



Para uso exclusivamente educativo

**Zygmunt
Bauman**



**Para una
sociología
crítica**

Maryn



Digitalizado por Alito en el Estero Profundo

PARA UNA SOCIOLOGIA CRITICA

Si una sociedad decente ha sido una posibilidad desde hace mucho tiempo, el problema real consiste en explicar por qué la humanidad nunca la quiso o tal vez no pudo quererla.

Barrington Moore (h.)

Para uso exclusivamente educativo

Zygmunt Bauman

Para una Sociología Crítica

Un ensayo sobre el sentido común
y la emancipación



Ediciones Marymar

Digitizado por Alito en el Estero Profundo

Título de la obra original:
TOWARDS A CRITICAL SOCIOLOGY
An essay on commonsense and emancipation

Publicada por:
ROUTLEDGE AND KEGAN PAUL
Londres y Boston

Versión española de
ENRIQUE BUTELMAN

301

Bauman, Zygmunt

Para una sociología crítica; un ensayo
sobre el sentido común y la emancipación.
Traducción, Enrique Butelman. Buenos Aires,
Marymar, 1977.

228p. 18,5cm. (Col. Biblioteca de ciencias
del Hombre)

1. SOCIOLOGIA I. Título

© Zygmunt Bauman 1976

Copyright de todas las ediciones en español

© Marymar Ediciones, S. A.

Chile 1432 - Buenos Aires

Primera edición en castellano: 1977

Queda hecho el depósito que establece la ley 11.723

Todos los derechos reservados

Impreso en Argentina

Printed in Argentina

Capítulo 1

LA CIENCIA DE LA NO-LIBERTAD

Definición de “naturaleza segunda”

No obstante cuanto se ha dicho y se sigue diciendo acerca de lo que debería ser la sociología, esta disciplina, tal como la conocemos y ha sido conocida desde que se le dio ese nombre, nació del descubrimiento de la “naturaleza segunda”.

“Naturaleza” es un concepto cultural. Designa un componente no eliminable de la experiencia humana que desafía la voluntad del hombre y le pone límites impenetrables a su acción. La naturaleza es por lo tanto un producto accesorio del impulso hacia la libertad. Sólo cuando los hombres emprenden autoconscientemente la tarea de hacer que su condición sea diferente de lo que ellos experimentan, necesitan un nombre para designar la resistencia que encuentran. En este sentido, como concepto, la naturaleza es un producto de la práctica humana que trasciende la rutina y lo habitual, y parte hacia dominios inexplorados guiada por una imagen de lo-que-todavía-no-es-pero-debería-ser.

El reino de la no-libertad es el único significado inmutable de “naturaleza” que tiene raíces en la experiencia humana. Todas las otras características que se predicán del concepto son una o más veces eliminadas de lo “directamente dado”, pues son resultados del procesamiento teórico de la experiencia elemental. Por ejemplo, naturaleza es el opuesto de cultura, en la medida en que la cultura es la esfera de la creatividad y el designio humanos; la naturaleza es inhumana, en la medida en que “ser humano” implica establecer objetivos y estándares ideales; la naturaleza no tiene significado, en la medida en que otorgar significados es un acto de la voluntad y de la constitución de la libertad; la naturaleza es determinada en la medida en que la libertad consiste en superar la determinación.

Ni las imágenes ni los modelos de la naturaleza prevalecientes en cualquier momento determinado pueden considerarse atributos necesarios del concepto. El “contenido temático” del concepto (como diría Gerald Holton) ¹ ha cambiado tanto en el siglo último que se hace difícil reconocerlo. El orden intrínseco y la armonía del cosmos regido por leyes han sido reemplazados por un laberinto impenetrable en el cual sólo puede transitarse gracias a las señales orientadoras puestas por el hombre de ciencia; el descubrimiento del “orden objetivo” ha sido sustituido por la imposición de orden inteligible sobre la diversidad carente de significado. El único elemento que ha sobrevivido y, por cierto, emergido incólume de todas esas revoluciones ontológicas, es la experiencia de la coerción sobre la acción y la imaginación humanas. Y es ésta quizás la única “esencia” de naturaleza, adherida al esqueleto de la experiencia prístina no procesada teóricamente.

Pero hay todavía otro sentido en el que la naturaleza puede concebirse como un producto accesorio

de la práctica humana. La naturaleza le es dada a la experiencia del hombre como el único medio sobre el cual se apoya su acción. Está presente en la acción humana desde su comienzo, desde su primera concepción como intención de una forma que todavía debe ser objetivada por la acción; la naturaleza es lo que media entre el designio ideal y su réplica objetivada. La acción humana no sería posible sin la presencia de la naturaleza. La naturaleza es experienciada como *locus* de la acción humana al mismo tiempo que percibida como su límite último. Los hombres experimentan la naturaleza de la misma manera dual y equívoca en que el escultor encuentra su trozo informe de piedra: está frente a él, complaciente e invitadora, esperando absorber y encarnar sus ideas creadoras; pero su buena voluntad para servir es altamente selectiva. En realidad la piedra ha hecho su propia elección antes de que el escultor tome su cincel. Podría decirse que la piedra ha clasificado las ideas del escultor en realizables e irrealizables, razonables e insensatas. Para poder ser libre en su acción el escultor debe aprender los límites de su libertad: debe aprender cómo leer el mapa de su libertad dibujado sobre las vetas de la roca.

Los dos elementos de la experiencia que se combinan en la idea de naturaleza se encuentran, de hecho, en una unidad dialéctica. No podrían descubrirse coerciones si no existiera una acción guiada por imágenes que trascienden esas coerciones; pero no existiría una acción tal si la condición humana no fuera experienciada como encerrada en un marco hermético de esa índole. Los dos elementos se condicionan entre sí; más aún, pueden presentarse juntos a los hombres o no presentarse en absoluto. La coerción y la libertad están casadas para bien o para mal, y su matrimonio sólo podría romperse si fuera concebible una vuelta a la ingenua unidad primitiva del hombre y su condición (haciendo que la naturaleza

volviera a ser “no-problemática”). Por otra parte, los dos elementos pueden ser, y en efecto así ocurre, percibidos por separado y de ahí formulados independientemente, cuando no en oposición entre sí. Desde un punto de vista no dialéctico, cada éxito le proporciona apoyo epistemológico a la noción de libertad sin coerción y también, desde ese mismo punto de vista, cada fracaso le otorga plausibilidad a la idea de una coerción que existe sin ser probada y puesta en relieve experiencial por una acción humana obstinada. Cuando fue procesado teóricamente, este error originario constituyó muchas veces un dilema falso. El dilema mismo subsiste al par de la propia experiencia existencial aunque sus nombres varían según el código cultural. Ha sido llamado individuo y sociedad, voluntarismo y determinismo, control y sistema, y de muchas otras maneras. Sean cuales hayan sido sus nombres lleva siempre hacia el árido suelo de la no-dialéctica sobre el cual el árbol viviente de la experiencia humana está destinado a morir.

Han pasado casi cuatro siglos desde que Francis Bacon captó agudamente la manera en que parece actuar sobre los hombres la dialéctica evasiva de la naturaleza: la Naturaleza solamente es sometida por el sometimiento. Cuando Bacon escribió eso la afirmación de que la naturaleza era algo que debía ser conquistado y dominado, no necesitaba tal vez más defensa que otras creencias del sentido común. Por ese tiempo, los lectores de Bacon se habían liberado de esa no-problemática “unidad de la humanidad viviente y activa con las condiciones inorgánicas de su intercambio metabólico con la naturaleza, y de ahí su apropiación de la naturaleza”, que “no requería explicación”, puesto que no era resultado de “un proceso histórico”.² Se habían encontrado a sí mismos como resultado de una historia producto de su propio hacer (aunque no de su propio conocimiento), cara a cara con las condiciones de

su metabolismo y las habían enfrentado como “algo ajeno y objetivo”.³ Ellos mismos habían ya establecido objetivos individuales que trascendían sus condiciones sociales y con ello puesto a prueba la flexibilidad de esas condiciones. Durante el proceso descubrieron esa resistencia obstinada y rígida a partir de la cual acuñaron la imagen de la naturaleza como socio de su condición, un socio activo, autogobernado y autosustentado. La naturaleza llegó así a ser “directamente dada” en su experiencia. A Bacon le pertenece la aceptación resignada de que la naturaleza estaba allí para permanecer y que su presencia no debía cuestionarse. No se comprendieron ni se consideraron problemáticas las condiciones de esa presencia: la situación en la que el individuo sigue solo su camino por el mundo social, abandonado a sí mismo y obligado a ser autónomo. Bacon combinó un llamado a la rendición con un consejo acerca de cómo aprovechar de la mejor manera la situación que se seguiría. Sugirió que la servidumbre podía ser convertida en dominación; y al conocimiento se le asignó el papel de varita mágica para lograr tal transformación. La estructura de la piedra no es obra del escultor; puede él hacer que la piedra acepte sus intenciones, pero solamente aprendiendo lo que la piedra no aceptará. Sólo tenemos que ampliar esta metáfora lo suficiente para que abarque la totalidad de la condición humana. La vida se convierte entonces en el arte de lo posible, y el conocimiento está allí para enseñarnos cómo distinguir entre lo posible y los sueños estériles.

Desde Bacon por lo menos, el conocimiento ha dirigido el proceso de mediación entre la libertad y las limitaciones de la acción humana. El tipo más prestigioso de conocimiento (a veces descrito, en efecto, como único conocimiento válido), la ciencia, se estableció en nuestra cultura como el estudio de los límites de la libertad humana, cumplido con el

fin de aumentar el valor de la explotación del campo restante de acción. Y lo cierto es que la ciencia ha sido construida en mayor medida por la eliminación de lo imposible, la supresión de lo no realista y la exclusión de las preguntas mórbidas, que por el contenido variado y cambiante de sus preocupaciones positivas. Tal como la conocemos, la ciencia puede ser definida como el conocimiento de la no-libertad.

La celebrada definición que da Hegel de la libertad como necesidad comprendida, sintetiza correctamente la evolución sutil de la idea de Bacon en el proceso de su absorción por el saber tradicional del sentido común. Ser libre significa conocer la propia potencialidad; conocer la potencialidad es un conocimiento negativo, esto es, conocimiento de lo que uno no debe hacer. El conocimiento correcto y adecuado puede asegurar que un hombre nunca sentirá sus coerciones como opresión; es la necesidad desconocida, no sospechada, lo que se enfrenta como sufrimiento, frustración y derrota humillante. Pero es sólo la acción no ilustrada lo que muestra a la necesidad como una fuerza ajena, hostil y radicalmente negativa. Por lo contrario, una acción ilustrada, requiere la necesidad como su fundamento positivo. Si no existiera la necesidad una acción genuinamente libre no sería posible: actuar con libertad significa alcanzar los fines perseguidos mediante una cadena de actos apropiados; pero son las leyes necesarias que relacionan los actos con sus efectos, lo que los hace apropiados para los fines perseguidos. Así, la dependencia mutua entre libertad y necesidad tiene dos aspectos complementarios. El aspecto negativo es revelado por la acción ignorante; un ejemplo muy claro es la polilla ciega que choca contra el vidrio de la ventana. Pero para una acción ilustrada lo necesario ya no es una fuerza negativa; por lo contrario, pertenece a la acción misma como una condición indispensable de su éxito. Tan

pronto como ha llegado a ser calculable —conocido— lo necesario es una condición positiva de la libertad.

Para Weber lo necesario era la condición de la racionalidad. En efecto, la acción racional necesita la no-libertad para ser posible de algún modo. Son las reglas, que enfrentan a cada engranaje individual de la máquina burocrática con todo el poder cruel e indomable de la naturaleza —las reglas que convierten los muros externos de la acción en algo seguro y predeciblemente estable— las que hacen racional a la burocracia, que permiten que los burócratas elijan cuidadosamente los medios para los fines, confiados en el conocimiento de que los medios alcanzarán los objetivos que quieren realizar o se les dice que realicen. La acción racional comienza cuando las reglas “ya están allí”; no explica los orígenes de las reglas, explica por qué éstas siguen siendo fuertes o toman la forma que poseen. El problema de los orígenes de las reglas, de los orígenes de la necesidad ambiental de acción burocrática, no puede ser formulado en el lenguaje de la racionalidad. Si se procura hacerlo dará lugar a una respuesta similar a la que se propone para la pregunta paralela “¿por qué está ahí la naturaleza?”. Inevitablemente apuntará a lo irracional en la misma medida en que la última pregunta apunta a Dios. “Si la racionalidad está expresada concretamente en la administración . . . , la fuerza legislativa debe ser irracional”.⁴ Así como la ciencia elimina preguntas que conducen a Dios, la acción científicamente esclarecida elimina actos que llevan a la irracionalidad. Ambas emplean como palanca a la naturaleza o a la necesidad de carácter natural. El precio que de buena gana pagan por la ganancia en eficiencia es un acuerdo para no cuestionar nunca su legitimidad. Y ciertamente esta legitimidad no puede ser cuestionada por la ciencia, ni tampoco

desafiada por una acción racional. Ambas son lo que son en la medida en que la naturaleza sigue siendo el reino de la necesidad omnipotente e indesafiante.

La libertad se reduce así, para toda finalidad práctica, a la posibilidad de actuar racionalmente. La acción racional abarca tanto los aspectos negativos como los positivos de la libertad. Sólo mediante un actuar racional pueden mantenerse las coerciones penosas a una distancia segura desde la cual no pueden provocar dolor ni cólera; simultáneamente, el hombre apoya sus esperanzas y cálculos sobre los fundamentos seguros de leyes inmutables y por lo tanto consoladoramente predecibles. El conocimiento es el factor decisivo en ambos aspectos de esta libertad-racionalidad. El conocimiento significa emancipación. Transforma cadenas en herramientas de acción, muros de prisión en horizontes de libertad, miedo en curiosidad, odio en amor. El conocimiento de los propios límites significa reconciliación. Nada hay aquí que pueda asustar, y la naturaleza antes temida y penosa por ser desconocida, puede ser entusiastamente recibida como la mansión de la libertad. Así, es la naturaleza, la huésped, quien pone las reglas de juego y quien define esa libertad.

“Todo lo que puede ser, es”, proclamó Buffon en su *Histoire Naturelle*. “Opuesto a la naturaleza, contrario a la razón”, fue la conclusión lógica de Diderot en su *Voyage de Bougainville*, para quien lo natural no es sólo lo inevitable e irrevocable: es lo adecuado, lo adaptado, lo bueno, lo sagrado. La naturaleza establece no solamente los límites de la acción y el pensamiento razonables: proporciona la razón misma. Todo conocimiento válido es un reflejo de la naturaleza. El poder del hombre consiste en su capacidad para “saber” lo que no puede hacer. La ciencia existe para enseñarle precisamente eso. Es ésta la única manera en que la ciencia “es” poder.

Muy poco había que avanzar para instituir ese conocimiento reflexivo ya establecido en el papel de custodio de la libertad, como patrón para la solución de los asuntos humanos. La naturaleza es “un poder viviente, inmenso, que abarca todo, anima todo”, exclama panegíricamente Buffon; y también al hombre mismo, agrega Hume como toque final. En su *Tratado de la naturaleza humana* nos dice este último que la única ciencia del hombre es la Naturaleza Humana. Y en la *Investigación sobre el entendimiento humano* se llega a conclusiones que equivalen a una declaración unilateral de independencia proclamada en nombre de la sociología, la nueva ciencia futura que ha de coronar el edificio, en rápida construcción, del conocimiento humano: “Hay una gran uniformidad entre las acciones de los hombres en todas las naciones y épocas”; “la naturaleza humana sigue siendo la misma en sus principios y operaciones”; “la humanidad es tan igual en todos los tiempos y lugares que la historia nada nos informa de nuevo o extraño al respecto”. Con una uniformidad tan obstinada e inflexible, que se extiende a través de todo tiempo y espacio, queda plenamente garantizado el uso del término naturaleza para describir las propiedades humanas. Y puesto que ciencia es conocimiento de lo que la naturaleza no es, una ciencia del hombre y sus asuntos es factible y, por cierto, necesaria, si ellos quieren alcanzar libertad —tanto negativa cuanto positiva— para determinar sus propias condiciones. Desde luego, esto implica que la naturaleza humana, ahora científicamente estudiada y puesta al descubierto, determinará los límites y el contenido de esa libertad.

El estudio de la naturaleza humana, empero, planteó un problema que nunca había surgido cuando la naturaleza humana era el único objeto de indagación. Esa última está siempre en paz consigo misma; nunca se rebela contra sus leyes; su armonía

y uniformidad han sido preestablecidas e introducidas en su propio mecanismo. Como Hegel podría haberlo dicho, la Naturaleza (refiriéndose a la naturaleza no-humana) no tiene historia; esto es, no conoce acontecimientos individuales, únicos, descarriados, fuera-de-lo-ordinario. Este concepto de naturaleza encontró su expresión más destacada, como hace poco lo señaló Peter Gay, en la pasión vehemente con la que los abogados de la Edad Científica lucharon contra el concepto de milagro. Para explicar un acontecimiento inexplicable, Diderot “buscaría razones naturalistas: una mala pasada, una conspiración, o tal vez su propia locura”. Para Hume, un milagro habría sido “una violación de las leyes de la naturaleza, y una violación tal es imposible por definición. Cuando parece ocurrir un milagro, debe ser considerado producto de una información falsa o como un acontecimiento natural para el cual por el momento se carece de una explicación científica”.⁵ Desde luego, ninguna razón particular impedía que esa actitud que no admitía compromisos se extendiera hasta abarcar la totalidad de los hechos humanos. Y en efecto así ocurrió, pero mucho después, en la versión conductista de la ciencia del hombre, que llevó la incredulidad sobria de la ciencia en general, puesta a prueba con objetos no humanos, a sus límites lógicos. Más aún, el programa conductista, audaz e iconoclastico como les pareció a quienes lo elaboraron y también a quienes se opusieron a él, en modo alguno fue un residente extraño del castillo de la ciencia. Ningún conductista niega que la acción humana pueda ser irracional; pero lo que todo conductista rechazará con énfasis es la posibilidad de una conducta, racional o irracional, que no tenga causa, esto es, que pudo haber sido diferente de lo que fue dadas las condiciones en que ocurrió.

La única diferencia entre los acontecimientos humanos y no humanos consiste, por lo tanto, en lo

siguiente: en los asuntos humanos tiende a surgir una grieta peligrosa y ominosa, desconocida en la naturaleza no humana, entre la conducta humana y los mandatos de la naturaleza. En el caso de los fenómenos no humanos, la propia naturaleza, sin intervención del hombre, toma a su cargo la armonía entre lo necesario y lo real, la identidad de lo real y lo bueno; en el caso humano, sin embargo, la grieta entre los dos debe ser cruzada con un puente artificial, y requiere un esfuerzo consciente y sostenido. (Recordemos que Adán fue la única creación de Dios de la cual El no dijo *a fortiori* que era buena...). En su *Théorie de l'éducation sociale et de l'administration publique*, Louis de Bonald dice que "la Naturaleza crea a la sociedad, los hombres dirigen el gobierno. Y como la Naturaleza es esencialmente perfecta, crea, o trata de crear, una sociedad perfecta; y el hombre, puesto que es depravado por su naturaleza, causa estragos con la administración o tiende constantemente a remendarla". El conocimiento de los veredictos naturales, seguido y apuntalado por el respeto de lo que es conocido, es el material con el cual puede y debe construirse el puente que une lo actual y lo necesario, lo real y lo bueno.

En su egoísmo, avaricia, irracionalidad, insensatez, el hombre está tan determinado por su propia naturaleza como en sus más gloriosos momentos de euforia de ciudadano respetuoso de la ley. Lo último no está, por lo tanto, automáticamente asegurado. No se convertirá en la regla si no se hace un esfuerzo para inclinar la balanza hacia las leyes que la Naturaleza ha fijado para la sociedad.

Y así, por primera vez, la naturaleza del individuo emerge dentro de la naturaleza de la sociedad. Al emerger de la "unidad natural" premoderna del hombre con su sociedad corporativa y ser llevados a una situación fluida, poco determinada que exige

elección y decisión, los hombres formularon su nueva experiencia como un choque entre el individuo y la sociedad. De esa manera la sociedad emprendió su larga carrera de “naturaleza segunda”, carrera que todavía continúa y en la cual es percibida por la sabiduría del sentido común como un poder ajeno, no comprometido, exigente y que llega desde lo alto —exactamente como la naturaleza no humana. Para vivir según las reglas de la razón, para comportarse racionalmente, para alcanzar éxitos, para ser libre, el hombre tuvo ahora que adaptarse a la “naturaleza segunda” al igual que había tratado de adaptarse a la primera. Puede, es cierto, resistirse a ello: muchas veces la gente no quiere ser razonable. Si lo infringido por la falta del hombre fuera la ley de la naturaleza no humana, la naturaleza misma pronto haría que el delincuente entrara en razón. En cambio, si lo desafiado fuera la ley fijada por la naturaleza para los humanos, serían éstos los que deberían cumplir la tarea. “Quien se niegue a obedecer la voluntad general —dice Jean Jacques Rousseau en *El contrato social*— debe ser obligado a obedecerla por todo el cuerpo de sus conciudadanos: lo que no es sino decir que puede ser necesario obligar a un hombre a ser libre.”

¿Pero quién o qué obliga? ¿Y qué poder otorgaría legitimación a su acto? La respuesta de Rousseau es precientífica (ciertamente presociológica) y anticipa descubrimientos a los que la sociología llegará después de un siglo o más de cierta preocupación no muy insistente por la idea de una no problemática sociedad de carácter natural. Según nuestros estándares, Rousseau fue en realidad notablemente moderno al describir la autoridad suprema de la sociedad como compuesta por la multitud de las voluntades individuales de los *homini socii*, y al definir tal autoridad, por consiguiente, como voluntad general. Es solamente la terminología, no la sustancia, lo que

nos parece arcaico cuando examinamos las cosas más de cerca. Fue precientífico, empero, al esperar que mediante la acción política podría alcanzarse la reconciliación última entre la naturaleza individual rebelde y las exigencias de la entidad supra-individual, dejando de lado al estudioso, al educador, al erudito, o lo que es lo mismo, al conocimiento específicamente científico. Lo único que realmente cuenta es la determinación del Soberano, el Gobernante, el Legislador, para aplastar cualquier resistencia que pudiera encontrar en su tarea de “transformar la sustancia misma de la naturaleza humana; para transformar a cada individuo... Para despojar a un hombre de sus poderes propios, y darle a cambio de ellos otros que le son ajenos como persona, que él puede usar sólo si es ayudado por el resto de la comunidad”. Lo cual sigue todavía siendo una exhortación a la sociedad para que se convierta en un poder supremo e implacable (aunque benevolente) más que un reconocimiento de que, en efecto, ha llegado a ser un poder de esa índole y lo ha sido durante largo tiempo. Y es una expresión de la esperanza de que el choque entre las intenciones humanas y la fuerza hostil y misteriosa llamada sociedad que la gente sigue experimentando no sea, o no debiera ser, una condición intemporal. Tal choque puede ser explicado como un choque entre las intenciones “perjudiciales” y la sociedad “mal organizada”; y ese choque, con sus sufrimientos implícitos, podría muy bien desaparecer si los perjuicios fueran eliminados. La “sociología científica” rechazará ambas suposiciones. Afirmará, en cambio, que al ser la sociedad una realidad suprema para los hombres, no es un asunto de elección humana o suprahumana. Y aceptará que la tensión entre el egoísmo humano insumiso y las necesidades de supervivencia de la totalidad social (tensión que Pascal trató de reconciliar mediante la fe religiosa) está allí

para permanecer. Por último, pero no por ello menos importante, después de asignar a la “realidad segunda” la dignidad de fuente única de razón abandonará el método para distinguir entre lo bueno y lo existente y combinará lenta pero firmemente lo bueno y lo real en una sola cosa, hasta que la idea de la Verdad como *locus* de la autoridad suprema (y para la ciencia, la única) afirmará que lo bueno está fuera de su alcance.

Estará así preparado el camino para el ascenso triunfante de la ciencia positiva de lo social, la ciencia que considera a la “sociedad” como naturaleza por derecho propio, tan ordenada y regular como la “naturaleza primera” se le aparece al científico y tan capaz como ésta de legislar para la acción humana. La generación postrevolucionaria de filósofos abrazó la nueva fe con la intolerancia impetuosa de los conversos nuevos. Fue Claude de Saint-Simon quien formuló el catecismo del nuevo credo:

“La ley suprema del progreso del espíritu humano abarca y domina todas las cosas; los hombres no son sino sus instrumentos. Aunque esta fuerza procede de nosotros, no podemos resistirnos a su influencia o dominar su acción más de lo que nuestra voluntad podría modificar el impulso primario que hace que nuestro planeta gire alrededor del sol. Todo lo que podemos hacer es obedecer esa ley y explicar su curso en lugar de ser ciegamente empujados por ella; en esto consiste precisamente el gran desarrollo filosófico reservado para la época presente.” (*L'organisateur*).

La época presente será una época de descubrimientos más que de invención espuria. “La naturaleza les sugiere a los hombres, en cada período, la forma de gobierno más adecuada... El curso natural de las cosas crea las instituciones necesarias para cada edad del cuerpo social” (*Psychologie sociale*). Y de este modo se llega a la conclusión más importante: “No se crea un sistema de organización social. Se

percibe la nueva cadena de ideas e intereses que se ha formado y se la señala, eso es todo". (*L'organisateur*). Casi un siglo después, consciente de la tremenda explosión de ciencia social provocada por esas ideas, Emile Durkheim preguntará:

"¿Pensar científicamente, no es pensar objetivamente, es decir sacar de nuestras nociones todo cuanto es exclusivamente humano en ellas para convertirlas en un reflejo, lo más exacto posible, de las cosas tal como son? ¿No se trata, en una palabra, de hacer que la inteligencia humana se incline ante los hechos?"⁶

Aquí corresponden dos observaciones. Desde el comienzo la "naturaleza segunda" fue introducida en el discurso intelectual no como un fenómeno histórico o un enigma para explicar, sino como una afirmación *a priori*. Para expresar la supremacía de las revoluciones de la sociedad sobre la voluntad humana, Saint-Simon emplea una metáfora imponente: las revoluciones de los cuerpos celestes, que en esa época parecían encontrarse completamente más allá del alcance de la praxis humana. Se había aceptado sin discutir que su mundo social enfrentaba al hombre de la misma manera que la naturaleza —como algo con lo cual ellos podían vivir, y a veces incluso aprovechar, pero sólo si se sometían incondicionalmente a su mandato. Por eso la curiosidad intelectual de los sociólogos procuró descubrir el mecanismo de esa supremacía y las reglas que establecía. Cuando la práctica humana fue llevada al centro de su atención la mantuvieron consistentemente dentro del campo analítico ya limitado por la premisa previamente aceptada. Esta decisión metodológica significaba, como veremos más adelante, muchas ventajas. Le proporcionaba al estudioso criterios claros e inequívocos para distinguir entre lo normal y lo extraño e irregular, lo no problemático y lo problemático, lo realista y lo utópico, lo funcio-

nal y lo perturbado o desviado, lo racional y lo irracional. En síntesis, les proporcionó a los sociólogos la totalidad de conceptos y modelos analíticos que constituyeron su disciplina como un discurso intelectual autónomo. Dentro de esa disciplina, a la actividad humana práctica se le asignaba irrevocablemente el papel de variable dependiente. Por otra parte, el supuesto antes mencionado les ofreció a quienes ponían en práctica tal discurso un territorio relativamente amplio de exploración y desacuerdo teóricos que mantuvo la versatilidad intelectual de la disciplina sin provocar alguna perturbación de la comunicación, que habría podido llevar a un cuestionamiento retrospectivo del supuesto inicial. Las querellas más vehementes rara vez fueron más allá del límite de la discusión legítima establecido por la afirmación de la "naturaleza segunda". Los sociólogos discutieron acerca de cuál era la contestación correcta a una pregunta cuya propiedad rara vez pusieron en duda: ¿qué es esta naturaleza segunda, que pone entre paréntesis la actividad vital humana al mismo tiempo que le proporciona una estructura?

En segundo lugar, el programa esbozado por Saint-Simon y posteriormente aceptado en la práctica, si no en sus palabras, por generaciones sucesivas de sociólogos, estaba fundado lógicamente en dos actos de combinación de problemas, cuya identidad de ningún modo es evidente por sí misma y por lo tanto debe demostrarse para ser aceptada. Primero, se afirmaba que el status del "nosotros" u "hombres" no es sino el status del "yo" u "hombre". El producto de la multiplicación puede ser mayor que sus factores, pero corresponde al mismo conjunto de números que éstos; el acto de la multiplicación no le otorga al producto atributos que no puedan descubrirse y adscribirse a los factores mismos. En el desarrollo posterior de la sociología, la corriente po-

derosa del pluralismo conductista (término correcto acuñado por Don Martindale) aceptó literalmente ese modo de expresarse. La mayoría de los “holistas”, cuyo defensor y líder más prominente fue Durkheim, después de fijar la “naturaleza segunda” al “grupo” se apresuró a destacar que el grupo “no es reducible” a sus miembros por más numerosos que éstos sean. En la práctica, estaban dispuestos a aceptar la reducibilidad del grupo en todos los aspectos menos uno; ninguna cantidad de individuos, por elevada que sea, puede resistir o igualar el poder del grupo y desafiar su supremacía. En suma, el “grupo” es naturaleza, y sus leyes, aun cuando de alguna manera complicada son hechas por los hombres, no están sujetas a la deliberada manipulación humana. Ambas corrientes, por lo tanto, convinieron en combinar el “nosotros” con el “yo” y en consecuencia se sintieron en libertad para razonar desde el uno al otro. Saint-Simon, por ejemplo, en una versión algo burda de ejercicios posteriores más sutiles, considera que la experiencia que el individuo tiene de su impotencia frente a la sociedad es idéntica a la supuesta impotencia de la sociedad (“hombres”) frente a sus propias “leyes supremas del progreso” (“el grupo”), y se explica al mismo tiempo que ésa. Ese algo que nos hace a nosotros y a mí semejantes en la experiencia de nuestra y mi impotencia, se encuentra en un sentido por encima del reino de la acción, sea individual o colectiva. Las leyes son lo que son, y adscribir su contenido a la actividad intencional de alguien equivaldría a revivir supersticiamente el pensamiento mágico con el disfraz de la erudición. Contrariamente a las esperanzas de Comte la “conciencia positiva” no eliminó a Dios del universo humano y sus condiciones de inteligibilidad. Sólo le dio a Dios un nombre nuevo.

Por otra parte, la tarea que se le plantea al estudioso de los asuntos humanos se combina de cierta

manera con lo que se denomina status existencial del hombre en la sociedad. Resumiendo el programa de Saint-Simon, Durkheim aconsejó a esos estudiosos que se “inclinaran ante los hechos”. Estos hechos, en el vocabulario de Durkheim, son mandatos morales, constitutivos de la “conciencia colectiva” de “el grupo”. Y esto es precisamente lo que todo hombre, según opina Durkheim (y la mayoría de los sociólogos) está condenado a ser durante toda su vida. La “naturaleza segunda” trasciende la inteligencia humana, cuya culminación se alcanza en la actividad de los estudiosos, tan inflexible e inexorablemente como el potencial práctico del individuo. Por más fieles que sigan los sociólogos a la advertencia de Kant de que no se debe extraer normas a partir de los hechos, es precisamente lo que hacen en el caso que estamos examinando: “el hecho” es que la sociedad es para los hombres una “naturaleza segunda”, es decir, que se halla tan fuera de su control como la naturaleza no-humana; por lo tanto la “norma” para el estudioso es tratar a la sociedad como tal, a saber, no intentar alcanzar otra cosa que un “reflejo, lo más exacto posible, de las cosas tal como son”. Los criterios de realismo y racionalidad son idénticos en ambos casos; los estudiosos deben sufrir las mismas limitaciones que todos los demás seres humanos, sea que ejerciten o no sus capacidades intelectuales reflexionando sobre su difícil situación. El pensamiento no engendra una situación cualitativamente distinta. No hace más que ayudar a la “naturaleza segunda” a actualizar sus tendencias intrínsecas con más facilidad y menos sufrimiento que si las cosas hubieran sido distintas. Hace a los hombres (¿nosotros?, ¿yo?) más libres al reconciliarlos con las necesidades implícitas en su situación social.

