 780
 Aulenbacher, Brigitte 903, 910, 915, 918, 1115, 1116
 Austin, John. L. 230, 879, 891, 1024, 1040
 Austin, S. Bryn 373
 Auyero, Javier 952, 961
 Awodey, S. 41
 Ayer 538, 556
 Ayora, Steffan I. 734, 749, 751
- Bachelard 17, 25, 394, 401, 593, 596, 608, 695
 Bachmann-Medick, Doris 360, 369
 Backhouse, Roger E 150, 174
 Bacon 247
 Badiou, Alain 14, 25, 153, 174
 Baeza, Manuel Antonio 665, 671, 672, 681
 Bailly, Antoine 1051, 1056, 1057, 1087, 1089
 Bain, Alastair 168, 174
 Bajoit, Guy 1050, 1087
 Bajtin 393
 Baker, Nancy 813, 829
 Balandier 710
 Baldwin, John R. 761, 776
 Balibar, Étienne 948, 961
 Bal, Mieke 995, 1012
 Balsamo, Anne 816, 829
 Banchs, María Auxiliadora 655, 657, 660, 662, 666, 679, 681
 Barad, Karen 997, 998, 1003, 1004, 1012, 1018
 Bärbel, Hedinger 368, 369
 Barber 107, 116, 136
 Bard, Christine 812, 829
 Bari, Shahidha 804, 829, 830
 Barnard, Malcolm 803, 829
 Barnes, B. 85, 92, 539, 556, 652
 Barry, Brian 1028, 1039, 1040
 Bartels, Bjoern 535, 828, 829
 Barthes, Roland 220, 367, 369, 806, 808, 810, 820, 829, 830, 833, 865, 886, 891
 Barth, Fredrik 705
 Bartmanski, Dominik 357, 368, 369, 370
 Basaure, Mauro 149, 152, 159, 164, 165, 167, 168, 170, 174, 176, 179, 1116
 Basave, Agustín 949, 961
 Baskar 382, 401
- Basulto, Óscar 692
 Bataille, Georges 869
 Bateson, Gregory 538
 Baudelaire, Charles 805, 822, 829
 Baudouin 155, 156, 161, 174
 Baudrillard, Jean 353, 370, 809, 810, 825, 829, 883
 Bauer, N. M. 358, 367, 371, 374
 Bauman, Zygmunt 134-135, 1095, 1109, 1112
 Baumgart 535
 Baumgärtner, I. 376
 Baur 909, 915
 Baxandall, Michael 356, 357, 370
 Beatis, Antonio de 370
 Beaton, Cecil 806, 829
 Beauvoir, Simone de 813, 829, 933, 934, 935, 937
 Becker, Gary 912, 915, 1021, 1022, 1040
 Becker, Howard S. 355, 370, 737, 749, 751
 Becker, Ruth 916, 920
 Becker-Schmidt, Regina 905, 906, 907, 908, 909, 913, 915
 Beck, Ulrich 872, 886, 888
 Beer 905, 907, 915
 Bégout, Bruce 1077, 1087
 Beguin, Hubert 1087
 Behler, Ernst 186
 Behnke, Alison M. 954, 961
 Behnke, Elizabeth A. 137
 Bellah, Robert N. 713
 Bell, Derrick 942, 945, 947, 958, 962
 Bell, Emma 367, 370
 Bell-Scott, P. 1014
 Belting, Hans 353, 370
 Belvedere 543, 545, 556
 Benazha, Aranka V. 1009, 1012
 Bendl, R. 1012, 1017
 Benedict, Ruth 943, 962
 Benhabib, S. 482, 867, 891
 Benjamin, Jessica 171, 174, 393, 401
 Benjamin, Walter 232, 805, 810, 822, 828, 829
 Benz, C. R. 600, 602, 610
 Benzecry, C. 752
 Berdoulay, Vincent 1066, 1069, 1087
 Berelson 601
 Bereswill, Mechthild 915
 Berger, Peter L. 103, 104, 105, 118, 121, 130, 133, 134, 136, 141, 142, 146, 392, 401, 538, 544, 553, 657, 681, 736, 751, 866, 1039, 1041, 1067, 1068, 1073, 1086, 1087
 Bergman, M. 70
 Berg, Morten 653

- Bergson, Henri 106, 107
 Berg, Ulla D. 958, 962
 Bericat, Eduardo 653, 731, 751
 Berkeley, George 17, 25, 538, 592, 595
 Berlin 393
 Bernadoni, Claudia 919
 Bernard, Claude 55
 Bernard, Pierre 71
 Berndt, Christian 892
 Bernstein, Richard J. 22, 25, 275, 797, 801
 Bertalanffy, Bertalanffy, Ludwing von 1051, 1087
 Bertaux 589, 608
 Bertrand, Michèle 151, 153, 156, 158, 174, 178
 Besnard, Philippe 299, 320
 Bettelheim, Bruno 164, 174
 Betti, Emilio 205, 242, 382, 401
 Beyer, Andreas 352, 370
 Bhabha, Homi K. 885, 892
 Bhaskar, Roy 247, 554
 Bhattacharya, T. 937
 Bianco 242
 Biele, Astrid 995, 1007, 1012, 1013, 1014, 1015, 1016, 1017, 1018
 Bilden, Helga 907, 915
 Bilge, Sirma 995, 998, 1000, 1012, 1013
 Bird, Alexander 78, 92
 Birkner, Hans-Joachim 239
 Birman 157, 174
 Birus 188
 Blackman, Lisa 731, 751
 Blalock, M. 589, 645
 Blanco, Amalio 682
 Blanco, Paloma 484
 Bleich 904, 907, 916
 Bleijenbergh, I. 1017
 Bloch, Marc 297, 298, 299, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 311, 312, 320, 321, 322, 323, 554, 556
 Blomert, Reinhard 534, 535
 Bloomer, Amelia 812
 Bloor, D. 652
 Blum, Alan 234, 242
 Blumenberg, Hans 788, 805, 829
 Blumer, Herbert 561, 562, 564, 567, 571, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 586, 588, 599, 600
 Boas, Franz 707, 725, 943, 962
 Boddy, Janice 761, 776
 Boden, Deirdre 1087
 Boehm, Gottfried 185, 221, 242, 352, 369, 370
 Boer, Pim den 363, 370
 Bogner, Artur 524, 525, 535
 Bohman 87, 92
 Bollnow 242
 Boltanski, Luc 888, 892
 Bonacker, Thomas 873, 883, 892
 Bondi, Liz 1066, 1087
 Bonetti, Michel 169, 174
 Bonilla-Silva, Eduardo 943, 944, 948, 962
 Bonilla, Yarimar 943, 944, 948, 954, 962
 Bonß, Wolfgang 482, 483, 486
 Bonvecchi 548, 556
 Booyens, L. A. E. 1012
 Bordo, Susan 935, 937
 Borkenau, Franz 408, 409, 410
 Bos, Renè ten 823, 829
 Bottici, Chiara 930, 937
 Boudon, Raymod 609, 610
 Bourdieu 16, 17, 25
 Bourdieu, Pierre 21, 134, 135, 334, 348, 349, 355, 362, 363, 370, 382, 401, 596, 608, 633, 658, 668, 693, 694, 695, 696, 697, 698, 699, 700, 701, 702, 703, 704, 705, 706, 707, 708, 709, 710, 711, 712, 713, 714, 715, 716, 717, 718, 719, 720, 721, 722, 723, 724, 725, 726, 727, 728, 729, 730, 736, 744, 745, 746, 747, 751, 784, 785, 799, 801, 804, 820, 829, 861, 865, 883, 892, 1003, 1015, 1018, 1070, 1078, 1087
 Bourgeois, Philippe I. 945, 962
 Bowen, John 101
 Boyd, Richard 50, 63, 67
 Bracamonte, Pedro A 745, 753
 Brandes-Erlhoff, Uta 915
 Brand, Ulrich 811, 830
 Brante 92
 Braudel, Fernand 303, 304, 306, 307, 308, 309, 310, 311, 313, 314, 320, 322, 323, 324, 1100, 1112
 Braun, Christina von 917
 Bredekamp, Horst 352, 360, 370
 Bremer 185, 242
 Brett, A. 296
 Breuer 556
 Brightman, Robert 761, 762, 776
 Briones, Claudia 949, 962
 Bröcker-Oltmanns, Käte 241
 Bröcker, Walter 241
 Bröckling, Ulrich 873, 878, 885, 886, 888, 892
 Brodersen, Arvid 139, 140
 Brodtkin, Karen 945, 962
 Brooks, Andrew 828, 830
 Brooks Gardner, Carol 1066, 1087

- Brower, R. A. 1015
 Brown, Norman 153, 174
 Brown, Wendy 1008, 1012
 Brück 905, 916
 Brückner, Wolfgang 367, 370
 Bruin, Boudewijn de 52, 67
 Brulez, Wilfrid 365, 370
 Brumann, Christoph 761, 776
 Brunner, Otto 280, 295
 Bruns 242
 Brush 92
 Bryant 85, 92
 Bublitz, Hannelore 874, 877, 892
 Bubner 242
 Buci-Gluksmann 395, 401, 595, 608
 Buckley, Cheryl 823, 830
 Buckley, H. Th. 191
 Buck-Morss, S. 379, 401, 477, 483
 Buck, Pem D. 945, 962
 Buenaventura, San 501
 Bühlmann, Marc 366, 371
 Bührmann, Andrea D. 912, 916, 995, 996, 997,
 1000, 1002, 1012, 1013, 1014, 1015, 1016,
 1017, 1018, 1116
 Bujarin 385
 Bull, Michael 732, 739, 751
 Bunge, William 15, 25, 596, 608, 1064, 1087
 Burchell, Graham 878, 885, 886, 892
 Burdick, John 946, 962
 Bürger, Peter 892
 Burgess, Ernest W. 1096, 1097, 1112, 1113
 Bürgisser, Max 238
 Burguière, André 298, 305, 311, 313, 314, 319,
 321
 Burke, Kenneth 582
 Burke, Peter 309, 311, 313, 314, 321, 360, 365,
 371
 Busch, Otto von 830
 Butler, Judith 353, 371, 780, 784, 800, 801,
 867, 868, 870, 873, 875, 876, 877, 878,
 879, 880, 881, 882, 883, 885, 886, 889,
 890, 892, 893, 901, 913, 935, 937, 1005,
 1013, 1017
 Buttmer, Anne 1057, 1058, 1088

 Caballero, José Luis 1032, 1041
 Cady, Elizabeth 812
 Caggiano, Sergio 761, 776
 Caldwell 86, 92
 Calefato, Patrizia 804, 830
 Calleja, Raúl Nieto 693
 Callinicos 379, 401, 607, 608
 Calvino, Italo 1084, 1088
 Camacho, Enrique 1029, 1041
 Campana, Stefano 827, 831
 Campbell, Colin 820, 830
 Campen, Cretien van 738, 755
 Campo, J. Labastida Martín del 558
 Camus, Albert 698
 Canales 90, 92
 Canclini, Néstor García 694, 695, 715, 717
 Candau, Joël 758, 776
 Canguilhem, Georges 695, 698
 Cao, Lan 955, 962
 Carastathis, Anna 1000, 1001, 1004, 1013
 Carbonell, Miguel 1033, 1041
 Carlyle, Thomas 328, 804, 830
 Carnap, Rudolf 15, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 33,
 34, 35, 36, 38, 40, 41, 251, 259, 381, 397,
 595
 Carpinella, C. 367, 371
 Carr, David 137
 Carreira da Silva, Filipe 565, 567, 568, 570,
 571, 572, 586
 Carretero, A. Enrique 538, 556, 685, 689, 690
 Carstensen, Melinda 1009, 1013
 Carter, Michael 807, 830
 Cartwright, Lisa 36, 41, 89, 92, 368, 376
 Casale, R. 1016
 Cassirer 136
 Cassirer, Ernst 117, 625, 633
 Castañeda, F. 652
 Castellanos, Alicia 949, 962
 Castells, Manue 1104, 1107, 1109, 1112
 Castoriadis, Cornelius 21, 549, 550, 553, 556,
 663, 666, 667, 678, 681, 922, 923, 924, 937
 Castorina 556
 Castro, F. 589, 608, 829
 Castro-Gómez, Santiago 759, 776
 Castro, María do Mar 1009, 1013
 Castro, Yerko 948, 962, 970
 Catani, Afrânio Mendes 697, 727
 Cato, Marcus Porcius 930
 Caudill 157, 158, 174
 Cavalcante, Giulia M. J. 955, 962
 Cavallero, L. 970
 Cavarero, Adriana 935, 937
 Cedillo, Priscila 731, 751
 Cedrés, Álvaro Peláez 27
 Cefai, Daniel 1055, 1088
 Celan, Paul 233
 Centini, Massimo 158, 174
 Certeau, Michel de 392, 401, 707
 Césaire, Aimé 945, 962, 971, 978, 991