Tal vez nadie hizo más que Comte para defender la “naturaleza segunda” así entendida. El discípulo

de Saint-Simon se consagró a la tarea de aclarar las ideas de su maestro y sus consecuencias con un entusiasmo puro y valiente que sólo puede comprenderse realmente cuando se toman en consideración los muy difíciles obstáculos con que se enfrentaba. A Comte le corresponde más que a nadie el mérito de calificar “lo social” como una dimensión separada, autónoma y crucial de la situación humana. La idea de una regularidad sin concesiones que marca los asuntos humanos, que trasciende el destino del individuo y es bastante poderosa para confundir muchos esquemas ingeniosos, no era nueva cuando Comte entró en la liza. Un siglo antes por lo menos, en *El espíritu de las leyes*, Montesquieu formuló muchas veces la pregunta crucial a partir de la cual debía construirse la sociología como ciencia positiva: “¿Quién puede ser protegido contra los acontecimientos que surgen incesantemente de la naturaleza de las cosas?”. Para él era claro, como también para el resto de *les philosophes*, “que en medio de una diversidad tan infinita de leyes y costumbres” los hombres “no estaban dirigidos solamente por los caprichos de la fantasía”. Más aún, los diversos elementos de la idea de regularidad, que después habrían de individualizarse y analizarse por separado, estaban todavía tan entremezclados que resultaba muy difícil poder llevar a cabo lo que desde una perspectiva moderna consideraríamos un reexamen significativo. Aunque distinguió entre los problemas, Montesquieu no pudo decidir si la regularidad que él percibía consistía en la eliminación virtual de los actos caprichosos e inexplicables de una imaginación sin límites —en la determinación esencial de toda conducta humana por excéntrica que le pueda parecer a una mente sin información; o en la presencia de una fuerza inexorable de lógica suprahumana que los individuos y las naciones suelen desafiar de vez en cuando pero sólo para lamer después sus

heridas, siempre que sean lo bastante afortunados como para no perecer en la lucha. Sin embargo, sea cual fuera el significado implicado, la regularidad percibida intuitivamente era situada, con claridad y justicia, en el nivel que describiríamos hoy como acción política. Esto tuvo dos consecuencias importantes. Primero, el carácter específico de la acción política era el de una acción humana motivada, organizada en orden a fines, empeñada por alcanzar situaciones determinadas. Sea que describamos los motivos en términos de rasgos de la personalidad, como avaricia, envidia, arrogancia, o en términos de intereses objetivados, como la unidad de la nación o la alabanza de su gloria, los motivos como tales permanecen en el centro de nuestra atención, puesto que son simultáneamente el objeto de la investigación y la herramienta de la explicación. Por eso es sumamente difícil eliminar del examen de los fenómenos políticos los conceptos de voluntad, intenciones, objetivos, que para ser concebidos como regulares de una manera que trascienda la idiosincracia individual deben ser referidos a fenómenos localizados en algún lugar más allá de la esfera política propiamente dicha. Segundo, de las observaciones que acabamos de hacer cabe deducir que mientras la percepción de los asuntos humanos siga siendo distorsionada por el lenguaje de la acción política, la denominación de las regularidades presenta obstáculos casi insuperables. La analogía histórica, los ejemplos de los que pueden extraerse lecciones, eran de hecho la aproximación más cercana a la idea de irregularidad que alcanzó el examen presociológico de los asuntos humanos. Llegó a alturas insuperables en la obra de Maquiavelo, con la visión de la historia como un juego cuyo resultado está esencialmente indeterminado por adelantado; un juego, no obstante, en el cual algunas estrategias son “más adecuadas a la lógica de la situación” que otras

y por lo tanto pueden y deben ser aprendidas y aplicadas escrupulosamente por los que quieran dominar la necesidad. La repetibilidad de los acontecimientos históricos fue de ese modo vista como la eficacia perpetua de movimientos específicos que sin embargo podían todavía ser empleados a voluntad. En el contexto de las expresiones políticas, tomadas aisladamente respecto de los alcances más amplios de la situación humana, el modelo de juego es quizás la aproximación más cercana concebible a la idea de una regularidad “objetivada”, implantada. Cualquier desarrollo ulterior de la idea requiere la introducción de dimensiones analíticas adicionales.

Le tocó a Comte iniciar el proceso largo y aún no terminado de “pelar la cebolla” de la condición humana en busca del *situs* de la “naturaleza segunda”. Como Ronald Fletcher lo ha observado muy bien hace poco:

“Comte no se oponía a la función constitutiva o a la clarificación de ideales morales, pero creía que en la sociedad actuaban muchas más dimensiones: actividades prácticas económicas, conflictos de intereses de clase, investigación científica, cambios en la creencia religiosa y en la conducta, etcétera, y que sólo con un conocimiento cabal de todos esos procesos sociales podía alcanzarse un gobierno sano. Para él, por lo tanto, un estudio cabal de los ‘órdenes políticos’ debía ser un estudio completo de los sistemas sociales.”⁷

Comte postuló la existencia de un “segundo estrato” por debajo de la superficie de los acontecimientos políticos: la “naturaleza segunda” se extiende por debajo del nivel de la historia política, en el cual se había concentrado la mirada de sus precursores. A ese estrato le pertenece el nivel “social”, el *locus* de la regularidad y permanencia ocultos detrás de la serie de acontecimientos políticos aparentemente casuales. La elección, evitada aún o inadvertida por la generación de Montesquieu, se

hizo finalmente: esa “naturaleza social” oculta llega a la superficie, entra en el reino de la conducta humana no necesariamente como un factor determinante de ésta (los actos individuales muy bien pueden ser, en la medida de lo que le interesa al investigador, “indeterminados” en el sentido de ser causados por factores no adecuados para el tratamiento científico, que siempre busca leyes), sino como limitación última de toda libertad humana de acción y juez supremo del “realismo”, es decir, de la viabilidad de todas las intenciones humanas. La “naturaleza social” es simplemente esa fuerza suprema que siempre ganará pese a cuán corruptamente traten de usufructuarla los individuos o grupos humanos.

Toda la obra de Comte puede interpretarse como un intento coherente para establecer la existencia de una “naturaleza social” que se abre camino a través de las convulsiones y los estremecimientos de la historia política; los sociólogos serían los únicos intérpretes de esa naturaleza y por lo tanto los mensajeros indispensables de sus órdenes. Comte concebía los hechos humanos como eslabones de la “gran cadena del ser”, que comienza con el desenvolvimiento ciego y automático de las fuerzas naturales. Sólo algunas acciones humanas pueden unirse a esa cadena, y la condición para ello es su conformidad con las “tendencias naturales”; los actos desviados, insólitos, refractarios, terminarán inevitablemente en el cementerio de las especulaciones abortivas, mal concebidas, ignorantes en el reino de lo imposible. Comte insistió en que se considerara “el orden voluntario y artificial como una prolongación del orden natural e involuntario hacia el cual todas las sociedades humanas tienden naturalmente en todos sus aspectos, de manera que cualquier institución política racional, para poder tener una eficiencia social

real y duradera, debe basarse en un cuidadoso análisis preliminar de las tendencias naturales, las únicas que pueden proporcionar raíces firmes a su autoridad; en una palabra, el orden debe considerarse como algo que ha de proyectarse, no crearse, pues esto sería imposible”. Los hombres pueden crear su orden artificial sólo cuando comprenden el orden natural (la alternativa sería presumiblemente el costoso y penoso método del ensayo y el error). Para expresarlo de una manera hegeliana, los hombres son libres cuando conocen y aceptan lo necesario. De no ser así sufren amargas frustraciones:

“El principio de la limitación de la acción política establece el único verdadero y exacto punto de contacto entre la teoría social y la práctica social... La intervención política nada puede hacer en favor del orden o del progreso si no se basa en las tendencias de la vida política del organismo, para poder cooperar con medios bien elegidos a su desarrollo espontáneo...”⁸

Esta concepción fue carne y uña y a veces el rasgo distintivo más prominente del *Zeitgeist* genuino, compartido a través de las fronteras por pensadores de todo tipo de tendencia política. Con su usual estilo cáustico y sucinto Joseph de Maistre afirma en sus *Quatre Chapitres sur la Russie* que “lo llamado Naturaleza es algo a lo que uno no puede oponerse sin arriesgar su propia perdición”. Louis de Bonald está de acuerdo: “más temprano o más tarde la Naturaleza reclamará su propiedad” (*Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile*). La contribución de Comte, aparte de insistir obsesiva y repetitivamente sobre el tema que en ese momento preocupaba a todos, fue considerar a esa “Naturaleza” como un “Poder Espiritual” supraindividual dotado de una lógica evolutiva propia: “el poder temporal no puede ser reemplazado por un poder de naturaleza diferente sin una transformación análoga en el poder espiritual, y viceversa”.⁹

Comte estaba tan preocupado por la tarea de demostrar que la “naturaleza segunda” debía ser tomada en cuenta cuando se elaboraran esquemas fáciles para transformar la vida humana promulgando leyes nuevas o llevando a hombres nuevos a posiciones de poder, que no tuvo tiempo ni intención de ir más allá de ese vago “poder espiritual”. Para él se trataba de una noción simple que apenas requería ulteriores elaboraciones o depuraciones. Los éxitos espectaculares de los descubrimientos científicos de la época les parecieron a los miembros de la microcomunidad intelectual una fuerza suficientemente convincente y poderosa como para basar en ella nuevos esfuerzos en beneficio de la humanidad; por eso el “poder espiritual” pareció capaz de penetrar directamente hasta las condiciones de la vida social. Ese proceso de “penetrar” no lo consideró Comte un problema difícil en sí mismo. Quizás continuaba siendo un discípulo fiel del Iluminismo, contra el cual una y otra vez reaccionó encolerizado y cuyo atrevido celo reformador fustigó tan agudamente. Seguía viendo el drama del progreso humano como la lucha del conocimiento contra la ignorancia, de la verdad contra el prejuicio. La verdad, una vez difundida, fácilmente ganaría la partida, así como en su ausencia las imágenes falsas y defectuosas del mundo preconizadas por las iglesias establecidas habían dominado el edificio social. Esta opinión concordaba bien con otro tema de los escritos de Comte: hacer que los *savants*, conocedores del papel que debían desempeñar los nuevos líderes espirituales de la sociología, arrebataran el poder social (que se diferenció del secundario poder político) de las manos temblorosas del clero que había sobrevivido a su edad teológica. Sobre la próxima era “positiva” de la historia humana Comte escribió:

“Solamente los hombres de ciencia pueden construir este sistema, puesto que debe surgir de su conocimiento

positivo de las relaciones que subsisten entre el mundo externo y el hombre. Esta gran operación es indispensable para convertir a la clase de los ingenieros en una corporación distinta, que sirva como nexo de comunicación permanente y regular entre los Sabios y los Industriales.”

Un conocimiento más eficiente, mejor, más verdadero, derrotará y expulsará sus menos perfectas versiones con tanta facilidad como una roca más dura rompe una más blanda. “Cuando la experiencia haya convencido por fin a la sociedad de que el único camino a la riqueza pasa por la actividad pacífica o por las obras de la industria, la dirección de los negocios se transferirá a la capacidad industrial”. La consagración de los *savants* será una consecuencia natural simple de las nuevas alturas alcanzadas por el “espíritu social”:

“Cuando la política haya alcanzado el rango de ciencia positiva, el público deberá confiar en los políticos de la misma manera en que hoy confía en los astrónomos en materia de astronomía, en los médicos en cuanto a medicina, etcétera; con la única diferencia de que el público será el único facultado para señalar la terminación y el objetivo del trabajo.”¹⁰

En este respecto también fue Comte un heredero leal del Iluminismo. El *homo duplex* de Pascal, la bestia egoísta domesticada y enjaulada por un poder suprahumano, era ciertamente un axioma para *les philosophes*, que nunca dejaban pasar una oportunidad para manifestar su desprecio por las masas ignorantes y mentalmente ineptas. Por importante y amplia que sea una verdad una vez proclamada, su descubrimiento pertenece a una *élite*. La multitud egoísta, dominada por la pasión miope, no puede acercarse a la verdad si no es ayudada. Para poner a descubierto las pasiones humanas enceguedoras hay que renunciar primero a las propias (recuérdese las palabras de E. Durkheim: “sacar de nuestras nociones lo que hay de exclusivamente humano en

ellas”) y purificarse de lealtades embarazosas. Es necesario un poder suprahumano para percibir un reflejo de la Verdad. Rousseau esbozó sus notas esenciales:

“Para descubrir qué reglas sociales son las que convienen mejor a las naciones se necesitaría una inteligencia superior que viera todas las pasiones de los hombres pero que no sintiera ninguna; que no tuviera contacto con nuestra naturaleza y la conociera a fondo; cuya felicidad fuera independiente de nosotros pero que accediera a interesarse por la nuestra.”¹¹

Estas palabras las proponía Rousseau como una descripción de Dios. Imperceptiblemente, los *savants* se deslizaron hacia el molde esculpido para el Ser Supremo. La purificación de las pasiones ha sido siempre un componente vital de cualquier rito de consagración. Para aproximarse a lo Absoluto los seres humanos debían lavarse el polvo terrenal que cubría sus cuerpos y sus almas. “El renunciamiento al contacto con la propia naturaleza” tiene significación sagrada y poder santificador. Al colocarlos en la posición de jueces supremos, muy por encima del valle de las pasiones insanas, Comte consagró a los *savants*.

La deificación de la “naturaleza segunda”

Le correspondió a Durkheim deificar a la sociedad. Comenzó la tarea donde Comte la había abandonado. Aun cuando aceptó plenamente, como probado, que el “poder espiritual” es la “naturaleza segunda” que la gente experimenta como límite de su libertad, intentó plantear el problema —y tal vez resolverlo— que Comte no había considerado importante: ¿cuál es la “substancia” de la “naturaleza segunda” y por qué es tan efectiva su influencia sobre la conducta humana?

Las ideas de Durkheim sobre la realidad social fueron concebidas en una situación de rápida aunque firme secularización de la vida social y política francesa, en momentos en que comenzaban a debilitarse y a perder influencia la religión institucionalizada y la poderosa legitimación “imperial” del poder estatal. El problema de cómo puede sobrevivir la sociedad como una unidad integrada y solidaria, sin su elemento adhesivo tradicional, se convirtió en una cuestión central e inquietante. La orden patriótica del día era restaurar la deteriorada autoconfianza descubriendo una nueva respuesta convincente al *quod iuris* de la sociedad nacional. Fue Durkheim quien con más seriedad y atención procuró resolver el problema.

En este respecto, Durkheim puso de manifiesto y trató de demostrar la “naturaleza social de Dios”, señalando que en todos los tiempos, aun en las épocas más devotamente religiosas, Dios no fue sino la sociedad disfrazada, y que por eso los mandatos de la sociedad adquirieron un carácter sagrado, inspirador de reverencia y miedo. La desaparición de Dios y su caudal de excomuniones pudo por lo tanto ser considerada como un irritante de poca significación. La sociedad eventualmente no sólo sobrevivirá sana y salva al supuesto desastre sino también rejuvenecida y más fuerte, capaz de enfrentar a sus miembros directamente y dictar sentencias en su propio nombre. Pero el mismo razonamiento aparece bajo una luz diferente cuando se lo mira desde otra perspectiva, esto es, cuando se pregunta cómo podrá lograrse que los decretos seculares simples de la sociedad humana sean obedecidos con la misma humildad y renunciamiento que los mandamientos sagrados. En lugar de secularizar a Dios, Durkheim deificó a la sociedad. Una y otra vez él ve y admite esto: “Kant postuló a Dios, dado que sin esta hipótesis la moral es ininteligible. Nosotros postula-

mos una sociedad específicamente distinta de los individuos, puesto que de otro modo la moral carece de objeto y el deber no tiene raíces”.¹² Para Durkheim “hay que elegir entre Dios y la sociedad”. Puesto que la elección tiene que ser hecha para que el orden social moral sea salvado del naufragio del régimen religioso, “yo veo en la Divinidad solamente a la sociedad transfigurada y expresada simbólicamente”. En el otro extremo del canal de comunicación el contenido del mensaje se modifica de cierta manera; no es necesario darle a la sociedad nombres artificiales; puede y debe ser divinizada con su propio nombre. La voluntad de la sociedad es *ratio* suficiente para los mandatos morales y ahora, cuando nos mira a rostro descubierto, se le debe el mismo respeto y obediencia que siempre recibió cuando llevaba su máscara ritual.

Aunque la descripción que hace Durkheim de la “naturaleza segunda” es incomparablemente más rica y densa que la de Comte, de hecho no va mucho más allá que la predicación teológica cristiana de Dios, y particularmente de la judía. La sociedad “se impone a sí misma desde afuera sobre el individuo”, con “fuerza irresistible”; “supera al individuo” y es “buena y deseable para éste, quien no puede existir sin ella o negarla sin negarse a sí mismo”; es “una personalidad cualitativamente diferente de las personalidades individuales que la componen”; es “la autoridad que aun la razón debe respetar. Sentimos que domina no sólo nuestra sensibilidad sino toda nuestra naturaleza, incluso nuestra naturaleza racional”. La sociedad de Durkheim comparte con el Dios de los teólogos su predicación negativa (más poderosa que los hombres, infalible a diferencia de los hombres, buena a diferencia de los individuos malos, etcétera) y su “subdeterminación” específica: una resistencia característica a la atribución de rasgos que le podrían dar a El, o a

ella, cierto grado de tangibilidad sensorial. En ocasiones el estilo de Durkheim suena genuinamente teológico, lo que confirma, aunque de una manera paradójica, que Dios y su sociedad sólo difieren en sus nombres:

“La sociedad nos domina porque es exterior y superior a nosotros; la distancia moral entre ella y nosotros la convierte en una autoridad ante la cual nuestra voluntad cede. Pero como también está dentro de nosotros y “es” nosotros, la amamos y deseamos aunque se trate de un deseo sui generis puesto que, hagamos lo que hagamos, la sociedad nunca puede ser nuestra más que parcialmente y nos domina infinitamente... Si se analiza la constitución del hombre no se encontrará huella alguna de ese carácter sagrado con el cual está investido... Este rasgo le ha sido agregado por la sociedad.”

Y por fin, con una humildad verdaderamente mística, expresa:

“El individuo se somete a la sociedad y esta sumisión es la condición de su liberación... Al ponerse bajo el ala de la sociedad, también se hace en cierta medida dependiente de ella. Pero ésta es una experiencia liberadora.”¹³

No obstante la gran diferencia que existe entre la sobriedad de Durkheim y el fervor religioso de Pascal, en ocasiones el sociólogo tiene expresiones que suenan a arrebatos de santimonia. Y lo cierto es que tomada en su conjunto la obra de Durkheim podría considerarse como un intento de darle un nombre nuevo al viejo dilema pascaliano del *homo duplex* en momentos en que el dominio de la iglesia sobre las mentes humanas se debilitaba rápidamente. Pues en realidad el dilema de Pascal inspira y configura la totalidad de las investigaciones de Durkheim. Algunas de las nociones más difíciles de aceptar de Durkheim (incluyendo la más irritante de todas, el alma, mentalidad o conciencia colectivas) sólo parecen extrañas cuando no se las

contempla dentro del contexto de la continua tradición pascaliana en la vida intelectual francesa. Hay, nos dice Pascal, dos verdades constantes e inviolables:

“Una es que el hombre en el estado de su creación, o en el estado de gracia, es elevado por sobre toda la naturaleza, hecho igual a Dios y participando de Su divinidad. La otra es que en el estado de corrupción y pecado ha caído de ese primer estado y se ha vuelto como las bestias... Pensemos que la condición del hombre es doble... a menos que comprendamos la dualidad de la naturaleza humana seguiremos desconociendo irremediablemente la verdad sobre nosotros mismos.”

Para evitar esta dualidad de la existencia, fuente de sufrimientos permanentes, y el agobiante choque entre los instintos bestiales y la conciencia moral, el hombre tiene que aferrarse a Dios: someterse, voluntaria y fervorosamente, a Su gracia divina.

“La conversión verdadera consiste en aniquilarse ante ese Ser universal al que tantas veces se ha irritado, y que os puede perder legítimamente en cualquier momento; en reconocer que nada se puede sin él, y que nada se ha merecido de él sino su disfavor... ‘El que se junta con el Señor, un espíritu es’. Nos amamos porque somos miembros de Jesús Cristo. Amamos a Jesús Cristo porque es el cuerpo del que somos miembros. Todo es uno, uno es en el otro...¹⁴

Durkheim “secularizará” a Pascal: “Amar a la sociedad es amar al mismo tiempo algo que está más allá de nosotros y algo que está en nosotros. No podemos desear ser libres de la sociedad sin desear terminar nuestra existencia como hombres”.¹⁵ En Pascal, la sociedad era personificada. En Durkheim fue cosificada. En ambos casos permaneció deificada.

Durkheim introdujo el concepto de sociedad sobre la base de su definición. Con su esencia rota en trozos que no puede reconciliar por sí mismo, el hombre sólo se humaniza cuando se somete a la so-

ciudad. La única manera de definir “ser humano” es refiriéndose a la definición actualmente impuesta por una sociedad dada. La afirmación “ésta es una sociedad mala” no es expresable con la lógica de Durkheim; la sociedad puede ser ineficiente, defectuosamente organizada, como ocurre en el caso de la *anomia*. Pero la sociedad no puede ser mala; cómo podría serlo si es el fundamento, medida y autoridad únicos en que se basa la moral, el conocimiento del bien y del mal. “Es imposible desear una moral que no sea avalada por la condición de la sociedad en un momento dado. Desear una moral que no sea la indicada por la naturaleza de la sociedad es negar a ésta y, por consiguiente, a sí mismo”. No existe una escala de valores separada, independiente, con la cual la moral sancionada por una sociedad pueda ser medida y evaluada, y por lo tanto carece de toda lógica la afirmación “esta sociedad es mala”. El hombre entonces sólo es un ser moral como resultado de su obediencia a su sociedad. La conformidad social y la humanidad se combinan.

La alternativa no es una “sociedad mejor” (esto no tendría significado) sino una involución hacia la vida animal.

“Imagínese a un ser liberado de toda coerción externa, un déspota más absoluto aún que aquellos de los que nos habla la historia, un déspota que ningún poder externo es capaz de restringir o influir. Los deseos de ese ser son irresistibles por definición. ¿Deberemos entonces decir que es todopoderoso? Por cierto que no, puesto que él mismo no puede resistir sus deseos. Son sus señores, como lo son de todos los demás. El se somete a ellos, no los domina.”

La elección es entonces entre dos clases de no-libertad: la animal y la humana. Este es el significado de la “sumisión liberadora” al dominio de la sociedad. Al someterse, los hombres sacrifican sólo la parte inferior, la libertad animal, lo corrupto

—como diría Pascal— de su personalidad. En lugar de ello se les da la oportunidad de desarrollar su parte humana en la única forma asequible de humanidad, la forjada por el grupo particular en el cual es adquirida.

Ahora bien; hacerse humanos no es necesariamente un deseo inherente a los hombres. Es un asunto demasiado serio para ser dejado a la elección libre de los individuos. Como lo diría Rousseau, los hombres “deben ser obligados a ser humanos”, o con las palabras de Durkheim, “una sociedad no puede crearse ni re-crearse sin crear al mismo tiempo un ideal”. Y el hombre “no podría ser un ser social, esto es, no podría ser un hombre, si no hubiera adquirido” ese ideal.¹⁶ Al ser coextensiva con la moral, la sociedad es el bien encarnado y simultáneamente su juez supremo, y tiene el derecho (el derecho moral, podríamos decir) de obligar a sus miembros a una existencia moral, *ergo* humana, haciéndolos vivir de acuerdo con sus normas morales, lo deseen o no los individuos particulares. En *Odiseo y los cerdos, o el malestar en la cultura*, León Feuchtwanger hace una profunda reflexión sobre la posibilidad aterradora de que los marineros de Odiseo, transformados en cerdos por la traicionera Circe, se encontraran a gusto en su nueva situación y se negaran a volver a la forma humana. Según el pensamiento de Durkheim las cosas podrían fácilmente haber sido de esa manera sin que ello socavara para nada la “necesidad” de la sociedad o cuestionara su legitimidad moral. Lejos de ser un bastardo del prejuicio humano y un carcelero de la mente del hombre, la religión proporciona el mejor modelo del ejercicio correcto de esta incuestionable legitimidad moral. Toda vez que la “intervención del grupo”, cuyo resultado consiste en imponer “uniformemente a las voluntades e inteligencias particulares” un *tipo* de pensamiento y acción, toma

forma de ritual religioso, “no se trata ya de una cuestión de ejercer una coerción física sobre fuerzas ciegas y, por otra parte, imaginarias, sino más bien de llegar hasta las conciencias individuales, tonificarlas y disciplinarlas”.¹⁷ Según Irving Hallowell, en una sociedad técnicamente sana que funcionara idealmente, los hombres “querrán actuar como tienen que actuar y al mismo tiempo encontrarán gratificación al actuar de acuerdo con los requerimientos de la cultura”.¹⁸ O como dice Fromm, las necesidades sociales se transmitirían a los rasgos caracterológicos.¹⁹

Por una curiosa distorsión de perspectiva, se llegó a aceptar universalmente, en las versiones folclóricas de Durkheim, que su principal postulado metodológico era que las ideas son cosas y deben explorarse como tales. Formulado de tal manera, extraído literalmente pero fuera del contexto de los escritos de Durkheim, ese postulado suena como cualquier otra profesión de fe positivista: un llamado para estudiar lo social del mismo modo en que el naturalista investiga la naturaleza. Pero no es ése el significado que le otorga la lógica de la preocupación teórica de Durkheim. Antes de preguntarse cómo debían ser estudiadas las cosas humanas, Durkheim había explorado su naturaleza. La inspiración original, el trampolín de todo el sistema teórico de Durkheim, surge del problema que Comte había dejado de lado por considerarlo obvio y sin dificultades: ¿qué es ese algo, que no existe en la naturaleza no humana pero que enfrenta a los seres humanos con el poder avasallador característico de las cosas naturales? ¿Qué es ese algo, que es experimentado con la firmeza y resistencia de las cosas y sin embargo carece de las características que solemos predicar de las “cosas ordinarias”? La respuesta —una respuesta realmente importante— fue: las ideas. Las ideas están frente a nosotros como si

fueran cosas. Este postulado, que se presentaba como revolucionario, de que las ideas deben ser tratadas como cosas en el curso de la investigación científica, se infería con una automaticidad virtualmente tautológica: las cosas, por supuesto, debían ser estudiadas como cosas; y como se ha visto que existe una subclase de cosas que consiste en ideas socialmente fundamentadas, el más simple de los silogismos lleva a la conclusión: las ideas debían ser estudiadas como cosas. Durkheim no se preocupó por probar la premisa mayor (el sentido común le otorga un status axiomático), ni tampoco la conclusión (que no requiere prueba alguna dado que se deduce de sus premisas de acuerdo con las reglas de la lógica). Su atención, en cambio, se centró en la premisa misma: algunas cosas son ideas, y trabajó duramente para probarlo. La característica distintiva de la sociología de Durkheim —que fue adoptada y absorbida por la mayor parte de la sociología del siglo veinte—, consistió en descodificar la experiencia de la “naturaleza segunda” como un conjunto de ideas comúnmente sostenidas que se imponen a sí mismas con fuerza invencible en virtud de que definen el significado de ser humano, moral y bueno.

Esta idea central de la sociología de Durkheim fue más tarde presentada (en lo que quizás sea una versión modernizada pero susceptible de inducir a confusión) como una concepción según la cual lo que integra la sociedad en un sistema que enfrenta al individuo, sistema que se manifiesta como una fuerza superior y autónoma, es la lealtad universal al denominado “agregado central de valores” —un tipo higiénico y desinflado de “conciencia colectiva”. Reducida a su mera esencia y purificada de la jerga que oscurece tal esencia, la idea se vuelve notablemente simple (al par que pone de manifiesto su autolimitación, que de otro modo permanecía escondida): la sociedad, al ser así el único marco para

la existencia humana del *homo sapiens*, es por lo tanto la conformidad de sus miembros con esos ideales centrales anclados en la sociedad. Por ende, es a causa de esa conformidad que la sociedad no desaparece. Y esto es bueno y deseable. (Tomemos en cuenta, anticipándonos al examen posterior, dos de las autolimitaciones de ese razonamiento. Primero, la existencia de la sociedad está al servicio de las necesidades antropológicas, las necesidades de los hombres como miembros de la especie humana; de ahí que, por definición, es extra-histórica y extra-partidaria. Segundo, la necesidad justificada de “una” sociedad ha sido tácitamente identificada con la necesidad de “la” sociedad, esa sociedad que define en el momento el significado de ser humano. Por supuesto, esta sociedad específica es un fenómeno histórico. Ahora bien, por haberlo relacionado con una necesidad antropológica, extra-histórica, esta perspectiva teórica presenta lo histórico como lo natural. No tanto mediante una afirmación explícita a propósito, sino negando la posibilidad de definir el significado de “ser humano” en términos no proporcionados y legitimados por la sociedad que existe contemporáneamente).

La historia de gran parte de la sociología post-durkheimiana se redujo a una crítica inmanente de esta respuesta simple, quizás simplista, a la cuestión acerca de la naturaleza del poder coercitivo de la sociedad. Los sucesores de Durkheim no podían seguir satisfechos durante mucho tiempo con la generalidad de la respuesta de Durkheim, del mismo modo en que éste no pudo por cierto aceptar la generalidad de la de Comte. Por eso trataron de disecar, cortar y dividir el “agregado central” en sus partes constituyentes, inexploradas por Durkheim, y de poner al descubierto la morfología de la ascendencia de los ideales centrales sobre los individuos humanos. Esta crítica era inmanente, pues ni una

vez fue cuestionado el pilar central de la sociología de Durkheim: lo que es “como cosas” en la “sociedad” moldeada por la experiencia son las ideas, y en consecuencia la sociedad que subsiste como tal es en primer término algo que ocurre en el espacio que se extiende entre las mentes. Tampoco se preguntó nunca cuál era el precio de “ser humano” definido de esa manera.

Para dar sólo los ejemplos más originales y sofisticados de la crítica immanente, consideremos las modificaciones del tema central introducidas por Shils, Parsons y Goffman.

Shils no niega el papel de los ideales centrales (valores) en la sustentación y mantenimiento del todo social; pero postula que para que sea efectivo su impacto coercitivo sobre la conducta de los individuos deben intervenir otros factores a los que Durkheim prestó poca o ninguna atención. Sugiere, por lo tanto, que el dominio mental de la sociedad sobre los individuos posee una estructura que restringe en dos sentidos, y esto lo expresa con propiedad en el concepto de centro y periferia. El sistema central de creencias de una sociedad —dice Shils— es una abstracción de alto nivel a la que sólo cabe llegar mediante un análisis filosófico muy exigente. Pero las personas comunes no son filósofos; y en consecuencia la presencia inmediata de valores centrales sólo les es dada en ocasión de ceremonias relativamente escasas. Mientras esos acontecimientos duran, la adhesión emocional masiva a los valores centrales alcanza un grado alto, la lealtad se ve renovada, consolidada y reforzada, pero no se traduce necesariamente en preceptos mundanos aplicables a la rutina diaria y por lo tanto capaces de proteger la continuidad cotidiana. Son los lazos personales, los vínculos primordiales (como el parentesco o las lealtades de casi-parentesco) y las responsabilidades

parciales de los diversos cuerpos colectivos, lo que asegura el mantenimiento de los valores centrales por la actividad institucionalizada y rutinaria de la multitud de los hombres, en mayor grado que las creencias evocadas ceremonialmente. En efecto, es la trama densa de las relaciones estrechas (cara a cara o formalizadas y vinculadas con roles) y las tareas que deben realizarse de inmediato, lo que canaliza la conducta humana rutinaria de manera que concuerde con los valores centrales, mientras éstos siguen en sí mismos no evidentes y aun invisibles desde las perspectivas de los hombres comunes. De esta manera la imagen de la integración social, que para Durkheim debía abarcar toda la sociedad, es condensada por Shils en el núcleo central del sistema social. Es sólo esta esfera central lo que consciente y claramente sostiene los ideales básicos de la sociedad y es sostenida por éstos. La esfera periférica no está amarrada con fuerza al núcleo central por la lealtad ideológica, sino unida frágilmente a éste por numerosos vínculos personales y no-tan-personales.

Los lazos que mantienen unida a la sociedad en sus diversos aspectos son en consecuencia diferentes, pero todos son producto del mismo tejido de ideas. Shils destaca que el concepto de “ideales centrales” es una explicación insuficiente de la persistencia de la “realidad social”. Pero los otros conceptos que él introduce para apoyar y complementar el legado de Durkheim están hechos con el mismo material, y el postulado “algunas cosas son ideas” sigue en plena vigencia. Para que la sociedad pueda sobrevivir basta con que sean absorbidos pequeños fragmentos de los ideales centrales; pero deben ser apuntalados por muchos otros ideales, como la lealtad familiar u organizacional (todos los cuales son, por supuesto, ideas que actúan como cosas), para poder cumplir sus funciones.

El cuadro de la estructura de múltiples vínculos de la superioridad-basada-en-el-valor de la sociedad (que Shils encontró en el estudio que hizo de los prisioneros alemanes durante la guerra, publicado en 1957 en el *British Journal of Sociology*) fue trazado con mayores detalles por Talcott Parsons en su teoría de los niveles de organización de la estructura social.²⁰ Como sabemos, toda la teoría parsoniana de la sociedad está organizada en torno del concepto de patrones normativos obligatorios, cuya influencia coercitiva sobre la conducta individual es lograda y sustentada continuamente por el esfuerzo conjunto del “mantenimiento del patrón y manejo de la tensión” (acción preventiva y penal contra la desviación e inducción positiva de conducta adaptada) y la “integración” (sobre todo procesos comúnmente descriptos bajo el rubro de socialización). Los patrones normativos, al igual que en Durkheim, reflejan las exigencias del todo social; se refieren específicamente a esos aspectos de la conducta individual que son importantes para el bien común y que deben ser cuidados para que la sociedad sobreviva. Sólo cuando logra subordinar las acciones individuales a los patrones normativos, puede la sociedad crear un ambiente viable en el cual es posible la acción social. Podría decirse que los patrones normativos especifican las condiciones necesarias y más generales de la existencia social. En su teoría de la organización jerárquica de la estructura social Parsons formula la diferencia esencial entre su noción de patrones normativos y los ideales durkheimianos incorporados en el “alma colectiva”. Los patrones normativos no necesariamente se refieren a los objetivos colectivos, sociales, a la necesidad de mantener la cohesión, la cooperación comunitaria, etcétera. Su estructura jerárquica los lleva precisamente a apuntar en último término en esa dirección; pero sobre todo en sus ramificaciones más bajas, más

específicas y particularistas, pueden muy bien esconder ese blanco final, visible solamente cuando se lo mira desde arriba.