- Cesare, Di 242
 Chakrabarty, Dipesh 344, 345, 349
 Chalmers 398, 401
 Chang 90, 93
 Chanlat, Jean-François 168, 169, 175
 Chapkis, Wendy 814, 830
 Chartier, Roger 390, 392, 401, 595, 608, 695
 Charusheela, S. 995, 996, 1013
 Chaudhury, Habib 1066, 1092
 Chebout, Lucy 1000, 1013
 Checker, Melissa 952, 962
 Chéliga-Loevy, Marya 929, 937
 Chermín, Kim 814, 830
 Cheung, Chan-Fai 138
 Chevalier, Jacques 1071, 1088
 Chiapello, Ève 888, 892
 Chickering, Roger 355, 371
 Chivallon, Christine 1046, 1088
 Chladenius, Martin 185
 Chodorow, Nancy 171, 175
 Chombart de Lauwe, Paul-Henry 1077, 1078, 1088
 Chomsky 711
 Cho, Sumi 995, 1013
 Chouliaraki, Lilie 359, 371
 Chritchley 558
 Chvatik, Ivan 138
 Cicourel, Aaron 14, 25, 392, 401, 590, 608, 1066, 1090
 Cisne, Mirla 955, 962
 Clarke, Averil Y. 1006, 1013
 Clark, Hazel 823, 830
 Classen, Constance 733, 734, 735, 742, 751, 752
 Cleaver, H. 383, 401
 Clémence, Alain 687, 690
 Clemenz, Manfred 361, 371
 Clifford, James 390, 403, 593, 609, 714
 Cline, Elizabeth 803, 830
 Coats, A. W. 85, 93
 Coccia, Emanuele 804, 811, 830
 Coffey 597, 598
 Cohen 382, 401, 402, 595, 604, 608
 Cohen, R. 41, 70
 Cole, Bruce 371
 Cole, Daniel J. 823, 830
 Coleman 398, 402
 Cole, Michael W. 371
 Coller, Xavier 580, 581, 586
 Collignon, Béatrice 1066, 1088
 Collingwood 260
 Collins, Patricia H. 998, 999, 1000, 1013
 Collins, Randall 731, 751
 Colom, Francisco 1095, 1108, 1112
 Comaroff, Jean 800, 801
 Comas, Juan 949, 962
 Comte, Von Auguste 14, 507, 532, 536
 Conant, James 99
 Connell, Raewyn 160, 175
 Connolly, Priscilla 680, 681
 Constante, Alberto 153, 175
 Conway 590, 608
 Conze, Werner 280, 295
 Cooley, Charles H. 563
 Cooper, Brittny 995, 998, 999, 1000, 1005, 1014
 Copérnico 57, 60
 Copoeru, Ion 138
 Corbin, Juliet 391, 405, 590, 611
 Cordón, J. M. Navarro 69
 Corrales, Parada 554, 559
 Correa, Carlos 946, 962
 Cortés, Sergio Pérez 556, 633
 Coser, Lewis A. 561, 562, 563, 586
 Cosgrove, Denis 371
 Costa 885, 893
 Costello, Nancy 360, 373
 Cournot, Michel 986
 Covarrubias Horozco, Sebastián de 819, 830
 Cramer, K. 242
 Crane, Diana 816, 821, 830
 Crenshaw, Kimberlé 942, 943, 944, 962, 963, 995, 998, 999, 1000, 1001, 1002, 1008, 1013, 1014, 1035, 1036, 1037, 1041
 Cresswell, Tim 1077, 1088
 Criado, Enrique Martín 699, 700, 702, 710
 Crimp, Douglas 885, 889, 893
 Cristie's 362, 371
 Critchley 871, 893
 Croci, Paula 810, 830, 831
 Crossley, Nick 733, 734, 735, 738, 740, 751, 752
 Csordas, Thomas 735, 752
 Cuba, Lucia 830
 Cubides, H. 993
 Cumming, Valerie 806, 830
 Cunnington, Cecil W. 830
 Curd, M. 68
 Curiel, María de Lourdes García 662, 682
 Curiel, Ochy 958, 963
 Dahms, Hans-Joachim 434, 483
 Damasio, Antonio 741, 752
 Daniels, Jessie 951, 963
 Daniels, Stephen 371
 Dannhauer, Johann Conrad 181

- Danto, Arthur C. 226, 227, 228, 237, 242, 355, 371
- Daphné, B. 803, 830
- Darbel, Alain 701
- Dardel, Eric 1057, 1066, 1088
- Därmann, Iris 901
- Darwin, Charles 71, 74
- Daston 14, 25, 96
- Dausien, B. 1016
- Dausien, Bettina 918
- Davidson, Donald 233
- Davis, Angela 912, 945, 954, 963
- Davis, Fred 805, 830
- Davis, Kathy 918, 996, 1008, 1012, 1014, 1016
- Debaise, Didier, 366, 371
- Debarbieux, Bernard 1058, 1062, 1066, 1088
- de Certeau, Michel 151
- Dederich 893
- Defert, Daniel 895
- Degele, Nina 999, 1003, 1006, 1019
- Degener, Ursula 1008, 1014
- De Genova, Nicholas 944, 963
- Deihl, Nancy 823, 830
- Dejours, Christophe 169, 175
- De la Cadena, Marisol 949, 963
- Deleuze, Gilles 152, 175, 800, 801, 866, 868, 876, 881, 893
- Delgado 590, 608
- Delgado, Manue 1082, 1088
- Delgado, Richard 942, 943, 963
- Demirovic', Alex 483
- Denman, Catalina 600, 607, 608, 609
- Dennet 398, 402, 608, 609
- Denzin, Norman K. 562, 587, 608, 609, 919
- Dépelteau, François 739, 752, 753
- Deroin, Jeanne François 926, 927
- Derrida 16, 784
- Derrida, Jacques 21, 220, 233, 698, 867, 868, 869, 870, 871, 873, 881, 882, 883, 885, 886, 893, 894
- Desan 382, 402
- de Saussure, Ferdinand 151
- Descartes, René 13, 25, 222, 230, 250, 1099, 1112
- Descombes, Vincent 861, 862, 866, 894
- Devereux 908, 916
- Devitt 93
- Dewey, John 21, 99, 100, 101, 108, 563, 565, 566, 569, 570, 574, 582, 586, 587
- Dezès, Marie-Geneviève 1092
- Dhawan, Nikita 885, 893
- Díaz Cruz, Rodrigo 1117
- Díaz, J. M. 1092
- Díaz, Rodrigo 779
- Dieterlen, P. 1042
- Dietze, Gabriele 1010, 1014, 1018
- Díez 382, 402
- Diezinger, Angelika 912, 916
- Dijk, Teun A. van 394, 405, 601, 611, 946, 951, 963
- Dikovitskaya 886, 894
- Dilthey, Wilhelm 14, 18, 19, 20, 21, 25, 32, 33, 106, 185, 186, 187, 190, 196, 191, 192, 193, 194, 195, 197, 198, 199, 200, 207, 234, 239, 240, 244, 245, 248, 249, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 258, 260, 262, 264, 268, 275, 381, 563, 593
- Dimen, Muriel 162, 171, 175
- Di Méo, Guy 1057, 1059, 1071, 1072, 1085, 1088
- Dinzelbacher, Peter 371
- Diógenes Laercio 857, 859
- Disch, L. 1014
- Dittus, Rubén 685, 690
- Dobb, Maurice 330
- Dodier 101
- Dogan, Matei 653
- Doise, Willem 661, 687, 690
- Domínguez, Virginia R. 945, 963
- Doppelt 93
- Doray, Bernard 151, 153, 156, 158, 174
- Doroszweski 861, 894
- Dortier, Jean-François 696, 697
- Dosse, François 151, 175, 301, 310, 311, 312, 314, 321, 861, 868, 894
- Dostal 242
- Douroux, Xavier 366, 371
- Dray 263
- Dreher, Jochen 103, 106, 109, 117, 118, 121, 125, 127, 136, 137, 138, 142, 144, 145, 146, 1117
- Dreyfus, Hubert L. 242, 557, 875, 894, 895
- Droysen, J. G. 190, 251, 253
- Droz, Génova 703, 704, 725
- Dubet, François 584, 586
- Dubiel, Helmut 407, 409, 410, 425, 483, 486
- Du Bois, William E. B. 945, 963, 986, 993
- Duby, Georges 311, 312, 314, 321
- Duchhardt, Heinz 363, 370
- Duerr, Hans P. 365, 371
- Duhem, Pierre 71, 275
- Dumézil, Georges 312, 321
- Dumont, Louis 705
- Duncan, Quince 93, 946, 963

- Dunning, Eric 534, 535
 Duque, David Fernández 70
 Durand, Cédric 827, 830
 Durand, Gilbert 663
 Durkheim, Émile 135, 141, 154, 156, 233, 270,
 299, 300, 311, 321, 602, 609, 614, 615,
 616, 619, 620, 621, 622, 626, 632, 633,
 634, 635, 656, 657, 664, 669, 675, 681,
 682, 695, 698, 705, 712, 728, 779, 861,
 863, 864, 872
 Dussel 550, 552, 553, 554, 557
 Dutton, E. P. 831
 Duverger 13, 25
 Duyvendak 101
 Dworkin, Dennis 329, 330, 349
- Ebeling 184, 242
 Eberherr, Helga 1009, 1014
 Eberle, Thomas 120, 126, 136, 142, 143, 144,
 146, 545, 557
 Echeverría, Bolívar 955, 957, 963
 Echeverría, Javier 643, 653
 Eckberg, D. 93
 Eco, Umberto 808, 831
 Eichener, Volker 535
 Eicher, Joanne B. 804, 833
 Eichner, Hans 186
 Eifert, Christiane 917
 Einstein, Albert 48, 53, 55, 56, 57, 60, 70, 72,
 165, 175
 Eiselen, W. W. M. 763
 Elgin, C. Z. 372
 Elias, Norbert 393, 399, 402, 501-516, 519-
 534, 536, 609, 674, 681, 695, 707, 728,
 734, 735, 752, 787, 788, 801, 535
 Elkins, James 353, 371
 Elliott, Anthony 150, 153, 154, 159, 172, 173,
 174, 175, 176, 177, 178, 179
 Ellison, Jenny 814, 831
 Elster, Jon 87, 93, 395, 402, 1110, 1112
 Embree, Lester E. 137
 Emirbayer, Mustafa 739, 752
 Emmet, Dorothy 785, 801
 Empírico, Sexto 537, 555
 Endreß, Martin 114, 136, 140
 Engels, Friedrich 380, 383, 385, 827, 831, 886,
 889, 894
 Entrikin, Nicholas 1066, 1069, 1087
 Entwistle, Joanne 805, 809, 831
 Epicteto 538
 Epple, Angelika 917
 Erben, Dietrich 352, 371
- Erígena, Juan Escoto 538
 Erikson, Emily 747, 752
 Erikson, Erick 153, 160, 167, 175
 Ermel, Ulrich 828, 829
 Ernesti, Johann August 187
 Ernst 913, 916
 Erskine, F. J. 812, 831
 Escobar, M. R. 663, 681, 941, 993
 Escudero, J. A. 1112
 Espinosa, Yuderlys 958, 963
 Essed, Philomena 944, 963
 Esser, Hartmut 524, 535
 Estrella, Alejandro 325, 331, 334, 346, 348,
 349, 1118
 Evans, Caroline 814, 831
 Evans-Pritchard, E. E. 781, 802
 Evens, T. M. S. 784, 801, 802
 Evers, Dragica 535
- Faber, Roland 800, 801
 Fábregas, Andrés A. 949, 963
 Fanon, Frantz 153, 175, 944, 945, 946, 953,
 960, 963, 971, 972, 973, 974, 975, 976,
 977, 978, 979, 980, 981, 982, 983, 984,
 985, 986, 987, 988, 989, 990, 991, 992, 993
 Fantone, Laura 1008, 1014
 Fararao, Thomas J. 398, 402
 Farfán-Santos, Elizabeth 950, 963
 Farr, James 262, 275
 Faucheux, Claude 169, 173
 Faulkner, Sandra L. 761, 776
 Febvre, Lucien 297, 298, 299, 301, 302, 303,
 305, 306, 307, 309, 311, 320, 321, 322, 323
 Federici, Silvia 960, 964
 Feierstein, Daniel 170, 175
 Feldges, Benedikt 368, 371
 Feldmann, Klaus 899
 Fenstermaker, S. 999, 1019
 Ferguson, Priscilla 714, 746, 752
 Ferrajoli, Luigi 1030, 1041
 Ferraris 242
 Ferrater Mora, José 633
 Fersch, Barbara 1008, 1016
 Fetscher, Iring 410, 411, 483
 Fetzer, J. H. 41
 Feyerabend 17, 26, 77, 248, 590, 608, 609
 Feynman, Richard 73, 74
 Ffytche, Matt 154, 155, 175
 Figal 242
 Figart, D. M. 1013
 Figueroa, Silvana K. 137
 Fine, Arthur 59, 68

- Finkelstein, Haim 359, 371
 Firnhaber 535
 Fischer, S. 242, 412, 413, 417, 424, 478, 480,
 481, 482, 484, 486
 Fischer, U. L. 1015
 Fishman, Devorah 740, 753
 Flament, Claude 687, 689, 690
 Fleck, Ludig 997, 1000, 1014
 Fleckner, Uwe 352, 370
 Flick, Uwe 915
 Flores, Lisa A. 153, 1010, 1014
 Floyd, George 941, 956
 Flügel, John Carl 807, 808, 831
 Foley, Neil 944, 964
 Fontaine, Philippe 150, 174
 Forester, Hainz von 541, 546, 557
 Forrester 85, 93
 Forst, Rainer 483, 496, 936, 937
 Forte, Maurizio 827, 831
 Fortes, M. 781, 802
 Foster, Hal 817, 831
 Foucault, Michel 16, 21, 152, 160, 169, 170,
 174, 176, 381, 402, 447, 463, 464, 469, 477,
 483, 498, 539, 550, 553, 557, 652, 789, 790,
 801, 802, 837-860, 865, 868, 869, 870, 873-
 880, 884, 885, 886, 887, 890, 892-895, 897,
 899, 900, 901, 943, 964, 998, 1000, 1008,
 1014, 1023, 1024, 1041, 1045, 1085, 1088,
 1099, 1100, 1101, 1112
 Foulkes, P. 41
 François, Etienne 371
 Frangenberg, Thomas 357, 372
 Frankel, Henry 97, 101
 Frankenberg, Günther 483
 Frankenberg, Ruth 824, 831
 Frankfurt, Harry 222, 242
 Frank, Manfred 239, 245, 868
 Frank, P. 36
 Franks, David D. 741, 752
 Fraser, N. 927, 929, 934, 937
 Fraser, Nancy 816, 831, 950, 964
 Frauen 904
 Freedberg, David 367, 372, 374, 377
 Freedman, Estelle 927, 938
 Freeman, Alan 942
 Frege, G. 29, 251
 Frémont, Armand 1056, 1071, 1073, 1088
 Freud, Sigmund 16, 149, 153-157, 159-162,
 164, 165, 167, 171, 172, 174, 175-180,
 206, 272, 509-511, 532, 535, 657, 718, 880
 Freyre, Gilberto 949
 Friedan, Betty 813
 Friedan, Daniel 73
 Friedland, Roger 1087
 Friedman, Asia 736, 752
 Friedrichs, Robert 85, 93
 Friesen, Hans 352, 372
 Fries, Jakob Friedrich 53
 Frisinghelli 700
 Fromm, Erich 162, 163, 164, 166, 176, 407,
 425, 431, 432, 433, 483, 495
 Fruchon 243
 Fuchs-Heinritz, Werner 899
 Fugier, Pascal 153, 155, 169, 170, 171, 174,
 176
 Führ, Eduard 352, 372
 Fuller, S. 92, 93
 Furet, François 344

 Gabriel, Gottfried 33, 41, 185, 186, 208-219,
 221, 225, 227-235, 237, 242, 243
 Gadamer, Hans G. 16, 21, 26, 181, 205, 206,
 207, 241, 248, 249, 250, 252, 253, 264-268,
 270-273, 275, 278, 279, 283, 295, 296, 355,
 372, 382, 402, 538, 557, 608, 609, 645
 Gago, Verónica 937, 938, 970
 Gal 557
 Galileo 13
 Galindo, Jorge 613, 632, 633, 1118
 Galison, Peter 14, 25
 Gallie, Walter B. 805, 831
 Galling 238
 Gall, Olivia 949, 964, 968
 Game 895
 Gamio, Manuel 949
 Gander, Hans-Helmuth 242
 Gaos 264
 Garat, Isabelle 1050, 1066, 1089, 1093, 1094
 García Andrade, Adriana 557, 751
 García, D. A. 1042
 García Ramón, Maria Dolors 1066, 1088,
 1091
 Garcia, Tristan 811, 831
 García, Uriel 946, 949, 963, 964, 970
 Gardetti, Miguel Angel 811, 831
 Garfinkel 394, 402, 548, 609
 Garfinkel, Harold 134, 136, 141, 142, 143, 144,
 146, 233, 234, 243, 257, 258, 259, 394,
 402, 548, 609
 Gargallo, Francesca 958, 964
 Garnier, Edwige 1066, 1089
 Garza, Enrique de la 379, 381, 382, 383, 384,
 387, 392, 393, 394, 395, 402, 403, 554,

- 555, 557, 589, 594, 596, 601, 603, 604, 605, 606, 607, 609, 652, 802
- Gasché 861, 863, 895
- Gasparello, Giovanna 950, 964
- Gatens, Moira 931, 935, 938
- Gattei, Stefano 55, 68
- Gaulejac, Vincent de 169, 170, 174, 176, 177
- Gay, Peter 153, 176
- Gebler, Heiko 371
- Geczy, Adam 818, 831
- Geertz 385, 390, 403, 593, 609
- Geertz, Clifford 224, 225, 237, 243, 385, 390, 403, 593, 609, 694, 712, 713, 788
- Gehlen 141, 874
- Gente 885, 895
- Gergen 538, 557
- Germani, Ana 153, 163, 176
- Germani, Gino 153
- Gertenbach 878, 883, 885, 888, 895
- Geuss, Raymond 474, 483
- Giddens, Anthony 22, 23, 24, 26, 220, 221, 231, 233, 234, 235, 236, 237, 243, 253, 259, 275, 382, 384, 403, 545, 557, 595, 609, 632, 1054, 1063, 1068, 1070, 1072, 1073, 1085, 1089, 1109, 1112
- Gieryn, Thomas 1045, 1089
- Giesen, B. 369, 370, 401
- Giglia, Angela 728
- Gildemeister 913, 914, 916
- Gil, Manuel 556
- Gilmore, Ruth W. 952, 954, 964
- Gil, Rocío 941, 950, 964
- Gilroy, Paul 732, 751, 945, 948, 964
- Gilson, Etienne 25
- Giménez, Gilberto 662
- Giner, Salvador 588
- Ginzburg, Carlo 302, 313, 314, 322, 343, 344, 349
- Giorgi, De 559
- Girandola, Fabien 691
- Girola, Lidia 643, 652, 653, 655, 676, 678, 681, 686, 690, 754, 1119
- Glaser, Barney 134, 136, 581, 587, 590, 594, 598, 599
- Glasersfeld, Ernst von 538, 540, 541, 552, 558
- Glashow, Sheldon 73
- Glass, Ruth 955, 964
- Gleichnam, Peter 513, 535, 536
- Glenn, Evelyn N. 944, 951, 964, 965, 969
- Globot, Edmond 807, 808, 831
- Gluckman, Max 780, 781, 782, 783, 785, 801
- Glucksmann, Alfred 501, 502, 503
- Goba 609
- Godart, Frédéric 820, 831
- Godelier, Maurice 1056, 1089
- Goethe 199
- Goff 382, 403
- Goffman, Erving 134, 136, 143, 144, 146, 394, 403, 575, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 605, 609, 718, 719, 788, 1025, 1041
- Goldmann 97, 101, 381, 382, 403, 595, 603, 604, 609
- Gombrich, Ernst H. 44, 352, 372, 810, 831
- Gómez, Ambrosio Velasco 247, 251, 262, 276
- Gómez, Amparo 65, 68
- González, Teresita 764, 1022, 1024, 1041, 1042
- Goodman 41
- Goodman, Jane E. 700, 702, 703, 708, 728, 729
- Goodman, N. 29
- Goodman, Nelson 29, 352, 372
- Gordon, Donald 85, 93
- Gordon, Lewis 971, 979, 993
- Gordon, Peter 162, 176
- Gorz 380
- Gotanda, N. 962, 963
- Gotkowitz, Laura 949, 964
- Gottschalk, Simon 732, 735, 755
- Goudsblom, Johan 513, 533, 536
- Gouhier, Henri 698
- Gourou, Pierre 1061, 1089
- Graeber, David 960, 961, 964
- Gramsci 380, 385, 389, 390, 403
- Gramsci, Antonio 380, 385, 389, 390, 403, 878
- Grande, Federico el 129
- Graneß, Anke 368, 376
- Grasset, Eric 1089
- Grathoff, Richard 137, 535
- Gravano, Ariel 692
- Green, Denise N. 822, 832
- Green, J. N. 967
- Green, J. R. 328
- Green, Michael K. 355, 367, 372
- Green, Philip 1028, 1041
- Gregor, Bernd 238
- Gregori, Di 557
- Gregory, Derek 1071, 1073, 1089, 1092, 1095, 1112
- Grendi, Edoardo 343, 344
- Grenz, S. 995, 1012, 1013, 1014, 1015, 1016, 1017, 1018
- Grey, Ann 767, 768, 775, 776

- Griesemer, James R. 996, 1011, 1018
 Grimaldo-Rodríguez, Christian O. 956, 964
 Grimm, W. 238
 Grimson, Alejandro 761, 776
 Gröbl-Steinbach, Evelyn 46, 68
 Groethuysen, B. 197, 696
 Grondin, Jean 199, 243
 Grønseth, Erik 177
 Gros, Alexis 146
 Grosfoguel, Ramón 957, 965, 971, 972, 993, 1119
 Gros, Frédéric 858, 859
 Gross, Barry S. 1028, 1029, 1041
 Grossberg, L. 759, 776
 Grossen, Michele 687, 691
 Großman, Henryk 409, 410, 415, 483, 492
 Grosz, Elizabeth 815, 831
 Grote, Andreas 364, 372
 Grrrl, R. I. O. T. 937, 938
 Gruhlich, Julia 1008, 1009, 1014, 1015
 Gründer, Karlfried 190, 239
 Guattari, Félix 152, 175
 Güell 595, 609
 Guevara, A. Agudo 681
 Guha, Ranajit 344, 345, 349
 Guillaumin, Godfrey 77, 80, 93, 99, 101, 1119
 Guimelli, Christian 689, 690, 691
 Gumuchian, Hervé 1050, 1059, 1065, 1066, 1067, 1073, 1089
 Gunthert, André 368, 372
 Günzel 886, 896
 Gupta 714
 Gurievitch, Aaron 303, 323
 Gurvitch, Georges 382, 403, 565, 571, 587
 Gurwitsch, Aron 109, 140, 609, 610
 Guterman, Norbert 166, 178
 Gutiérrez 590
 Gutiérrez, Encarnación 590, 900, 1006, 1008, 1015
 Gutiérrez, Juan 608
 Gutting 85, 93
 Guy, Catherine 1066, 1071, 1085, 1087, 1088, 1089
 Habermas, Jürgen 21, 22, 23, 26, 46, 134, 136, 151, 166, 167, 168, 177, 221, 226, 228-232, 234, 237, 243, 248, 249, 250, 252, 253, 263, 266, 268, 270, 271, 272, 274, 275, 380, 381, 382, 386, 393, 403, 408, 424, 425, 426, 430, 431, 433-466, 469-475, 479, 480, 481, 483-488, 497, 498, 499, 513, 538, 544, 545, 558, 564, 567, 569, 585, 587, 595, 596, 599, 603, 604, 609, 610, 645, 652
 Haber, Stéphane 155, 156, 177
 Hacking, Ian 539, 558
 Haesbaert, Rogério 1081, 1089
 Häfner 185, 243
 Hagemann-White 906, 916
 Hägerstrand, Torsten 1058, 1062, 1069, 1071, 1073, 1074, 1089, 1091, 1094
 Hahn, Lewis Edwin 207, 208, 243
 Haitz, Louise 1010, 1015
 Hakim, Catherine 816, 832
 Halbig, Christoph 466, 483
 Halbwachs, Maurice 170, 177
 Hale, Charles 950, 951, 965
 Hall, Edward T. 1081, 1089, 1094
 Hall, Stuart 339, 346, 349, 765, 776, 777, 885, 896, 945, 951, 961, 965, 966
 Hamilton, Peter 563, 576, 586, 587
 Hammer, Espen 162, 176
 Hammer, Heike 534
 Hammermeister 243
 Hammersley 599, 610
 Hammoudi, Abdellah 708
 Handelman, D. 781, 782, 801, 802
 Haney, Ian 945, 965
 Ha, Ngi 885, 899
 Hanique, Fabienne 169, 177
 Hankivsky, Olena 1007, 1009, 1015
 Hanson, Karen 823, 824, 825, 832
 Hanson, Norwood Russell 49
 Haraway, Donna J. 783, 802, 883, 934, 937, 938, 1003
 Harbison, Craig 356, 372
 Harding, Sandra 910, 911, 917
 Hardmeier, Sibylle 996, 1015
 Hardon 101
 Hark 906, 908, 917
 Haro 600
 Haro, Jesús A. 608, 609
 Harré 69
 Harris, Angela P. 951, 965
 Harris, Marvin 635, 639
 Hartmann, Gabriella 1008, 1015
 Hartsock 910, 917
 Hartwig, W. 375
 Harvey, David 945, 953, 965, 1052, 1063, 1064, 1069, 1071, 1073, 1104, 1105, 1106, 1109, 1112
 Haschemi, Elahe 1010, 1014
 Hasse 886, 896
 Hassemer, W. 158, 177, 184, 244