“Los valores más generales del nivel superior están articulados en niveles sucesivamente más bajos, de modo tal que las normas que gobiernan las acciones específicas en el nivel más bajo puedan ser formuladas... En los niveles más bajos, las normas y los valores sólo se aplican a categorías especiales de unidades de la estructura social, a menos que se trate de las normas más generales para todos los ‘buenos ciudadanos’ y por lo tanto estén principalmente incluidas en términos de una referencia a la personalidad.”

De este modo las normas más generales y decisivas, que importan directamente para la supervivencia de la sociedad, son enunciadas sucintamente de una manera secular y mundana. La estructura imponente del sistema social puede sostenerse sin apelar explícitamente a sanciones sagradas. Está apuntalada por la observancia rutinaria y habitual de costumbres comunes más que por la internalización universal de más elevadas y abstractas articulaciones del núcleo central de valores y la lealtad hacia éste. En efecto, el individuo bien puede no tener conciencia de las consecuencias sistemáticas, más remotas, de su conducta diaria. Desde su situación poco ventajosa sólo una o dos ramas y una docena de vástagos pueden ser visibles, mientras que el resto del árbol escapa a su visión sin perturbar el desenvolvimiento fácil de su rutina cotidiana. Le corresponde al analista social reproducir teóricamente el tejido de las pautas normativas ensambladas, hacer explícita su función implícita, demostrar cuán indispensables son para la acción social y la existencia social de los seres humanos. Reconocemos aquí el papel tradicional del sacerdote: el intérprete de la intrínseca aunque escondida sabiduría de la Creación, el predicador de que el bien consiste en el sometimiento y la alegría que cabe derivar de

la necesidad aceptada con entusiasmo. El principio escolástico *ens et bonum convertuntur* suministra el adhesivo para los eslabones más débiles de la teoría: no se puede concebir la existencia sin la sociedad, y por lo tanto es bueno que la sociedad sobreviva; y sólo puede sobrevivir cuando se asegura el consenso. Este consenso es trabajosamente logrado reuniendo trivialidades aparentemente insignificantes. Debemos entonces aprender a ver a través de ellas, a percibir razones elevadas en rutinas inferiores, funciones vitales en comezones molestas, lo noble en lo servil. El efecto de la “jerarquización del consenso” parsoniana —su vinculación de los preceptos más estrechos con la supervivencia de la sociedad, su firme suposición de que puede demostrarse en principio que cualquier demanda específica proveniente desde “afuera” de los motivos y fines del actor, por difícil e increíble que pueda parecer deriva de las exigencias más cruciales para la supervivencia de la sociedad— equivale a una gran consagración y ennoblecimiento, de una manera verdaderamente leibniziana, de todo lo que se experimenta como real en la vida social, aun sus aspectos más desagradables.

El supuesto común a Durkheim y Parsons es que para que pueda ser posible de algún modo una acción significativa (humana, en el caso de Durkheim; efectiva, en el caso de Parsons) los mismos patrones normativos o ideales deben motivar y limitar la conducta de todos los individuos que participan de la acción. Para decirlo con las palabras de W. I. Thomas, con quien muchas veces reconoce Parsons su deuda intelectual, lo necesario es “una organización grupal incorporada en un esquema socialmente sistematizado de conducta impuesto como reglas sobre los individuos” (*The Polish Peasant in Europe and America*). La acción humana ordenada, planificada, organizada, efectiva —y por cierto libre—, se funda en la imposición exitosa de patrones ins-

titucionalizados (aun cuando se materialicen a través de la psique de los factores individuales siguen constituyendo una realidad externa, una “naturaleza segunda” desde el punto de vista de los actores) que son, en efecto, imperativos, e inevitables dentro de los límites de la acción deseada. Es esta “naturaleza segunda” indomable lo que protege la complementariedad de las expectativas, condición fundamental de la acción humana.

“En la interacción hay una doble contingencia inherente. Por una parte, las gratificaciones del *ego* son contingentes respecto de la selección del *ego* entre las alternativas asequibles. Pero a su vez la reacción del *alter* será contingente respecto de la selección del *ego* y resultará de una selección complementaria por parte del *alter*. A causa de esta contingencia doble, la comunicación, que es la condición previa de los patrones culturales, no podría existir sin la generalización a partir de la particularidad de las situaciones específicas (que nunca son idénticas para el *ego* y el *alter*), y sin la estabilidad de significado que sólo puede conseguirse mediante “convenciones” observadas por ambas partes.”²¹

A través de toda su obra Parsons recurre al miedo pan-humano de la incertidumbre, la impredecibilidad, lo extraño, lo extraordinario y lo asombroso. Este miedo, en gran medida un fenómeno antropológico (puesto que se encuentra asociado inexorablemente con todas las acciones del hombre), tiene dos vertientes: el terror de que las “cosas” enloquezcan y respondan al manejo rutinario y diestro de una manera inusual e impredecible, y el horror de las “personas” que siembran confusión en todas las expectativas al utilizar un código simbólico ilegible o atribuir significados inescrutables a signos conocidos. La sociedad articulada coherentemente promete que ese miedo habrá de desaparecer. Ofrece libertad del miedo a cambio de conformidad con “las convenciones”.

Una de esas convenciones y en este sentido de gran importancia, es la división de roles y su tratamiento diferencial. Los requerimientos de un rol son por lo general evidentes. Ponen de manifiesto las respuestas esperadas a estímulos ordinarios. Cuando son conocidas por ambos protagonistas de una interacción, proveerán la “estabilidad de significado” buscada durante el intercambio. Los protagonistas inician su interacción “prefabricada”, procesada por la sociedad, con los significados de sus actos firmemente unidos de antemano a sus acciones posibles, como pertenencias del rol asumido. Los significados no son negociables, están dados desde el comienzo o algún tiempo antes del comienzo, y el único resultado de una desviación será una distorsión de la comunicación. Pero entonces inmediatamente volverán los temibles espectros de un mundo desordenado e impredecible. Esos espectros son mantenidos a una distancia segura sólo en la medida en que cada cual se atiene al rol que le ha tocado en suerte; y la aceptación total de la parte de uno en la distribución esencialmente desigual de las recompensas que la sociedad es capaz de ofrecer, es la *conditio sine qua non* de un mundo ordenado.

Este atractivo de la versión parsoniana de Durkheim puede atribuirse a la solución sobremañera fácil que le proporciona al incómodo sentimiento de incertidumbre provocado por la opacidad de la condición humana. La docilidad es el único precio que el hombre debe pagar por la seguridad; y las mercancías (sólo si todos los demás respetan sus deudas) serán seguramente entregadas contra pago. Al mismo tiempo los costos de la insolvencia han sido elevados a alturas nebulosas; la elección es ahora entre orden y caos, seguridad y pandemonium, puerto tranquilo e inexploradas aguas tempestuosas. Frente a tal opción es más fácil permanecer dócil y aceptar la parte que le corresponde por inferior e injusta que pueda

parecer. No parece existir alternativa alguna. El modelo parsoniano de la “naturaleza social” suprime la alternativa, que es la función distintiva más importante de todas las ideologías conservadoras dominantes. Al presentar esta supresión como esencialmente un asunto de valores que la gente respeta y obedece, Parsons les da fuerza lógica y convincente a las atracciones ideológicas: la idea es armonizada con la fórmula establecida de sabiduría y legitimidad.

La coerción es necesaria —éste es el mensaje central de la teoría parsoniana. Posee, sin duda, cierta cualidad de seguridad, como inevitablemente lo tiene cualquier enunciado apoyado por la ciencia que reafirma conjeturas intuitivas del sentido común. La línea sociológica Durkheim-Parsons es una elaboración de los temas principales de la experiencia del sentido común, y la única elaboración inteligible dentro del marco de tal experiencia. Cuando la situación vital de los hombres está constituida por el intercambio mercantil considerado como único mecanismo mediante el cual pueden alcanzarse condiciones de supervivencia individual, el individuo no puede sino continuar tratando de reorganizar su ambiente social de acuerdo con sus intereses y deseos consiguientes; pero de la misma manera procederán todos los demás. El mundo que resulta de ello será en el mejor de los casos técnicamente indefendible, en el peor un infierno pintado por un surrealista, si no fuera por alguna u otra forma de coerción. Podría decirse que esta libertad de tipo mercantil requiere la coerción como complemento necesario; sin ella, nunca proporcionaría condiciones suficientes para la supervivencia de la sociedad o del individuo. El mensaje de Parsons no es por lo tanto una mentira. Por lo contrario, parece ser una descripción fiel y escrupulosa de la sociedad tal como es y la conocemos. En el grado en que vivimos y

queremos seguir vivos en una sociedad organizada, “una estructura-de-oportunidades para la realización de un individualismo egoísta”,²² vemos como una pesadilla (y llamamos “ley de la jungla”) la ausencia de un poder suficientemente coercitivo para dominar el mismo egoísmo individualista que nos esforzamos por satisfacer. Si existe una contradicción entre esos deseos, de ningún modo es causada por las fragilidades de la razón humana y no puede ser corregida mejorando la lógica humana. En realidad es el reflejo de una incompatibilidad genuina entre mandatos igualmente poderosos de la situación existencial —una situación para la cual no hay una salida buena o carente de ambigüedad. Y entonces la coerción es inevitable. La única elección posible dentro del contexto del mercado institucionalizado será entre la coerción “dura” y la “blanda”. Por lo menos desde Kant hemos sido muy escrupulosos en la distinción entre la compulsión que viene “desde afuera” y la que viene “desde adentro”, y en evaluarlas diferentemente. Preferimos la coerción internalizada a la brutalmente externa que apela a la fuerza física donde fracasa el adoctrinamiento. En tal sentido, Parsons nos ha dado una descripción de la sociedad buena: una descripción que cabe considerar realista porque no trasciende los horizontes del presente, pero que nos presenta la sociedad tal como podría ser más que la sociedad que es. La sociedad de Durkheim-Parsons se funda por entero en la coerción “blanda”; es una sociedad exitosa que gracias al triunfo de su poder moral puede renunciar a su fuerza física. Esta sociedad puede considerarse como la proyección utópica del principio del mercado liberal. Por esa razón, aun cuando elimina las alternativas de ese principio del margen de las opciones consideradas como factibles y susceptibles de defenderse de una manera ilustrada, podría desempeñar un papel crítico impulsando hasta sus límites accesibles la humanización

de una condición esencialmente inhumana. Trátese en consecuencia de una actitud “reformadora dentro de un marco conservador”, incrustada y codificada en una visión de la realidad social que propone cierta coerción como inevitable, pero como superfluas otras formas de coerción más desagradables. Su aspecto utópico puede ponerse de relieve cuando la gente enfrenta la más desagradable alternativa luchando por la realización; de ahí el elogio del “durksonianismo” * provocado por el descubrimiento de los horrores nazis y stalinistas; y la aceptación del “durksonianismo” por el movimiento intelectual intermedio, moderadamente crítico, moderadamente conservador, en los países comunistas de Europa oriental.

Pero hay otra versión del lenguaje propio de Durkheim que lleva hasta sus límites la crítica inmanente de la “conciencia colectiva” al poner de manifiesto la opresividad que contiene aun la forma “blanda” de coerción. Fue Goffman quien atacó abiertamente el “modelo del escolar” que ciñe por debajo la imagen de la sociedad como una institución de enseñanza-aprendizaje con una modesta capa de medidas correctivas. Goffman pone en ridículo ese modelo describiéndolo así:

“Si una persona desea mantener una particular imagen de sí misma y basar en ella sus sentimientos, deberá trabajar duramente para alcanzar los créditos con los cuales podrá comprar esa autoestima; pero si procura lograr objetivos recurriendo a medios inadecuados, engañando o robando, será castigada, descalificada de la carrera, o por lo menos se la obligará a volver a empezar todo desde el comienzo.”

* El autor emplea los términos “durksonianismo” o teoría “durksoniana” para referirse a una posición sociológica que combina las que según él son las tesis básicas de las teorías de Durkheim y de Parsons. [T.]

Cabe discernir con facilidad detrás de esta descripción la noble concepción de la sociedad como una fuerza moral, principalmente humanizadora, que tanto la poesía de Durkheim como la prosa de Parsons promovieron. En el durksonianismo, la confianza mutua basada en la integridad y la veracidad es el “limen” hacia el cual la sociedad se esfuerza por llegar y sus instituciones procuran alcanzar. Si algo es suprimido en el camino, son los instintos animales y el egoísmo asocial de los individuos, que son traicioneros e indignos de confianza hasta que no hayan sido objeto de un tratamiento social reformador. Sin la sociedad los hombres son rudos, crueles y deshonestos; el poder coercitivo de la “conciencia colectiva” (o conjunto de valores centrales) los convierte en seres morales.

No es así, dice Erving Goffman. Apenas destruido el manicomio del maccarthysmo, Goffman se apresuró a formular el inquietante descubrimiento de su generación: hasta qué punto puede desequilibrarse una sociedad cuando es avasallada por el celo de su misión moralizadora. Este descubrimiento le proporcionó a Goffman su principal y tal vez único tema, al cual volvió obsesivamente una y otra vez en toda su obra. La nueva experiencia estaba allí, lista para ser traducida a palabras. Pero de acuerdo con el viejo hábito de sociologizar olvidando a la historia, Goffman hizo algo más: promovió los descubrimientos intuitivos de una generación al grado de modelo general de sociedad. Lo que había sido hecho por seres humanos remendando su historia, fue pulido como otra faz de la “naturaleza segunda”.

Goffman nos dice que la libertad que el individuo puede poseer no se obtiene gracias a la sociedad, sino a pesar de la dominación obstruyente de ésta. El punto central de la relación individuo-sociedad no es, como el durksonianismo querría hacernos creer, la feliz y compensadora, aunque controlada por la so-

ciudad, inmersión de la persona en las refrescantes y purificadoras aguas humanizantes de ideales y consejos socialmente sustentados. Es más bien el precario y riesgoso arte de someterse, o pretender someterse, a un reducido *modicum* de obligaciones sociales, tan reducido como sea humanamente posible, para que se le permita a uno aprovechar su existencia virtual y siempre solitaria. Otra vez en marcada oposición con el durksonianismo, la socialización es el precio que se paga por una emancipación temporaria de una vigilancia social insoportable, antes que el camino hacia una existencia humana plena y auténtica. La sociedad y el individuo, lejos de imitar al maestro bondadoso y su alumno aplicado, se parecen mucho a dos comerciantes astutos y malevolentes que sospechan el uno del otro. Sin embargo, ellos no llegarán al punto de aniquilar al otro o clausurar su propiedad; lo necesitan en la medida en que tratan de estafarlo para despojarlo de lo mejor. Entrelazados para siempre en su equívoco odio-amor, se conformarán ciertamente con un arreglo que mantenga a la otra parte a una distancia segura, y aceptarán gustosamente como condiciones de armisticio la promesa del otro de comportarse como “conviene comportarse”.

“Si la persona está dispuesta a someterse al control social informal —si está dispuesta a descubrir a base de sugerencias, miradas y señales tácticas, cuál es su lugar y mantenerlo— no cabe hacer objeción alguna a que arregle su lugar a su gusto, con todo el confort, la elegancia y la dignidad que le permita su ingenio... La vida social es una cosa ordenada y coordinada porque la persona voluntariamente se mantiene alejada de lugares, temas y momentos en los cuales no se la desea, y que podrían desacreditarla si se acercara a ellos.”²³

Y así la sociedad sigue siendo la “dura realidad” que confronta al individuo con la obstinación e impermeabilidad de las cosas, pero más que una rea-

lidad de principios éticos imponentes se trata de una pila de convenciones y excusas, falsos pretextos y mentiras piadosas. La sociedad que nos presenta Goffman es como una estafa gigantesca, compuesta por una multitud de imposturas enfermizas y juegos secretos. Es un sistema pseudo-moral en el cual la mayoría de los individuos están atados con las cuerdas de devociones vergonzosas y actos ficticios. En ella cada uno pretende hacer algo que no hace ni quiere hacer. La sociedad es de esta manera rebajada al nivel inferior desde el cual se esforzaron por elevarla Durkheim y Parsons. Se la reduce una vez más a mera coerción, a la negatividad *eo ipso*, a un conjunto de carteles indicadores de fronteras y no de indicadores de caminos, que tiende a imponer voluntad para desistir de la acción antes que voluntad para actuar. El poder de la sociedad es mantenido por la conformidad masiva de los individuos —y nada hay aquí que se aparte del axioma del durksonianismo. Para Goffman la sociedad funciona porque la multitud de seres humanos permanece obedientemente en el lugar al que se les ha dicho que pertenecen, usan con agrado la máscara que les ha ofrecido la sociedad y de vez en cuando emiten ruidos correctos que indican que aman la máscara y no la cambiarían por nada. “Quizás el principio básico del orden ritual no es la justicia sino la cara”. En efecto, poco queda del romance lírico de la bestia ennoblecida o de la epopeya del monstruo afectivo que se vuelve racional. Lo que queda de la realidad social, lo que el individuo debe todavía escrupulosamente aprender y observar, lo que aún se le prohíbe desafiar, lo que se le presenta como una realidad no infringible, dura y objetiva, es un conjunto particular de reglas que rigen las negociaciones para lograr una cara y establecer las fronteras del dominio privado. Esas reglas se refieren a la comunicación interhumana, a la manera en que

se la hace significativa y efectiva, pero no al contenido del mensaje. Son las reglas del juego, no las creencias, el elemento adhesivo del sistema social de Goffman.

Lo que se intercambia en los encuentros humanos y se combina en un proceso llamado “sociedad”, son impresiones antes que mercancías. Los asociados se dan entre sí claves que ayudan al *alter* a localizar a su protagonista sobre el mapa cognitivo. La localización parece ser lo importante, y no los otros beneficios más tangibles que pueden derivarse de la interacción. Aunque Goffman nunca lo dice con tantas palabras, cabe suponer que lo que los hombres buscan sobre todo es certidumbre cognitiva y la seguridad emocional que la acompaña. El infierno es el Otro, podría decirse con Sartre; la mera presencia del Otro vuelve problemática mi propia “quiddidad” [*“whatness”*], cuestiona la consoladora cualidad de obvio y dado de mi existencia, y me compromete, elimina cosas que yo más bien conservaría para mí mismo. El sentimiento de una vigilancia constante por el Otro, de mi ser vigilado, espiado, evaluado, es una fuente de miedo constante. La sociedad nos ayuda: abre un gran almacén de máscaras y disfraces protectores, de atavíos engañosos detrás de los cuales podemos escondernos, haciendo de ese modo que nuestra propia quiddidad le resulte opaca e impenetrable al ojo indeseable. Desde el espacio abierto de la verdad y la autenticidad huímos a la segura tienda del circo, donde cada uno pretende ser otro, y sabe que los otros no son lo que parecen ser, pero nadie se preocupa ya por lo que ellos “realmente” son. Una vez que se ha puesto la máscara del payaso, la gente está decidida a obtener el mayor placer posible de la simulación. Si tenemos que jugar el juego, juguémoslo a lo grande.

Lo que el individuo ofrece así en la interacción son expresiones. De las dos clases de expresión —la expresión que él da y la expresión que “emana” de él— la segunda, que “implica un amplio ámbito de acción que los otros pueden considerar como automática del actor, pues se espera que la acción fue ejecutada por razones diferentes a la información transmitida de esa manera”,²⁴ llegó a desempeñar en los escritos de Goffman un papel cada vez más importante —como lo hace, en su opinión, en la vida social misma. No es suficiente ser *X* y comportarse del modo en que la gente espera que *X* se comporte; también tiene uno que convencer a los otros que él ciertamente se comporta como un *X*, que él “es” *X*. La segunda necesidad llega a superponerse a la primera; de hecho parece que la elimina o que por lo menos se independiza de ella. La opinión de que la segunda ha sido construida sobre el fundamento sano de la primera (transmitir y difundir esa opinión es la verdadera intención de la segunda categoría de expresiones) refleja, una vez más, designios fingidos antes que una conexión necesaria. En realidad, sobresalir en la primera expresión no es una condición suficiente de éxito cabal; más aún, ni siquiera es la condición necesaria de ése. La ostentación es un arte particular en los encuentros sociales y tal vez el único arte que mantiene en equilibrio la delicada trama social. Como resultado, lo llamado “realidad social” se le manifiesta al individuo no sólo como inmanejable sino también impenetrable. Es cierto que él procura entrar a través de las máscaras que cubren las caras de sus asociados en el drama de la vida, pero las simulaciones se han ido acumulando unas sobre otras formando columnas; entonces, por más que se esfuerze por llegar a lo “más profundo”, descubre, como lo descubrió dolorosamente Peer Gynt de Ibsen, que la cebolla no tiene un “núcleo duro” sino sólo una ca-

pa tras la otra. Las imágenes de Goffman tratan de explicar no sólo por qué experimentamos a la “sociedad” como una realidad, sino también por qué esta realidad es opaca e impenetrable para nuestros ojos. Nos quedamos con la impresión de que la sociedad tiene que seguir siendo así para poder sobrevivir. El juego de las simulaciones es la esencia de todas y cada una de las relaciones sociales. El esfuerzo por despejar la niebla sólo producirá, en el mejor de los casos, una interminable cadena de aproximaciones.

Según Durkheim, para ser humano el individuo tiene que aceptar la moral que la sociedad propone y sustenta. Según Goffman, para ser él mismo el individuo tiene que defenderse contra la sociedad usando como herramientas disfraces socialmente producidos. De este modo la imagen de la “naturaleza segunda” ha cerrado el círculo. Había surgido, al comenzar los tiempos modernos, como un tejido de relaciones de poder legisladas por el hombre, que en principio pueden violar las “leyes de la naturaleza”. Mediante una “negación de la negación” verdaderamente dialéctica, emergió, con Goffman, como un “deber” [*must*], en cuya creación y mantenimiento con vida todos participan, aunque difícilmente en forma deliberada y sin ver nunca toda la estructura. Es ahora el individuo humano quien establece los estándares de la naturaleza humana. *In interiore homine habitat veritas*. La sociedad es otra vez sentida como un cuello demasiado apretado. Tiende a oscurecer y confundir la verdad humana. Cría inmoralidad y se alimenta de inmoralidad. La sociedad es ahora percibida como negatividad pura. El individuo debe luchar contra ella durante toda su vida. Puede, y de hecho así lo hace, adaptarse a esas condiciones de combate perpetuo, pero el resultado de la adaptación difícilmente sea la “humanización” durksoniana. La sociedad está degradada; había sido

el *locus* natural y lógicamente indispensable de la vida humana ha sido reducida a un ambiente inhóspito y exigente.

Este giro de ciento ochenta grados en la percepción de la “naturaleza segunda”, ejemplificado por Goffman, también puede ser descrito como un más prolongado “pelar la cebolla” de la realidad social. Al comienzo la experiencia de la coerción fue atribuida a las instituciones políticas defectuosas. La sociología —como ciencia de la sociedad— fue engendrada por el descubrimiento de otra realidad más profunda y fuerte debajo del reino de la política; éste era por lo general concebido como hecho de una substancia ideacional, pero de alguna manera sedimentada y fortalecida al punto de poder enfrentar a cada individuo o grupo de individuos con la fuerza de las “cosas” genuinas. El análisis intensivo de la textura de esos sedimentos, así como del proceso de sedimentación, llevó después más allá del estrato de las instituciones sociales, hacia los individuos mismos, quienes son la fuente última de todas y de cada una de las instituciones sociales y de la “realidad social”. Lo que hoy se proclama con un tono algo pretencioso como crisis actual de la sociología, es el intento de seguir pelando la cebolla de la realidad social.

La “naturaleza segunda” y el sentido común

La sociología, tal como la conocemos, nació de la investigación de lo regular, lo invariable y lo inmanejable de la condición humana. En sus momentos más vehementes y pietistas tiende a concebir su propia actividad en términos de una cruzada de la ciencia contra la “noción mística de libre albedrío”.²⁵ En momentos más sobrios y seculares le concede al individuo sus idiosincrasias, pero afirma que carecen

de interés científico: el campo de la investigación científica comienza donde terminan los fines únicos, irrepetibles e irreemplazables. No niega la voluntad humana, meramente la expulsa más allá de las fronteras de la exploración científica. Esta última sólo tiene sentido cuando se ocupa de la no-libertad de la uniformidad.

La sociología, tal como la conocemos, explora las “condiciones” de lo normal pero las “causas” de lo anormal. En su significado prepredicativo “lo normal” es todo lo que es recurrente, repetible, rutina, y que se espera que ocurra siempre dentro del territorio delineado por el ojo humano interesado. Lo anormal es, *eo ipso*, todo lo que no debería ocurrir pero ocurre en ciertas condiciones dadas.

Nada es extraño en sí mismo. La rareza de un fenómeno nunca es un atributo que le pertenezca —aunque eso es lo que la metáfora del lenguaje común querría hacernos creer. Percibimos un acontecimiento o un objeto como extraño cuando “se destaca” del fondo árido e incoloro de la monotonía. Pero el fondo es a su vez un producto de la percepción selectiva; es el acto de sembrar semilla común lo que convierte otras flores en hierbas nocivas. No se justifica, por ende, condenar a los sociólogos por ignorar o disminuir el papel de los factores individuales (irregulares por definición). Esta “negligencia” es tan “orgánica” en la actividad sociológica como su interés esencial por la naturaleza de la realidad social; en cierto sentido la primera es consecuencia de lo segundo.

La dificultad notoria que experimentan los sociólogos *bona fide* cuando tratan de explicar (en sus propios términos y no en los de su marginalidad, desde la perspectiva de un todo supraobjetivo) lo único, lo subjetivo y lo espontáneo, constituye una característica inmanente de la sociología y es poco

probable que sea alguna vez superada dentro del contexto de este proyecto intelectual. Todo conocimiento sistematizado de los procesos de la vida humana, la sociología incluso, constituye un intento de darle inteligibilidad y cohesión a la experiencia discordante del sentido común; es una elaboración sofisticada del burdo sentido común, un refinamiento teórico de la materia prima de lo “directamente dado”. Este conocimiento puede ser escéptico y crítico de las creencias ingenuas del sentido común —actitud esta de la cual se enorgullece por cierto la sociología establecida. Pero la experiencia del sentido común siempre seguirá siendo el *locus* donde se gestan las preguntas y conceptos sociológicos, y el cordón umbilical que lo une con el conocimiento de los asuntos humanos nunca será cortado. El sentido común es el objeto último de la exploración sociológica tan inevitablemente como la naturaleza es el objeto último de la ciencia natural. Aun su confianza desprejuiciada en la “realidad objetiva” de lo social se lo debe a la sociología a la experiencia prepredicativa de la no-libertad, confirmada por el sentido común. Es esta experiencia que provee el fundamento último, y único, de la realidad social, y por lo tanto para la sociología como actividad intelectual con un tema legítimo y “objetivo”.

Pero la evidencia del sentido común presenta dificultades: es equívoca. No contiene información acerca de la determinación externa de la conducta y el destino humanos. Por lo contrario, la evidencia que proporciona de la resistencia obstinada, similar a la de la naturaleza, a la voluntad humana, sólo puede surgir como corolario de una manifestación de esa voluntad. La experiencia de libertad es posible sólo como un sentimiento de someter una fuerza exterior que a causa de su resistencia es percibida como “real”. Del mismo modo, el sentimiento de no-libertad, en cuanto percepción de una realidad,

sólo se manifiesta cuando un proyecto de la voluntad humana se desbarata. Los aspectos de la experiencia que pueden ser formulados, respectivamente, como libertad y no-libertad, aparecen en conjunción o no aparecen. El conocimiento de la no-libertad (coerciones, naturaleza, realidad, toda esa familia de conceptos que carecen de significado si no se los vinculan con la misma fuente prepredicativa) sin intuición de la libertad es tan absurdo y, en efecto inconcebible, como una experiencia de la libertad no acompañada por el conocimiento de sus limitaciones potenciales y reales.

Por eso cualquier sistema de conocimiento (la sociología incluida) que describa solamente la estructura de la no-libertad es una explicación unilateral de la experiencia humana, y necesita construcciones adicionales para excluir sus componentes no explicados.

Queda por explicar, ahora en desacuerdo con el sentido común, que lo que aparece en la experiencia prepredicativa, prístina, como un acto libre que surge del razonamiento y la elección, es una inevitabilidad escondida e invisible para el ojo desnudo. Gran parte del desprecio por el sentido común que cabe descubrir en el proyecto de la ciencia tiene su fuente en la supuesta incapacidad de la experiencia lisa y llana para descubrir lo necesario y lo legal detrás de la fachada del libre albedrío. Esta ineptitud del sentido común para poner por sí solo de manifiesto el orden rigurosamente determinista del mundo y explicar sus propias causas ocultas, proporciona también el material con el cual se ha forjado la distinción entre "esencia" y "existencia". La impresión usual del conocimiento científico como enemigo implacable del sentido común (cuando en realidad sigue siendo su asociado simbiótico) obedece sobre todo a esta circunstancia. De la cien-

cia sólo se espera que “explique” cómo la necesidad del mundo externo —ya experimentada como poseyendo carácter de naturaleza— llega a existir; pero debe “probar”, desafiando la experiencia precientífica, que el reino de la necesidad abarca la totalidad de los procesos de la vida humana. La segunda tarea, por supuesto, requiere mucho más esfuerzo y en consecuencia provoca mucho más fervor. Por lo tanto, es en la segunda línea de batalla donde se concentra la artillería más pesada de la ciencia y estallan los combates más tenaces. La guerra se ha declarado entre el “orden real de las cosas” y las apariencias erróneas —la “noción mística de libre albedrío”.

Ambas tareas, es cierto, surgen de la necesidad acuciante constantemente generada por la experiencia humana vivida. Los hombres sienten que la resistencia llega desde un reino nebuloso que no es como esas cosas impenetrables, tangibles y duras que ellos conciben como objetos. Y como cabría esperar, preguntan cómo puede ser que ese “algo”, carente de todos los atributos familiares de los objetos materiales, se comporte sin embargo como éstos poniéndole límites al movimiento humano. La metáfora intuitiva requiere una justificación inteligible, y el enigma pone en acción todo el poder imaginativo de teorización y construcción de modelos. Esta es la curiosidad cognitiva provocada por lo desconocido y lo incomprensible. Los conceptos que surgen como respuesta procuran introducir sentido y orden en la experiencia ininteligible. El mensaje transmitido por esta experiencia es claro; pero su estructura no lo es.

Pero la otra tarea es apoyada con igual fuerza por el proceso de la vida. La experiencia del libre albedrío de ningún modo es un sentimiento placentero. Y en un mundo que se presenta como un conjunto de oportunidades susceptibles de ser aprovechadas

pero que pueden ser pérdidas, suele resultar muy a menudo psicológicamente insoportable. En ese mundo el libre albedrío se experimenta como una “carga agotadora”,²⁶ como un “vértigo” que “aparece cuando la libertad contempla su propia posibilidad”.²⁷ Un hombre no puede tolerar fácilmente saber que él mismo ha elegido su difícil situación, que es responsable de su propio fracaso. Libertad significa elección, y la elección es la agonía que más temen los hombres cuando enfrentan una elección real que tiene que ver con encrucijadas genuinas y opciones importantes. Hay algo de irrevocable en cada acto de elección: por cada camino elegido hay muchos que se abandonan para siempre. La elección, por lo tanto, es el corredor por el cual la finalidad entra en la existencia humana plena de esperanzas y objetivos; la elección es el punto en el cual el pasado innegociable se apodera del futuro dócil. La experiencia de libertad es así una fuente inexhaustible de miedo. Si bien la experiencia de la naturaleza suscita curiosidad y energía creadora (“sólo en nombre de algo que no es creado por mí puedo yo usurpar la necesidad de creación”),²⁸ esta otra experiencia provoca un avasallante apremio de escapar. Lo que se busca no es el conocimiento, que allana el camino para la acción libre, sino por lo contrario una autoridad poderosa que contradiga el testimonio de la experiencia poniendo de manifiesto su fragilidad e inseguridad. Lo que se desea por sobre todas las cosas es la eliminación de la carga de responsabilidad. En sí mismo, el libre albedrío es una fuente inagotable de angustia. Y se lo vive como una pesadilla cuando se lo concibe como la causa única de la coerción, irrevocabilidad y finalidad en el destino humano.

De ese modo Dios es generado en ambos polos de la experiencia humana. En el “polo de la realidad”, como El que pone en marcha al mundo. En el polo

del “libre albedrío”, como El que predetermina la conducta y el destino humanos al rehusar a las criaturas humanas la capacidad para discernir lo inevitable por detrás de la apariencia de sus decisiones libres. En el primer polo El no es más que un nombre para lo conocido obviamente; añade muy poco al contenido de la experiencia humana. En el segundo polo, en cambio, es una fuerza ajena y poderosa, que suprime y remoldea los datos de la experiencia. Es aquí donde El es particularmente deseado y reverenciado con mayor intensidad. Su presencia aquí no implica su propia prueba y necesita toda la emoción y el poder de la creencia para echar raíces. Ingenua e intuitivamente, los hombres conocen su responsabilidad, pero temen el conocimiento y quieren suprimirlo. Si viven su relación con el mundo como un antagonismo se sienten mucho más tranquilos cuando el drama en el que actúan es puesto en escena y dirigido por un director despótico y perentorio. Quizás no sea la frustración misma, sino el conocimiento de la propia culpa lo que provoca la mayoría de los sufrimientos y es lo más difícil de tolerar.

La religión siempre ha construido su poder espiritual sobre la base de la necesidad esencial que surge de la confrontación de los hombres con su mundo. Todos los tipos de sacerdotes, se trate de los “formuladores religiosos” de Radin o los “chamanes” de Eliade, siempre han funcionado como mediadores entre el Director y el actor a quien El mueve sobre el escenario sin divulgar Sus intenciones o el desenlace de la trama. Cada actor conocía únicamente sus pocas líneas propias, y sólo podía conjeturar que su papel se entrecruzaba de alguna manera y en algún lugar con los papeles de los demás miembros del elenco combinándose con ellos en un todo significativo. De las líneas que él conocía no podía inferir ninguna prueba concluyente de

que las cosas eran efectivamente así. En lo más hondo de su ser una sospecha aterrizadora socavaba su propia capacidad para participar en el espectáculo: la vida no era sino una sombra ambulante; era un cuento relatado por un idiota, lleno de sonido y furia, que nada significaba... Pero admitirse esto a sí mismo, expresar ese miedo intolerable era negarse a actuar, rechazar la vida y elegir la muerte. El trabajo de los sacerdotes consistía en cuidar de que tal sospecha nunca asomara a la superficie; cooperaban en esto con la estructura del proceso vital hecha por el hombre, diseñada como para no dar nunca oportunidad para preguntas últimas y elecciones finales. Los sacerdotes tenían que defender convincentemente la existencia del Director. Y debían interpretar Su designio, nunca revelado por el Autor mismo en presencia de los no iniciados. Tenían que demostrar que por detrás del absurdo había un significado, un plan que estructuraba la trama casual de acontecimientos inconexos, la lógica suprema que se manifestaba a través de la cadena interminable de derrotas personales. La creencia de que uno no es más que un peón movido por las manos del jugador superior elimina la infelicidad que hay en la mala suerte. Es una creencia caritativa y benigna.

Su antagonista es la doctrina del libre albedrío. Es la idea del libre albedrío, sugerida continuamente por la experiencia diaria, lo que en primer lugar debe ser suprimido para que Dios libere a los hombres del cumplimiento abrumador de su tarea inmensa. El trabajo terapéutico de Dios, reconciliar a los hombres con su destino, no podía completarse mientras subsistieran en la conciencia humana los más pequeños restos de libre albedrío. Por eso el pelagianismo fue la más traicionera y subversiva entre todas las herejías contra las que la religión tuvo que combatir. Para Pelagio la gracia de Dios es una

recompensa para el mérito humano más que su condición. Esta opinión podía derrumbar con facilidad la finalidad sutilmente terapéutica de la iglesia. Si se la aceptaba, los hombres tenían que luchar por la gracia de Dios y culparse a sí mismos si no la alcanzaban —a saber, sufrir todas las agonías que procuraron eludir mediante su creencia en Dios. Por eso fue contra Pelagio que San Agustín arrojó sus dardos más venenosos. Al proceder de ese modo formuló la teoría original de la desviación, que después debía ser adoptada y vuelta a expresar por el durksonianismo: la gracia de Dios precede a todo mérito y es la condición preliminar necesaria de la virtud humana. Esta última es inconcebible sin la intervención activa de Dios. Si el hombre suelta sus frenos, si desafía el mandato de Dios, si trata de pararse sobre sus propios pies, el pecado es el único resultado posible. Ningún mérito encontrará el hombre en su camino hacia la independencia. La distancia que adopta en relación con Dios es la medida de su desviación. Entre los restos tambaleantes y en descomposición de la civilización más grandiosa que la humanidad ha conocido, Agustín evocó a Dios como último refugio firme en medio del terremoto: “Con un agujijón oculto me apremiaste, para que no pudiera alcanzar yo reposo hasta que los ojos de mi alma te vieran como indiscutible”.²⁹ El bien está en la aceptación de Dios. Desde la caída del hombre, el libre albedrío sólo puede llevar al pecado morboso si no es protegido por Dios. Solamente la gracia divina le otorga a la voluntad el deseo de hacer el bien. Anticipando las futuras extravagancias del antipelagianismo de Agustín, podría decirse: es la fuerza poderosa “que está allí” lo que hace del hombre un ser moral. Para escapar a las perversiones que están al acecho en el desierto en que se encuentra la voluntad que se considera a sí misma libre, el hombre debe “entregarse a El que lo hizo”, tiene

que adaptarse a su condición, recibirla con buena voluntad y agradecimiento.

La sociedad deificada durksoniana heredará más tarde esos potenciales redentores de Dios. La concepción durksoniana adoptará el desprecio de Agustín por la carne bestial y pecadora y la localización de la moralmente ennoblecedora reunión con Dios en las regiones más elevadas del Espíritu —el *situs* de la creencia, la confianza y la autocoerción; y también adoptará la función tradicional del sacerdote: la interpretación del orden supraindividual, que hace inteligible lo inescrutable, impone una lógica férrea sobre acontecimientos casuales aparentemente irracionales, otorga significado a un destino humano que parece no tener sentido. Nietzsche estaba equivocado: Dios no ha muerto del todo. La desmistificación de la comunidad humana ha tomado la forma de una deificación de las fuentes comunitarias de la no-libertad individual. El esfuerzo perpetuo por satisfacer las necesidades cognitivas y emocionales fomentadas por la experiencia diaria, no se ha detenido. Y parece poco probable que alguna vez se detenga.

Sea cual fuere la veracidad de los modelos sociológicos y la confiabilidad de su verificación, le deben mucho de su credibilidad al grado de inteligibilidad que le otorgan a la proteica experiencia humana, y a la medida en que proporcionan los criterios de aceptabilidad establecidos por necesidades determinadas por la experiencia. En otras palabras, cuanto mayor sea la chance que tiene un modelo sociológico de ser absorbido por la sabiduría del sentido común y, con el tiempo, de ser percibido como obvio, tanto más firme es su afirmación de la inevitabilidad del marco de la vida humana y tanto más protege del “vértigo de la libertad”. Las principales conceptualizaciones sociológicas de la experiencia pre-predicativa siempre se distinguieron por demostrar

el determinismo de la acción humana y revelar el sentido oculto de fenómenos cuya utilidad no era de inmediato evidente.

— Esa era, en efecto, la tendencia ubicua del tipo prevaleciente de sociología, un ejemplo de la cual es el durksonianismo. Críticas como las realizadas por Wrong contra el concepto supuestamente “sobresocializado” del hombre proclamado por esa sociología, no estaban bien dirigidas, puesto que el concepto de socialización no era una descripción empírica de la conducta del hombre sino un postulado analítico equivalente a la gracia de Dios y que tendía al mismo objetivo de hacer inteligible y soportable el destino humano. Lejos de representar un error fácilmente corregible en beneficio del paradigma dominante, fue su atributo *sine qua non* y fuente principal de fuerza. No parece existir ninguna otra forma secular adecuada para promover la idea del carácter esencialmente determinado de la conducta humana. Si la sociedad reemplazó a Dios en el papel de fuente de la necesidad, la socialización es un sustituto natural para los resortes activados por Dios de los hechos humanos.

La socialización es por cierto un sustituto muy apropiado. Enfrenta al mismo tiempo los alegatos cognitivos y emocionales presentados por ambos polos de la experiencia humana: vincula un polo con el otro creando una situación en la cual las fórmulas explicativas relacionadas con uno y otro se confirman y refuerzan entre sí. A la pregunta: “¿qué es como-la-naturaleza en el marco humano?”, contesta: “las ideas morales socialmente sustentadas que ponen al hombre frente a la realidad obstinada de las cosas”. A la ansiedad emocional que surge de la experiencia de libertad y elección, se le da una respuesta derivada y complementaria de la primera: el libre albedrío es una ilusión, puesto que todo lo que uno

hace es un producto de las ideas que se han absorbido del ambiente social; precisamente las mismas ideas morales (culturales, normativas) que la sociedad ha estado inculcando en el individuo desde su nacimiento. Es por lo tanto la sociedad la que simultáneamente hace del hombre lo que es y es responsable por él. La sociología combatió contra la “ilusión del libre albedrío” con la tenacidad y el celo que antes se ponían de manifiesto en la doctrina religiosa de la providencia. El hecho de que la religión combatiera el libre albedrío como herejía, mientras que la sociología lo hiciera calificándolo de noción “mística”, esto es, no científica, no puede ocultar la notable afinidad de actitudes y proyectos intelectuales.

En la sociología fundamentalista, y también en la religión fundamentalista, el determinismo principal, “noble” de la conducta humana, siempre tuvo, sin embargo, un competidor: un tipo diferente de determinismo, por lo general considerado como algo inferior, de menos valor, del que convenía liberarse aunque nunca podía eliminarse por completo. Este determinismo dual, estas fuentes dobles de inevitabilidad en la conducta humana, quizás deben su persistencia también a la experiencia del sentido común. Pero lo que refleja es un aspecto diferente de la experiencia. No se trata ahora de la división esencial de la experiencia en coerciones como las que ejerce la naturaleza e intuición de la elección libre, sino de la percepción de actos diferencialmente evaluados, divididos en recomendables y condenables, permitidos y prohibidos por un poder superior —algo sentido como situado a veces “adentro” del individuo que actúa, a veces como proveniente de afuera. Todo sistema es una limitación, una exclusión de algunos acontecimientos en beneficio de algunos otros, y los sistemas sociales, que delinean el marco externo de la vida humana no son una excepción a esta regla. Por eso encontramos matices

maniqueos en casi toda experiencia intuitiva, lo que implica siempre un problema perturbador para las concepciones fundamentalistas del mundo. Para ser completa y coherente, una concepción fundamentalista del mundo tiene que explicar el hecho de que pese a la presencia de un poder superior (Dios, sociedad) y en esencia benévolo (bueno, humanizador), ocurren de una manera más o menos permanente actos que no pueden ser tolerados y deben evaluarse como negativos (pecado, maldad). Las respuestas a este problema ocuparon todo el continuo que va desde la solución radicalmente maniquea hasta aquella que se esforzó por mantenerse alejada de tentaciones maniqueas y que terminó cuestionando la omnipotencia del poder central. Como sabemos, la doctrina oficial de la iglesia cristiana fue radicalmente antimaniquea. Desde San Agustín se aceptaba que el mal es un fenómeno puramente negativo y no otra "substancia": el mal es la no-poseción de la gracia y proviene de la incapacidad de la imperfecta y débil criatura humana para cumplir el deber prescripto para ella en la mente de Dios. Se consideraba inaceptable la posibilidad de que Dios pudiera ser algo menos omnipotente, o —lo que hubiera sido peor aún— que pudiera ser fuente del mal al par que fuente del bien. Pero no ocurrió así en la sociología. Tomadas en su conjunto sus soluciones fueron similares a las de la tradición cristiana porque nunca permitieron dudar de que los actos desviados ocurren a pesar de la tendencia dominante de la sociedad antes que como resultado de tal tendencia. Pero en todos los otros aspectos la tradición sociológica fue mucho más tolerante para con las ideas maniqueas. Por un lado, el hecho de que ocurrieran actos desviados y por definición perturbadores, se atribuyó a la imperfección técnica de los muchos recursos utilizados por la sociedad para mantener bajo control a sus miembros

—una sociedad que no estaba a la altura de su tarea. Por otra parte, sobre todo en la tradición Adam Smith-Max Weber, las desviaciones respecto del patrón “normal” establecido por la sociedad fueron atribuidas a la irracionalidad intrínseca o residual de la acción humana, en particular a las esferas emocionales, no intelectuales de la personalidad. Prácticamente ningún sociólogo ponía en duda la incompatibilidad esencial entre lo afectivo y lo racional, la emoción y la razón; la superioridad de la segunda respecto de la primera se aceptaba como algo establecido aunque variaban los términos para expresarlo. Tanto para Comte como para Weber, tal superioridad estaba organizada históricamente, el sistema racional invalidaba el sistema fundado en los afectos y era propuesto como eje del progreso social. Por lo general los sociólogos se pusieron del lado de la práctica social que tiende a denigrar, condenar y eliminar las tendencias definidas como “biológicas”, señalando su origen en la infraestructura animal del hombre y contraponiéndolas a las tendencias inspiradas y legitimadas por la sociedad. Por lo tanto enunciaban su propia fórmula de objetividad y búsqueda de la verdad como la tendencia histórica del mundo humano propiamente dicho. Este tema no sólo se presenta en la entusiasta bienvenida que le da Comte a la era industrial que estaba por surgir, una era positiva que sólo podía ir acompañada por una ciencia similarmente positiva de los asuntos humanos. El mismo tema, aunque presentado de una manera muy refinada, puede encontrarse en el diagnóstico weberiano de la tendencia hacia la sociedad legal-racional, en la cual los hombres son cada vez más urgidos para actuar conforme con las reglas de la racionalidad instrumental, que le da la sanción última a la plausibilidad de una ciencia social objetiva: los tipos sociales, que establecen la conducta de un actor racional en determi-

nadas circunstancias, se aproximarán más a la conducta real en condiciones en que otras bases de la acción social, sobre todo de índole tradicional y afectiva, se alejan hacia los márgenes de la vida social. El triunfo final del conocimiento objetivo sobre lo emocional, subjetivo, presocial, corre paralelo con la tendencia histórica hacia la institucionalización de objetivaciones racionales de patrones de conducta seleccionados socialmente. La poca atención prestada por los sociólogos a los aspectos no racionales de la experiencia humana es cada vez más justificada por la eliminación consistente de tales aspectos, o su importancia social en disminución como un resultado del desarrollo social mismo.

El razonamiento anterior concuerda bien con otra tendencia de la sociología: buscar el significado que los acontecimientos derivan de su relación con el todo social y no de las intenciones de los actores. Kingsley Davis tenía en cierto sentido razón cuando afirmaba que un “método funcional” separado era un mito, y que el concepto de función era un elemento constitutivo de la sociología. Es cierto que el pensar en términos de “función” es algo mucho más difundido que cualquier escuela particular que se identifica con él. Después de haber establecido para siempre que es la sociedad lo que define las condiciones de la vida humana y configura la “naturaleza” humana, los sociólogos podían pasar directamente a decir que el significado de un acontecimiento social único o repetido era el papel que desempeñaba en el mantenimiento y la continuación de esa misma actividad de la sociedad. Es el cálculo de la función, por consiguiente, más que cualquier otro cálculo lógico ordinario, lo que decide acerca de la significación de las costumbres, ritos, instituciones y usos. Ya no es la razón individual de *les philosophes* sino la razón impersonal e invisible

de la sociedad lo que decide si un fenómeno social tiene sentido. Lo que le parece absurdo y menospreciable a la razón individual puede ser sin embargo muy “lógico” desde el punto de vista más amplio y más objetivo de la sociedad, desde el cual su función se torna evidente. La razón de *les philosophes* era protestante en espíritu: cada individuo lee la Biblia, cada uno tiene derecho a interpretar su significado. Los sociólogos, en cambio, tomaron el camino seguido por la estrategia católica de la comunicación con Dios por medio de sacerdotes profesionales, los únicos que poseen la capacidad y el derecho de descubrir el significado y el sentido ocultos en los veredictos inescrutables de Dios.

La gran realización de una sociología que se desarrolló como ciencia de la no-libertad fue la unidad de su ontología, metodología y función cognitiva. Las vallas que la sociología logró imponer con éxito a la imaginación humana se vieron reforzadas por el hecho de que están “basadas sobre esas objetivaciones de la realidad que enfrentamos todos los días”, que “meramente extienden el procedimiento cotidiano de objetivar la realidad”, como lo observa muy bien Habermas.³⁰ Están apuntaladas por la experiencia prepredicativa del proceso vital, esencialmente no-libre, y de la libertad como una situación productora de miedo, y proporcionan adecuadas salidas cognitivas y emocionales a ambas instituciones. No hacen sino reforzar la intuición de no-libertad y la supremacía de la condición externa respecto de las exigencias individuales. Hacen que esa no-libertad sea menos intolerable afirmando su sabiduría y coherencia inherentes. Ayudan al individuo en su esfuerzo espontáneo por utilizar la excesiva y por lo tanto angustiosa libertad de elección, sea afirmando que esa libertad es una ilusión, sea advirtiéndole que es sustentada por una razón

que ha sido delimitada y definida de antemano por la sociedad, cuya capacidad de juicio él no puede cuestionar. No sólo a causa de su fuerza superior, sino precisamente porque la distinción entre razón y no-razón es sinónimo de la división entre sociedad y vida no social, es decir animal.

La sociología, por lo tanto, como ciencia de la no-libertad, contesta al llamado del individuo perplejo en busca de una experiencia cuyo significado le sea aceptable. Tranquiliza la experiencia que es perturbada por la incompatibilidad entre la libertad individual y la realidad de un proceso vital que está más allá de su opción. Protege al individuo de los tormentos de la indecisión y de una responsabilidad demasiado fuerte para él al reducir el ámbito de opciones aceptables a la magnitud de su potencial "real". El precio que paga, sin embargo, para cumplir esa función benigna y caritativa es su impacto esencialmente conservador sobre la sociedad.

Cada vez se ha hecho más común, sobre todo por parte de sectores motivados políticamente, acusar a la sociología establecida de ser una vulgar "distorsión de la verdad", de unirse con los poderosos en el elogio de su orden y en el esfuerzo por convencer de su virtud intrínseca a los oprimidos y los engañados. Los críticos que quieren poner de manifiesto el papel verdadero de la sociología en la lucha entre los grupos y sus ideas, tienden a mirar en una dirección equivocada. Parecen identificar la función ideológica partidista con la propaganda en favor de las cualidades superiores de un tipo específico de sistema social. Por eso suponen que su caso estará ganado si pueden demostrar que los sociólogos, mientras pretenden ser imparciales y objetivos, en realidad esconden en descripciones que afirman no ser partidistas actitudes fuertemente cargadas de valores partidistas. De ahí que el análisis del papel cultural

de la sociología asuma con frecuencia la forma de una peculiar “caza del valor”. Lo que los cazadores persiguen es la prueba de que la sociología es “ideología burguesa”, y esta prueba adoptará la forma de una demostración que explícita o implícitamente la sociología magnifica las virtudes de una sociedad burguesa e inspira o trata de inspirar simpatía popular por sus atributos.

Los cazadores están sobre una pista falsa. Repetidas veces se ha defendido la “libertad respecto de los valores” alcanzada por la sociología o a la que trata de llegar con algún éxito. Los sociólogos están de acuerdo con Comte en su protesta contra el “pensamiento metafísico”, que exageró “ridículamente la influencia del espíritu humano sobre el curso de los asuntos humanos”, y en su llamado para que se diera a la naturaleza del hombre “un carácter solemne de autoridad que debe siempre ser respetado por la legislación racional” —en suma, para que se “acepte la base de realidades observadas”.³¹ En la medida en que esta realidad observable está muy por encima del nivel de las mediocres capacidades individuales, la verdad de los sociólogos es muy superior a las verdades parciales y limitadas de los individuos o grupos de individuos. La sociología no contiene más valores partidistas que los incorporados e incrustados en la realidad que describe. Pero los sociólogos adoptan una decisión en verdad funesta: permanecen enteramente sobre la base de esa realidad, sin trascenderla, y aceptan como conocimiento valioso y valioso sólo la información que puede ser verificada en esa realidad aquí y ahora. Las alternativas que tal realidad vuelve irrealistas, improbables, fantásticas, la sociología en seguida las considera utópicas y sin interés para la ciencia. En esto, y quizás sólo en esto, reside el papel intrínsecamente conservador de la sociología como ciencia de

la no-libertad. La sociología funciona sobre el supuesto de que la realidad social es regular y está sujeta a uniformidades monótonas y recurrentes; al hacer tal suposición establece una realidad social que concuerda en la mayor medida posible con esa descripción. Al establecerla de esa manera, los sociólogos perpetúan la creencia en el carácter “natural” de los órdenes sociales más que su carácter histórico. Con otras palabras, no es cierto que los sociólogos adopten actitudes conservadoras con el objeto de apoyar y aplaudir las virtudes burguesas; pueden, inadvertidamente, prestar tal apoyo cuando la realidad que ellos “naturalizan” institucionaliza esas virtudes; pero procederían del mismo modo si el objeto de la institucionalización fueran otros principios.

La actitud de la *tekhne* (en oposición a los actos caprichosos y casuales) sólo puede aplicarse a objetos cuyo comportamiento es esencialmente constante y por lo tanto predecible. Por eso el considerar al mundo social como naturaleza, sujeto a una ciclicidad repetible descrita como leyes, es una necesidad para todo conocimiento que trate de servir a los intereses técnicos de los hombres. Y la sociología que conocemos se halla al servicio de tales intereses. Para que las instituciones humanas puedan ser tratadas como objetos de una manipulación tecnológicamente informada, deben ser vistas como unidades regidas por las leyes de una realidad que tiene carácter-denaturaleza. Sea como fuere, aquéllas interesan a la sociología sólo en la medida en que concuerdan con ese modelo. Como una vez lo dijo sinceramente Bernard Berelson: “La finalidad última es comprender, explicar y predecir la conducta humana en el mismo sentido en que los hombres de ciencia comprenden, explican y predicen la conducta de las fuerzas físicas o de las entidades biológicas o, para

referirnos a cosas más familiares, la conducta de las mercancías y de los precios en el mercado económico".³² Es muy natural que esa finalidad sea vista y presentada como imparcial y libre de compromisos terrenales, salvo el deseo humano universal de saber para poder actuar. Dentro de los límites de una sociedad dada cualquier conocimiento producto de esa finalidad es, en un sentido, imparcial. Por cierto, nada hay en el conocimiento mismo (aunque sí mucho en las condiciones sociales que lo rodean) que predetermine su utilización exclusiva por una parte de la sociedad más que por la otra. La propensión intrínseca de ese conocimiento está en otra parte —en su obstinada (aunque prudente si consideramos sus objetivos) negación a trascender el horizonte fijado por los requisitos previos del mero interés técnico. Pero esto difícilmente puede ser defendido frente a un conocimiento que acepta con franqueza su compromiso con una utilización técnico-instrumental. Para estar en paz consigo misma, para permanecer fiel a lo que se ha propuesto y entregar las mercancías que ha prometido, la sociología debe resistir tenazmente la tentación de ir más allá de las fronteras de la realidad aquí y ahora, que es el objeto único de una acción técnicamente sana y efectiva.

George Lundberg, el intérprete más destacado del programa de la sociología positiva, se sentía con razón indignado cuando consideraba las exigencias (o acusaciones) de que la sociología debía ser (o es) una empresa comprometida políticamente: "Me opongo a hacer de la ciencia la cola de ningún barrilete político... He afirmado con énfasis que quienes estudian científicamente la política son indispensables para todo régimen político. Los sociólogos científicos deberían esforzarse por alcanzar el status que les corresponde... Las ciencias sociales del futuro no pretenderán dictarle al hombre los fines de su existencia o los objetivos de su empeño.

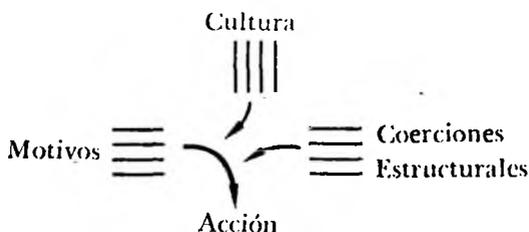
Meramente describirán las alternativas posibles, las consecuencias de cada una de las técnicas más eficientes para llegar a cualesquiera objetivos cuya realización el hombre considerará valiosa en un determinado momento . . . Ningún régimen puede prescindir de eso.”³³ En verdad, una sociología *wertfrei* [libre de valores] no podría eludir el molesto problema de la responsabilidad social de los hombres de ciencia más de lo que lo han hecho los científicos naturales, *wertfrei* a satisfacción de todos. Pero lo que se sostiene es que el hecho de que los seres humanos son objetos que la sociología ayuda a manejar, no pone la cuestión de la responsabilidad y el compromiso bajo una luz cualitativamente diferente.

Lo que dice Lundberg es, en efecto, casi una verdad trivial. Ningún tipo de grieta ideológica entre los regímenes parece ser muy importante (no obstante variaciones teóricas antojadizas) para su interés siempre acentuado —a veces no reconocido pero siempre objetivamente presente— en el tipo de servicio técnico expuesto con tanta convicción en el programa de Lundberg. Pocas dudas hay de que este programa es realmente “neutral” en términos de divisiones ideológicas, es decir en términos de esos modelos específicos de organización social que los administradores virtuales o probables de los procesos sociales querrían que la gente amara, o, sea como fuere, pusiera en ejecución y perpetuara mediante su conducta ordenada. El compromiso partidista que sensatamente podría imputársele a este programa es de una índole por entero diferente y elude los campos políticos existentes (al igual que cualesquiera otros campos posibles y concebibles).

La ciencia social, lógicamente, puede influir en la conducta humana —cumplir una función de “ingeniería”— de dos modos diferentes. Si la ingeniería consiste, por definición, en moldear y re-moldear un

Para uso exclusivamente educativo

objeto mediante factores externos a él, entonces la distinción entre esos dos modos está determinada por la estructura misma de la acción humana. Esto puede representarse con el siguiente esquema:



Aun cuando aceptemos que los motivos del individuo permanecen (si no son procesados culturalmente) fuera del alcance de los factores con que trata la ciencia social (sobre esos motivos puede influirse directamente mediante drogas, cirugía cerebral, etcétera), subsisten dos aberturas por las cuales una influencia externa puede penetrar en el curso de la acción y movilizarlo. En términos generales, la primera es la abertura "cultural". Por ella se transmiten las afirmaciones cognitivas y los preceptos normativos que el individuo utiliza para evaluar la situación que enfrenta y elegir el curso de acción "correcto" (es decir recomendable en alguno de sus muchos sentidos, por ejemplo, por ser efectivo o moralmente elevado). Los motivos del individuo procesados por esos factores naturales y aplicados para estimar el valor relativo de los diferentes cursos de acción constituyen el significado del ampliamente utilizado concepto de "definición de la situación". Los factores que entran en la acción por la abertura cultural precisamente contribuyen y tienden a la definición de la situación. Al proporcionar al actor nueva información sobre el ambiente, sobre él mismo y sobre sus relaciones recíprocas, al proporcionarle conocimiento de maneras de actuar nuevas o la imagen de posibles fines de su

acción, estos factores pueden hacer que el actor modifique su opinión sobre la situación y sus consecuencias eventuales, o, por lo contrario, refuercen su adhesión a la definición anterior. Por ejemplo, al poner de manifiesto vínculos internos entre los límites de la gratificación individual y la libertad de acción, por un lado, y por otro las redes sociales de poder y riqueza (comúnmente invisibles para el ojo individual no auxiliado), la experiencia privada del sufrimiento y la frustración individuales puede ser trasplantada desde un esquema intelectual de “privación del consumidor” a un esquema de “explotación clasista”. De acuerdo con eso, la acción subsiguiente puede ser vuelta a dirigir desde un contexto industrial, orientado comercialmente, al contexto social total. O, al relacionar los diversos componentes de los esfuerzos y logros individuales dentro de la unidad comunal a la que se da el nombre de nación, pueden verse reforzadas tanto la tendencia a considerar la nación como el objeto principal de lealtad cuanto la propensión consiguiente a la conducta etnocéntrica.

Los factores “culturales” apelan, por esa razón, a la conciencia individual. Tienden a ampliar la visión individual, a indicar horizontes nuevos e insospechados desde los cuales cabe revisar y evaluar la experiencia individual “cruda”. Para ser aceptados, y por lo tanto remodelar efectivamente la conducta del individuo, deben adaptarse en cierto sentido a la demanda individual: deben percibirse como adecuados a la experiencia personal hasta entonces acumulada y sedimentada en la memoria privada y grupal del individuo. Esta aceptación (o, por ese mismo motivo, rechazo) está sujeta a las reglas de la lógica (aunque no necesariamente a la verdad del mensaje, dado que las reglas de la lógica son formales). Es probable que sean apropiadas si “tienen sentido”, es decir, si hacen significativo e inteligible el conocimiento asequible de la situación individual y otorgan

coherencia visible a las particularidades y objetivos desiguales de la experiencia anterior del individuo. La probabilidad de su aceptación aumentará si, además, logran señalar un camino confiable para resolver una tarea prevista como displacentera o estabilizar una situación percibida como satisfactoria. Por otro lado, su rechazo no será de ningún modo inevitable, salvo que se manifiesten en una contradicción contundente con el conocimiento previamente acumulado, sustentado por la experiencia. Para concluir, los factores culturales, pueden dirigir y re-dirigir la acción humana al ofrecer perspectivas nuevas (proporcionando conocimientos fácticos nuevos), o “al estimular la conciencia moral” (proporcionando valores nuevos). En ambos casos amplían el ámbito de las cosas que le son accesibles cognitiva y moralmente al individuo. En consecuencia, le dan más libertad a la acción del hombre.

Ahora bien: cualquier cantidad de experiencia individual o grupal permite más de una interpretación significativa. La “adecuación” es, primero, un asunto de grado; segundo, es difícil poder establecerla de manera concluyente si no se la somete a la prueba de la práctica. Por lo tanto puede haber más de un esquema intelectual susceptible de hacer inteligible la experiencia y promover su aceptación. Y la aceptación o el rechazo son, en su totalidad, un asunto de competencia y ensayo práctico. Durante el proceso se ponen de manifiesto los aspectos de la interacción entre la experiencia, las fórmulas culturales y la acción que han sido, de diversas maneras, subsumidos bajo el nombre de ideología. De cualquier manera que el término “ideología” se defina, se refiere a un fenómeno cuya esencia no es una relación distorsionada entre un mensaje y la “realidad” que procura transmitir, ni una actitud partidista, no científica, que supuestamente impone alguna acción por parte del autor. La atribución del término

“ideológico” en realidad se refiere a la manera específica en que las ideas en cuestión —las ideas que influyen sobre las definiciones individuales de la situación— son adoptadas o rechazadas como interpretaciones de la realidad y guías para la acción. Su partidismo evidente y su incapacidad endémica para adecuarse a las estipulaciones exigentes del *consensus omnium* no procede tanto de sus inconsistencias intrínsecas y defectos formales cuanto de la persistente diversidad de la condición y experiencia del individuo y del grupo, que son las que manejan esencialmente la llave de la praxis social.

La presencia simultánea de diversas fórmulas culturales en competencia, unida a la imposibilidad de estimar por adelantado su adecuación en términos de múltiples y diferentes experiencias individuales y grupales —para determinar su posible aplicación— produce una “ingeniería cultural” que tiene la forma de un discurso continuo en el cual intercambios verbales alternan con pruebas prácticas. La asimilación de la fórmula cultural requiere una actitud activa de la persona o grupo cuya definición de la situación debe reformarse. En el proceso de esclarecimiento la iniciativa se encuentra quizás distribuida en forma despareja, pero a medida que el proceso se desenvuelve la distinción entre sujetos y objetos de la acción tiende a oscurecerse. Tanto teórica cuanto prácticamente, la influencia cultural urge la actividad del actor; pone al actor en una actitud de elección activa y lo obliga a reanalizar su propia conducta y su relación con el marco social en el que tal conducta ocurre. Fórmulas culturales nuevas y alternativas permiten que el actor adopte una postura desinteresada frente a su propia actividad, que la vea como un objeto que puede ser indagado de manera objetiva y evaluado con seguridad. Al poner al actor fuera de su propia rutina vital puede liberarlo de las ataduras del hábito, que no son eli-

minables mientras no se reflexione sobre ellas. En suma, el influir sobre la acción humana mediante el proceso de esclarecimiento y el discurso cultural constituye un factor de libertad.

A diferencia del constituyente cultural de la acción humana, la estructura “objetiva” de la acción del actor, que se presenta por lo común como “coerciones estructurales”, tiene poco que ver los fines y significados de la praxis individual o del grupo; su único papel en el esquema general de la acción consiste en poner los límites últimos a la sensibilidad del actor —en clasificar acciones posibles en realistas e inútiles. Decidirá qué cursos de acción entre los que puede tomar el individuo o el grupo, pueden realizarse con éxito y cuáles son inapropiados desde el comienzo. En otras palabras, las coerciones culturales trazan las fronteras de la libertad del individuo o del grupo. El ámbito de libertad puede ser vasto o estrecho, según el grado en que se halle estructurada la situación. Desde el punto de vista teórico es posible hacerlo suficientemente estrecho para que la persecución de un objetivo específico se vuelva tan improbable como lo requiera un caso específico; sea porque un individuo racional retrocedería frente a un esfuerzo evidentemente irrealista, o porque tal esfuerzo, aun cuando lo realizara por carecer de información pertinente o por no comprenderlo no lo llevaría a ninguna parte. Esta cualidad notable de las coerciones estructurales puede ser en principio explotada por cualquiera que desee que un individuo o grupo adopte o abandone un determinado curso de acción. Pero en este caso la influencia se ejercerá directamente sobre la estructura de la situación y no sobre su definición (es decir, sobre el marco externo en el cual ocurre la acción y no sobre la conciencia de los actores). La efectividad de esa influencia no dependerá de la buena voluntad para aceptar el objetivo como ver-

dadero o moralmente justificado; por cierto no incluye un raciocinio y elimina la posibilidad de un intercambio de roles entre los partícipes en el proceso. Por lo contrario, supone la desigualdad permanente de status y la separación entre el sujeto y el objeto de la influencia. De ahí que el conocimiento que el agente de la influencia emplea es efectivo o inefectivo, sin que intervenga para nada la experiencia de los objetos humanos cuya conducta desea moldear. Esta experiencia es por lo tanto de poca importancia y puede ser dejada de lado en el proceso de verificación (o falsificación) del conocimiento en cuestión; y —en tanto se mantengan tales condiciones— esos objetos humanos pueden ser considerados como “cosas” que no se diferencian de los objetos manejados con ayuda de las ciencias de la naturaleza. En este sentido se justifica la insistencia de Lundberg en el carácter no ideológico del conocimiento que él desea alcanzar. El manejo técnico-instrumental de los objetos humanos es por cierto un fundamento sobre el cual puede erigirse con seguridad una ciencia empírico-analítica *bona fide* de los asuntos del hombre.