- Haumont, Nicole 1092
 Hausman 86, 93
 Hawkesworth, M. 1014
 Hayek, Friedrich von 44, 45
 Heap, James L. 141, 144, 146
 Hebdige, Dick 821, 832
 Heberle, Renée 931, 938
 Hechl 156, 177
 Hecht, Michael L. 156, 177, 761, 776
 Hegel 21, 193, 211, 277, 278, 381, 698, 837, 869, 871, 980
 Heidegger, Martin 185, 186, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 211, 220, 231, 237, 240, 250, 252, 264, 265, 275, 693, 784, 1098, 1112, 1113
 Heilbron 93
 Heilbron, Johan 534
 Heinich 393, 395, 403
 Hekman 911, 913, 917
 Held, D. 483
 Heller 381, 392, 395, 403, 558, 604, 610
 Hellman, Debora 1029, 1041
 Helms-Mills, Jean 1001, 1017
 Hempel, Carl 27, 40, 41, 248, 381, 394, 252
 Henrich, Dieter 137
 Henry, Paget 971
 Hensel, Thomas 352, 372
 Henshaw, Victoria 743, 752
 Henttonen, R. 1017
 Heráclito 538
 Herder 248, 251, 252, 253
 Hérin, Robert 1071, 1088, 1093
 Heritage, John C. 259
 Hermann, Anett 1009, 1015
 Hernández, Aída 954, 965
 Hernández, Hazahel 1029, 1041
 Herrera, María T. 1000, 1001, 1016
 Herrmann, Friedrich-Wilhelm von 240
 Herschel, John 71, 80
 Herskovits, Melville J. 698, 711, 729
 Hertz, Robert 861, 862, 868, 896, 899
 Herzmann, Petra 997, 1015
 Hesíodo 182
 Hespánha, António M. 1100, 1112
 Hesse-Biber, Sharlene Nagy 911, 917
 Heßler 886, 896
 Hess, Moses 491
 Hess, S. 1015
 Hester, Helen 930, 938
 Hiddeger 381
 Hieber, Lutz 872, 886, 889, 896, 898
 Hiernaux, Daniel 672, 676, 677, 682, 691, 1058, 1088, 1089, 1091
 Hiler, Hilaire 804, 832
 Hill, Patricia 93, 944, 961, 965, 968, 969
 Hintikka, Merrill 917
 Hinz 536
 Hirschauer 906, 914, 917
 Hitler 45
 Hjelmslev, Louis 862
 Hobbes 247, 284
 Hobsbawm, Eric 305, 313, 314, 323, 328, 329, 330, 336, 337, 349, 379, 403
 Hobson, Janell 824, 832
 Hochschild, Arlie R. 731, 737, 752
 Hofbauer, Johanna 1004, 1015
 Hofer 243
 Hoggart, Richard 346, 347, 348, 349, 761, 765
 Hola, K. 596, 610
 Holland-Cunz 912, 918
 Hollander, Anne 814, 817, 832
 Holm, K. 645
 Holvino, Evangelina 1009, 1015
 Holzleithner, Elisabeth 1010, 1015
 Hombach, Klaus S. 368, 372
 Homer, Sean 172, 173, 177, 182
 Hönigswald 510
 Honneth, Axel 162, 166, 168, 174, 176, 177, 408, 425, 431, 461-469, 472-477, 480, 483, 485, 486, 487, 499, 699, 728, 893
 Hooker, Juliet 946, 950, 965, 967
 hooks, bell 958, 965
 Hopf, Wilhelm 535
 Horel, Stéphane 167, 177
 Horkheimer, Max 159, 163, 165, 166, 177, 400, 407, 408, 410-435, 437, 439, 440, 449, 453, 461, 463, 470, 472, 473, 474, 475, 478, 481, 482, 483, 484, 486, 487, 488, 490, 491, 497, 645, 825, 832
 Horneth 536
 Hornscheidt, L. 1014, 1018
 Horwich 93
 Hoschschild, Arlie 737
 Hoskins, Tansy E. 827, 832
 Howarth, David 551, 558
 Howes, David 731, 732, 733, 734, 735, 738, 742, 746, 749, 751, 752
 Hoyningen-Huene 93
 Hübener 188
 Huber, M. 596, 610
 Hubertine, Auclert 929, 938
 Hughes 384, 403, 593, 610
 Hull, G. T. 1014

- Humboldt, Wilhelm 218, 248, 251, 253
Hume, David 48, 192, 592, 669
Hung 93
Hunt, Lynn 402
Hurlock, Elizabeth B. 803, 832
Husserl, Edmund 13, 26, 104, 105, 107, 109,
116, 117, 122, 123, 124, 125, 136, 137,
193, 199, 201, 206, 233, 257, 381, 398,
403, 413, 439, 484, 542, 544, 592, 595,
600, 610, 695, 698
- Jacoboni, Marco 741, 752
Ibáñez 558
II, Wilhelm 104
Ineichen 243
Iñiguez, E. Suárez 262, 276
Ipola, E. de 540, 556
Irigaray, Luce 935, 938
Irzik, Gürol 55, 68
Isard, Walter 1051, 1089
Iser, Wolfgang 220, 243
Ispizua 598
Ispizua, M. A. 598, 611
Iturralde, Gabriela 950, 965, 970
Iturriaga, Eugenia 950, 965
Izuzquiza 539, 558
- Jacob, André 238
Jacobs, Jane 599, 611, 1103, 1112
Jaeggi, Urs 462, 463, 474, 481, 484, 490, 496
Jäger, Friedrich 900
Jakobson, Roman 862, 864, 996, 1015
Jameson, Fredric 16, 26, 484, 776
James, William 108, 111, 112, 137, 144, 563,
572, 588
Jamme, Christoph 901
Janich, Peter 126
Janitschek, Hubert 355, 372
Janssens, Maddy 1009, 1018
Jansz, Ulla 916
Jarvie, I. C. 65-69
Jarvis, Simon 484
Jasanoff, Sheila 691
Jauß, Hans Robert 220, 243
Jay, Martin 151, 162, 166, 167, 177, 179, 407,
408, 484, 645
Jeffreys, Sheila 814, 832
Jenkins, A. 178
Jenkins, Tim 710
Jenófanos 538
Jeudy 789, 801
Jhally, Sut 943, 966
- Jiménez, B. 681
Joachim, Marcus 993
Joas, Hans 24, 26, 156, 177, 462, 463, 481,
484, 498, 525, 562, 563, 564, 567, 569,
570, 571, 573, 574, 576, 587, 588, 861,
862, 883, 896
Jodelet, Denise 661, 687, 690, 691
Johnson, Björn 653
Johnston, Josephine 153, 157, 177, 952, 966
Jones, Ann R. 78, 93, 827, 835
Jones, Henry Stuart 238
Jones, Rosalind 367, 374
Jong, Jung-Whan Marc de 824, 832
Jordan-Zachery, Julia S. 1009, 1015
Joschke, Christian 366, 371
Josef, Franz 104
Joseph, Isaac 1055, 1085, 1088, 1089
Judy, Michaela 1008, 1015
Jung, Matthias 193, 240, 244, 984, 988, 989
Justiniano 184
Justinus 181
- Kaesler, Dirk 536
Kahlert, Heike 916
Kahn, Douglas 732, 751
Kaiser, Susan B. 822, 832
Kampshoff, M. 1015
Kant, Immanuel 123, 186, 190, 191, 192, 237,
538, 698, 825, 832, 837, 924, 925, 930
Kapferer, Bruce 781, 800, 802
Kaplan 15, 26
Karaminas, Vicki 818, 831
Kardorff, Ernst von 915
Karpova, Elena 803, 833
Kasdan, Leonard 705
Katznelson, Ira 1104, 1112
Kaufman, Ariel 1031, 1041
Kaufmann, Franz-Xaver 28, 184, 244, 535
Kautsky 385
Kawamura, Yuniya 809, 824, 832
Kaye, Harvey J. 328, 330, 333, 349
Kazi, Nazia 954, 966
Keegan, John 360, 372
Keil, S. 1015
Keller, Reiner 875, 885, 896, 898
Kelley, Robin D. G. 953, 966
Kelsen, Hans 155
Kemper, Theodore D. 731, 752
Kendi, Ibram X. 957, 966
Kennedy, Duncan 816, 832
Kepler 58
Kerner, Ina 1007, 1016

- Kersten, Fred 107, 137, 139
 Kertscher, Jens 244
 Kessel, Marina 917
 Keupp, Heiner 915
 Keuth, Herbert 484
 Kickbusch 918, 910
 Kidwell, Claudia B. 818, 832
 Kierkegaard 193
 Kimmerle, Heinz 187, 188, 239
 Kim, Sang-Hyun 536, 691
 Kincaid 87, 93
 Kindi 93
 Kingdon, John W. 367, 372
 Kirchheimer, O. 407, 425, 431, 433, 484, 486
 Kisiel, Th. 199, 244
 Kitcher, P. 63, 95
 Klein, Carsten 41
 Kleinig, John W. 816, 832
 Klein, Melanie 149, 153
 Kline, Morris 633
 Klinger, C. 918, 996, 999, 1005, 1006, 1008, 1014, 1016
 Klinger, Cornelia 911
 Klopstock 507
 Klossowski, Pierre 869
 Kluckhohn, Clyde 762, 776
 Kluckhohn, Paul 186
 Kluge, Alexander 238, 484
 Knapp, Gudrun-Axeli 905, 908, 909, 915, 916, 918, 919, 996, 999, 1000, 1005, 1007, 1008, 1011, 1014, 1016
 Kneer 885, 896
 Knoblauch, Hubert 121, 132, 133, 137, 145, 146
 Knöbl, Wolfgang 24, 26, 156, 484, 498, 562, 564, 587, 861, 862, 896
 Knorr-Cetina, Karim 652, 1066, 1090
 Koch, Adrienne 55
 Kocyba, Hermann 699
 Koertge, Noretta 65
 Kohlschmidt 238
 Koja, Stephan 361, 372
 König, René 821, 822, 832, 833
 Köppen 910, 918
 Korsch, Karl 385, 408, 411, 484, 491
 Korsmeyer, Carolyn 826, 833
 Korte, Hermann 501, 535, 536, 1119
 Kortendiek, Beate 912, 915, 916, 920
 Koselleck 678, 682
 Koselleck, Reinhart 225, 237, 244, 279, 280, 281, 282, 283, 285, 287, 288, 289, 295, 296, 358, 372, 535, 678, 682, 819, 833, 923, 924, 925, 929, 930, 932, 936, 938
 Kosík 381, 382, 386, 403, 558, 603, 607, 610
 Krasmann 885, 896, 897
 Krause, M. 752
 Krause, Paul 364, 372
 Kreis, Georg 363, 370
 Krell, Gertraude 1004, 1015
 Krieg, Peter 384, 405, 546, 558, 559, 600, 602, 611
 Kroeber, Alfred 807, 833
 Kroll, Wilhelm 238
 Krolokke, Charlotte 171, 177
 Kruft, Hanno-Walter 364, 372
 Krüll, Marianne 916, 918
 Kubersky-Piredda, Susanne 357, 373
 Kuhn 13, 14, 16, 17, 26, 248, 253, 274, 275, 403, 404, 541, 558, 590, 610, 912
 Kühne-Bertram, Gudrun 245
 Kuhn, Thomas 77-87, 90, 91, 92, 94, 96-101, 220, 229, 252, 253, 538, 539, 644, 652, 653
 Kunne 26
 Kunze, Petra 535
 Kuper, Adam 763, 764, 776
 Kurmann, Eliane 361, 362, 373
 Kurzweil, Edith 153, 177
 Kuzmics 536
 LaBennett, O. 968
 Labriola 380
 Lacan, Jacques 149, 150, 153, 154, 171, 172, 173, 177, 178, 179, 180, 233, 663, 862, 865, 867, 868
 Lacarrieu, Mónica 1053, 1090
 Laclau 553, 558
 Laclau, Ernesto 156, 172, 178, 549, 550, 551, 553, 558, 868, 875, 878, 879, 884, 885, 897
 Lahire, Bernard 1049, 1070, 1090
 Lajarge, Romain 1089
 Lakatos, Imre 48, 68, 248, 652, 653
 Lakoff, Robin 813, 833
 Lamas, Marta 816, 833
 Lambek, Michael 761, 776
 Lamo, Emilio 153, 157, 159, 160, 178
 Lamprecht, Karl 355, 363, 371
 Lanceros, Patxi 238, 789, 802
 Landes, Joan B 922, 938
 Landweer, Helge 908, 909, 918
 Landwehr 885, 897
 Lang 380, 868, 897
 Langland, V. 967
 Langreiter, N. 1015

- Lao-Montes, Agustín 950, 966
 Lara, María Pía 921, 923, 929, 930, 938, 1120
 Latour, Bruno 367, 373, 652, 747, 748, 749, 752, 753, 883
 Laudan, Larry 50, 68, 77, 99, 101, 248
 Laurence, Stephen 13, 26
 Laurent, André 154, 169, 173, 174
 Lavagno 877, 897
 Laver, James 807, 833
 Lavin, Irving 355, 373
 Lawrence 610
 Lazarsfeld, P. 16, 589, 609, 610, 645
 Leal, Alejandra 956, 966
 Le Beuf, Diane 170, 178
 Le Breton, David 808, 833
 LeBrón, Marisol 954, 962
 Leclerc-Olive, Michèle 165, 178
 Ledrut 678, 682
 Lefebvre, Henri 1076, 1090, 1100, 1101, 1102, 1103, 1104, 1105, 1109, 1110, 1113
 Le Goff, Jacques 309, 311, 312, 313, 320, 323
 Lehmann, Ulrich 822, 827, 828, 833
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 624
 Leijon, S. 1018
 Leiris, Michel 869
 Le Lannou, Maurice 1066, 1090
 Lemke, Thomas 873, 877, 886, 887, 888, 889, 897
 Lenger, Alexander, 363, 373
 Lenin 385
 Lentes, Thomas 357, 373
 Lenz, Ilse 996, 1007, 1008, 1016
 Leóntiev 380
 Lepenies, Wolfgang 892
 Lepetit, Bernard 314, 315, 316, 319, 322, 323
 Leplin, J. 67
 Lerner, S. 597, 608, 611
 Le Roy Ladurie, Emmanuel 309, 310, 311, 315, 319, 323
 Lessing, Hans-Ulrich 190, 240, 244, 245, 507
 Lettow, Sussane 933, 939
 Levi Martin, John 634, 635, 639
 Levinson, Harry 166, 169, 173, 178
 Lévi-Strauss, Claude 233, 300, 308, 310, 311, 323, 695, 698, 699, 701, 702, 703, 704, 706, 707, 708, 710, 711, 712, 714, 724, 725, 728, 729, 788, 861, 864, 865, 866, 867, 868, 873, 881, 895, 897, 902, 1023, 1041
 Lévy-Bruhl 657
 Lévy, Jacques 1047, 1048, 1056, 1088, 1090
 Lewin, Kurt 799
 Lewis, Ben 357, 373
 Leydesdorff, Selma 916
 Leyte, A. 1112
 Leyva, Gustavo 181, 407, 408, 461, 481, 484, 501, 633, 802, 861, 903, 995, 1042, 1120
 Lezaun, Javier 752
 Lichtenberg, Georg Christoph 501
 Liddell, Henry George 238
 Liinason, Mia 1009, 1016
 Lillhannus, R. 1018
 Lincoln, Yvonna S. 590, 609, 919
 Lindemann, Gesa 919
 Lindesmith, Alfred R. 562, 587
 Lindón 553, 558
 Lindón, Alicia 553, 558, 655, 672, 677, 678, 682, 691, 1045, 1057, 1058, 1059, 1070, 1082, 1083, 1088, 1089, 1090, 1091, 1120
 Lindsley, Sheryl L. 761, 776
 Linell, Per 687, 691
 Linge 275
 Linkon, Sherry L. 327, 350
 Linton, Ralph 698, 729
 Lipovetsky, Gilles 804, 809, 825, 833
 Little, David 87, 88, 89, 94
 Livingstone, David N. 1094
 Livio, Tito 930
 Lizón, Ángeles 653
 Lock, Andy 18, 26
 Locke 17, 26, 192, 592, 595
 Lo Monaco, Grégory 688, 691
 Löning, Martin 535
 Loos, Adolf 810, 817, 833
 López-Beltrán, Carlos 949, 966
 López de Gelviz, Nilsia J. 651, 653
 López-Fabila, Atsiry 954, 966
 Lorde, Audre 958, 966, 995, 1011, 1016
 Lorenz, Edward 653
 Lorenzi-Cioldi, Fabio 687, 690
 Lorenz, S. 374
 Lotman, Yuri 808, 833
 Lowenthal, Leo 166, 178, 179
 Low, Kelvin E. Y. 735, 738, 740, 742, 753
 Loy, Mina 936, 939
 Lozano, Jorge 810, 833
 Lübbe, Hermann 278, 279, 284, 296
 Lucaites, John L. 404
 Lucas, Mayoral de 94
 Luckmann, Thomas 103, 104, 105, 108, 109, 118, 119, 121-142, 144, 145, 392, 401, 538, 543, 544, 553, 560, 657, 671, 681, 682, 736, 751, 866, 1039, 1041, 1067, 1068, 1073, 1087
 Lüdemann 884, 897

- Lüders 885, 897
 Lugg, Andrew 97, 101
 Lugones, María 958, 966
 Luhmann, Niklas 393, 404, 513, 538, 540, 546,
 547, 548, 558, 558, 559, 613, 614, 620-628,
 630-635, 637, 873
 Lukács, Georg 379, 380, 385, 404, 408, 411,
 426, 485, 491, 603, 610
 Lummerding 897, 898
 Lundvall, Beng Å. 653
 Lussault, Michel 1050, 1053, 1055, 1059,
 1084, 1088, 1090, 1091
 Lutero 184
 Lutz, Helma 912, 918, 1000, 1001, 1005, 1008,
 1009, 1012, 1016
 Lutzky 155, 157, 178
 Luvaas, Brent 804, 833
 Lynch, W. 92
 Lyon, Bryce 301, 305, 320, 323
 Lyotard 382, 404

 Macey, David 172, 178
 Macherey, Pierre 837
 Mach, Ernst 625
 MacIntyre, Alasdair 250, 252, 259, 263, 268,
 269, 270, 271, 272, 275
 Mackie 89, 94
 MacKinnon, Catharine A. 1008, 1017
 Macpherson, Anne S. 949, 961
 Madureira, Miriam 407, 461, 481, 485, 1121
 Maffesoli, Michel 684, 691
 Magnani, L. 70
 Mahalingam, Ramaswami 997, 1012
 Makkreel 244
 Malabou, Catherine 153, 177
 Maldonado, Ignacio 160, 178
 Maldonado-Torres, Nelson 971, 972, 993
 Malévích, Kazimir S. 351, 361, 373
 Malinowski, Bronislaw 269, 620, 705
 Malmberg, Torsten 1081, 1091
 Malo, M. 970
 Malpas 244
 Mancini, Fiorella 1037, 1041
 Mander, Carel van 356, 373
 Manfred 244, 895
 Manin, Bernard 328, 349
 Mannheim, Karl 141, 532, 910
 Mannoni, Octave 975, 976, 977, 978, 982, 983
 Mann, Thomas 508
 Marable, Manning 946, 947, 948, 952, 953,
 966, 967
 Maranda, Paul 703, 725
 Marchart, Oliver 549, 558, 559, 998, 1017
 Marchi, Neil de 356, 373
 Marcketti, Sara 803, 833
 Marcum 79, 90, 94
 Marcuse 714
 Marcuse, Herbert 153, 159, 162, 163, 164, 165,
 166, 178, 407, 410, 417, 425, 426, 431,
 432, 433, 439, 461, 485
 Marcuse, Peter 1110, 1111, 1113
 Marcus, George 749, 750, 753
 Margolis 13, 26
 Marin, Louis 355, 373
 Marino, Stefano 805, 834
 Marková, Ivana 658, 682, 687, 691
 Marrone, Gianfranco 808, 833
 Martha Cecilia 1091
 Martín Criado, Enrique 699, 700, 702, 710, 729
 Martínez de Escobar, Rocío Gil 1118
 Martínez HoSang, D. 968
 Martin, Michael 87, 94
 Martin, Monique de Saint 714, 716
 Martin, Trayvon 941, 948
 Martuccelli, Danilo 1046, 1091
 Marulanda, Álvaro 150, 178
 Marx-Ferree, Myra 1008, 1017
 Marx, Karl 206, 247, 269, 272, 379, 381, 383-
 389, 391, 399, 404, 411, 412, 416, 418,
 419, 420, 425, 437, 438, 439, 440, 443,
 444, 445, 447, 469, 470, 472, 473, 490-
 497, 507, 510, 511, 532, 540, 602, 610,
 672, 695, 717, 722, 798, 827, 837, 844,
 847, 910, 927, 929, 952, 979
 Mascareño 546, 548, 559
 Mastrogregori, Massimo 305, 306, 323
 Mata-Codesal, Diana 747, 753
 Mato, Daniel 662, 682
 Matteucci, Giovanni 834
 Matthews 538, 541
 Maturana, Humberto 389, 404, 538, 540, 546,
 559, 593, 610
 Maturo, Graciela 150, 151, 178
 Mauss, Marcel 695, 698, 707, 712, 728, 729,
 788, 861, 862, 864, 865, 866, 868, 881,
 883, 897, 898, 899, 901, 902
 Mayer, R. 680, 681
 Maynat, R. 645
 Mayntz 596, 610
 Mayoral, Juan 99, 101
 Mbembe, Achille 945, 953, 966
 McBride, Caitlin 360, 373
 McCall, Leslie 995, 1006, 1013, 1017
 McCann, Gerard 330, 349

- McCarthy, Thomas 17, 26, 485
 McClurg, Carol 1008, 1017
 McDougall, William 153, 178
 McDowell, Linda 1066, 1091
 McHugh 234, 244
 McIntyre 87, 88, 94
 McKenzie, R. D. 72, 74, 238, 1096, 1112, 1113
 McLean, Kate 753
 McMullin 77, 94
 McRobbie, Angela 828, 834
 Mead, George H. 21, 138, 230, 235, 561-579, 582, 583, 586, 587, 588, 913, 918
 Mead, Margaret 698, 711
 Mecheril, Paul 1008, 1017
 Meehan, Joanna 929, 939
 Meier, Georg Friedrich 188
 Meiksin, Ellen 325
 Meinert, L. 802
 Melossi 155, 156, 178
 Melter, Claus 1008, 1017
 Meltzer, Bernard N. 574, 588
 Melville, G. 375
 Mendes, Afrânio Catani 697
 Mendoza, Cristóbal 829, 1064, 1091
 Menger, K. 28
 Menke, Christoph 485
 Mennell, Stephen 529, 536
 Mercader, Patricia 171, 178
 Mercer, Danielle 1001, 1002, 1017
 Merino, Lucía 643, 653
 Merkel, Wolfgang 366, 371
 Merker, Paul 238
 Merleau-Ponty 695, 734, 740, 751, 753
 Mernissi, Fatema 834
 Merriam-Webster 805, 834
 Merskin, Debra 367, 373
 Merton, Robert K. 233, 620, 633, 635, 639
 Messaris, Paul 367, 373
 Metz-Göckel, Sigrid 916
 Meuser 907, 910, 911, 912, 913, 918
 Miceli, Sergio 697, 717, 729
 Michaelis, Beatrice 1010, 1014
 Michaelis, Marlies 917
 Michalski, Sergiusz 367, 373
 Michel, Matthews 559
 Micus-Loos, Christiane 1013
 Miegroet, Hans J. van 356, 373
 Mies, Maria 906, 918, 926, 929, 931, 933, 939
 Miles, Rober 944, 966
 Milford, K. 67, 68, 69
 Millaleo, Salvador 954, 966
 Miller, Alice 165, 178
 Miller, David L. 67, 68, 69, 563, 564, 565, 567, 572, 573, 588
 Mill, John Stuart 19, 26, 71, 80, 191
 Mills, Albert J. 1001, 1017
 Minh-ha, Trinh T. 1004, 1017
 Mintz, Sidney W. 749, 750, 753
 Mirzoeff 886, 898
 Misch, G. 194
 Missfelder, Jan-Friedrich 356, 373, 374
 Mitchell, Melaine 94
 Mitchell, William J. T. 355, 360, 368, 374
 Mittelhaus, Karl 238
 Modleski, Tania 815, 834
 Moebius, Stephan 784, 802, 861-865, 868, 869, 871, 872, 873, 877, 878, 879, 881, 882, 883, 885, 886, 889, 892, 894, 896, 897, 898, 899, 901, 902, 1121
 Mohammed, Sabine 1009, 1013
 Mohanty, Chandra T. 958, 966
 Mohrmann, Ruth-E. 364, 374
 Mohr, W. 238
 Moles 398, 404, 590, 610
 Molière 663
 Moliner, Pascal 691
 Montalva, Pia 810, 834
 Montero, D. 176, 179
 Montesquieu 21
 Montias, John M. 365, 374
 Moore, Barrington 475, 485, 499
 Moore, Henrietta L. 707, 725
 Moore, Sally F. 791, 792, 802
 Mopsuestia, Teodoro de 183
 Mora, Ferrater 633
 Moraga 958, 967
 Mora, Mariana 954, 967
 Mora, Martín 659, 661, 679, 682, 690
 Moran, Dermot 739, 753
 Moreau, Laure 691
 Moreno, Fernández 47, 68
 Moreno-Figueroa, Mónica G. 943, 946, 949, 950, 967
 Moreno, H. 751
 Moreno, José 158, 159, 163, 178
 Moreno, José L. 347, 348, 350, 804, 834
 Moreno, L. Fernández 70
 Moreno-Parra, María 953, 967
 Morgado, Ignacio 733, 753
 Morgan, Jennifer L. 946, 967
 Morgenbesser, S. 405, 611
 Morin 384, 404
 Moritz, L. 967
 Mormann, Thomas 29, 41