La aplicación práctica de la ciencia que Lundberg propone puede describirse como una ingeniería-mediante-la-situación, que cabe distinguir de la antes examinada de la ingeniería-mediante-la-definición-de-la-situación. Para ilustrar el tipo lundbergiano de ingeniería consideremos una situación típica reducida a su forma diádica más simple. En este caso el esquema de la influencia adoptará la forma siguiente:

- I) *A* enfrenta las acciones alternativas *X* o *Y*;
- II) *B* quiere que *A* realice la acción *X*;
- III) *B* puede entonces utilizar bienes disponibles sea para aumentar las recompensas vinculadas con *X* o para incrementar al máximo los castigos vinculados con *Y*.

IV) De III se infiere que ahora es más probable que antes que *A* realice la acción *X*.

Si ocurren todos esos acontecimientos, podemos decir que *B* le ha “aplicado un procedimiento de ingeniería” [*engineered*] a la acción de *A*, con la importante restricción de que en una situación del tipo antes descrito, aquello a lo que se ha aplicado un procedimiento de ingeniería es la probabilidad de una acción específica y no la acción misma. Por inmensos que sean los fondos de *B* nunca alcanzará un dominio tan completo sobre la conducta de *A* como para excluir todas las alternativas posibles. La definición que tiene *A* de la situación es un eslabón no eliminable de la cadena de acontecimientos que llevan a la decisión final. Más aún, puede llegarse muy cerca de una situación prácticamente indistinguible de la “inevitabilidad” si *B* logra elevar bastante el precio de las alternativas. *B* lo hace manejando directamente las coerciones estructurales que limitan la libertad de elección y acción de *A*.

De tal modo, *A* ha sido un objeto indirecto de la acción de *B*, y la situación de *A* el objeto directo de ésta. El conocimiento que *B* ha necesitado para inducir en *A* la clase de movimiento que él deseaba es la información de la probabilidad estadística de una acción específica, probabilidad que aumenta o disminuye según el reordenamiento de los elementos de la situación del actor. Si las imágenes y definiciones proporcionadas por una sociología de tipo durksoniano —que tiende sobre todo a satisfacer la necesidad de inteligibilidad— pueden cumplir un papel técnico-instrumental sólo a través de la conciencia de los actores, la clase de conocimiento requerido por el segundo tipo de ingeniería ha sido desarrollado en las llamadas ciencias de la conducta (*behavioural sciences*). Para decirlo con las palabras de B. F. Skinner, ese conocimiento se alcanza me-

diante la introducción de “un fragmento repetible de conducta” en una “cadena causal constituida por tres eslabones: 1) una acción realizada desde afuera sobre el organismo — por ejemplo, privación de agua; 2) una condición interna —por ejemplo, sed fisiológica o psíquica; 3) un tipo de conducta —por ejemplo, beber”. El segundo eslabón, sin embargo, es “inútil para el control de la conducta si no lo podemos manejar”.³⁴ Podemos entonces no tomar en consideración ese eslabón, al igual que lo hacemos con la “noción misteriosa de libre albedrío”, como un elemento que no contribuye a nuestros resultados. Analíticamente, se argumenta, la conducta humana no plantea problemas esencialmente distintos de los que cabe hallar, por ejemplo, en la exploración de la conducta de las moscas. Y en cuanto a esto último, “si nunca se calculó la órbita de una mosca es sólo porque nadie estuvo lo bastante interesado para hacerlo”. Pero hay otra diferencia más: cualquier conocimiento, si es asequible para todos, puede en el caso de los hombres (aunque no en el caso de las moscas) convertirse en una profecía autodestructiva. Skinner responde con firmeza a esa objeción: “Pueden haber existido razones prácticas que hicieron que los resultados de la encuesta no fueran conocidos hasta después de la elección, pero esto no ocurriría en el caso de una empresa puramente científica”.³⁵ El tipo de intereses técnico-instrumentales que las ciencias de la conducta aspiran a servir no son útiles para la conciencia de actores controlados. Si aparece en argumentos conexos es sólo porque cuando desempeña un papel irritante es fácil eliminarlo por completo.

El conocimiento buscado en el caso anterior, por lo tanto, cuando es aplicado efectivamente puede ser mantenido lejos de los individuos o grupos cuya conducta está por influir. Lejos de ser un mero recurso técnico, es un rasgo integral del conocimiento

en cuestión. No puede dejar de polarizar a los hombres en los que piensan y actúan y aquellos sobre los que se actúa, en sujetos y objetos de la acción. No es cierto que tal conocimiento no tome en consideración a la conciencia, los valores, los objetivos —es decir, todo lo “subjetivo”. Lo que ese conocimiento expulsa hacia el campo de lo no pertinente son sólo las motivaciones, las preferencias, las normas y las creencias de los objetos del control-mediante-el-refuerto. Naturalmente, no existe intención alguna de comunicarse con ellos o de reformarlos; ningún tipo de conocimiento en forma de diálogo puede siquiera ser planteado dentro del universo de discurso definido por el programa de las ciencias de la conducta. En este sentido, el producto de las ciencias de la conducta es ideológicamente neutral en el mismo sentido en que lo es la burocracia, cuyo punto de mira emplea para percibir el mundo como manipulable sin comprometerse con ningún fin de manipulación específica —con lo cual establece la manipulación como un problema técnico.

Pero la herramienta técnica del conocimiento de la conducta, ¿está al alcance de todos los que deseen emplearla para realizar los fines que se proponen? Skinner, es cierto, tiene conciencia del problema: “Podemos controlar la conducta sólo en la medida en que podemos controlar los factores responsables por ella. Lo que un estudio científico hace es capacitarnos para hacer un uso óptimo del control que poseemos...”. Obviamente, “nos” significa aquí gente que tiene ya el control de los recursos necesarios para la aplicación de los descubrimientos de las ciencias de la conducta. El tipo de conocimiento que esas ciencias intentan proporcionar no interfiere con la distribución de capitales existente; a lo sumo tendrá un efecto de “embudo”, destacando las desigualdades presentes y polarizándolas aún más. El “nos”, por lo tanto, más que universalizar el status

humano en relación con los beneficios que la ciencia puede ofrecer, separa más netamente a los hombres en dos grupos muy desiguales. Las maravillas de la “tecnología neutral” probablemente serán más útiles para el director de una cárcel que para el prisionero, para el jefe militar que para el soldado raso, para el gerente que para el empleado, para el líder de un partido que para el miembro común. La clase de ingeniería que proveen las ciencias de la conducta es en consecuencia partidista y está comprometida desde el comienzo —aunque no de la manera ideológica usual—, en el sentido de que refuerza la división ya existente entre sujetos y objetos de la acción, los controladores y los controlados, los superiores y los subordinados— y hace que el eliminar esa división se vuelva más difícil todavía.

Pero no debe menospreciarse a la ligera el impacto esclarecedor que todavía ejercen las ciencias de la conducta, aunque sin advertirlo. La imagen de los hombres y del mecanismo de acción proclamada por esas ciencias puede suscitar una tendencia a percibir el mundo como un conjunto de objetos manipulables, y el proceso vital como un conjunto de problemas técnicos, antes que como cuestiones cuya solución requiere comunicación y razonamiento. El deseo de saber degenerará entonces en una demanda de instrucción técnica del tipo “hágalo usted mismo”, y el problema de la vida significativa será falsificado a través de la pregunta acerca de cómo “ganar amigos e influir sobre la gente” y otras maneras de engañar al prójimo.

De las dos clases de sociología, que actúa programáticamente como ciencia de la no-libertad, una, por consiguiente, tiende a reforzar las desagradables realidades con las cuales la segunda procura que los hombres se reconcilien. A su propia manera, cada una desempeña en la cultura un papel esencialmente

conservador. Cada una tiende a suprimir, a su propia manera, formas alternativas de existencia social y a identificar la situación creada por la historia, sea conceptualmente o en la práctica, con una realidad “similar a la naturaleza” [*nature-like reality*].

Por mejor que esa sociología pueda contribuir a la perpetuación de la vida diaria, configurando la rutina mundana cotidiana (en su papel de ingeniería-mediante-la-definición) y exaltando la eficiencia de la red de poder (en su papel de ingeniería-mediante-la-situación), su incapacidad para explicar la experiencia persistente de la libertad humana y contribuir a su promoción provoca una y otra vez disensión y rebeldía.

Capítulo 2

CRITICA DE LA SOCIOLOGIA

La revolución husserliana

Como hemos visto, es la experiencia del sentido común, la experiencia del mundo, lo que le otorga plausibilidad a la explicación sociológica de la existencia humana. Es gracias a este apoyo poderoso y ubicuo que la sociología puede dejar de lado la tarea de poner a prueba y explorar la legitimidad de su actividad propia. Su legitimidad se da por establecida, suponiéndosela sustentada por el flujo de la experiencia diaria: es sólo la manera de conservarla así —es decir, el problema técnico de la exactitud y la precisión en el cumplimiento de una tarea cuya validez no cabe cuestionar— lo que sigue siendo un problema.

Por eso los sociólogos rara vez dirigen su mirada a los cimientos del edificio suntuoso que construyen. Y en efecto, la actitud que la sociología adopta frente a su fuente última recuerda de manera notable la mezcla peculiar de reticencia avergonzada y desprecio neuróticamente presuntuoso con la que un nuevo rico de origen humilde trata a menudo a sus parientes. Oficialmente, la sociología es la crítica del

sentido común. En realidad, esta crítica nunca llega hasta los fundamentos y nunca arroja luz sobre los supuestos compartidos que vuelven significativos tanto al sentido común como a la sociología. Quizás sea precisamente a causa de ese parentesco cercano e íntimo que la sociología nunca puede alejarse del sentido común lo suficiente como para que esas premisas tácitas se tornen visibles. Desde el punto de vista práctico, un paso tan largo fuera del terreno seguro sería imprudente. Cuestionar la confiabilidad del testimonio ontológico proporcionado por el sentido común podría por cierto provocar un terremoto que con facilidad sacudiría todo el edificio de la ciencia de la no-libertad. Aun una reflexión ingenua, filosóficamente poco sutil, sobre la validez de la experiencia del sentido común, revela cuánta seguridad emocional y autoconformidad descansa sobre una base tan débil. Robert Heilbroner dice al respecto: “Para la persona común, educada en la tradición del empirismo occidental, los objetos físicos usualmente parecen existir “por sí mismos” allí afuera en el tiempo y el espacio, apareciendo como agrupaciones desiguales de datos sensoriales. Del mismo modo la mayoría de nosotros percibimos los objetos sociales como cosas... Todas estas categorías de la realidad con frecuencia se presentan a nuestra conciencia como existentes por sí mismas, con límites definidos que las destacan respecto de otros aspectos del universo social. Por abstractas que sean, tienden a ser concebidas con tanta claridad que parecen objetos susceptibles de ser recogidos con las manos”.¹

Al igual que en el fragmento citado, el comienzo mismo de la indagación revela dos cosas que por lo común la sociología se resiste a discutir. Primero, nuestro conocimiento ontológico de la “objetividad” de las categorías de la realidad se basa en última instancia en el hecho de que ellas se le manifiestan como tales a la persona común; y esta manifesta-

ción nunca es ingenua y pura, sino resultado de un proceso complejo de educación. Segundo, la supuestamente incommovible evidencia de objetividad es en realidad constantemente producida y reproducida por un proceso intrínsecamente tautológico. Las premisas ontológicas del empirismo son probadas por percepciones del sentido común que proporcionan tal prueba sólo por haber sido ellas mismas entrenadas para esa finalidad por los supuestos que se afirma deben validar.

Husserl y la fenomenología se esforzaron por liberar nuestro conocimiento de ese proceso circular de validación ilusoria. Consideraron que el camino a seguir estaba en la crítica de los supuestos del sentido común tolerados, antes que en la de los aceptados conscientemente. Al concebir el proceso del conocimiento como un campo cerrado sobre sí mismo, herméticamente sellado, que es puesto en movimiento (y en consecuencia puede ser reformado) por sí mismo, Husserl identificó la tarea de restaurar el conocimiento humano sobre un fundamento seguro e incommovible con la purificación de la experiencia nuclear de toda mezcla extraña e inadmisibles. El primer elemento que había que separar y eliminar era precisamente la suposición tácita de existencia, sobre la cual la creencia en la validez del trabajo sociológico estaba apoyada (al igual que la de muchos otros trabajos similares).

Más que plantear un problema nuevo, el proyecto de Husserl resucitó una vieja preocupación de los filósofos. Su notable impacto obedeció al hecho de que Husserl volvía a enunciar con fuerza ideas que no se presentaban a diario en una época en la que el empirismo estaba demasiado bien establecido para preocuparse por justificar la autenticidad de sus títulos. Potencialmente, empero, habían continuado siendo una parte integral de la tradición filosófica

occidental mucho antes de que Husserl las recuperara en un rincón alejado del almacén intelectual para volverlas a llevar al foco del análisis filosófico. En efecto, tales ideas existían ya en los comienzos de esa tradición, en las obras de Platón y Aristóteles. Más de dos mil años antes de Husserl, Platón había dudado de la solidez del conocimiento que cabe derivar de la “mera” existencia de un fenómeno; la verdad real reside en ideas atemporales y puede ser buscada por la intuición, por una intimidad no mediada con lo necesario. Por esa misma razón atribuyó a la existencia de los objetos un status accidental, algo inferior, y sobre todo inestable, proteico; de lo cual se deducía que el conocimiento verdadero de ningún modo podía descansar sobre un fundamento lábil y movedizo. Aristóteles, por su parte, separó cuidadosamente la esencia de la existencia, como una categoría por derecho propio y —esto es lo más importante— autónoma respecto de la existencia. La información de “que” algo es, arroja poca luz sobre la cuestión acerca de “qué es” ese algo. La existencia es un accidente de la esencia y por lo tanto no la esclarece; por otra parte, la existencia no está incluida en la esencia de las cosas y en consecuencia no puede ser derivada de ella. Este último tema, en particular, fue después ampliamente discutido por Avicena, por cuya mediación lo conoció y asimiló la filosofía europea moderna. Con el advenimiento de una ciencia asociada con intereses técnico-instrumentales, ese tema contribuyó al abandono gradual de las “esencias” por considerárselas como un terreno estéril sobre el cual no podía germinar ninguna información de importancia técnica.

El dilema esencia-existencia siempre surgió ante la atención de los filósofos en el contexto epistemológico. Su importancia derivaba de la centralidad de la pregunta acerca de “¿cómo conocemos lo que pensamos que conocemos?”, o, más específicamente

“¿cómo podemos estar seguros de que nuestro conocimiento es verdadero?”. El gran éxito de la ciencia moderna consistió precisamente en que logró independizar sus actividades cotidianas y la utilidad de sus resultados de cualquier respuesta a esas preguntas, expulsándolas más allá de los límites de su propio sistema autónomo. Sólo cuando una ciencia enfrenta una crisis ontológica vuelven esas preguntas a ser un eslabón integral en su lógica validante. Pero dado que esas preguntas no se comunican con las actividades diarias de la ciencia, es muy improbable que puedan alguna vez serles impuestas a los hombres de ciencia por la lógica de su propia investigación. En el mejor de los casos, llegarían desde regiones normalmente consideradas externas a la ciencia —lo que es también muy poco probable en vista de la autonomía institucionalizada de la comunidad científica. Ahora bien, lo cierto es que las llamadas ciencias sociales constituyen una excepción a esa regla, pues a causa de su gran público lego y su decisión de elegir como tema la experiencia accesible al sentido común, nunca pueden someter su objeto a su dominio exclusivo, ni reforzar su autonomía por el medio habitual del elitismo profesional protegido por autoselección. Sea cual fuere la razón de ello, las ciencias sociales son las únicas orgánicamente incapaces de eliminar de una vez y para siempre la cuestión epistemológica. A diferencia de las ciencias de la naturaleza, sus descubrimientos positivos y su significación dependen directamente de la actitud que adoptan frente a ese problema central. Pese a todos los esfuerzos que hagan las ciencias sociales no pueden eliminar los aspectos epistemológicos del objeto que deciden investigar. Es decir, que es de esos aspectos que depende en última instancia la confiabilidad de la existencia “obviamente dada” de los objetos sociales.

San Agustín le dio a esa cuestión una respuesta virtualmente platónica que después Husserl convertiría en la piedra angular de su filosofía:

“—Tú, que quieres saber, ¿sabes lo que tú eres?

—Yo lo sé.

—¿Cómo lo sabes?

—No lo sé.

—¿Sabes que piensas?

—Lo sé.

—Por lo tanto es verdad que tú piensas.

—Es verdad.”²

Ninguna certidumbre de existencia le es dada al pensamiento humano con tanta fuerza como la certidumbre del pensamiento mismo que hace redundante toda pregunta ulterior. El hecho de pensar es la única realidad incuestionable que es dada tan claramente que no requiere prueba alguna. Más de dos siglos después Descartes dará el paso atrevido que San Agustín tuvo la prudencia de evitar: en el famoso *cogito ergo sum* sugerirá que la existencia real del sujeto pensante es directamente dada junto con el acto de pensar en la experiencia inmediata: de esa manera, la pregunta acerca de si por lo menos un objeto —el *substratum* de mi pensar— existe, es contestada concluyentemente por el acto mismo de pensar. De tal manera, el sujeto pensante valida simultáneamente la esencia y la existencia. Y se puede extraer información segura sobre ambos de la misma fuente y por virtud del mismo acto. Esta fue en realidad una separación atrevida y funesta respecto de la tradición filosófica anterior. Lo que de hecho sugirió Descartes fue que la existencia es tan necesaria como la verdad de la esencia y que se impone a sí misma con tanta fuerza como ésta. Esto pudo haber sido un importante incentivo para ir hacia adelante en tiempos en que las ciencias,

en su infancia todavía, tenían que protegerse cuidadosamente del clericalismo intolerante, pero lo forzado de su supuesta reconciliación fue algo que no pudo permanecer oculto por largo tiempo al ojo del filósofo. Al igual que antes, después de Descartes los filósofos siguieron dividiéndose entre los que menospreciaban las intuiciones intelectuales en favor de las impresiones sensoriales, y aquellos que —fieles a Platón— deploraban la poca confiabilidad del “empirismo que se introducía arrastrándose soslayadamente”.

El primero que afirmó claramente que la lógica majestuosa del *cogito* era falsa fue Moses Hess. Destacó que de ningún modo tenía Descartes el derecho, al basarse únicamente en la claridad y la evidencia, de saltar desde la conciencia del pensar a la afirmación de la *substantia cogitans*, y de ahí a la realidad de las relaciones causales, supuestamente garantizadas por la misma inmediatez. Hess utilizó la metáfora del niño que se mira en el espejo y cree que debe existir otro objeto detrás de su imagen; se apresura entonces a mirar detrás del espejo y sólo encuentra, asombrado, una superficie oscura impenetrable para sus ojos. La conclusión es angustiante: o bien logramos probar nuestro conocimiento por el acto mismo de pensar, o permanecerá para siempre apoyado sobre arenas movedizas. En cierto sentido, Husserl recogió la tarea donde Hess la había abandonado después de esbozarla someramente.

Husserl no quería nada menos que establecer, más allá de toda duda, las condiciones que posibilitan alcanzar y poseer un conocimiento necesario, es decir, independiente de la existencia contingente, esencial, en el sentido de demostrar lo que las cosas realmente son y no en qué forma se manifiestan, y objetivo, en el sentido de ser independiente de cualquier significado arbitrario que un sujeto psicológico,

objetivable, pudiera querer darle. Para alcanzar esa finalidad, Husserl propuso que se eliminara la milenaria separación entre ontología y epistemología: las dos preguntas, que constituían dos disciplinas filosóficas, pueden ser contestadas al mismo tiempo o no contestadas en absoluto. “¿Cómo conozco?” y “¿qué son las cosas?”, son en efecto una sola pregunta injusta y erróneamente dividida en dos. El único conocimiento que yo puedo poseer es precisamente el conocimiento de lo que las cosas son. Conocer es conocimiento de la esencia, de los atributos inseparables de las cosas. Y el conocer es la única manera en que las esencias “existen”. “Ser” es “*Bewusstsein*”: ser conocido; *cogito* y *cogitatum*, *noesis* y *noema*, son en realidad conceptos que tratan de apresar el mismo acto de conciencia, aunque desde lados diferentes. *Noema* se refiere al acto de *noesis* considerado desde el punto de vista de sus resultados; pero *noesis* se refiere a los *noemata* vistos como sus modos de ser, de *Bewusstsein*. La única existencia de las cosas que conocemos con seguridad, con claridad y sin lugar a dudas, es precisamente su “dadidad” como esencia —el tipo de existencia-conocimiento implacablemente negado o menospreciado por el empirismo que se centraba sobre las manifestaciones contingentes. Significado, esencia, *Bewusstsein*, son creados y mantenidos juntos en el único acto que es dado directamente, obviamente, y sin mediación: el acto de la conciencia intencional. Los conceptos de sujeto y objeto, que la filosofía dominante nos enseñó a emplear para describir nuestro mundo y nuestra manera de existir en él, son sólo abstracciones que arbitrariamente tornan rígidos aspectos aislados del *Bewusstsein* virtual.

Pero la verdad objetiva, esencial y necesaria está oculta a nuestra visión por la “actitud natural” —la manera ingenua y descuidada de contemplar el mundo, en la cual los objetos se nos presentan simple-

mente “por ahí”, independientemente de la *noesis*. La actitud natural es por cierto apenas “natural”; es un producto complejo de una multitud de supuestos no verificados e informaciones que son aceptadas como seguras pero nunca comprobadas. No cabe adentrarse en el duro camino hacia la verdad sin antes “perder” ese mundo lleno de apariencias falsas y creencias erróneas. Lo primero que debe dejarse atrás es la información que poseemos o pretendemos poseer sobre la “existencia” de las cosas. No quiere decir esto que las cosas no existan “por ahí”; pero su existencia o no-existencia simplemente carecen de importancia para la búsqueda de la verdad, y su existencia objetivada “por ahí”, de un modo que difiere del *Bewusstsein*, nada puede agregar a su esencia.

De ahí toda la serie de “reducciones trascendentales” que deben realizarse para hacer accesible a nuestra intuición la *noesis* pura, no contaminada por mezclas externas. La serie comienza “poniendo entre paréntesis” o “suspendiendo” la cuestión de la existencia. Simplemente impedimos que entren en nuestro razonamiento todas las consideraciones acerca de la existencia de las cosas. Pero hay también otras reducciones, y una de ellas es la “reducción monádica”, que tiende a purificar la conciencia de todas las influencias de la cultura, que comparte con la existencia su manifestación contingente e inesencial. Al final del largo proceso de reducción emerge una subjetividad pura, enteramente limpia de todos los supuestos erróneos que se refieren a la existencia “natural”. Uno de los muchos supuestos que han sido eliminados por reducción y abandonados en el proceso, es la noción psicológica de la conciencia individual considerada como un “objeto” que está “por ahí” y puede explorarse objetivamente “desde afuera” y describióse como corresponde en un lenguaje objetivado. Así, el sedimento que queda en el fondo

de la solución, de la cual todos los cuerpos ajenos han sido escrupulosamente destilados, no es la psique individual, sino la “subjetividad trascendental”, que tiene poco en común con la *substantia cogitans* cartesiana. Es puesta en movimiento por la intencionalidad, no por la causalidad. El acto de la reducción múltiple la ha vuelto inaccesible a los nexos causales con el mundo y describible en términos de relaciones entre objetos.

La crítica de la sociología puede tomar varias cosas de la revolución filosófica husserliana. Todas ellas, es cierto, se relacionan más con la re-evaluación husserliana de las realidades que con sus hallazgos específicos y soluciones propuestas. Primero, la restauración husserliana de la subjetividad al status de un objeto válido de conocimiento —en realidad, el único válido. Ahora puede invocarse la autoridad de Husserl para criticar los extremismos conductistas. Segundo y más importante, el significado peculiarmente activo que Husserl, siguiendo a Brentano, asignó a su noción de subjetividad: es una entidad caracterizada sobre todo por su intencionalidad, el único elemento activo capaz de generar significados y, en realidad, crear las cosas mismas en su única modalidad segura de *Bewusstsein*. Los críticos cansados del hábito irritante de objetivar significados, de buscarlos en entidades supraindividuales como la sociedad y la cultura, y de concentrar la atención sobre los medios por los cuales esos significados son traídos desde “afuera” hasta “adentro” de la mente individual, pueden saludar con agrado una filosofía respetable que ofrece su autoridad en apoyo de una inversión de la exploración. Ahora puede uno partir desde el individuo como origen prístino de su mundo, mientras se disfruta el sentimiento intelectualmente confortante de que su decisión implica la emancipación respecto de supuestos a priori molestos, es decir una liberación genuina respecto del

sentido común —ese criterio perpetuo del éxito de la empresa científica. Tercero, el tratamiento husserliano del significado proporciona el medio anhelado para otorgar firmeza radical y cohesión a los principios metodológicos de la hermenéutica. El significado (*Meinung*) no sólo es en mayor grado un derivado del verbo significar (*meinen*) que un atributo de los objetos; proporciona también toda la información confiable sobre las cosas que razonablemente puede esperarse. El significado no es algo que en principio pueda y deba compararse con las cosas “tal como son” y que por lo tanto se encuentre inmanentemente estropeado por ese tipo malsano de subjetividad cuya presencia en las cogitaciones científicas requiere una excusa continua. Por lo contrario, el significado es a la vez la única fuente y el único sentido del *Bewusstsein* —la única existencia que puede ser examinada en forma legítima y sensata por quien desea alcanzar un conocimiento verdadero de las cosas. Cuarto, en la emancipación de la validez (*Geltung*) del significado respecto del proceso real del pensar, cabe percibir el camino para eludir las numerosas trampas metodológicas con las cuales parecía asociarse confusamente la exploración tradicional de los significados. Según Husserl, sólo la existencia depende del pensar real con el que tratan los psicólogos; no el significado mismo, situado en la subjetividad trascendental. En consecuencia, uno puede explorar válidamente los significados sin provocar la indignación de los puristas metodológicos que con razón han condenado los ejercicios introspectivos por su excesiva confianza en las características personales del investigador. El significado no es una entidad que está únicamente en la mente de un individuo empírico sino algo que trasciende cada conciencia individual y es por lo tanto accesible a todos. La exploración del significado puede realizarse ahora sin mediación alguna: en ninguna de sus etapas es

necesario penetrar en el dominio científico, materia de técnicas intersubjetivas de observación científica. Los difíciles problemas de la verificación intersubjetiva, que surgen de inmediato cuando (pero sólo cuando) ocurre tal trasgresión, pueden por lo tanto evitarse. Mediante el recurso simple de afirmar que el “referente objetivo” nada tiene que ver con la cuestión de la validez del significado, se elimina la posibilidad misma de poner en duda la legitimidad de sus exploraciones. Las definiciones esenciales de la fenomenología circundan su territorio con una línea de fortines y trincheras que hacen invulnerable su fortaleza metodológica. Y en realidad puede estar de acuerdo con Fink o Scheler cuando dicen que no puede entender la fenomenología quien no es fenomenólogo, y que habiéndose convertido en fenomenólogo puede uno considerar con ecuanimidad las invasiones que llegan desde afuera: están condenadas a desaparecer en el momento en que irrumpen en la fortaleza. Incluso la objeción obvia de que muchos fenomenólogos, empleando con fidelidad el mismo método de reducción pueden llegar (como en realidad lo hacen) a muy diferentes intuiciones del significado, tiene sentido sólo dentro de la actividad organizada por las nociones de “realidad objetiva” o del “ser como es realmente en sí mismo”: actividad a la cual Husserl le niega explícitamente cualquier cosa que se parezca a una autoridad última y en el mejor de los casos concede un status derivado y parcial. La diversidad de las intuiciones significa quizás que la práctica de las reducciones no es perfecta, pero difícilmente socava la validez del método en cuanto tal. Husserl nunca dijo que un sujeto cognoscente posee una actividad otorgadora de significado; los sujetos cognoscentes sólo tratan —algunas veces sin éxito— de penetrar en, y reflexionar sobre, los significados que ya están “dados” por la subjetividad trascendental de una manera

muy similar a como solían ser dados por el Dios escolástico.

Prácticamente, todos esos aspectos del proyecto husserliano pueden inspirar un tipo de investigación en el cual las técnicas identificadas tradicionalmente con la actividad empírica son relegadas a un status más bien subordinado. En lugar de proporcionar toda la información buscada acerca de la “realidad”, serán ahora tratadas como mero mineral en bruto del cual debe destilarse el metal real. La cadena del razonamiento fue invertida en la actividad empírica. Husserl solicitó la aplicación de múltiples reducciones para poner al descubierto la “subjetividad trascendental” sepultada bajo muchas capas de abstracciones objetivadoras. En la investigación empírica que la posición de Husserl puede generar, la presencia oculta de la subjetividad trascendental tiene que aceptarse como establecida y preguntarse cómo, en los hechos reales, esta presencia hace posible el discurso humano. El que esta subjetividad trascendental (o como quiera que se la llame) ya exista y opere, no es algo que deba demostrarse. Husserl la considera como probada y por lo tanto la utiliza como un recurso analítico y organizador de datos, aun cuando no esté formulada y sea en realidad inexpressable.

Hasta aquí he hablado de la inspiración que cabe encontrar en el programa de Husserl más que de su filosofía como fundamento para un sistema de conocimiento sociológico. La decisión fue intencional. Aunque haya pocos límites inmanentes para las interpretaciones inspiradas, aunque libres, construir una sociología sobre fundamentos husserlianos presenta problemas difíciles para los cuales nadie ha ofrecido hasta ahora una solución cabal. La sociología, es cierto, ha sido un nombre de familia para una peculiar acumulación de imágenes y actividades que a veces apenas se comunican entre sí. Sin

embargo, aun cuando pugnen las unas contra las otras, esas imágenes y actividades han sido reconocidas como “sociológicas” a causa de su referencia común al espacio que se extiende “entre” los individuos humanos. Para ser clasificada como sociológica, una imagen de una actividad debe relacionarse con el fenómeno de la interacción humana. Este acto autodefinitorio trasciende los más vehementes desacuerdos entre las escuelas, que por lo común se desenvuelven en torno del método mediante el cual debe enfocarse ese fenómeno y la manera en que debería ser conceptualizado. Cuanto más desea uno permanecer fiel a los principios de la fenomenología husserliana, tanto más difícil encuentra la tarea de moverse hacia su campo.

Pues, ¿cómo puede explicarse y tenerse en cuenta el espacio “entre” los individuos sin haber primero “eliminado los paréntesis” de la pregunta existencial antes suspendida? Y este “eliminar los paréntesis”, ¿no anulará las ventajas que puede ofrecer la reducción trascendental? Estas preguntas constituyen la valla que hasta ahora la investigación fenomenológica ha tratado de superar sin éxito, y sin esperanza de poder lograrlo. La subjetividad trascendental, tema central de la exploración fenomenológica, es por cierto una entidad extraindividual, pero tiene tanto en común con el espacio de interacción entre los individuos como la conciencia de tipo husserliano con la conciencia de los psicólogos o de la filosofía empírica británica —es decir, nada. La subjetividad trascendental no es una entidad sobre la cual pueda actuarse, ni ser generada por la acción humana, orientada hacia algo o modificada por el designio; en síntesis, no es un objeto-de-la-realidad. Si hace algo, no es sino preceder, imperturbada e inmutable toda acción objetivable. Para alcanzarla (y es precisamente alcanzarla la tarea básica de toda la fenomenología) debe uno comprometerse a muchas

cosas, entre las cuales el “eliminar mediante la puesta entre paréntesis” el campo sobre el cual se ha levantado el conocimiento sociológico es una de las más importantes.

Es cierto que Husserl, por lo menos en la etapa posterior de su obra, percibía con agudeza ese punto débil de su sistema, que no le permitía “comunicarse” con interrogantes y problemas de vital importancia procedentes de estudios sobre la cultura y la sociedad. También es verdad que hizo todo lo posible para corregir esto. Puede argüirse, empero, que comprendió mal la naturaleza de la crítica que inevitablemente surgía desde la sociología. No hizo casi nada para demostrar la pertinencia de la reducción trascendental para el tipo de problemas con los cuales tiene que llegar a enfrentarse la sociología, la ciencia cuyo objeto es la interacción humana. Procuró en cambio demostrar (y con ello sacrificó buena parte de su pureza inicial, severa e inflexible) que una vez alcanzada con éxito la reducción trascendental uno puede todavía legitimar la idea de otro ser humano y, dando un paso más, de un grupo humano.

Husserl concibió así el problema como la necesidad de demostrar que hay un paso legítimo desde la subjetividad trascendental a una “inter” subjetividad trascendental. En términos husserlianos esa demostración habría sido válida sólo si fuera posible demostrar que esa intersubjetividad es dada directamente, ingenuamente, pre-predicativamente dentro del *Lebenswelt* [mundo vital] —la única fuente de conocimiento, nuestra vida tal como la vivimos a diario y la experimentamos antes de cualquier experiencia teórica. Todo lo que es parte del *Lebenswelt* es dado como un modo de *Empfindnis* —“estar a la punta de mis dedos”; yaciendo al descubierto aquí y ahora; accesible sin la mediación de construcciones

teóricas que son un producto de la ciencia que lucha para liberarse del *Lebenswelt* y por lo tanto oculta vergonzosamente su origen y extiende una cortina de conceptos abstractos entre el hombre y el mundo en el cual él ya vive. ¿Pueden otras subjetividades ser directamente derivadas de ese *Lebenswelt* sin recurrir a los datos “existenciales” ofrecidos por la ciencia? ¿Puede demostrarse que otras subjetividades están dadas en este único modo pre-predicativo de *Empfindnis*?