- Morrione, Thomas J. 575, 576, 579, 586, 588
 Morris, Ch. 41
 Mörth, Ingo 536
 Morton, Arthur Leslie 330, 349
 Moscovici, Serge 392, 404, 601, 604, 610, 657, 658, 659, 660, 661, 662, 679, 682, 687
 Mosterín, Jesús 288, 296
 Mouffe, Chantal 151, 172, 178, 179, 551, 553, 558, 559, 878, 879, 884, 897
 Moulines, C. Ulises 381, 382, 402, 404, 590, 610
 Moussett, Sophie 922, 939
 Mueller-Vollmer, Kurt 254, 275, 403, 610
 Mukerjee, Radhakamal 364, 374
 Müller, Annette 1006, 1009, 1016, 1017
 Müller, Bertrand 299, 321, 323
 Muller, C. 1093
 Müller-Doohm, Stefan 479, 485
 Müller, Lisa 366, 371
 Müller, Ursula 909, 910, 913, 918, 919
 Mullings, Leith 941, 942, 945, 946, 947, 953, 955, 956, 958, 959, 965, 966, 967
 Muñan Valencia, Daniel Iván 1091
 Munch, R. 401
 Munévar 52, 68
 Münker 863, 898
 Muñoz, Luis 1029, 1041
 Murphy, Robert 705
 Musgrave 94
 Musil, Robert 104, 138
 Musset, Alain 1083, 1091

 Nadig 908, 919
 Nagel, Ernest 15, 26, 381, 402, 404, 589, 595, 608, 610
 Nagl-Docekal, Herta 208
 Nancy, Jean-Luc 813, 826, 829, 830, 831, 834, 868
 Naranch 922, 939
 Narváez, Adolfo B. 691
 Nascimento, Abdias do 949, 967
 Nassehi, Armin 636, 639, 885, 899
 Nasu 114, 135, 138
 Natanson 138
 Natanson, Maurice 134, 139
 Navarro, Alejandra 137
 Navas, Alejandro 633
 Needham, Rodney 705
 Negt, Oskar 484
 Nelson, C. 759, 776
 Nemeth 36, 41
 Neumann, Franz Leopold 407, 425, 431, 432, 433, 486
 Neurath 28, 37, 38, 39, 40, 41, 259, 595
 Neurath, M. 41
 Neurath, Otto 27, 36, 41, 248, 249, 251, 275
 Newman 600, 602, 610
 Newton 48, 57, 58, 60, 61, 89
 Nickles, Thomas 94, 97, 101
 Niekant, Renate 916
 Nieto, Raúl 1122
 Nietzsche, Friedrich 193, 206, 233, 669, 868
 Nivón, Eduardo 757, 1122
 Nixon, Rob 953, 967
 Nizan 696
 Nizet, Jean 583, 588
 Nkomo, Stella M. 1009, 1017
 Nogué, Joan 1081, 1091
 Nohl, Hermann 33, 193
 Nola 55, 68, 78, 94
 Nora, Pierre 363, 374, 1111, 1113
 Novalis 186
 Nowak, Claudia 244, 917
 Núñez, Violeta R. 950, 964
 Nystrom, Paul H. 820, 834

 Ode 885, 899
 Oesterdiekhoff 536
 Offen, Karen 928, 929, 931, 939
 Olbrechts-Tyteca, Lucie 18, 26
 Olbretchs, Lucie 404
 Olesen 911, 919
 Olivé, León 383, 404, 539, 541, 542, 550, 554, 559, 592, 610
 Olsson, Gunnar 1069, 1091
 Olvera, Margarita 643, 652, 653
 Omi, Michael 945, 967
 Oncina, Faustino 283, 296
 Opitz 885, 888, 899
 Ormiston 244
 Ortiz-Osés 238
 Ortmann 885, 900
 Osorio, Francisco 560
 Osorio, Maribel 691
 Outhwaite, William 917
 Overdiek, Lena 1013
 Owen, David 487
 Owsen, Ingeborg W. 926, 927, 928, 939
 Oyèwùmí, Oyèrónké 957, 967
 Özbilgin, Mustafa 1003, 1018

 Paavola, S. 70
 Páez, Darío 596, 597, 608, 610, 660, 661, 682
 Pahre, Robert 653
 Palm, K. 1014, 1018

- Palti, Elías José 277, 292, 293, 296, 678, 682, 1122
- Paludi, Mariana I. 1001, 1017
- Pannekoek 380
- Panofsky, Erwin 354, 355, 370, 374, 375, 695
- Papilloud, Christian 748, 753, 862, 868, 896, 899, 902
- Papineau, D. 70
- Pardo 94
- Parezo, Nancy J. 817, 834
- París, María D. 949, 965, 967
- Parker 886, 900
- Park, R. E. 1096, 1112, 1113
- Parrini, P. 41, 42
- Parry, Sara 367, 374
- Parsons, Talcott 138, 121, 233, 259, 396, 404, 562, 571, 575, 585, 586, 588, 614, 616, 617, 618, 619, 620, 621, 622, 626, 627, 633, 635, 637, 669
- Parusnikova, Z. 70
- Pasero 906, 913, 919
- Passeron, Jean-Claude 697, 861, 892
- Passos, Joana C. dos 951, 968
- Pateman, Carole 817, 834
- Paul, Gerhard 360, 367, 372, 373, 374, 376
- Payá, Víctor A 745, 753
- Pazos, María Inés 1029, 1042
- Pearce, Barnett 401, 608
- Pearse, Rebecca 160, 175
- Pecht, Michael G. 828, 829
- Pedwell, Carolyn 731, 753
- Peirce, Charles S. 21, 74, 564, 685, 689, 691
- Peláez, Álvaro 1120, 1123
- Peláez, Carolina 747, 753
- Peller, G. 943, 962, 963
- Penke, Friedbert 535
- Percival 85, 94
- Pereira, Frederico 153, 179
- Perelman 18, 26, 184, 244, 392, 404
- Pérez, A. R. 383, 404, 592, 610
- Pérez Cortés, Sergio 837, 1120, 1123
- Pérez, Cubero 557
- Pérez, Marisol 949, 950, 968
- Peristiany, J. G. 703, 725
- Peristini, John G. 703
- Perona, Ángeles J. 43, 44, 45, 46, 61, 64, 67, 68
- Perron, Roger 170, 178
- Peter, Lothar 883, 899
- Petras, John W. 588
- Petzen, Jennifer 1001, 1017
- Pfeifer 238
- Phillips, William 153, 177
- Piaget, Jean 381, 404, 538, 540, 541, 559, 595, 603, 610, 657
- Picarelli, Enrica 823
- Pieper 885, 886, 900
- Piermattéo, Anthony 691
- Pietarinen, A.-V. 70
- Pigler, Andor 365, 374
- Pinch 85, 94
- Pincus, Fred 1039, 1042
- Pink, Sarah 731, 740, 741, 742, 743, 744, 746, 753
- Pinto, Louis 694, 729
- Pintos, Juan Luis 669, 670, 671, 682
- Pinzani, Alessandro 486
- Pirenne, Henri 300, 301, 303, 305, 320, 323
- Pirrón 538
- Pitt-Rivers 703
- Plascencia, Jorge Ramirez 656, 657, 682
- Platón 181, 853, 857
- Pleger 244
- Plessner 141
- Plöger 904
- Plöger, Lydia 904, 919, 920
- Plon, Michel 150, 179
- Pocock, John G. A. 284, 293, 295, 296
- Pöggeler 199, 244
- Poincaré, H. 413, 486
- Pol, Enric 1078, 1091, 1094
- Polhemus, Ted 813, 834
- Pollock, Friedrich 407, 408, 409, 424, 425, 431, 433, 486
- Polmear, Caroline 159, 179
- Pongratz 885, 900
- Pontégnie, Anne 371
- Popper, Karl R. 15, 26, 43-68, 70, 71, 72, 73, 77, 248, 252, 257, 259, 260, 261, 262, 264, 268, 275, 380, 381, 386, 524, 538, 559, 589, 590, 594, 610
- Potter 383, 404, 610, 611
- Pouillon, Jean 703, 725
- Pozas, M. 754
- Pozas, Ricardo 643, 653
- Pra, Dal 396, 402
- Prager, J. 154, 172, 174, 175, 176, 177, 179
- Pragier, Georges 170, 178
- Pred, Allan 1060, 1068, 1071, 1073, 1074, 1075, 1091, 1092, 1094
- Preston 94
- Pringle, J. K. 1012
- Prokop 905, 919
- Protágoras 538
- Przeworski, Adam 335, 350

- Psathas, George 134, 139, 141, 144, 147
 Psillos, S. 68
 Ptolomeo 57, 60
 Puar, Jasbir 954, 968, 996, 998, 1001, 1002,
 1005, 1006, 1017
 Pulakos 392, 404
 Pulido, Laura 954, 968
 Putnam, Hilary 50, 69, 71, 74, 383, 394, 404,
 540, 554, 559, 610, 611
 Pütz, Robert 892
- Quadflieg, Dirk 875, 886, 896, 897, 898, 899,
 900
 Quante, Michael 466, 483
 Quijano, Aníbal 945, 968, 980, 993
 Quijoux, Maxime 722, 729
 Quine, Willard van Orman 222, 223, 244
- Rabenstein, Kerstin 997, 1015
 Rabeyron, Paul-Louis 158, 178
 Rabinovitch-Fox, Einav 812, 834
 Rabinow, Paul 242, 713, 729, 876, 894, 895
 Rabossi 540, 559
 Rabotnikof, Nora 926, 939
 Radcliffe-Brown, Alfred R. 633, 707, 729, 763,
 776, 779, 782, 785, 802
 Raffestin, Claude 1059, 1073, 1080, 1081, 1092
 Raglianti 559
 Rahier, Jean M. 946, 968
 Ramos-Zayas, Ana Y. 958, 962
 Rancière 553, 559
 Ranke, L. von 190
 Ransanz, Ana R. Pérez 559
 Ransanz, Olivé y Pérez 538
 Ransanz, Pérez 94, 538, 559
 Rapaport, Roy 1045, 1092
 Raymond, Henri 1077, 1092
 Read, Rupert 95
 Recio, González 55, 68
 Reckwitz, Andreas 736, 744, 745, 748, 753,
 872, 873, 874, 879, 881, 883, 892, 894,
 896, 899, 900, 901
 Redfield, Robert 698, 729
 Redman 86, 94
 Reed-Danahay, Deborah 695, 703, 706, 707,
 708, 729
 Reese-Schäfer, Walter 486
 Regehly, Thomas 240
 Rehberg, Karl-Siegbert 536, 896, 898
 Reilly, Andrew 805, 828, 834
 Reingold 94
 Reisch, G. 36, 41
- Relph, Edward 1058, 1092
 Remy, Jean 1070, 1092
 Renard, Jean 1071, 1088
 Rendtorff, B. 1016
 Renn, Joachim 140
 Rescher 385, 404
 Restrepo, Eduardo 760, 766, 777, 944, 949,
 965, 966, 968
 Retamozo, Martín 537, 1123
 Revel, Jacques 308, 311, 313, 314, 316, 319,
 323
 Reynolds, Larry T. 588
 Reynoso, Carlos 759, 760, 764, 777
 Richards, N. 776, 777
 Richardson, A. 42
 Richards, Robert 96, 101
 Richards, Thomas 367, 374
 Ricken 885, 900
 Rickert, H. 14, 19, 138, 139, 254, 255, 256,
 257, 275
 Riceur, P. 16, 26, 207, 245, 250, 251, 265, 267,
 274, 275, 392, 404, 560, 405
 Riceur, Paul 21, 151, 205, 206, 225, 252, 266,
 268, 273, 688, 692
 Rieber, Audrey 374
 Riedel, Manfred 196, 197
 Riedmüller, Barbara 910, 918
 Riegraf, Birgit 903, 904, 910, 915, 918, 919,
 920, 1009, 1015
 Riesman, David 161, 162, 179
 Rigaux, Natalie 583, 588
 Ríos Gordillo, Carlos Alberto 297, 303, 323,
 1124
 Ripoll, Fabrice 1047, 1076, 1092
 Rippl 890, 900
 Ritter, Carl 238, 1061, 1095, 1113
 Ritzer, George 85, 94, 136, 652, 653
 Rivadulla, Andrés 43, 48, 49, 50, 52, 54, 58, 67,
 68, 69, 71, 72, 73, 75, 1124
 Rivera, F. 1042
 Rivera, Silvia 950, 968
 Rivero, A. 1087, 1112
 Rivet, Jean-Paul 701
 Rivière, Margarita 810, 834
 Roberts, Brian 769, 777
 Roberts, Neil 958, 968
 Robinson, Cedric J. 946, 952, 953, 966, 968
 Robinson, Matthew 367, 374
 Robledo, Héctor 956, 964
 Robles 548, 560
 Rocamora, Agnès 803, 834

- Rochefort, Renée 1046, 1047, 1048, 1055, 1057, 1071, 1092
 Rocher, Guy 619, 620, 633
 Rodaway, Paul 733, 734, 753
 Rodi, Frithjof 190, 199, 239, 244, 245
 Rodney, Walter 946, 968
 Rodríguez, A. 886, 1092
 Rodríguez, Jesús 1021, 1022, 1024, 1026, 1031, 1033, 1034, 1035, 1041, 1042
 Rodríguez, L. 754
 Rodríguez Zepeda, Jesús 1125
 Roeck, Bernd 351, 352, 354, 355, 356, 357, 359, 360, 361, 362, 364, 365, 366, 368, 374, 375, 1125
 Roesler, Alexander 863, 898
 Rogers, Alisdair 1094
 Rogers, Thorold 328
 Róheim, Géza 156, 179
 Rollerli 606, 611
 Romero, Mary 954, 968
 Rorschach 700
 Rorty, Richard 245, 272, 273, 275, 389, 405, 541
 Rosaldo 714
 Rosanvallon, Pierre 296
 Rose, Gillian 382, 405, 486, 610, 611, 1066, 1092
 Roseblatt, Karin A. 949, 961
 Rosenberg 87, 95
 Rosenstiel, Lutz von 915
 Rosenthal, Gabriele 918, 1016
 Rosen, Zvi 412, 486
 Rosenzweig, Beate 1008, 1014
 Rossi, Ino 159, 179
 Rothacker, Erich 296, 564
 Roth, Paul 87, 95
 Roth, Philip A. 141, 144, 146
 Rotterdam, Erasmo de 513
 Roudinesco, Elisabeth 150, 179
 Rouseas, Stephen 79
 Rousseau 199, 696
 Roux, Emmanuel 1089
 Rovelli, Carlo 73, 74, 75
 Rowles, Graham 1066, 1092
 Roy, Ananya 1092, 1107, 1113
 Royce, Josiah 563
 Rubinstein, Ruth 823, 834
 Ruiz 610, 611
 Rumpf, Mechthild 915
 Runciman, W. G. 256, 263, 276
 Ruoff 874, 901
 Rusconi 18, 26, 380, 405
 Rösen, Jörg 900
 Russell, Bertrand 30, 251, 625
 Russo, John 327, 350
 Ryan, A. 258, 263, 269, 275
 Rydenfelt, H. 70
 Ryle, Gilbert 224
 Saar, Martin 893
 Sabaté, A. 1066, 1092
 Sabido, Olga 731, 732, 736, 738, 740, 741, 742, 743, 744, 747, 748, 751, 752, 754, 1125
 Sack, Robert 1071, 1073, 1081, 1092
 Sáenz, López 543, 558
 Said, Edward 345, 943
 Salazar, Anne 657, 662, 682, 687, 691
 Salazar, Luis 1025, 1042
 Salazar, Tania Rodríguez 657, 662, 682
 Saldívar, Emiko 950, 967
 Salmon, W. 41, 42, 89, 95
 Sampaio, Miriam Mesquita 407, 461, 481
 Samuel, Raphael 328, 329, 350
 Samuel, Richard 186
 Sánchez, Daniela 737, 738, 754
 Sánchez de la Yncera, Ignacio 561, 562, 564, 565, 566, 567, 570, 571, 572, 573, 574, 586, 587, 588, 1126
 Sánchez, Francisco 757, 758, 777
 Sánchez, Juan José 400
 Sandbord, Peter 828, 829
 Sanders, Charles 71
 Sanders, Todd 707, 725
 Sankey, Howard 55, 68, 95
 Santos, De Sousa 552
 Santos, Milton 1052, 1053, 1055, 1056, 1092, 1093, 1106, 1113
 Saquet, Marcos 1081, 1093
 Sarasin 876, 884, 885, 901
 Sarkar, Sumit 344, 345, 350
 Sarton 79
 Sartre 663, 695
 Sassen, Saskia 1106, 1113
 Sasy 611
 Sauer, Birgit 1007, 1016, 1017
 Saunier, Louis Baudry de 812, 834
 Saussure, Ferdinand de 233, 288, 296, 695, 698, 861, 862, 863, 864, 866, 868, 869, 901
 Savigny, Friedrich Carl von 184
 Sayad, Abdelmalek 701
 Sayers, Janet 172, 179
 Scanlon, Thomas M. 457, 486
 Schaeffer-Hegel 903, 919
 Schaft 382, 611, 405
 Scharr, Adam 1098, 1113
 Scheffler 95

- Scheler, Max 106, 141
Scherr, Raquel 813, 833
Schicke, Katharina 917
Schiller, Bradley R. 1027, 1028, 1030, 1042
Schilpp, P. A. 29, 41, 68
Schirmacher, Wolfgang 486
Schlegel, Friedrich 186
Schleiermacher, Friedrich 185, 186, 187, 188, 189, 190, 199, 200, 211, 212, 214, 215, 239, 242, 245, 253
Schlick 251
Schlie, Heike 357, 375
Schlögel, Karl 1095, 1113
Schmale, Wolfgang 363, 370
Schmerl 905, 920
Schmidt, Alfred 412, 413, 417, 424, 478, 481, 482, 486
Schmidt, Beate 915
Schmitt, M. 1015
Schneickert, Christian 363, 373
Schneider, Jane 804, 835
Schneider, Werner 885, 901, 902
Schnettler 126, 140
Schnitman, Dora Fried 404, 557, 558
Schoenfeld 156, 179
Scholz, O. R. 188, 245
Schrader, Kathrin 1013
Schreiner, K. 371
Schrift, Alan D. 244
Schroeder, Jonathan E. 367, 370, 376
Schroer 886, 901
Schröter, Michael 514, 530, 536
Schubert, Herbert J. 528, 536
Schuchmann, Uta 916
Schudson, M. 367, 376
Schuller, Kyla 939
Schultz, Klaus 477
Schulze, Hagen 371
Schulze, Theodor 535
Schumacher, Florian 363, 373
Schumpeter, Joseph 643, 653
Schuster 538, 560
Schütz 18, 233, 257, 258, 275, 385, 397, 405, 538, 543, 545, 553, 560, 593, 600, 611
Schütz, Alfred 21, 103-122, 124, 128, 130, 133, 134, 135, 139, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 234, 235, 257, 536, 542, 544, 665, 669, 671
Schütz, Ilse 139
Schwartz 597, 598, 599
Schwibs, Bernd 699
Sclater, John 71, 75
Scoto, Duns 48
Scotson, John L. 535
Scott, Anne 153, 171, 177, 179
Scott, Joan W. 922, 935, 939
Scott, Linda M. 367, 376, 814, 817, 818, 834
Scott, Robert 238
Scribner, Robert W. 367, 376
Sealy, Ruth 1002, 1012
Seamon, David 1057, 1058, 1078, 1088, 1093
Searle, John 230, 233, 560, 668, 669, 673, 682, 1024, 1042
Sebastián de Erice, José R. 583, 584, 588
Séchet, Raymonde 1047, 1050, 1066, 1089, 1092, 1093, 1094
Sedgewick, Eve Kosofsky 886, 900
Seebold, Elmar 238
Seeley, John 153, 157, 179
Seel, Martin 460, 485, 486
Segal 382, 405, 593, 611
Segato, Rita 945, 949, 954, 968
Segovia, Pablo 692
Seibel, Claude 701
Seidman 891, 901
Seitz, Sergej 368, 376
Senellart 901
Sennett, Richard 745, 754
Sentís, Alejandra 930, 939
Seremetakis, Nadia 742, 754
Serma, Erick 747, 754
Servais, Emile 1070, 1092
Sewell, William H. Jr. 337, 350
Shapere 77, 91, 95
Shapiro, Gary 385, 401, 405
Sharroch, W. 95, 384, 403, 593, 610
Shedrovitsky 391, 405
Sheehan 199, 245
Sherratt, Y. 87, 95, 486
Sherry 90, 95
Shibutani, Tamotsu 578, 579, 588
Shils, Edward A. 627, 633
Shultheis, Franz 700, 729
Sica, Alan 385, 405
Siebeck, Paul 68, 181, 206, 238, 241
Sieder, R. 965
Siegel 95
Sierra, M. T. 965
Sigurdsson 95
Silva, Armando 684, 685, 692
Silverman, Kaja 814, 834
Silverstein, Paul A. 700, 702, 703, 708, 728
Simiand, François 300, 301, 308, 323

- Simmel, Georg 738, 740, 741, 743, 746, 754, 806, 820, 835, 1055, 1085, 1096, 1097, 1113
- Simon 398, 405
- Simonsen, Kirsten 1059, 1093
- Singer 905, 920
- Sismondo 544, 560
- Sjoberg 596, 597
- Skinner, David 952, 968
- Skinner, Quentin 284, 287, 289, 294, 296
- Sklar 63
- Skrabec, Quentin R. 364, 376
- Smelik, Anneke M. 803, 834
- Smelser, Neil 151, 152, 158, 159, 160, 161, 165, 171, 179, 401
- Smith, B. 1014
- Smith, Goldwin 328
- Smith, Neil 944, 952, 955, 968, 969
- Smolin, Lee 72, 73, 74, 75
- Smykalla, S. 1013, 1015
- Sneed 384, 394, 405, 590, 611
- Sober 95
- Soeffner, Hans-Georg 119, 127, 134, 140, 142, 144, 145, 147
- Soiland, Tove 1008, 1017
- Soja, Edward 1071, 1081, 1093, 1096, 1109, 1110, 1111, 1113
- Sojourner, Truth 935, 939
- Solaroli, Marco 355, 360, 367, 376
- Soldano 545, 560
- Solhdju, Katrin 371
- Solís, C. 559
- Solís Opazo, José 1082, 1093
- Solís, Patricio 1023, 1042
- Söllner, Alfons 407, 425, 486
- Sombart, Werner 695, 810, 827, 835
- Sommer, Anette 352, 372
- Sontag, Susan 363, 376
- Sorge, Richard 408
- Soriano, R. 581, 588
- Sorokin, Pitrim 365, 376
- Soyini, D. 832
- Spencer, Herbert 620, 807, 835
- Spivak, Gayatri C. 344, 345, 346, 350, 885, 901
- Sprenger, Gerhard 535
- Sprengnether, Madelon 172, 179
- Squicciarino, Nicola 808, 835
- Srnicek, Nick 827, 835
- Srubar 117, 118, 140, 144
- Stadler, F. 36, 41
- Stafford, Barbara M. 788, 802
- Stäheli 872, 884, 901
- Stallybrass, Peter 827, 835
- Stammler, Wolfgang 238
- Standiford, Les 376
- Stanfield 86, 95
- Star, Susan L. 996, 1011, 1018
- Staunæs, Dorthe 1005, 1018
- Stavenhagen, Rodolfo 943, 944, 949, 969
- Stavrakakis, Yannis 172, 179, 550, 560
- Steele, Valerie 814, 832, 835
- Stefanski, Valentina 529
- Stegmaier, Peter 136
- Stegmüller 382, 405, 590, 611
- Steiner, Franz 371, 374
- Stenger, Georg 368, 376
- Stengers, Isabelle 828, 835
- Stephan, Inge 917
- Stephenson, Andrea M. 800, 801
- Stepnisky, Jeffrey 136
- Stercken, Martina 368, 376
- Stern, Alexandra 949, 969
- Stern, Philip 367, 374
- Steuerwald, Christian 356, 376
- Steyaert, Steyaert, Chris 1009, 1018
- Stichome 589, 611
- Stiegler, Bernard 369, 886, 894
- Stock 1059, 1093
- Stocking 95
- Stoichita, Victor I. 363, 376
- Stolcke, Verena 948, 969
- Stolkiner, Alicia 160, 179
- Stoller, Robert 933, 939
- Stoll, Katrin 166, 179
- Stonianovith, Traian 324
- Storm, Gerd 487
- Strathern, Marilyn 766, 767, 769, 777
- Strauss, Anselm 134, 136, 391, 405, 562, 581, 587, 590, 609, 611
- Strauss, Marcy 1023, 1032, 1041, 1042
- Strawson, Peter 446, 457, 487
- Ströker, Elisabeth 137
- Strong, Tom 18, 26
- Strube, Claudius 241
- Stuhr, John 100, 101
- Sturken, Marita 368, 376
- Sturm 909, 920
- Sudbury, Julia 954, 969
- Sue, Christina A. 946, 969
- Sue, Thomas 811, 835
- Supik, Linda 1000, 1001, 1016
- Suppes, Patrick 384, 394, 404, 405, 590, 593, 606, 611
- Sutter, Laurent de 811, 830, 831, 835