Lo que sigue es tan ingenioso como poco convincente.³ Cierta número de experiencias importantes son dadas ingenuamente: la experiencia de mi cuerpo (*Körper*); la experiencia de mi alma; la experiencia de su unidad (es decir la experiencia de que mi *Körper* es un *Leib*, esto es, un cuerpo viviente, una entidad animada y activa); la experiencia de la presencia de otros *Körper*, que concuerda con la descripción de mi cuerpo que conozco como *Leib*—los veo activos, se mueven, hacen gestos, etcétera. Y lo que es más, están ahora exactamente donde yo estuve un momento antes. Husserl señala que se trata de una situación similar a la de la memoria: me recuerdo a mí mismo desde hace un momento y experiencio mi recuerdo de mí mismo simultáneamente con mi experiencia de mí mismo ahora— pero esta simultaneidad, fundamento de mi experiencia ingenua de comunidad con mí mismo que trasciende el tiempo, no logra borrar la distinción entre pasado y presente. Lo mismo puede decirse de la comunidad con el otro: “*Ichliche Gemeinschaft mit mir selbst als Parallele zur Gemeinschaft mit Anderen* (“la comunidad yoica con mí mismo como paralelo de la comunidad con otros”).

La experiencia de comunidad con otros sólo es posible porque yo concibo al Otro como una modificación intencional de mí mismo. Trátase de un

rasgo único del Otro; no hay nada que esté constituido de la misma manera. Es solamente el Otro, a diferencia de las cosas comunes, que, al ser representado como una persona empírica es por la misma razón representado como una subjetividad trascendental. Por eso yo extendiendo hacia el otro un vínculo intencional de tipo comunitario; y el vínculo —aquí aparece la mayor sorpresa— es recíprocado.

Ese es, en realidad, el más frágil de todos los pilares sobre los cuales descansa el puente laboriosamente edificado para conectar la fenomenología con la sociología. El razonamiento elegante ha estado hasta aquí más inspirado por la fenomenología que por la sociología. Fue construido para mostrar que uno puede seguir siendo un fenomenólogo de buena fe y sin embargo exceptuar a “los otros” de la “epojé”. Hasta aquí todo va bien: la alegoría mnemónica es un recurso aceptable en la argumentación filosófica de esta clase. Pero entonces, de repente surge de algún lado la reciprocidad, aunque ciertamente no de la misma línea de argumentación. Hasta aquí sólo fue “mi” actividad intelectual lo que llevaba al *Bewusstsein* del otro; pero ahora también el otro comienza a actuar. El puede (pero también posiblemente no puede) reciprocarme mi ofrecimiento de comunidad. La subjetividad trascendental siempre ha existido desde el comienzo, obstinadamente, aunque no se la viera. La “inter”-subjetividad, empero, está constituida de una manera muy diferente; puede ser objeto de negociación y tal vez de controversia entre más de un sujeto autónomo. Como Erwin Lazslo lo señala convincentemente, el concepto mismo de “intersubjetividad” es “o insoluble o espurio” y por lo tanto “ilegítimo”. Lazslo sostiene que hay dos tipos de discurso muy diferentes: el realista, al cual pertenece el concepto de “inter”, y el escéptico, del que la “subjetividad” es una parte.

“El tipo de significado asociado con ‘inter’ presupone varias entidades y en consecuencia cierto realismo en alguna medida y en alguna forma. Por otra parte la ‘subjetividad’, tomada en su valor literal, significa que en la medida en que concierne a cualquier sujeto dado, hay solamente contenidos de experiencia y no necesariamente ‘otros’ tales como él mismo. Por lo tanto, ‘inter’ presupone a muchos, y ‘subjetividad’ connota a uno solo.”⁴

El escepticismo radical del que la fenomenología tanto se enorgullece difícilmente puede engendrar a “otros” como algo más que contenidos de la experiencia. En cuanto agentes autónomos “como yo mismo”, los otros pueden ser establecidos sólo en el caso de que se restaure con derechos propios una argumentación “a partir del ser” —argumentación que la fenomenología ha rechazado en forma radical.

Pero lo que nos interesa aquí no es el refinamiento filosófico de la argumentación. Hemos seguido a Husserl esperando encontrar un fundamento para una crítica convincente de la sociología. No lo hemos encontrado. Husserl tiene poco que ofrecer para poner de manifiesto los errores originales de la “ciencia de la no-libertad”, pues su preocupación es demostrar que uno puede purificar su conciencia moral sociológica sin renunciar a su fe fenomenológica. Este deseo de respetabilidad sociológica es tan poderoso que lo empuja hacia terrenos en los cuales pocos sociólogos se atreverían a entrar. Como vimos, Husserl legitimó la intersubjetividad al postular un vínculo intencional recíproco entre la subjetividad y sus contenidos. Por cuestionable que sea, ocurre que se trata del primer paso hacia la sociologización —que por cierto no es la mejor de las aptitudes de Husserl. Y de ese modo aprendemos que el *Kulturwelt* [mundo cultural] creado por la intersubjetividad (homólogo del *Umwelt* [mundo circundante] engendrado por la subjetividad) tiene, también por analogía, todas las facultades constitutivas de la sub-

jetividad, y así genera la “naturaleza espacio-temporal de la humanidad”. Su último producto es el *Gemeingeist* [espíritu común], una copia carbónica exacta de la *mentalité collective* y grupos centrales de valores, netamente dactilografiados ahora con una máquina de escribir supuestamente fenomenológica. El *Gemeingeist* se sedimenta en forma de cultura, que se manifiesta en la “unidad de objetivos y acción” —el rasgo más prominente y distintivo de la comunidad ética, la réplica, también por analogía, de la personalidad ética. Y por fin —aquí encontramos la falla básica de la fenomenología como intento fracasado de crítica de la sociología— la sociedad puede concebirse, sin por ello violar principios fenomenológicos, como una personalidad sintética. Para probarlo Husserl invoca a los espectros de los Spencers, Novikovs y Lilienfelds: así como un cuerpo está constituido por células, la sociedad está constituida por personalidades (*¡sic!*).

“La persona en comunidad, la espiritualidad en comunidad... es real y verdaderamente personal; hay un concepto de naturaleza superior, que vincula a la persona separada e individual con la persona en comunidad; se da allí una analogía, similar a la que hay entre una célula y un organismo constituido por células; no se trata de una mera imagen sino de una comunidad genérica.”

Nos encontramos así enfrentados a un dilema sin solución viable. Si aceptamos la lógica mediante la cual Husserl procura legitimar la sociología, terminamos reivindicando la menos agradable de aquellas creencias que la “ciencia de la no-libertad” querría hacernos adoptar, presentada además en la más primitiva de las formas posibles. Si seguimos a Laszlo y destacamos las incoherencias inmanentes de la lógica de Husserl, nos quedamos sin nada que pudiéramos considerar importante para nuestro cometido: nos vemos obligados a volver a nuestra opinión original de que el programa fenomenológico

no engendra sociología alguna si se lo observa escrupulosamente. En el mejor de los casos es una declaración de la ilegitimidad de la especulación sociológica. Si tomamos seriamente en cuenta la subjetividad, la concepción de los asociados como sujetos autónomos se vuelve imposible. El concepto de espacio interindividual y la comunicación entre sujetos autónomos no entraña problemas (y constituye un objeto legítimo de estudio) sólo cuando se afirma axiomáticamente la existencia de “otras mentes”. Pero entonces volvemos a encontrarnos con todas las dificultades vinculadas con la subjetividad, demasiado bien conocidas en la historia de la sociología. Como veremos más adelante, el problema no carece de importancia. La crítica de la sociología actualmente realizada con el auspicio de la fenomenología, surge en realidad de otra fuente: la filosofía existencialista.

La restauración existencialista

A diferencia de Husserl, los existencialistas nunca se preocuparon mucho por la existencia de los otros. Esta existencia no les pareció un problema con el cual hay que enfrentarse tejiendo una trama delicada de categorías filosóficas sutiles. Por lo contrario, la presencia de los otros fue para ellos el hecho primario de la existencia. La presencia de los otros, la comunicación con los otros, el estar impregnados con interacción, todos estos son constituyentes integrales de la persona más que atributos que en una etapa posterior podrían agregarse a la persona ya establecida y completa. Tal vez la diferencia obedezca a que Husserl y los existencialistas perseguían objetivos distintos. La preocupación de Husserl era sobre todo de tipo noético: las cuestiones ontológicas, el problema de la “quiddidad”, fue investigado por

él cuando comprendió que sólo podría encontrarse una solución satisfactoria para las principales disputas ontológicas y epistemológicas cuando se las tratara conjuntamente, como aspectos de la cuestión central: “¿cómo puedo yo conocer?”. En el existencialismo, el problema del conocimiento, aunque se lo considera con seriedad, cumple un papel subordinado. La búsqueda de la naturaleza auténtica, no distorsionada del hombre, antes que el conocimiento no distorsionado que el hombre puede adquirir, constituye el tema orientador de la filosofía existencialista. Y el punto de partida de esa búsqueda es, por así decirlo, el “eliminar mediante su puesta entre paréntesis” precisamente aquellas esencias que Husserl quería colocar en el centro mismo de la empresa filosófica. La existencia es la más flagrante, inerradicable y “pre-predicativa” realidad del ser-en-el-mundo-humano. Y este ser-en-el-mundo implica objetos —cosas y otros seres humanos— desde el comienzo mismo, como condición previa de todo filosofar. Como en la notoria frase sartreana, “la existencia precede a la esencia”, es la esencia lo que puede ser considerado como un agregado facticio a la experiencia primaria sumergida en el flujo viviente de la existencia. Lo que en nuestra vida diaria, y como resultado de un entrenamiento largo y abrumador, consideramos como esencias, son los productos accesorios de una existencia inauténtica y falsificada; un testimonio de hombres que no lograron ser ellos mismos, o a quienes no se les permitió serlo. Dentro del campo estructurado por la búsqueda de conocimiento verdadero, la presencia de los otros no podía darse por establecida. Sin una presencia de los otros tomada como establecida, no puede emprenderse la búsqueda de una existencia verdadera.

Y así todo ser es, desde el comienzo, ser-en-el-mundo, y esto incluye ser-con-otros. Ahora bien: tanto el “ser-en” como el “ser-con” son definidos

como conciencia de que el “no-yo” existe, inamovible, y que presenta un problema, establece una relación, una actitud, un *modus vivendi* que son inevitables. De donde se infiere que el único ser que puede ser discutido —el único ser verdadero— es la condición humana del ser, fundada sobre la reflexión y que entraña la comprensión de la separación del yo cognoscente. “Hombre” es un concepto multifacético, que, si bien está condicionado por el cuerpo humano y sus relaciones, puede abarcar más que el tipo de ser que los existencialistas considerarían específicamente humano. Por eso la tendencia a introducir otras palabras para designar la manera de existir específicamente humana (*Dasein* [estar-ahí] en Heidegger, *pour-soi* [para-sí] en Sartre), palabras que ponen de relieve el modo reflexivo del ser y simultáneamente eliminan esos significados de existencia que los hombres pueden compartir con las cosas animadas o inanimadas. Es sólo para los humanos que ser-en-el-mundo implica la necesidad de definirse a sí mismos en relación con este mundo, trazando líneas divisorias entre ellos y éste, defendiendo su persona contra las incursiones provenientes de afuera, distinguiendo entre sus yos verdaderos y las formas que el mundo externo trata de imprimir sobre ellos.

Las tensiones entre el yo y el mundo en el cual aquél está inmerso hállanse por lo tanto contenidas en la experiencia prepredicativa más elemental y universal. No son causadas por un tipo específico de relaciones sociales; tampoco son creadas por un tipo especial de exigencia formulada contra el mundo por una personalidad determinada históricamente. Tales tensiones son un rasgo definitorio de la existencia humana como tal —un factor de la vida humana antropológico-por-definición. Si dejan de ser experimentadas y sentidas como “el” problema del ser del hombre en el mundo, ello sólo representa

una emancipación espuria respecto de los sentimientos inherentes a la condición humana. Sólo significa perder lo genuinamente humano de la existencia del hombre, un retorno del *pour-soi* al *en-soi* prehumano; una retirada desde ser-en-el-mundo hacia una situación en la que el yo autónomo y previamente separado es absorbido y disuelto por el mundo exterior a él en un grado en el que pierde su distinción; es decir, pierde su capacidad para verse como un objeto y considerar como un problema su relación con el mundo. La demarcación entre el yo y su mundo, por lo tanto, es inevitable dentro de los límites de la existencia humana. La división no puede ser trascendida o superada sin destruir el *pour-soi* mismo. Dado que el mundo exterior al yo "existe", de que está presente como objeto de reflexión, como un objeto para un sujeto reflexivo sólo en la medida en que el yo lo establece en oposición a él mismo (en este sentido "creando" su propio mundo), entonces puede uno, en efecto, ver lo característico del existencialismo como una variación del tema hegeliano de la *Entäusserung* [exteriorización]: el mundo establecido, dotado de significado, es una exteriorización del yo. Pero aquí termina la afinidad. La visión hegeliana de la reabsorción final del mundo exteriorizado por el Espíritu que se reconoce a sí mismo en los productos de su autoalienación (la visión que "historicizó" el fenómeno de la alienación y le proporcionó una dinámica dirigida) es rechazada con energía por la filosofía existencialista. La división no es una estación de tránsito por la que se atraviesa en el camino hacia la restauración de la unidad: es un sinónimo de ser humano; un episodio en la historia de la naturaleza, un estado eterno para los seres humanos: un estado coextensivo con el ser-en-el-mundo específicamente humano.

Y así como la división es inevitable, también lo es la relación con los otros. Al igual que la divi-

sión es un acontecimiento ineludible (por definición de la existencia específicamente humana), aunque al mismo tiempo un acto de la voluntad, así también es inevitable la relación con los otros. El hombre está condenado a existir físicamente con otros hombres, a compartir con ellos el mundo de la naturaleza. Pero para coexistir con ellos de una manera específicamente humana tiene que aplicar su propia voluntad: tiene que elegir activamente la relación correcta con los demás y rechazar activamente la deshumanizada y corrupta. Las relaciones correctas sólo pueden fundarse en la decisión de permanecer *pour-soi* por parte de los asociados. Como dice un eminente psicólogo existencialista, Ludwig Binswanger, los hombres pueden comprenderse los unos a los otros únicamente en una relación yo-tú, en la intimidad de los yos antes que mediante un choque de objetos o el intento de un yo por dominar y manejar a otro ser humano objetivado. El virtual ser-con-otros requiere un esfuerzo difícil y agotador para establecer contacto en el nivel del *pour-soi*, un contacto en el cual el otro ser nunca ha sido cosificado y propuesto como un objeto.

En consecuencia, al otro se le asigna un papel doble e intrínsecamente polémico como palanca necesaria para elevar al *en-soi* hasta el nivel del *pour-soi* auténticamente humano, aunque es al mismo tiempo el obstáculo y el peligro más serios para tal elevación. El primer papel es un asunto de esfuerzo consciente, de decisión activa. El segundo tiene que ver con la rutina enviciante y obstructora de la vida diaria, con el intento de evitar el “vértigo de la libertad”, de retroceder cobardemente ante la decisión de ser un hombre auténtico. El segundo papel lo conocemos todos demasiado bien. Los otros se nos aparecen, a primera vista, como un “ellos” anónimo, una muchedumbre sin rostros que nos despoja de nuestra singularidad y nos libera de la dolorosa

necesidad de elegir y decidir. La muchedumbre, ese monstruo odiado por Kierkegaard, Nietzsche y Heidegger (*das Man* [lo impersonal]), usurpa el derecho, antes privilegio de Dios, de decidir sobre la esencia humana, sobre el papel que uno debe cumplir y los principios morales que debe obedecer. A cambio de eso ofrece un consolador sentimiento de irresponsabilidad, libertad para evitar las consecuencias de las propias elecciones y para culparse a sí mismo por las injusticias de la vida. Como podemos ver, esta muchedumbre de los existencialistas puede satisfacer las dos necesidades que surgen de la experiencia del sentido común: la necesidad de comprender la naturaleza de la necesidad externa, y el deseo de transferir la carga de responsabilidad a agentes respecto de los cuales el hombre puede decir, con una conciencia moral limpia, que están más allá de su poder. Por lo tanto, satisface los mismos anhelos que la sociedad durksoniana. La sociedad benévola aunque poderosamente avasalladora del durksonianismo es el equivalente de la muchedumbre de Kierkegaard, el rebaño cruel y estúpido de Nietzsche, el *das Man* embrutecido de Heidegger, el infierno humano de Sartre. Pero hay una diferencia esencial. En oposición con el durksonianismo, para los existencialistas la sociedad-rebaño no logra dominar al yo a menos de que se le permita hacerlo, y esto ocurre con más frecuencia por omisión que por sometimiento deliberado. Para ejercer su poder dictatorial, para disolver el yo potencialmente único en una muchedumbre homogeneizada de dígitos intercambiables, esta sociedad debe primero pasar por el proceso de cosificación (*la Verdinglichung* [cosificación] de Hegel), ser cognitivamente re-moldeada como una inevitabilidad todopoderosa y formulada últimamente como el “ellos” omnipotente. En realidad, sólo cuando se la formula de tal manera se convierte la sociedad en una naturaleza segunda,

una realidad objetiva. Sólo cuando la conocemos como el “ellos” que nos lleva a empujones, nos maltrata y nos obliga a ser lo que no deseamos ser; sólo cuando se le permite, a cambio de la libertad respecto de la responsabilidad, destruir nuestra existencia auténtica. Ser esclavizado por la sociedad es así un asunto de decisión, o más bien un asunto de abstenerse de decidir. De ningún modo es un destino inevitable de los seres humanos. Y mucho menos aún la condición para convertirse en ser humano.

La filosofía existencialista parece ofrecer, de esa manera, una crítica cabal y muy radical de la sociología al enfrentarla en su propio terreno apropiándose de su lenguaje y de su problemática, y sugiriendo así un argumento significativo y en ocasiones decisivo. Acepta a la *sociedad* como una realidad. Pero primero insiste en plantear el importante problema acerca de cómo la sociedad ha llegado a ser una realidad (o, más bien, cómo lo está llegando a ser siempre). Segundo, destaca que la persona es en ese proceso un factor sumamente útil y activo (aunque a veces sólo lo es al desistir de la acción). Tercero, abre la posibilidad de cuestionar y poner a prueba la realidad social al definirla como una existencia inauténtica. De ese modo ofrece un horizonte cognitivo más amplio, dentro del cual la realidad social “aquí y ahora” no puede seguir reclamando el status privilegiado de fundamento único del conocimiento válido —de único proveedor de “hechos”—. Como veremos más adelante, esos tres puntos han bastado para atraer a muchos pensadores disconformes con los defectos notorios de la ciencia de la no-libertad.

Sin embargo, el camino propuesto por el existencialismo resultó tan escabroso como la alternativa que trataba de reemplazar. Había resistido con éxito la reducción de la existencia humana al polo opuesto, objetivado, pero en cambio la redujo al primero, el

polo subjetivo. Los deseos y los motivos humanos ya no son los productos finales de una "realidad social" inmanejable; en cambio, la realidad social se convierte en la consecuencia de la decisión (o indecisión) de la persona. La dirección de la reducción, es cierto, ha girado ciento ochenta grados, pero sigue siendo una reducción. Con la misma vehemencia con que los durksonianos combatieron la "noción misteriosa de libre albedrío", los sociólogos existencialistas se ven obligados a combatir contra la "noción misteriosa de necesidad social". El cambio de dirección no les permite esquivar la intensidad de la cortina de fuego.

Más importante aún: la sociología durksoniana no podía explicar adecuadamente la indocilidad y maldad humanas y no concebía la libertad sino como una desviación resultante del fracaso técnico de la sociedad; la sociología existencialista, por su parte, enfrenta la misma dificultad cuando trata de explicar la persistente experiencia de la sociedad como una realidad obstruyente e inamovible, y no puede dejar de percibir ese sentimiento sino como una desviación producto del fracaso técnico del impulso hacia la autenticidad. A causa de su unilateralidad autoprogramada, ambas visiones dejan un residuo incómodamente amplio de experiencia humana que se niegan a explicar si no es como anomalías raras y desafortunadas susceptibles de ser corregidas o acaso eliminadas mediante un conocimiento y esfuerzo adecuados. Al ser orgánicamente incapaz de explicar de manera coherente la libertad humana, lo único que puede hacer la sociología durksoniana es calificarla como una ilusión. Al ser similarmente incapaz de proporcionar una explicación significativa de una realidad social que tiene apariencia de naturaleza, la sociología existencialista se ve obligada a emplear el mismo artificio y afirma que se trata de un fantasma.

Otra consecuencia del reduccionismo es, por supuesto, un menosprecio de la historia y la necesidad consiguiente de proyectar el particular procedimiento analítico elegido al plano ontológico, como dimensión antropológica de sus referentes postulados. El durksonianismo puede alcanzar ese efecto al establecer la fórmula de su reduccionismo como requisitos lógicos previos de toda comunidad humana organizada. Gracias a este recurso la categoría crucial ha sido ubicada seguramente sobre un plano extratemporal y se ha descartado el molesto problema del “origen” de una sociedad con carácter de naturaleza [*naturlike*]. Se lo aleja a una distancia desde la que no puede perturbar, mediante el paréntesis hipotético en el que se mantienen todos los enunciados substanciales de la sociología durksoniana: dada una sociedad humana, debe haber a, b, c, . . . n. El mismo efecto es alcanzado por la sociología existencialista al presentar la fórmula de su tipo de reduccionismo como rasgo definitorio de la existencia auténticamente humana. Una vez más, el problema de la historia ha sido borrado sin peligro de la agenda. Una vez más, un paréntesis hipotético previene su interferencia: dada una manera auténticamente humana de ser-en-el-mundo, debe haber a, b, c, . . . n.

Parecería entonces que tenemos dos formas de reduccionismo que se enfrentan entre sí, y que en última instancia se trata de un problema de elección arbitraria determinada únicamente por las preferencias o la tarea de investigación por realizar. Pero en un importante respecto la versión centrada-en-la-sociedad de la sociología tiene una ventaja sobre la centrada-en-la-persona: pretende ofrecerle al individuo una orientación genuina, mientras que la sociología de tendencia existencialista abandona mucho a su discernimiento. Al escoger a la sociedad como agente humanizador, la sociología durksoniana es

capaz de discutir el problema de la moralidad como algo que en principio puede ser estudiado y aprendido con certidumbre. Al colocarse en la posición de una ciencia objetiva, observa, por supuesto, una neutralidad estricta en cuanto a la decisión personal de ser o no ser moral. Pero si se adopta la decisión de ser moral, la sociología durksoniana no tiene dificultad en decir “cómo” puede uno ser un ser moral, y qué es ser moral en condiciones específicas. En el caso de la sociología existencialista ocurre precisamente lo contrario. Dada la ausencia de agentes humanizadores supraindividuales, ser moral es un imperativo que el individuo enfrenta directamente como una tarea que debe cumplir por sí mismo. Ahora bien, cuando llega a la cuestión acerca de cómo se puede estar seguro que su manera de ser-en-el-mundo es moral, el existencialismo, y también su sociología, no ofrece ningún sustentáculo confiable. La única receta es “llevar una vida auténtica”. Pero esto es un consejo puramente formal. La autenticidad es por definición un concepto totalmente individualizado y, también por definición, sólo alcanza contenido después de que la orientación, que puede haber sido obtenida de fuentes extraindividuales, ha sido considerada inauténtica y como tal rechazada. Ninguna decisión tomada por el individuo, por lo tanto, alcanza nunca esa contundencia que únicamente puede proporcionar un agente al que se ve como inexpugnable e incontrolable. Al afirmar que ese agente es una ilusión y considerarlo como mero producto de una cosificación malsana, el existencialismo no sólo suspende su propio juicio sobre lo que es bueno o malo; niega también la posibilidad misma de discutir los problemas morales en términos que sean válidos no sólo para uno mismo. Parecería que el existencialismo ha terminado con el manto de apariencias al que se consideraba como contenido moral de la existencia humana, pero solamente para

poner de manifiesto el vacío moral que una vida auténtica, genuinamente humana no puede eludir.

Hemos visto antes que el tipo durksoniano de sociología, si bien se dirige a la imaginación de un miembro lego común de la sociedad, procura llenar las mismas necesidades que solían ser satisfechas por la religión de los sacerdotes. Similarmente, cabe comparar la sociología existencialista con la religión de los profetas. No contiene promesas fáciles de consuelo para el individuo agobiado por la carga de su responsabilidad. Más que interpretar el misterio de la existencia humana, lo desmistifica. Pero no es fácil enfrentar la existencia desmistificada. A pesar de todos los sufrimientos que pueda causar, el mundo mistificado genera un sentimiento consolador de falsa seguridad; cuando los sufrimientos llegan al punto de desequilibrar la rutina diaria, el mundo mistificado puede seguir siendo criticado, rechazado y desafiado sin cuestionar la integridad y la inocencia del sujeto que lo desafía. “Ellos” no son solamente los amos de esclavos y los guardacárceles. Ellos traen, mediante un trato global peculiar, la redención junto con la esclavitud, la libertad respecto de la responsabilidad junto con la no-libertad de acción. Por lo tanto, los profetas, a diferencia de los sacerdotes, ofrecen poco consuelo. Después de expulsar al fantasma del “ellos”, los profetas apuntan con sus dedos acusadores a la persona, abandonada ahora sola sobre un escenario de pronto vacío. Y ahora es ella el único y último objeto de auto-investigación y crítica.

Esta es la filosofía existencialista que, con su enorme potencial desmistificador y limitaciones autoimpuestas a la crítica práctica del mundo, sirvió de inspiración real para diversas corrientes de la crítica de la sociología que tienen raíces comunes en las obras de Alfred Schütz. La denominación “fenome-

nológica”, que esas corrientes escogieron para describir sus rasgos distintivos, puede inducir a error. Hemos visto que cuando son observados escrupulosamente, los principios de la fenomenología son incapaces de producir algún conocimiento descriptivo cuyo objeto sea compartido por lo que ha llegado a ser conocido como sociología. Al tomar como punto de partida ese ser-en-el-mundo que implica ser-con-otros, el existencialismo aspira a cubrir un campo de estudio coextensivo con el de la sociología. En efecto, Schütz parte de un mundo viviente mucho más densamente poblado que la austera subjetividad trascendental de Husserl. La presencia de los otros, que Husserl consideraba como el problema más misterioso y complicado, es para Schütz axiomáticamente no-problemática. Para Schütz (y para Kierkegaard, Heidegger y Sartre) la existencia de ese mundo (la misma existencia que Husserl quería eliminar poniéndola entre paréntesis y después reconstruir con cautela utilizando sólo elementos no-existenciales) es simplemente dada, en forma directa e inmediata. En general, Schütz está dispuesto a incluir en la “esfera pre-predicativa” muchas más pertinencias interpretativas” [*interpretive relevances*] que Husserl, aunque siempre invoca la autoridad de éste para legitimar el carácter no-inferencial de esas pertinencias.⁵ La categoría central de Schütz es el miembro, no la subjetividad trascendental; lo que significa que al ser miembro de una comunidad que comparte pertinencias interpretativas se le asigna una modalidad pre-predicativa y se lo pone entre las condiciones preliminares del proceso vital del sujeto. Esta condición de miembro, al igual que el inventario de conocimiento “al alcance de la mano” que puede significar, es por la misma razón considerado no-inferencial. Es por lo tanto este “hecho en bruto”, o “lo-inmediatamente-dado”, que debe ser inspeccionado con cuidado y descrito con fide-

lidad, pero que no tiene un “más allá” significativo a partir del cual pueda ser factible explicarlo causalmente. Es cierto que el conocimiento “al alcance de la mano” tiene un origen social; pero éste es un supuesto sin mucha consecuencia, dado que nuestra vida comienza a ser experienciada, convirtiéndose en un objeto accesible a la exploración y la reflexión, sólo cuando ese conocimiento ya se ha “dado socialmente”. Lo vernacular, el conjunto ya listo de tipos preconstituidos, ha sido ya adquirido. “Desde el comienzo”, es la expresión favorita de Schütz. Es “desde el comienzo” que nuestro mundo es un mundo intersubjetivo de cultura, y no como sostenía Husserl, algo que para ser conocido debe construirse laboriosamente. Desde el punto de vista metodológico, el enunciado anterior significa que el pensamiento sociológico que Schütz permitiría debe comenzar desde el mundo de la cultura que ya ha sido apropiado e incorporado por el “miembro” —al igual que en el caso de la sociología durksoniana debe comenzar desde una sociedad que ya ha adquirido ascendencia sobre el individuo. Ese “mundo intersubjetivo de la cultura”, que es nuestro “desde el comienzo”, es un mundo de significación aunque esencialmente hecho por el hombre. No por completo, desde luego. Hay muchos supuestos y reglas generadoras que Schütz examina como rasgos estructurales antropológicamente universales; lo que él sugiere es que constituyen límites inexpugnables o condiciones universales de cualquier mundo intersubjetivo de la cultura. Schütz comparte con la sociología durksoniana la tendencia a trepar hasta alturas extratemporales, antropológicas. Ambos carecen de herramientas para tratar con lo históricamente específico, quizás a causa de su esfuerzo por establecerlo como universal. Schütz se encuentra mucho más cómodo en el nivel de la “gramática generativa” de la experiencia. Aun cuando admite

tomar como punto de partida una acción específica, localizable geográfica e históricamente, tiende a considerar esa especificidad geográfico-histórica como un velo que esconde las estructuras universales que realmente interesan. El Refugiado, o el Extranjero, son elevados al nivel de tipos ahistóricos. Es significativo que en la forma en que Schütz lo establece como objeto de investigación, el “mundo intersubjetivo de la cultura” carece “desde el comienzo” de toda dimensión histórica.

El principal papel del mundo intersubjetivo de la cultura parece consistir en proporcionar principios generativos que diferencian e individualizan los mundos subjetivamente concebidos de los miembros. La mayoría de los patrones culturales examinados por Schütz se presentan como reglas de estructuración cognitiva, lo que lleva inevitablemente a resultados distintos en cada caso individual. La clasificación de los otros en miembros del *Umwelt* [mundo circundante en general; también “mundo de los congéneres directamente experimentados], *Mitwelt*, [mundo de los contemporáneos], *Vorwelt* [mundo de los predecesores], y *Folgewelt* [mundo de los sucesores], es una regla universal impuesta por la graduación natural de familiaridad y accesibilidad. En dependencia de esos dos factores, el miembro toma cuatro actitudes diferentes hacia los individuos, ubicándolos consiguientemente en una de las categorías citadas. Los principios formales de esa estructuración cognitiva, por lo tanto, siguen siendo los mismos en cada caso. Pero como cabe esperar, las estructuras cognitivas que emerjan serán muy diferentes según la situación biográfica del miembro que estructura. Como dice Schütz, con la substitución de otro “punto-cero” (es decir, otra situación biográfica), se cambia la referencia-de-significado. Lo mismo vale para una de las categorías centrales de la sociología de Schütz: “el mundo alcanzable”. El

mundo alcanzable, la única área en la cual son concebibles las relaciones “nosotros” (yo-tú) y la única área en la cual los motivos “para” pueden aplicarse razonablemente, constituye el meollo de la realidad de cada miembro. Pero, una vez más, sus límites seguramente serán trazados diferentemente por y para cada miembro, y es casi seguro que los territorios de tales mundos circunscriptos por situaciones biográficas distintas no se superpondrán. El útil concepto de “provincias finitas de significado” proporciona otro ejemplo. Cada miembro vive dentro de una multitud de realidades. Cada realidad está cognitivamente constituida de su propia manera específica, que se caracteriza por un estilo cognitivo particular, por una coherencia que se alcanza al desalojar, mediante la aplicación de la *epojé* a un sector distinto del mundo vital y una perspectiva temporal peculiar, algunos elementos específicos hacia un fondo “tomado por establecido”. Y ahora también todos esos rasgos distintivos se combinan en un número de tipos que son universales, en el sentido de ser reconociblemente similares en el grupo de “provincias finitas de significado” de cada miembro. Se puede describir válidamente para todos los miembros posibles y reales, qué tipo de estilo cognitivo, *epojé*, etcétera, constituye la provincia de la argumentación, o del arte, o del ocio. Pero como en los casos anteriores, la manera como un miembro divide el mundo compartido en provincias cuando traslada su atención de una provincia a otra, no está de ningún modo necesariamente coordinada. Por lo contrario, estas actividades de los miembros, aunque puestas en operación por los mismos principios estructurales lleva por fuerza a resultados muy distintos. El concepto de “referencia presentacional”, que Schütz considera un importante instrumento para la dotación de significado, provee nuestro ejemplo final. Cualquier miembro, confrontado con una serie

de experiencias, las dotará de significado combinándolas en pares representantes-presentados. El contexto en el que se efectuará ese apareamiento, y en consecuencia la selección de pares y la división de roles dentro de los pares, variará de acuerdo con la situación biográfica de un miembro dado; los mismos instrumentos inevitablemente producirán una amplia variedad de significados aun cuando se los aplique a objetos de la experiencia “externamente” similares.

En suma, el mundo intersubjetivo de la cultura tiende a producir, perpetuar y reforzar la autonomía y unicidad de cada miembro como entidad cognitiva. Schütz ha demostrado admirablemente cómo la unicidad de los miembros es creada y recreada continuamente con la misma inevitabilidad que el durksonianismo le asignaba al impacto uniformador de la cultura. Los dos testimonios incompatibles de la experiencia han sido por lo tanto reconciliados en el plano cognitivo: ubicado en un mundo cultural compartido, imposibilitado de elegirlo por un acto de voluntad, enfrentando a su mundo cultural como realidad, el miembro no puede dejar (a causa de este hecho antes que a pesar de él) de convertirse y de seguir siendo un individuo único. Es precisamente el compartir las mismas reglas culturales de la percepción del mundo lo que asegura la unicidad de cada experiencia y de cada mundo individual de significado.

Ahora bien, si como se ha demostrado, los mundos de significado de los miembros individuales son únicos, la comunicación entre los individuos constituye un problema. Y por cierto, tenemos que preguntarnos cómo es posible tal comunicación. Hasta aquí, todo lo que hemos aprendido acerca del mundo intersubjetivo de la cultura ha apuntado unívocamente hacia la separación monádica de los mundos

cognitivos individuales. Ahora es necesario demostrar cómo, dado ese estado monádico, los miembros pueden seguir formando y manteniendo una comunidad de significados.

Schütz afirma que algunas condiciones de esa comunidad son antropológicamente universales. Se trata de las afirmaciones comunes, hechas de alguna manera por todos los miembros de todas las comunidades en todos los tiempos —tal vez de manera espontánea, pero de cualquier modo sin que se hallen implicados procesos visibles de enseñanza y aprendizaje. Según parece, son meras elaboraciones sobre la base de rasgos constantes y primarios de la experiencia individual aunque universal —aunque en ningún lugar el mismo Schütz confirma esa suposición con tantas palabras. Puesto que se carece de alguna respuesta explícita a la cuestión del origen del “bagaje de conocimientos al alcance de la mano”, se encuentra uno en libertad para postular una variedad de interpretaciones, que llegan hasta la suposición de una tendencia innata, propia de la especie, a percibir el mundo y a organizar la percepción según un conjunto de reglas invariables. En realidad, la cuestión del origen carece de importancia para Schütz. Las reglas y los supuestos que se combinan en el “bagaje de conocimientos al alcance de la mano” han sido introducidos en el sistema de la sociología de Schütz como un elemento notoriamente kantiano. De hecho, no son sino las condiciones a priori de toda experiencia significativa, y de toda comunicación significativa entre sujetos cognitivos.

Veamos algunos ejemplos típicos. Primero, la afirmación de que el mundo está compuesto de objetos definidos, que se infiere de la experiencia de resistencia y es continuamente refirmada por ésta. Su forma más elemental es la resistencia de nuestro propio cuerpo, que puede enfermar, debilitarse o resis-

tirse a nuestras decisiones. Toda percepción del mundo como exterior y "real" puede considerarse como una modificación de esta experiencia fundamental. Segundo, la expectación de que las experiencias son típicas; que en principio son susceptibles de generalizaciones en lugar de ser únicas e irrepetibles; que cualquier experiencia es siempre un miembro de una clase más amplia de experiencias similares, y que por lo tanto puede aprenderse de las propias experiencias previas, esperando razonablemente que los acontecimientos futuros estén de acuerdo con el patrón ya conocido. La misma expectación de regularidad se extiende después a la esfera directamente pertinente para el problema de la comunicación interhumana: uno espera que las perspectivas cognitivas sean reciprocadas por otros miembros, y que los puntos de vista adoptados por los asociados en la conversación sean, por lo menos en principio, intercambiables. En otras palabras, la comprensión recíproca de los significados de cada otro es una condición dada a priori del ser-con-otros. La comprensión está implicada en cada acto de comunicación "desde el comienzo"; no es un producto terminal de la aplicación de una tecnología complicada que hay que aprender diligentemente a dominar. La posibilidad idealizada de tal comprensión se manifiesta continuamente en el hecho de que los miembros asumen, en el proceso de comunicación, las actitudes de sus asociados y esperan que éstos se comporten de manera similar. Por último, se espera a priori una congruencia de puntos de vista. No se trata sólo de que son intercambiables en el sentido de que cada miembro puede "ponerse a sí mismo" en cada punto de vista por turno, sino de que pueden armonizar y complementarse entre sí, con el objeto de que puedan ser mantenidos simultáneamente por diferentes asociados en la conversación sin volver incomprensible el discurso o condenarlo al fracaso.

Repitamos: todas esas afirmaciones y otras similares no se aceptan sobre la base de generalizaciones empíricas, sino que se deducen del análisis de las condiciones que deben llenarse para que el “ser-con-otros”, en el sentido de intercomunicación significativa, pueda ser concebible. Son, por lo tanto, requisitos previos de la existencia del individuo, en la misma medida en que, por ejemplo, el “mantenimiento de patrones” es, para la sociología durksoniana, un requisito teórico previo de la supervivencia del sistema.

Siendo esas las condiciones generales del “ser-con-otros”, para alcanzar genuinas relaciones sujeto-a-sujeto otros factores más son necesarios. Schütz no está de acuerdo con la opinión desalentadora de Sartre acerca de la posibilidad de trascender o evitar la cosificación en las relaciones interhumanas. Para Sartre, la presencia misma de otros compromete inevitablemente la unicidad auténtica de la persona. La mera conciencia de ser mirado crea malestar e incomodidad y limita la libertad de la persona, que se experimenta como objetivada por el otro, y es incapaz de evitar responder de la misma manera. En consecuencia, sólo son posibles relaciones sujeto-objeto. Schütz tiene más confianza. De los muchos tipos de relaciones entre miembros elige, como particularmente privilegiados en lo que hace a una descosificación, relaciones de *Wir-Einstellung* [orientación-nosotros] (un equivalente del yo-tú de Buber) entre consociados, en la cual los miembros pueden concebirse el uno al otro como sujetos únicos. Su compromiso biográfico mutuo es la causa de tal posibilidad. Parecería que la *Wir-Einstellung* se desarrolla en el curso de la conversación prolongada y continua entre los miembros, durante la cual todos los aspectos de la subjetividad de cada asociado puede llegar a ponerse de manifiesto, de tal manera que cada uno es capaz de llegar a captar en algún momento la configuración única de los otros. Cada asociado

aprende gradualmente a conocer la subjetividad única del otro explorando, en el proceso de intercambio activo, tanto la flexibilidad como los límites íntimos de aquél. Cuando se desarrollan genuinas relaciones yo-tú, los muchos velos del anonimato que normalmente cubren la subjetividad del otro pueden ser eliminados por completo.

Es esta posibilidad la que, aun en el caso de que no se realice, establece la diferencia entre consociados y meros contemporáneos. Estos últimos, aunque en principio accesibles a la conversación potencial, no están lo bastante comprometidos en la biografía de un miembro dado como para manifestarse en la unicidad de sus subjetividades. Siempre conservarán un grado mayor o menor de anonimato; cuanto mayor sea el anonimato tanto más reducido será el conjunto de síntomas por medio de los cuales son apprehendidos. Más que percibidos como sujetos, los contemporáneos son concebidos como especímenes de un tipo. Ese tipo se refiere a ellos, los ubica dentro del mapa cognitivo subjetivo de un miembro, y pone en acción la unidad pertinente del repertorio de conductas de ese último, pero nunca es idéntico a un otro concreto.

Existe en consecuencia una diferencia de clase entre las relaciones sujeto-a-sujeto y las meramente tipificadas. Las primeras son un elemento integral del ser-en-el-mundo de un miembro; son coextensivas con su existencia misma. Las segundas, en cambio tienen sólo un carácter objetivo. Cuando hablamos de relaciones sociales entre meros contemporáneos, sólo nos referimos a la probabilidad subjetiva de que los esquemas tipificadores y las expectativas recíprocamente asignados serán reciprocados, es decir, usados de manera congruente por los asociados. Esto subsiste siempre como una probabilidad subjetiva, y en la medida en que continúan fundadas sobre la *Ihr-Einstellung* [orientación-ellos] permanece en el

nivel de mera hipótesis. Sólo ese sector del mundo que ha sido puesto de relieve por la situación biográfica es constantemente cuestionado por los miembros y es objeto de exploración intensiva. A diferencia de los consociados, los contemporáneos están ubicados fuera de ese sector. No afectados por los intereses cognitivos del miembro, y puesto que se les adjudica reducida o ninguna importancia tópica, se los deja sin cuestionar, aun cuando en principio sean cuestionables. El fenómeno mismo del “tipo” consiste en trazar una línea demarcatoria entre los horizontes explorados del tópico tratado y el resto de él, que el miembro deja sin explorar.

Los “tipos personales ideales”, que se refieren a agregados de contemporáneos (o por la misma razón, de predecesores o sucesores, quienes empero difieren de los contemporáneos porque no se los puede convertir en asociados de la conversación), son tipificaciones del primer y más bajo nivel. Por supuesto, existen tipificaciones más complejas, pero son siempre derivadas de las del primer nivel por analogía o combinación. El estado, el pueblo, la economía, la clase, son todos ejemplos característicos de esos tipos complejos que tendemos a tratar como si fueran tipos personales sui generis. En realidad, son descripciones abreviadas de sistemas muy complejos de tipos personales del orden inferior. A causa de su naturaleza derivada, aumentan la debilidad de la tipificación original y amplían las áreas dejadas en la sombra y tomadas por establecidas en el proceso de tipificación. En particular, se hace mucho más intensa la naturaleza hipotética de esos tipos del segundo orden. Es tanto lo que se ha tomado por establecido en el proceso de tipificación, que difícilmente pueda encararse el problema de su verificación. Para apartarnos por un momento del universo de discurso propuesto por el vocabulario de Schütz, digamos que, desde un punto de vista práctico, conceptos

como sociedad o clase entran en el mundo vital del hombre como mitos, sedimentados durante un proceso largo y tortuoso de abstracción que el miembro mismo dejó de controlar en una etapa relativamente temprana (en realidad, con su primer paso más allá del cómodo dominio de relaciones yo-tú con el círculo cercano de consociados).

Parece que éstos son los límites últimos de la crítica de inspiración existencialista de la sociología. Esta crítica puede explicar los fenómenos supraindividuales solamente como conceptos mentales. Cualquier crítica de tales conceptos consistirá en demostrar que se ha llegado hasta ellos por medio de una serie de operaciones mentales sujetas a reglas meramente cognitivas; en demostrar que, dadas esas reglas inerradicablemente presentes en el bagaje del conocimiento al alcance de la mano, la creación de tipos es inevitable. Los tipos vuelven después al mundo vital del individuo, donde son admitidos a base de analogías con relaciones personales —las únicas que son experimentadas directa y plenamente. Los mismos mecanismos mentales, por decirlo así, descosifican a los consociados y cosifican todo el resto del mundo del individuo —puesto que la cosificación es un proceso vital que consiste en suponer la “existencia objetiva” de lo que en realidad es un complejo producto conceptual del pasar por el tamiz la experiencia personal limitada. Schütz —y más aun sus seguidores— le asignan a esa conducta el status de hipótesis: un error lógico común que surge de atribuir referentes reales a palabras abstractas.

La “naturaleza segunda” reivindicada

De tal modo, si bien la sociología durksoniana se esfuerza por “desmistificar” la libertad individual, la crítica que de ella hace Schütz evidentemente

procura “desmistificar” la sociedad. Pero hace muy poco para ayudar al individuo, supuestamente emancipado a causa de esa desmistificación, a alcanzar libertad práctica respecto del producto de su propia capacidad cosificadora. Por lo contrario, el análisis de Schütz demuestra convincentemente que la cosificación, y los tipos hipotéticos que reemplazan la íntima experiencia yo-tú de los otros, son parte integral de la trama misma de la existencia del miembro. Quizás puedan ellos ser re-negociados y re-hechos, pero de una u otra manera están allí para permanecer para siempre. En un sentido, la cosificación de la experiencia limitada en conceptos hipotéticos aunque todopoderosos que a su vez estructuran la experiencia del individuo, es tan universal e inevitable antropológicamente como la conciencia colectiva de Durkheim o los requisitos previos del sistema parsoniano. No se ha dejado lugar alguno para la suposición de que bajo ciertas condiciones podría evitarse la cosificación, de que en algunas situaciones la gente podría ser capaz de “ver a través”, de la totalidad de sus complicaciones sociales, y que en consecuencia el análisis sutil que hace Schütz del mundo vital no es más que una descripción ilícitamente generalizada de un mundo específico, históricamente generado. Pese a todo su poderoso potencial crítico dirigido contra la sociología concebida como la ciencia de la no-libertad, la alternativa de Schütz se abstiene de ofrecer un punto de vista conceptual desde el cual podría llevarse a cabo una crítica de la realidad social (en cuanto opuesta a la crítica de su imagen). En este respecto se ubica junto a la sociología durksoniana que tan sutilmente critica.

El sistema de Schütz, inspirado en el existencialismo, es por lo tanto, específicamente una crítica de la sociología y no de su objeto. En tal capacidad, sí ofrece un programa armoniosamente coherente, que

abunda en intuiciones esclarecedoras. Puede entonces concebirse como una antropología (antes que como una sociología) del conocimiento, que apunta precisamente hacia esos sectores del conocimiento que constituyen el dominio elegido de la sociología. Schütz ha demostrado convincentemente que la sociología, lejos de aprehender la así llamada “realidad social objetiva”, es en realidad una modificación del sentido común; que toma como objeto no “fenómenos objetivos” sino productos de la tipificación, y en consecuencia perpetúa y reafirma las tendencias cosificadoras del sentido común en lugar de ponerlas de manifiesto tal como son. Al ser meros productos de la objetivación, los “fenómenos objetivos” son expresiones concretas del conocimiento subjetivo de “acontecimientos de la mundanidad vital”.⁶ Adjudicarles cualquier otra modalidad existencial significa perpetuar esa ilusión cuya eliminación es una tarea principal de la investigación científica del mundo vital. El estado, la clase, etcétera —si enfrentan al individuo como constituyentes no eliminables de su mundo vital— alcanzan un status tal porque “el establecimiento de objetivaciones por obra de una persona y su interpretación por obra del Otro ocurren ‘al mismo tiempo’”. La tarea de la sociología, entonces, consiste en poner al descubierto los mecanismos ocultos del proceso de objetivación colectiva, que se manifiesta a los ojos de un miembro común sólo bajo la forma de sus productos terminales.

Pero la crítica schütziana de la sociología se detiene en ese punto. Si todo lo que hacemos es seguir fielmente su manera de explorar la lógica de la objetivación, la sociología se afirmará otra vez sobre sus pies. En lugar de intentar vanamente captar la sociedad real, obraremos con mayor sensatez si volvemos nuestra atención a la estructura del proceso que genera nuestra creencia en esa “realidad” —partiendo del único conocimiento cierto que nos es

dado de una manera no problemática, esto es, el conocimiento que se deriva directamente del mundo del vivir diario. Esto equivaldría a un volver “a las raíces”, y se cumpliría el postulado husserliano *zu den Sachen selbst* [a las cosas mismas]. Schütz no pide que la sociología critique su objeto. Sólo la invita a adoptar un punto de vista crítico de su propio conocimiento de ese objeto y de la manera en que llega a tal conocimiento. Al igual que sus oponentes durksonianos, Schütz excluye a priori, por mera decisión metodológica, la posibilidad misma de la crítica dirigida al objeto. Así como, para parafrasear a Anselm L. Strauss,⁷ la sociología durksoniana supone que el observador (el sociólogo) “tiene un conocimiento del fin para el cual se agrupan las personas”, Schütz pretende conocer “las reglas básicas de acuerdo con las cuales están compuestas las variaciones (de una personalidad)”: conocer, es decir, en el sentido de excluir la posibilidad de que alguna vez cambien esas reglas y no sólo sus aplicaciones.

De este modo, con una realidad social dura, semejante a la naturaleza, reducida analíticamente a tipificaciones y sólo a tipificaciones, subsiste el problema acerca de si el hombre puede alguna vez eludir esa actividad tipificadora. Tal posibilidad no cabe dentro del sistema de Schütz. Al explicar la totalidad de la “realidad social” por medio del más elemental y universal proceso de cosificación de significados, Schütz describe, primero, la experiencia de la no-libertad como un rasgo antropológico eterno del ser-humano-en-el-mundo; y segundo, presenta toda no-libertad como esencialmente similar y surgiendo de la misma condición humana esencial. La afirmación de que algunos elementos de la realidad experienciada son redundantes y pueden ser dejados de lado, de que esos elementos derivan de causas más restringidas (y menos inevitables) que las tendencias universales de toda la humanidad, no puede

formularse seriamente dentro de la perspectiva de Schütz. Pero es sólo mediante tal afirmación que la crítica de la sociología puede convertirse en una crítica de la realidad social misma. De la vivisección devastadora que Schütz hace de la sociología, la realidad social emerge intacta e invencible, reducida a una substancia intelectual benigna pero no menos inevitable y avasallante que el sistema metodológicamente postulado de Parsons.

Ambas tentativas de explicar la experiencia humana desde un punto de vista monístico parecen, por lo tanto, igualmente deficientes. Es curioso que mientras tratan de probar que el otro polo de la experiencia evidentemente dual sólo es imaginario, las dos son incapaces de cuestionar la necesidad implicada en el primero. Ambas son así orgánicamente no críticas de la sociedad o de la condición humana que describen. La única ventaja de la sociología existencialista sobre la durksoniana consiste en su capacidad para criticar el conocimiento general y el conocimiento del sentido común particular —capacidad de la cual carece notoriamente la sociología durksoniana. Pero se trata de una crítica estéril del conocimiento puesto que no da, ni puede dar, un paso decisivo más allá, hacia la crítica de la sociedad o de la condición humana misma. Cabe por cierto suponer que ninguna reducción fundamentalista, sea cual fuere su orientación, puede generar una crítica de esa clase.

Por esa razón merecen atención particular las pocas teorías que procuraron eludir las trampas del reduccionismo unilateral. Una de ellas es la de George Herbert Mead, que se apoya considerablemente en la cosmovisión de John Dewey. El punto de partida de esa teoría, según la formulación que de ella hace Horace M. Kallen, fue “el reconocimiento de que la primera y última *realidad* es fluen-

cia, proceso, duración, acontecer, función, y que las ideas de substancia inmóvil y formas eternas son ideales cambiantes basados en interrupciones pasajeras, y movimientos de aversión y negación”.⁸ Es quizás en la concepción sociológica de Mead donde la dialéctica ha alcanzado sus mayores dimensiones. Mead rehusó a asignar prioridad unilateral a ninguno de los dos polos del más frecuente de los dilemas sociológicos. En lugar de ello, destacó el proceso dialéctico de la lucha y la reconciliación continuas entre aquéllos como el verdadero punto de partida del análisis sociológico. Lo que para nosotros apoya la clasificación de esta solución como existencialista, es la ubicación de esa dialéctica dentro del horizonte subjetivo de la persona, y el tomar la condición existencial del individuo como única fuente de datos y objeto de análisis.

Para Mead, ninguno de los polos —sí-mismo [*self*] (o persona) y sociedad— puede ser reducido al otro. Por lo contrario, ambos están presentes como factores parcialmente autónomos y parcialmente cooperativos en cada unidad de la experiencia. Aun cuando aceptemos la regla metodológica de que la información subjetivamente dada es el único terreno legítimo para el análisis sociológico, podemos todavía, sin postular entidades ajenas a la experiencia primaria, explicar los elementos objetivos, resistentes, de la existencia, y establecerlos como sus proyecciones. La realidad social existe en la experiencia más individual desde su inicio mismo; no es una coerción facticia, autoimpuesta, o un inaccesible “otro lado”, como en algunos escritos existencialistas. Es visible desde la perspectiva subjetiva, como ingrediente orgánico del sí-mismo actuante. Ambos aspectos del sí-mismo —los conocidos “mí” y “yo” de Mead— contienen ya realidad social objetiva, no importa cuán únicos y subjetivos puedan parecer; por supuesto, la realidad social entra en cada uno de ellos

de una manera diferente y específica. El “mí” y el “yo” son dos aspectos del sí-mismo; pero son también los dos aspectos de la realidad social en la que cada individuo ha nacido y enfrenta en todos sus actos. Su “yo” no es más que un sedimento duradero de todos los actos hasta ese momento, en los cuales el individuo ha enfrentado la realidad como un límite situacional, presente inmediatamente, para su libertad. El “yo”, en consecuencia, contiene sociedad aunque en una forma procesada, individualizada, a diferencia del “mí”, que es realidad evidente, visible, realidad en este mismo momento, que “sobresale” como un factor externo y no asimilado de la acción. La confrontación entre “mí” y “yo” que el individuo experimenta en cada uno de sus actos no es más que el reflejo subjetivo de la dialéctica de la “situación” y su “definición” individual. De cualquier ángulo que consideremos esto, trátase siempre de lo mismo: la realidad-ya-asimilada frente a la realidad-todavía-no-similada, o el sí-mismo ya-realizado frente al que todavía no lo está. Lo que conceptualizamos como la “sociedad” o el “sí-mismo” son por consiguiente dos pantallas enormes sobre las que proyectamos, con el mismo derecho pero el mismo error, la única realidad existencial que le es directamente dada a la experiencia del individuo: la tensión dialéctica del acto social. Ambos, sí-mismo y sociedad, están subsumidos bajo este acto, y sólo desde esa perspectiva pueden estudiarse adecuadamente.

Es sólo cuando se los considera desde el punto de vista de un acto particular que el “yo” y el “mí” se enfrentan entre sí como entidades independientes; como, respectivamente, sedes de la libertad y de la no-libertad, el impulso y sus limitaciones, el instinto de la persona y sus coerciones externas, la unicidad individual y las presiones uniformadoras de un “rol” socialmente fundado y protegido. Cuando se los considera como procesos, como aspectos entretnejidos de

una biografía, pierden su identidad, se mezclan entre sí, manifiestan su relatividad y se disuelven por último en las interminables series de la continua acción-en-el-mundo del individuo. Es verdad que experimentamos el impulso intrínseco como un componente programático, no concluido, de la situación, en la cual el otro componente, que llamamos “realidad social”, “coerciones estructurales” o “mí”, se parecen mucho a una jaula cerrada que corta arbitrariamente la trayectoria de nuestro vuelo. Pero esto es cierto sólo en la medida en que no se trasciende el horizonte de un acto singular. Desde una perspectiva más amplia, por ejemplo, una biografía como proceso en marcha, ambos parecen notablemente similares. En realidad son ambos, en igual medida, abiertos y cerrados, no terminados y realizados, temporarios y decisivos. Sea cual fuere la diferencia que percibimos en su modalidad-para-nosotros, ésta le ha sido otorgada por la capacidad estructuradora del acto cercano, a la mano. Son las situaciones anteriores las que proyectan las definiciones presentes. Pero en cuanto a la verdad de la inversión del enunciado anterior, Mead fue mucho menos explícito. No sabemos —de hecho, somos incapaces de saber— si, y de qué manera, las definiciones de hoy se sedimentan en situaciones de mañana. Esta parte de la dialéctica apenas ha sido considerada. Fue más bien soslayada que enfrentada en el fácil adagio de W. I. Thomas de la verdad que emana de la suposición de la verdad. Ahora bien; Mead es preciso y convincente al elucidar el mecanismo real de las situaciones-que-se-convierten-en-definiciones; pero no encontramos una descripción similar del otro lado de la dialéctica del sí-mismo y la sociedad.

No debe sorprendernos esa distribución desapareja de énfasis. Con un temperamento auténticamente existencialista Mead procura descubrir los misterios de la existencia del individuo, que es siempre dada,

está ya hecha y se encuentra establecida en el momento cuando el individuo comienza a reflexionar sobre ella y con eso “se encuentra a sí mismo” en ella. El proceso que lleva a establecer el “margen externo” de la existencia no es por lo tanto una parte de la experiencia individual de esta existencia; no puede ser examinado “desde adentro”, y no es susceptible de indagación tan clara e inmediatamente como la existencia misma. Puede ser reconstruido, o más bien postulado, teorizando y abstrayendo, pero nunca experienciado con la misma claridad que el otro lado: la subjetivación de lo objetivo. La finalidad de esa teoría es más bien satisfacer la curiosidad del hombre acerca del “origen” de su mundo que hacer inteligible el mensaje contenido en la experiencia. No puede preservarse la pureza del método y al mismo tiempo asignar al problema del origen de la realidad objetiva el mismo status epistemológico que se le da al problema de la apropiación subjetiva de la objetividad. Partiendo de supuestos existencialistas, Mead fue tan lejos como es humanamente posible para trascender la oposición entre el sí-mismo y la sociedad y alcanzar una explicación unificada de una experiencia evidentemente polarizada. Pero los mismos supuestos le ponen un límite insuperable a su empresa. La dialéctica de Mead es inherente a la relación entre el sí-mismo en un continuo estado-de-llegar-a-ser y una sociedad-ya-hecha. Para exponer la dinámica del sí-mismo Mead dejó en la semi-oscuridad la dinámica de la sociedad.

Berger y Luckmann,⁹ si bien admiten su deuda para con la obra de Mead, dieron un importante paso para superar esa limitación. Pero sin duda sacrificaron buena parte de la pureza metodológica y la cohesión de ése. Al igual que Mead, Berger y Luckmann procuran esclarecer la dialéctica de la libertad y la no-libertad, el sí-mismo actuante y los límites de su acción. Pero su atención se dirige en primer

término hacia el problema dejado por Mead en el fondo de su proyecto central. Berger y Luckmann (el llamativo título de su libro lo pone de manifiesto) quieren descubrir el mecanismo de construcción de la realidad más bien que el del sí-mismo.

Ellos aceptan, como otros críticos existencialistas de la sociología, que todo lo que le ocurre al hombre o en el hombre —en realidad, el proceso mismo de llegar a ser hombre— ocurre en presencia del mundo, en el curso de la interacción del hombre con su ambiente percibido como la situación de la acción. Pero introducen varios supuestos adicionales con el objeto de facilitar la explicación de esa presencia, que otras sociologías existencialistas rara vez tratan de elevar por encima del status de lo “tomado por establecido”. Tenemos así el supuesto tácito de alguna regularidad, la constancia del ambiente, que de una manera que recuerda a Homans lleva a la “habitución” de los patrones de conducta, a que se conviertan en hábitos. La acción repetida con frecuencia deja de ser un problema, ya no es un objeto de ponderación activa y reflexión, y se desliza silenciosamente hacia el campo de lo “tomado por establecido”, donde no puede distinguirse de otras realidades objetivas. Si la habituación de las acciones de A es reciprocada ahora por una habituación paralela de la conducta de B, emerge una cualidad nueva: las acciones “habituadas” se vuelven tipificadas, es decir se vinculan nómicamente a situaciones típicas. Otro supuesto más: son las acciones “importantes para todos los actores” que comparten una situación dada las que tienden a ser seleccionadas para la tipificación, es decir, se institucionalizan. Una vez institucionalizadas, las acciones tipificadas se reflejan en la conciencia de los individuos como objetivas, inevitables, etcétera. El conocimiento de la “sociedad” surgido de tal manera es por lo tanto una “realización” en un sentido doble: es una aprehensión de la

realidad social como “realidad” y al mismo tiempo la producción de esta realidad, en la medida en que los individuos, tomando su naturaleza objetiva por establecida, actúan constantemente tendiendo a la perpetuación de su objetividad y la re-crean continuamente. Es este conocimiento lo que les otorga a las instituciones su fachada de cohesión y armonía; el orden del universo está en los ojos del que lo mira, y en la acción “habituada” del actor.

No cabe duda de que estamos aquí frente a una concepción de sumo interés. La idea de que sólo hay tanto orden social cuanto acción humana repetida y rutinaria (o “rutinizada”), y que en ese orden no existe más “necesidad” que en la acción constante generada por la acción rutinizada y el conocimiento que la acompaña, tiene un genuino efecto emancipador. Significa un paso decisivo en el camino que va de la crítica de la sociología a la crítica de la sociedad. Pone de manifiesto la naturaleza comprometida, partidista, del conocimiento social, que le otorga validez cognitiva y dignidad normativa a la rutina presente (que lo único que puede invocar en favor de su legitimación no es más que una coincidencia histórica). Muestra la naturaleza selectiva de ese conocimiento: que debe ser selectivo en el sentido de suprimir información y valores que minan la seguridad de un universo cerrado. Un complemento necesario del conocimiento es por lo tanto la “nihilación” —un mecanismo que tiende a liquidar conceptualmente lo que está “afuera” del universo: si el conocimiento socialmente distribuido valida la realidad presente, el mecanismo de nihilación tiende a negar la validez de realidades alternativas y las interpretaciones que pueden relativizar y cuestionar la existencia. Una vez establecida, la mezcla conocimiento-realidad tiende a perpetuarse. Adquiere el poder de producir realidad. Y por lo tanto no hay “realidad social” que no sea producida por la con-

ducta humana rutinizada; pero no habrá una rutinización de la conducta a menos de que sea sustentada por la mezcla conocimiento-realidad:

“Tener una experiencia de conversión no es mucho. Lo real es ser capaz de seguir tomándola seriamente, conservar un sentido de plausibilidad. Es aquí donde entra la comunidad religiosa. Proporciona la indispensable estructura de plausibilidad para la nueva realidad.”¹⁰

Pero en la forma en que se la introdujo y defendió, la idea anterior sólo abre a medias la puerta hacia la crítica de la sociedad. En primer término, a todos los miembros les corresponde la misma parte de “responsabilidad” en la conservación del orden social. La estabilidad del orden descansa en última instancia sobre su acuerdo tácito para conducirse de la manera acostumbrada. En principio, el orden puede ser reducido —sin residuo— a la rutina institucionalizada de una multitud de individuos. Esa rutina es su único fundamento: ninguna estructura se destaca de la llanura del conocimiento parejamente disperso, como palanca sólida de la estabilidad social. El drama de la construcción social de la realidad se representa en un escenario intelectual desde el comienzo hasta el final. Los miembros de la sociedad aparecen sobre ese escenario sólo como entidades epistemológicas, careciendo de importancia el resto de sus atributos que, por lo tanto, no son considerados factores explicativos. Al ser construidas enteramente con pensamiento, las instituciones no parecen poseer más firmeza y solidez de la que tiene por lo general el pensamiento; o, más bien, el pensamiento como material de construcción le otorga su flexibilidad al edificio entero. Si se utiliza este lenguaje sería difícil probar que en el proceso de construcción puede haber puntos de los cuales es imposible regresar, estructuras que adquieren una cualidad nueva, sedimentos que no pueden ser disueltos mediante la mera re-forma de los significados.

Con el primer punto se vincula muy estrechamente otro: si bien a partir de la observación de que la existencia de la sociedad consiste en una estructuración continua y no en una estructura establecida de una vez y para siempre, puede derivarse una crítica demoledora de la sociología, ello sugiere muy a la manera del Iluminismo la identidad entre la crítica de la sociología y la crítica de la sociedad.

Reduce la tarea de criticar la realidad social a la crítica del conocimiento social. Todo lo que hay y puede haber de "realidad social" depende en cada momento particular y constantemente de la persistencia de los significados que le asignan los miembros de la sociedad. Uno se inclinaría a la conclusión de que, si la conciencia reflexiva de los individuos, que le otorga aspecto lógico y congruente a las instituciones sociales, de repente se detuviera o se dirigiera por el otro camino, la realidad social misma se disiparía o cambiaría de contenido. La situación que un individuo enfrenta como limitación de su acción no es más que la definición de algún otro, con un universo simbólico compartido que conecta a los dos. Para perpetuar un conjunto dado de instituciones no son necesarios otros medios sino la mitología, la teología, la filosofía, la ciencia —tampoco otros elementos del mundo social deben ser re-hechos para reemplazar la realidad social por una nueva realidad.

Llegamos así al tercero y más importante de los puntos: la concepción que Berger y Luckmann tienen de la construcción social de la realidad da por admitida la cuestión de la pertinencia de las instituciones para los intereses de los individuos mediante la simple afirmación de que precisamente esa pertinencia es el factor operativo en la tipificación de las acciones habituales. Pero lo cierto es que no está claro cuál es el significado que los autores asignan al último enunciado. La "hipótesis de la tipificación

de lo pertinente” puede ser vista como un “mito de origen”, en cuyo caso merece la misma medida de respeto y atención que normalmente se le presta a otros mitos. Por otro lado, puede considerársela como una definición oculta de pertinencia. En este caso no debe uno ser desorientado por su forma pseudo-empírica, sino tomarla como lo que es: una tautología conveniente desde el punto de vista metodológico. Pero entonces sigue sin resolverse el problema de por qué ciertas acciones habituales y no otras son eventualmente institucionalizadas. En cambio, si Berger y Luckmann significan literalmente lo que en apariencia dicen, en seguida cabe dudar si los individuos para quienes ciertas acciones específicas han sido institucionalizadas, y aquellos otros para los cuales esas acciones son “pertinentes”, son la misma gente. Parecería que el problema de la realidad social encaja precisamente en el espacio que se extiende entre esas dos categorías distintas de individuos: por así decir, la experiencia misma de la realidad social surge del sentimiento de discrepancia o incongruencia entre instituciones y pertinencia. Pero este espacio no existe en la concepción de Berger y Luckmann; desde el comienzo ha sido eliminado por una afirmación que elimina la posibilidad de una crítica de la realidad social como problema separado y diferente de la crítica del conocimiento.