- Sutton, David E. 738, 742, 754
 Svendsen, Lars 827, 835
 Swanson, Kate 956, 969
 Swedberg, Richard 580, 588, 736, 741, 748, 754
 Swerdlow 95
 Swistun, Débora A. 952, 961
 Synnott, Antony 747, 755
 Szasz, Ivonne 608
 Szondi 245
- Taguieff, Pierre-André 946, 948, 969
 Tambling, Jeremy 153, 179
 Tapia, Alfredo Guerrero 679, 680, 681
 Tarot 864, 901
 Tarski, Alfred 47, 404, 611
 Tarso, Diodoro de 183
 Tashakkori 600, 611
 Tatli, Ahu 1003, 1009, 1018
 Tavani, Jean-Louis 691
 Taylor, Charles 87, 222, 223, 224, 225, 237, 245, 250, 251, 252, 253, 257, 275, 571, 588, 672, 673, 674, 675, 676, 682, 884, 921, 936, 939
 Taylor, Keeanga-Yamahtta 941, 944, 969
 Teddlie, Ch. 600, 611
 Telles, Edward E. 951, 969
 Terquem 156, 180
 Tertuliano 183
 Theorie, Kritische 407, 413, 417, 418, 419, 420, 421, 431, 434, 447, 471, 472, 473, 476, 478, 479, 480, 481, 482, 483, 485, 486, 487, 496
 Theunissen, M. 487
 Thomas, K. 600, 943, 951, 962, 963, 969
 Thompson, Charis 385, 405, 603, 611, 720, 951, 969
 Thompson, Edward P. 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 344, 345, 346, 348, 349, 350, 487, 761, 765
 Thompson, E. P. 380, 381, 389
 Thompson, J. B. 266, 275
 't Hooft, Gerardus 72, 75
 Thornton, Minna 814, 831
 Thrift, Nigel 1060, 1071, 1093, 1094
 Tietz 245
 Till, Emmett 941, 942, 947
 Tipa, Juris 951, 969
 Tiryakian, Edward 144, 147
 Toledo, Enrique de la Garza 589
 Toledo, Monteforte 604, 610
- Tomasello, Michael 458, 459, 487
 Tomlinson, Barbara 1000, 1018
 Tönnies, Ferdinand 872
 Tôrres Aguiar Gomes, Edvânia 1082, 1094
 Torres, Ana L. 811, 831
 Toulmin 18, 26, 391, 405
 Touraine, Alan 21
 Tovar, Virgie 815, 835
 Treibel, Annete 529, 534, 536
 Treichler, P. A. 759, 776
 Trinkaus, Stephan 1004, 1018
 Trujillo, Rafael Leónidas 946
 Tuan, Yi-Fu 1057, 1058, 1094, 1097, 1113
 Tulloch, John 359, 376
 Tully, J. 296
 Turner, Bryan 87, 95, 394, 405, 731, 735, 755
 Turner, Jonathan 253, 259, 275, 645, 654
 Turner, Stephen P. 917
 Turner, Terence 960, 961, 969
 Turner, Victor W. 704, 714, 730, 780, 783, 785, 786-793, 795-800, 802, 804, 835
 Turrell, James 351, 353, 358
 Twine, France W. 949, 969
 Tyler, Katharine 952, 969
- Uebel, T. 28, 36, 42
 Ullrich, Wolfgang 363, 376
 Ulrich, Charlotte 1008, 1016
 Umaña, Araya 657, 681
 Urry 85, 95
- Valencia 550, 560
 Van den Brink, Bert 487
 Vannini, Philip 732, 733, 734, 735, 737, 738, 739, 741, 744, 749, 755
 Vanzago, Luca 826, 835
 Varela, Castro 885, 893
 Varela-Huerta, Amarela 970
 Varela Velázquez, Roberto 705, 798, 730, 802
 Vasconcelos, José 949
 Vattimo, Gianni 205, 245
 Vázquez García, Francisco 324
 Vázquez, Rosa A. 691
 Vaz, Viviane 955, 962
 Veblen, Thorstein 806, 807, 820, 823, 835
 Velasco Gómez, Ambrosio 1126
 Velázquez, M. E. 950, 962, 970
 Ventura, Ricardo 949, 966
 Vera, Héctor 501
 Vera, Paula 692
 Verbeek, Caro 738, 755
 Verdugo, Carlos 43, 66, 70

- Vergara, Abilio 685, 692
 Vergès, Françoise 818, 835
 Verón, Eliseo 552, 560
 Veschambre, Vincent 1047, 1067, 1076, 1092, 1094
 Veyne, Paul 310, 324
 Vezzetti 157, 180
 Vico, Giambattista 538
 Vidal Morant, Tomeu 1047, 1061, 1078, 1094
 Viet 380, 405, 603, 611
 Vigarello, Georges 826, 835
 Vigotsky, Lev 538, 540, 541, 560
 Villacañas, José Luis 283, 296
 Villa, Paula-Irene 872, 886, 889, 896, 901
 Viñar 152, 155, 157, 171, 180
 Vinnicombe, Susan 1002, 1012
 Vinz, Dagmar 996, 1009, 1013, 1015, 1018
 Viveros, Mara 943, 946, 950, 958, 959, 970
 Vogel, Carol 358, 377, 912, 920
 Völkel, Michaela 352, 377
 Völker, Susanne 1004, 1012, 1018
 Volkmer, Michael 885, 886, 897
 Volli, Ugo 808, 810, 835
 Völter, Bettina 918, 1016
 Vofkamp, Wilhelm 535
 Vovelle, Michel 365, 377, 393, 405
 Voyé, Liliane 1070, 1092

 Wachterhauser 245
 Wackernagel, Martin 356, 377
 Wacquant, Loic J. D. 16, 25, 696, 724, 746, 755, 997, 1018
 Wade, Peter 943, 946, 949, 958, 966, 967, 970
 Wagner, Helmut R. 139, 140
 Waldschmidt, Anne 902
 Walgenbach, Katharina 999, 1000, 1002, 1014, 1018
 Wallerstein, Immanuel 309, 313, 314, 324, 961
 Walter, Franz 411, 424, 425, 431, 432, 473, 481, 483, 486, 487, 495
 Waltz, Matthias 861, 865, 902
 Walzer, Michael 1110, 1113
 Warburg, Aby 352, 354, 355, 356, 370, 372, 377, 810
 Warf, B. 1113
 Warnecke, T. L. 1013
 Warner, Lloyd 581
 Warner, Michael 891, 893, 902
 Warnke, Martin 352, 359, 377
 Warren, Samantha 367, 370
 Wartenburg, conde Paul Yorck von 191
 Wartofsky 595, 611

 Waschik, Klaus 361, 377
 Waskul, Dennis 732, 735, 738, 755
 Watson-Franke, Barbara 920
 Watzlawick, Paul 384, 405, 541, 546, 558, 559, 560, 600, 602, 611
 Weber, Lynn 1003, 1018
 Weber, Max 18, 26, 103, 106, 115, 122, 128, 129, 133, 140, 141, 154, 156, 162, 180, 248, 249, 251, 255, 256, 257, 258, 260, 262, 263, 264, 268, 276, 279, 296, 522, 523, 525, 526, 527, 528, 532, 536, 542, 602, 611, 664, 665, 695, 698, 734, 735, 816, 835
 Weckwert, A. 1017
 Wehler, Hans-Ulrich 375
 Weil, André 712
 Weil, Éric 698
 Weinbach, Christine 906, 919
 Weiner, Annette B. 804, 835
 Weingart, Peter 535
 Weinsheimer 246
 Wellmer, Albrecht 231, 232, 246, 445, 481, 483, 487, 500
 Weltecke, Dorothea 917
 Werlen, Benno 1055, 1059, 1060, 1094
 Werner, Vera 919
 Wesche, Tilo 474, 484
 Wefels, Bernhard 371
 West, Candace 913, 920, 999, 1019
 West, Cornelia 941, 958, 970
 Wetterer, Angelika 906, 913, 914, 916, 919, 920
 Wetzlar, Dietmar 899
 Whewell, William 71, 80
 Whitebook, J. 487
 Whitehead, Alfred North 30, 108
 Whitehead, Anne 731, 753
 White, Stephen K. 485, 487, 499
 Widell, G. 1018
 Wiggershaus, Rolf 151, 162, 166, 180, 407, 408, 412, 428, 487
 Wilde, Oscar 533
 Wilhite, Breanne 373
 Williams, Raymond 761, 765, 766, 777
 Willis, Paul 768, 769, 770, 771, 772, 773, 774, 775, 777
 Wilson, Elizabeth 812, 814, 817, 827, 835
 Wilson, Janelle 738, 755
 Wilson, Monica 780, 781
 Wilterdink, Nico 534
 Winant, Howard 945, 967
 Winch, Peter 233, 248, 252, 257, 259, 260, 262, 263, 264, 268-273, 276, 645

- Winkelmann, Johann J. 826, 835
 Windelband, Wilhelm 14, 19, 129, 141
 Winkelmann, Johannes 528, 536
 Winker, Gabriele 999, 1003, 1006, 1019
 Winkin, Yves 574, 575, 581, 582, 584, 585, 587, 588
 Winnicott, Donald 166, 168, 180
 Wirth, Louis 1096, 1097, 1113
 Wirth, Uwe 185, 242, 886, 902
 Wischermann, U. 1017
 Wischke, Mirko 243
 Wissen, Markus 811, 830
 Wissenschaft, Frauen und 904, 916
 Wissowa, Georg 238
 Wittfogel, Karl A. 408, 409, 410
 Wittgenstein, Ludwig 21, 26, 233, 234, 235, 251, 257, 259, 260, 262, 263, 668
 Wittkower, Rudolf 359, 377
 Wobbe, Theresa 919
 Wolfe, Patrick 944, 970
 Wolff, Stephan 915
 Wolf, Gerhard 352, 370
 Wolf, Naomi 814, 836
 Wolin, R. 487
 Wollstonecraft, Mary 936, 939
 Woods, Clyde 948, 953, 970
 Woodward 89, 95
 Woolgar, S. 652
 Worrall, John 50, 70
 Woude, Ad van der 365, 377
 Wray 95
 Wright, Erik O. 247, 248, 262, 263, 276, 334, 335, 350
 Wright, Georg Henrik von 248
 Wulf, Christoph 886, 902
 Wuthnow 596, 607, 611
 Wynter, Silvia 971
 Yaiser 911
 Yaiser, Michelle L. 917
 Yodanis, Carrie 811, 836
 Young, Iris M. 814, 817, 836, 929, 935, 939
 Yúdice, George 777
 Yuval-Davis, Nira 999, 1012
 Zabłudovsky, Gina 501, 643, 652, 654
 Zafropoulos, Markos 153, 158, 174, 178, 180
 Zaleznik, Abraham 169, 180
 Zalta, Edward N. 136
 Zambrano, Pablo 692
 Zavala, Edgar 645, 654
 Zedler, Johann H. 352, 377
 Zeleny, Jindrich 386, 405, 603, 604, 612
 Zemelman, Hugo 382, 387, 390, 391, 392, 399, 400, 402, 403, 405, 550, 554, 560, 604, 605, 609, 612, 652
 Zeneidi, Djemila 1050, 1066, 1067, 1089, 1093, 1094
 Zetterberg 597, 612
 Zielske, Harald 357, 377
 Ziga, José F. 950, 970
 Zilzel 28
 Zimmerman, Don H. 913, 920
 Zimmerman, George 941, 948
 Žižek, Slavoj 159, 173, 180, 800, 802
 Zuidervaart, L. 487
 Zuleta, M. 993