Ahora bien; no obstante lo que venimos de decir Berger y Luckmann dan un paso audaz y determinado hacia un conocimiento social que, a diferencia de la ciencia durksoniana de la no-libertad, puede convertirse en una crítica de la sociedad. Una crítica tal tendrá que abarcar, en cuanto condición y punto de partida, un análisis cabal del origen social del conocimiento según lo conciben Berger y Luckmann. Pero debemos estar seguros de que esa crítica sólo será incorporada como punto de partida.

CRITICA DE LA NO-LIBERTAD

La razón técnica y emancipatoria

La sociología y su crítica, como las hemos descrito en el último capítulo, admiten un sólo compromiso: un compromiso con la verdad, entendida a grandes rasgos como la tarea de describir las cosas “como realmente son”, proporcionando así una base firme para la acción. Cualesquiera otros compromisos que la sociología o su crítica puedan contraer (y hemos descubierto muchos), no son parte de su finalidad y por cierto no se les permite, conscientemente, interferir con la estrategia del conocimiento. A esos compromisos se llega sin saberlo, iluminando selectivamente uno u otro aspecto de la multifacética condición humana. No se los busca conscientemente; cuando se los descubre (y sólo se los descubre cuando se adopta una postura crítica) se los considera como prueba de inmadurez o falla del conocimiento o como un signo de que éste ha sido mal utilizado. Aun entonces son presentados como meras desviaciones respecto de la verdad; en la mayoría de los casos, los compromisos extra-científicos son evitados con cuidado aun cuando hayan sido ya descubiertos

y criticados. Hay un acuerdo tácito entre la crítica de la sociología y el objeto de esta crítica —un acuerdo que ambas partes procuran no violar— para asignar a la “descripción verdadera de los hechos” no sólo la función de árbitro supremo sino también único de su debate. En lugar de poner de manifiesto los muchos compromisos virtuales del conocimiento social, el debate, aunque vehemente, refuerza la dedicación de los sociólogos científicos a la búsqueda de una verdad no comprometida; y ellos sostienen que esa verdad será accesible sólo cuando el método para alcanzarla esté suficientemente purificado de contaminaciones terrenales.

Con un programa tal de conocimiento no comprometido se ha vinculado la denominación de positivismo en uno de sus muchos significados (la “purificación extática de las pasiones” —Habermas). Así como el programa de la ciencia positiva simplemente exige investigar los hechos de una manera imparcial —como realmente son y no como deberían ser o como podrían ser si no se lo impidiera— el programa del positivismo sostiene que, primero, la clase de conocimientos que puede obtenerse mediante la ciencia positiva organizada de ese modo es el único válido, y, lo que es más importante, que ese conocimiento será, de una manera inevitable y no problemática, tan imparcial y no partidista como la actitud del científico que lo produce. Como lo señala Habermas,¹ la posibilidad de ese programa estaba contenida, aunque sólo *in nuce*, en la consagración iluminista de la razón como valor y guía supremos de la práctica humana en el mundo. La razón era propuesta por *les philosophes* como el conquistador del prejuicio dogmático, al que se culpaba de la opresiva esclavitud física y espiritual sufrida por los hombres durante casi toda su historia. Para *les philosophes* tratábase claramente de una razón comprometida, preparada para la batalla, to-

talmente al servicio de los deseos humanos más vehementes y apremiantes. La causa de la emancipación humana fue la base del caso en favor del progreso de la Razón. El triunfo de la Razón sobre el prejuicio fue equiparado con la emancipación misma: la adquisición de conocimientos, así lo esperaban *les philosophes*, dará a los hombres control sobre sus vidas y destinos: no habrá mediación alguna entre el conocimiento de propiedad privada y el control privado, ni productos accesorios, ni *pouvoirs intermédiaires* cognitivos, ni surgirán como barreras institucionalizadas insuperables y opacas entre el hombre y su destino. *Les philosophes* no sabían, ni podían saber, que el progreso del conocimiento técnicamente experto e instrumentalmente eficiente tarde o temprano ataría a los hombres a un enorme mundo artificial del cual ellos dependerán materialmente, pero que es en sí mismo independiente de la capacidad de ellos para comprenderlo y abarcarlo espiritualmente. *Les philosophes* no sospechaban que la Razón por ellos defendida coagularía en una nueva servidumbre que la ciencia técnicamente orientada sólo podría reforzar, y que habría de proponer una reconsideración fundamental del tipo de conocimiento que los hombres necesitan para controlar su destino. No cabe hacer a *les philosophes* culpables por esta falla en su previsión. Formularon el programa de emancipación en los únicos términos que les proporcionaba la experiencia de su época. La ciencia positiva, que había emprendido una batalla mortal contra el prejuicio dogmático, era en ese momento el único nombre adecuado para la Razón comprometida en la tarea de la emancipación humana.

El positivismo se nutrió precisamente de lo que había sido la forma transitoria, temporaria y limitada históricamente, del llamado a las armas por parte del Iluminismo. Separó la forma del contenido que estaba destinada a servir. Los medios fueron

promovidos al rango de fines autotélicos. Al compromiso con la emancipación, la motivación práctica que había proporcionado el combustible con el cual se ubicó a la Razón en su órbita espectacular, se le permitió retraerse lentamente a un plano posterior, donde se lo podía examinar sólo en ocasiones ceremoniales, pero donde rara vez se lo miraba en la rutina diaria. Imperceptible pero inevitablemente llegó a identificarse como una desviación malsana del sendero que se creía habría de llevar a la única verdad digna de su nombre; renació así el mismo prejuicio dogmático que la búsqueda de la verdad positiva debía eliminar. Entre los compromisos extra-científicos amontonados en el campo condenado, pronto se encontró lugar para cualquier compromiso con la emancipación humana que, más allá de la ciencia positiva orientada instrumentalmente, tendiera a sustentar con más fuerza la libertad del hombre.

La diferencia entre la Razón del Iluminismo y la positivista era entre una razón “abierta” y una razón “cerrada”, entre el postulado esperanzado y la descripción conservadora. Para *les philosophes* la Razón era —para parafrasear a Santayana— un cuchillo con su filo apoyado contra el futuro: un programa de la lucha por venir, dirigida contra el prejuicio, la ignorancia, el dogmatismo encarnado en obediencia servil para con el presente y a través del presente para con el pasado del que descendía. Vieron en la Razón un caballero errante de la virtud que había desafiado con osadía, tal vez precipitadamente, los poderes irresistibles de la no-razón encarnados en la servidumbre y el terror humanos. Era la no-razón la que se había fortificado en las trincheras de la realidad humana “aquí y ahora”. Para expulsarla de allí la Razón tenía que criticar la realidad humana, considerarla desde una perspectiva autónoma, adoptar el punto de vista de una mejor realidad todavía-por-llegar; estar, en otras palabras, compro-

metida voluntaria y conscientemente con un ideal, ser utópica, iconoclasta. La Razón positivista convirtió en invectivas todas esas orgullosas autodesignaciones. Desde su punto de mira se convirtieron en atributos de la no-razón que la Razón tenía que destruir. Si la modalidad del futuro se caracteriza por la libertad asociada con la incertidumbre, mientras que la modalidad del pasado lo está por la mezcla de la servidumbre con la no-razón, cabe decir que la Razón, fundida por el Iluminismo en el molde del “futuro”, fue re-fundida en el molde del pasado por sus herederos positivistas.

La sorprendente transformación de la Razón en su camino desde el Iluminismo hasta sus herederos positivistas no es en realidad misteriosa. Fue sólo un caso más de la regla demasiado conocida cuyas manifestaciones pueden ser observadas con facilidad toda vez que una utopía “se desarrolla y convierte en realidad”: lo que pierde de manera irrecuperable en el proceso es su agudeza crítica. Sin mayores escrúpulos Holbach pudo titular *Leyes del mundo físico y del mundo moral* su principal obra, no porque desconociera la distinción entre hechos y normas, sino porque (circunstancia que algunos querían olvidar) el denominador común que invocó para legitimar la conjunción fue la razón y no la “realidad objetiva”. La razón justificaba que se expresaran juntas las leyes físicas y las leyes morales. En parte —en el mundo físico— la razón se había ya identificado con la realidad gracias al hecho de que la naturaleza no requería ninguna mediación humana inteligente para “ser una consigo misma”, para combinar su potencialidad y su actualidad. Al haberse disuelto a sí misma en las operaciones de la Naturaleza, la Razón podía leerse precisamente en éstas. El enaltecer la Razón y el aprender los hechos de la Naturaleza se consideraban como una sola

actividad. Pero en el mundo moral la Razón residía sólo como una potencialidad, un postulado, un programa utópico para el futuro, que esperaba que los hombres esclarecidos lo aceptaran y convirtieran en realidad. La práctica comprometida, movida por los valores, en el dominio ético, era por consiguiente el compañero y el equivalente naturales del estudio imparcial y desprejuiciado de la Razón encarnada en la Naturaleza no-humana. Si un positivista le hubiera puesto a su libro el subtítulo utilizado por Holbach, ciertamente le hubiera adjudicado otro significado a la misma conjunción. Para él, el mundo físico y el moral pertenecerían a la misma clase, no porque ambos están o deben estar sometidos a la Razón, sino porque ambos son realidad, una realidad que espera ser estudiada de la misma manera imparcial y desinteresada. Pero ocurre que en su encarnación positivista la Razón declara no tener interés en las potencialidades humanas no realizadas y ser incapaz de examinarlas y discutirlos: es sólo a partir de este momento que los hechos y los valores separan sus caminos de una vez y para siempre. Puesto que la Razón se ve obligada a abdicar de sus derechos para criticar y relativizar la realidad humana, los hombres se ven obligados, quiéranlo o no, a buscar en otra parte apoyo para su emancipación. Pero esa "otra parte" ha sido condenada desde el comienzo como el dominio del error y el prejuicio, y llamada según el caso partidismo, ideología, utopía. La Razón, antes arma de la emancipación, ha sido convertida en su oponente. Pero cuanto más desconoce y desaprueba los esfuerzos de emancipación, menos cuestionada es la influencia de charlatanes y brujos sobre la tenaz búsqueda de un mundo mejor por parte de los hombres. El problema, por lo tanto, es si la Razón iluminista contiene aún un mensaje susceptible de recuperarse para coadyuvar en la tarea de emancipación humana en una edad

configurada —material y espiritualmente— por la civilización científica; en otras palabras, si la Razón y la Emancipación, divorciadas desde mucho tiempo atrás, pueden volver a reunirse; si la Razón, enriquecida pero transformada por dos siglos de explosión científica puede ahora reivindicar su poder crítico y su potencia para contribuir a la emancipación humana.

El éxito mismo de las ciencias positivas, el tremendo desarrollo de la capacidad técnico-instrumental de la humanidad, se manifestó en la emergencia de una civilización tecnológica que, construida de unidades autónomas y altamente especializadas, se separó de su fuente: de la actividad esclarecida y orientada-hacia-objetivos de los hombres. Una civilización que para su supervivencia y crecimiento no necesita ser comprendida en su totalidad por la conciencia humana y reflejada en conocimiento distribuido universalmente. Es decir, que se ha vuelto “como” la naturaleza, en el sentido de ser independiente del conocimiento y la conciencia moral humanos —al menos ese conocimiento y esa conciencia que se reflejan sobre ella como una totalidad, para guiar su actividad. La ciencia positiva, al contribuir a la capacidad técnico-instrumental, sólo puede agregar más ladrillos al muro cognitivo que separa el sistema autónomo de la civilización, de los hombres que cada vez más dependen de él para poder existir. El positivismo, al luchar por otorgarle a una ciencia tal la posición de conocimiento monopolizador, refuerza aun más la dependencia humana, infamando toda tentativa de hacer que el muro sea penetrable para el ojo del hombre. Parecería así que el interés de la emancipación humana, el deseo de controlar conscientemente el curso de la historia humana, no puede ser impulsado adecuadamente si la actitud cognitiva

positivista conserva su monopolio. Habermas dice al respecto:

“Esto puede ser sólo modificado por un cambio en el estado de la conciencia misma, por el efecto práctico de una teoría no destinada a lograr un mejor manejo de las cosas y de las cosificaciones, pero que en cambio defiende y propugne el interés de la razón por alcanzar mayoría de edad, autonomía en la acción y liberación del dogmatismo. Esto lo logra por medio de las ideas penetrantes de una crítica persistente.”

Ahora bien, el problema que surge es cómo una crítica de esa índole puede legitimarse a sí misma en el ámbito de una civilización configurada por un poderoso lenguaje positivista.

Una vez más, como en los tiempos del Iluminismo, la razón que se esfuerza por ser crítica y de ese modo contribuir al proceso de emancipación, encuentra su más poderoso adversario en el sentido común. Dado que éste refleja la falta de autonomía que define la existencia diaria, al aspirar a la responsabilidad adulta y a la liberación de la acción humana, la razón puede ser ridiculizada y refutada a base de pruebas. En la experiencia del sentido común hay poco que pueda garantizar alguna esperanza. Por lo contrario, la totalidad de la rutina cotidiana parece poner de manifiesto su ingenuidad y desacreditar sus promesas. La razón emancipadora desde el comienzo se ve privada del beneficio de una evidencia no organizada, espontánea, comparable a la usufructuada por el sentido común. Aparece por lo tanto sin fundamento, sin raíces, perjudicada por todos aquellos defectos que según el sentido común positivista constituyen los peores pecados que puede cometer el conocimiento: fantasía, utopía, irrealismo. Por ello, para legitimar sus reclamos, esta razón debe ir más allá del sentido común y criticar la misma existencia diaria que lo hace tan plácida y petulantemente seguro de su corrección y justicia.

La razón emancipadora no sólo compite con otras teorías que, al igual que la ciencia de la no-libertad o su crítica, únicamente tratan de expresar la información que de cualquier manera la experiencia del sentido común le proporciona al hombre; también se atreve a negar la validez misma de la información, describiéndola como ambigua, parcial, limitada históricamente y mero reflejo de una existencia trunca y mutilada. Su combate no es contra el sentido común, sino contra la práctica, llamada realidad social, sobre la cual aquél se apoya. La razón proclama que la realidad misma no es verdadera. Su alegato contra el sentido común, por lo tanto, no es que el sentido común se equivoque (el sentido común no se resiste a ser corregido; también él se esfuerza por ser coherente y disfruta el sentimiento de estar de acuerdo con la lógica), pero en realidad informa sobre una experiencia en sí misma falsa por haber nacido de la supresión del potencial humano. Así considerada la conciencia del sentido común no es falsa; refleja con fidelidad una existencia que falsifica el potencial humano auténtico. Por eso la razón emancipadora va más allá de la mera crítica epistemológica del sentido común.

La razón emancipadora apunta hacia regiones que su opuesto positivista afirma son ilegales. Se esfuerza por descubrir los factores responsables de la unilateralidad, la selectividad de la experiencia humana y los “hechos” que proporciona. Afirma que el “prejuicio” combatido por *les philosophes* no arraiga en las deficiencias de las facultades cognitivas de los hombres. Sus raíces van mucho más hondo, hasta la estructura misma de las condiciones humanas. La razón positivista se enfrenta con el sentido común sobre el campo de batalla cognitivo, lo menosprecia por no ser bastante metódico y por extraer conclusiones erróneas a partir de elementos de juicio correctos. La razón emancipadora no le imputa

errores de juicio, pero sí, y esto es mucho más grave, cuestiona la admisibilidad de la propia evidencia sobre cuya base se hacen los juicios del sentido común. Es la realidad social misma la que hace que el conocimiento del sentido común sea falso aun cuando surja de una reflexión correcta.

Una actitud iconoclasta de esa clase no puede dejar de provocar una resistencia muy tenaz. Si se la acepta, seguramente hará dudar de las virtudes del sentido común, identificado a menudo con la sabiduría y desacreditará la fuerza y el atractivo de las creencias sustentadas en él. Deberá “desnaturalizar” lo que el sentido común considera naturaleza, convertir lo inevitable en asunto de elección, transformar la necesidad suprahumana en un objeto de responsabilidad moral, y obligar a los hombres a dudar acerca de lo que irreflexiva y a menudo convenientemente aceptaron como hechos en bruto, inmutables. Deberá romper la coraza confortablemente hermética que deja tan poco al alcance de la decisión y responsabilidad del hombre. Hará insoportable la misma condición humana que el sentido común se esfuerza duramente “y con éxito” por hacer tolerable.

Es gracias al sentido común que el hombre:

“Sabe quién es. El percibe de acuerdo con el sentido común. Puede comportarse ‘espontáneamente’ porque la estructura emocional y cognitiva firmemente internalizada hace que para él sea innecesario o aun imposible reflexionar sobre la posibilidad de conductas alternativas... Las definiciones socialmente asequibles de ese mundo son así consideradas como ‘conocimiento’ sobre éste, y le son confirmadas continuamente al individuo por situaciones sociales en las que ese ‘conocimiento’ es tomado por establecido. El mundo socialmente construido se convierte en el mundo *tout court* —el único mundo real, el único mundo que se puede concebir seriamente. El individuo se ve así liberado de la necesidad de reflexionar de nuevo acerca del significado de cada paso de su experiencia continua. Simplemente puede acudir al ‘sentido común’ en busca de tal interpretación...”²

Lo que el hombre pierde en amplitud de sus horizontes cognitivos y en el grado en que sus potencialidades internas pueden realizarse, ciertamente lo gana en seguridad emocional. Alcanza una impresión ilusoria pero tranquilizante de la significación de su mundo al limitar la parte que él espera que posea significado. Adquiere habilidad para enfrentarse con las realidades duras del mundo público porque cree, puesto que así se le dice, que es sólo responsable por su estrecho mundo privado. Su creencia no es errónea; su conciencia sólo es falsa "por procuración" en la medida en que su condición actual falsifica sus verdaderas potencialidades. Existe, de hecho, una correspondencia en doble sentido entre la situación humana y su reflejo de sentido común, gracias a la cual este último es cognitivamente satisfactorio y pragmáticamente efectivo; estas últimas características son confirmadas y reforzadas por esa clase de ciencia social que codifica y formula la renuncia conveniente. Como lo expresa Henry S. Kariel:

"Así como el sueño de un témpano de hielo que flota cercano nos mantiene dormidos cuando nuestra cobija se ha deslizado cayéndose de la cama, el informe de la ciencia política que nos dice que la apatía es una función de un sistema político sano nos lleva a que aceptemos ser explotados por parte del cuerpo político. Los politicólogos, para consolarnos, dicen que todo lo que ocurre no es 'realmente' ningún accidente. Descubren la existencia de patrones subyacentes —patrones que se supone están en la naturaleza, impuestos por el Destino, la Historia, la Racionalidad o la Lógica de los Acontecimientos. Apoyándose sobre los sentimientos metafísicos de Einstein afirman que Dios no juega a los dados. Al igual que las grandes obras de la teología y el arte, sus racionalizaciones satisfacen una necesidad humana: hacen que nuestra existencia sea tolerable. Y al igual que los grandes éxitos de la teología, contribuyen a formar lo que según los poderosos es el consenso."³

En la lucha contra la realidad protegida por el sentido común, la razón emancipadora comienza desde una posición desventajosa, pues se ve obligada a

revivir las ansiedades y la aterrorizadora incertidumbre del destino humano, que el sentido común inmoviliza consoladoramente o encierra en compartimientos herméticos.

A diferencia del conocimiento instrumentalmente motivado, la razón emancipadora no promete facilitar las tareas que el sentido común pugna por cumplir: la tarea de hacer lo mejor que se pueda hacer con el mundo “dado” en la experiencia más elemental. No le ofrece ayuda al sentido común en su esfuerzo por procesar y sistematizar adecuadamente la información aparentemente no errónea que la experiencia proporciona. En lugar de ello, da un consejo que, de ser aceptado con seriedad, puede pulverizar las sólidas murallas del cómodo mundo cotidiano: propone, con toda seriedad, adoptar una actitud irónica frente a la experiencia misma y todos sus hechos supuestamente inconvencionales. Si el sentido común les pide a los hombres que crean en “leyes de la naturaleza” que la razón emancipadora encuentra difícil de aceptar, la reacción no se limita a volver a controlar el método de recopilación de hechos del sentido común y la lógica de su razonamiento. Es inevitable que ataque la “experiencia” que proporciona esos hechos y estimula ese razonamiento. Pone en duda el carácter “natural” de la “naturaleza” putativa. El desinterés irónico por el sentido común, que propone y cultiva la razón emancipadora, dirige sus flechas contra la realidad social y no contra las facultades cognitivas y morales del hombre.

Por esa razón la crítica que tiende a la emancipación tiene que considerar el sentido común como un obstáculo. Ese sólo puede cumplir sus funciones cognitivas y emocionales en la medida en que logra no ver las “realidades alternativas”. Todo el poder de convicción del sentido común descansa en última

instancia sobre el supuesto de que la realidad transmitida por él es la única realidad, y que él es el único canal mediante el cual puede obtenerse información sobre aquélla: la realidad es una, y el sentido común es quien habla en su nombre. Auxiliado por una ciencia orientada técnicamente que transforma sus hallazgos en conocimiento utilitario, el sentido común no ahorra esfuerzos para descubrir y desenmascarar a los “falsos profetas” de realidades alternativas. Como hemos visto, el lenguaje técnico-científico ofrece diversas categorías que se han elaborado con tal finalidad. Una “realidad posible” que no puede lograr un certificado de viabilidad aprobado por la experiencia es menospreciada como irrealista, irracional o utópica, según el contexto en que se da. Por lo contrario, la razón emancipadora puede pretender legitimidad a condición de que esa única realidad sobre la cual nos informa la experiencia del sentido común no tenga más fundamento que el que puede otorgar una coincidencia histórica, y de ningún modo pueda considerarse como la única posible y concebible. En particular, percibe que la limitación del ámbito de posibilidades, tal cual la establece el sentido común, es un mero reflejo de las limitaciones impuestas a la acción humana por una práctica histórica cambiante. Ninguna de las dos es definitiva e irreparable. Para descubrir clases alternativas de prácticas que han sido suprimidas y eliminadas temporalmente por el curso único de la historia hecha por el hombre, primero hay que aceptarlas como posibilidades; y esto requiere una refutación hipotética de la finalidad del sentido común.

La razón emancipadora se encuentra en pugna con el sentido común (y con el conocimiento técnico-instrumental que comparte su punto de vista filosófico) en otro aspecto decisivo. Habiendo aceptado la realidad históricamente cumplida como fuente

única de conocimiento legítimo, sólo acepta elecciones limitadas a lo que está establecido como “consentimientos decisionales” en un proceso determinista. El positivismo niega que la ciencia tenga el derecho de discutir y examinar “los fines”; en efecto, esta abstención voluntaria de ir más allá del reino de los medios, de ver la discusión acerca de los valores como su objetivo, de hacer preguntas sobre los “fines de la historia” o el “significado de la existencia humana” —todos estos aspectos de una modestia autoimpuesta definen la ciencia que el positivismo reconoce como la forma única de conocimiento válido. Pero la distinción entre fines y medios, que establece los límites de la empresa científica, no es más que un reflejo de la línea que separa a las cosas controladas de las cosas fuera de control, línea trazada por la realidad social que se ha dado históricamente. En la vida social los “medios” se refieren a actividades o a aspectos de éstas a los que se les ha otorgado flexibilidad y pueden y deben ser dirigidos por las elecciones del hombre. Por otro lado, los “fines” son situaciones o cambios amplios que no constituyen, por lo menos no de una manera directa, un objeto de las decisiones deliberadas tomadas por personas específicas. Están localizados en un nivel de esa totalidad social, que se ha independizado de la actividad humana consciente e intencional. Si ocurre que los hombres se convierten en los objetos de esas decisiones, la ciencia, como en el caso de los supras señores carismáticos de la burocracia orientada por los medios de que habla Weber, no puede interferir o ayudar. En cuanto al proceso histórico como un todo, sus fines pueden ser descritos teóricamente como consecuencias remotas de decisiones parciales y limitadas. Pero no figuran en esas decisiones como motivos “para”. Siguen a tales decisiones de una manera inescrutable a fortiori, cuya lógica sólo puede comprenderse de manera retrospectiva.

El conocimiento orientado hacia intereses técnicos e instrumentales carece de herramientas para analizar y elegir “fines mejores”. En lugar de ello, pone a los fines dentro de la realidad que toma por establecida, como dada, como punto de partida de toda investigación. Por la misma razón, ese conocimiento sigue al sentido común al asignar implícitamente a los fines un status próximo a la inevitabilidad. No se los considera objetos de elección; son, en el mejor de los casos, el criterio supremo de todas las otras elecciones más limitadas, más pequeñas. La realidad social está construida históricamente de una manera que impide que algunos de los problemas de mayor importancia puedan llegar a ser alguna vez objeto de la consideración deliberada y la decisión de los hombres. El sentido común refleja esta estructura de la realidad social no permitiendo que los hombres enfrenten esos problemas como objetos de su responsabilidad y decisión. El proceso vital y sus reflejos intelectuales son en cambio divididos en una multitud de decisiones pequeñas y relativamente sin consecuencias, ninguna de las cuales se relaciona directamente, de manera práctica o intelectual, con los grandes dilemas de la condición humana. Así, el sentido común presenta como una necesidad suprahumana lo que la realidad social ya ha puesto fuera del reino del control del hombre. En este respecto, como en tantos otros, la realidad social y el sentido común se apoyan y refuerzan entre sí. El hombre no se rebela, y a cambio de ello la realidad social hace que no enfrente situaciones susceptibles de provocar un atormentador y desagradable sentimiento de incertidumbre. Como diría el Martín de Voltaire: *Travaillons sans raisonner... C'est le seul moyen de rendre la vie supportable.*

Por lo tanto, el conocimiento técnico-instrumental no tiene ninguna de las herramientas necesarias para evaluar los fines con el mismo grado de certeza

y precisión con que evalúa las acciones definidas como medios. El conocimiento técnico-instrumental admite voluntariamente su incompetencia al respecto. Pero al mismo tiempo niega la posibilidad de cualquier otro tipo de conocimiento capaz de decidir con autoridad sobre los asuntos cuyo examen él elude. Puesto que se le niega una metodología más sofisticada, y se le advierte contra las ideas que pudieran forzar su imaginación más allá de los límites de la realidad-al-alcance-de-la-mano, el sentido común optará obviamente por los únicos fines que pueden producir testimonios de su "realidad" —vale decir, esos fines que están tejidos en la realidad social misma y que por lo tanto el individuo percibe como necesidad externa. La ciencia convendrá entonces con el sentido común en que la "satisfacción de las necesidades humanas" proporciona el límite último y efectivamente no partidista para el campo de los asuntos humanos susceptibles de ser instrumentalizados y por lo tanto juzgados, asistidos y perfeccionados por la ciencia. Pero no las necesidades humanas mismas, que son sólo dadas; además, cabría esperar que nos recordaran monótonamente su obstinada presencia no obstante lo que ocurriera en la esfera instrumental. Lo que no se ha dicho es que esas necesidades mismas son en definitiva un producto cultural, es decir no natural (excepto en lo que hace a las pocas necesidades orgánicas, "fisiológicas", cuya discusión carece empero de importancia puesto que en todas las culturas conocidas más bien son concebidas teóricamente y no se manifiestan en su forma pura y sin adornos).

Es verdad que hasta hace muy poco las necesidades entraban en las relaciones humanas como puntos de partida indiscutibles más que como objetos de manipulación intencional. De cualquier modo constituían resultados de la acción humana, aunque de una acción no controlada por el entendimiento y

carente de la información susceptible de ser proporcionada por el conocimiento anticipatorio. Una vez establecidas, entran en forma de expectativas y demandas en una relación de realimentación con la realidad social, que a su vez les otorga algo de su apariencia de inevitabilidad. La actitud del sentido común que resulta de tomarlas por establecidas contribuye a su atrincheramiento y oscurece aun más el hecho de su origen humano, históricamente contingente. En la práctica eso significa que la probabilidad de someterlas a un control humano consciente se hace todavía más remota, y es el lenguaje positivista nutrido por el sentido común, que niega que la razón crítica tenga el derecho de valorar las necesidades humanas, al que hay que culpar en parte por la perpetuación de esta situación. Al aprobar el recurso de dividir los problemas existenciales en una multitud de decisiones cotidianas de corto alcance, estrechamente circunscriptas, la ciencia orientada por intereses técnicos y supuestamente tendiente a la racionalización de la acción humana, sin quererlo propaga la irracionalidad del proceso histórico —aunque sólo fuera por omisión. Citemos otra vez a Habermas:

“la raíz de la irracionalidad de la historia está en que nosotros la ‘hacemos’ sin haber sido hasta ahora capaces de hacerla conscientemente. Una racionalización de la historia no puede por lo tanto ser promovida por un más amplio poder de control en manos de hombres manipuladores, sino sólo por una etapa superior de reflexión, una conciencia de seres humanos actuantes que se mueven hacia la emancipación.”⁴

Para resumir: la razón emancipadora entra en conflicto con el sentido común en tres frentes decisivos: tiende a “desnaturalizar” lo que según el sentido común es la naturaleza humana “o social”; pone de manifiesto y condena el rechazo de las realidades alternativas por parte del sentido común; y procura

restaurar la legitimidad de cuestiones existenciales que el sentido común, de acuerdo con la condición histórica humana, pulveriza en una multitud de mini-problemas susceptibles de enunciarse en términos puramente instrumentales. En vista de estos desacuerdos, la razón emancipadora no puede conformarse, como lo hace la sociología durksoniana, con corregir el sentido común y encarecer su sofisticación teórica; tampoco puede bastarle el volver su atención hacia el sentido común mismo con el fin de explorar la gramática generativa de las creencias que éste presenta como trivialmente obvias, al igual que la crítica de la sociología inspirada por el existencialismo. No puede dejar de cuestionar la misma realidad que el sentido común se esfuerza por reflejar, y por lo tanto socava la propia base de la autoridad del sentido común como fuente fidedigna de conocimiento verdadero.

Puede señalarse un denominador común en los tres puntos principales de controversia entre la razón emancipadora y el sentido común: el conflicto entre la perspectiva histórica y la natural. La razón emancipadora puede mantener su posición sólo si logra reordenar el conocimiento experiencial en función de su verdadera estructura histórica. Y es precisamente una tendencia intrínseca a establecer lo histórico como natural (esto es, intemporal), lo que le proporciona al sentido común sus principios cognitivos más importantes. En efecto, no es sólo el primer punto de desacuerdo el único pertinente cuando se lo contempla contra el fondo de este conflicto fundamental; lo mismo vale para los otros dos puntos en discusión. La defensa de una realidad social específica indesafiante e incambiable en uno u otro de sus aspectos no podría mantenerse con seriedad si se consideraba esa realidad como históricamente contingente. Y la multitud de mini-problemas tiende

a congelarse en grandes problemas existenciales de manera inmediata cuando (y sólo cuando) las cuestiones relativas a su origen histórico se plantean con seriedad y, en consecuencia, tiene bases sólidas la sospecha de su transitoriedad histórica.

Esta perspectiva histórica nos permite superar la oposición entre los dos polos de la experiencia pre-predicativa humana (definición y situación, motivos y coerciones, control y sistema) sobre la cual se basa la controversia supuestamente fundamental entre la sociología durksoniana y sus críticos existencialistas. En efecto, los polos de acción del actor y la situación se contraponen como agentes mutuamente independientes y fuerzas disonantes sólo cuando se los examina dentro del marco de un acto singular o un conjunto de actos idénticos. Pero la autonomía de los polos desaparece si se traspasan los estrechos horizontes cognitivos, y el acto comienza a verse como un eslabón de una cadena histórica. Y lo que emerge entonces es el hecho de que los polos están vinculados complicadamente entre sí y en realidad se constituyen el uno al otro.

De lo que se trata aquí es de la constitución como proceso histórico, no de la constitución "cognitiva", que la sociología que deja de lado la historicidad acepta fácilmente: la última es la verdad trivial de que la situación y su definición son inconcebibles aisladas la una de la otra. El reconocimiento de esta verdad trivial de ningún modo se relaciona con el querer o el no querer mirar más allá de los límites de un acontecimiento singular, hacia los hombres como agentes históricos. Requiere sólo que se acepte al actor como un agente epistemológico, quien se apropia del segmento de realidad —o lo establece— puesto de relieve por sus intenciones, motivos o tareas intelectuales. Como hemos visto, la única forma en que el tiempo y el proceso son admitidos

dentro de esa imagen es el pasado biográfico del actor. Pero una historia individualizada de esa clase es una palanca demasiado débil para levantar la barrera que separa los dos polos de la acción-estructura; el otro polo, centrado-en-la-situación, es tan autónomo respecto de la biografía del actor como lo es en relación con las intenciones momentáneas de éste.

Pero no ocurre así en el caso de una constitución verdaderamente histórica. La yuxtaposición del actor y su situación es llevada aquí a su status adecuado —una fotografía instantánea de un proceso en el que los hombres desempeñan los dos papeles tan claramente distinguidos en un acto singular, el de sujeto y objeto de la historia. Esta unidad dialéctica de ambos lados de la experiencia humana ha sido muy bien expresada por John R. Seeley:

“Lo que se pierde de vista cuando se habla de esta manera es que el principio de inclusión no es ‘dado’ (como la relación de una célula hepática con el hígado y con el cuerpo donde el hígado vive), sino ‘decretado’; que lo que está implicado es una lealtad, no un *locus*; de que si bien hay consecuencias en dos direcciones, de modo que ni los soldados ni el ejército son conceptual o prácticamente independientes, las relaciones no son de implicancia lógica (como en las partes de los triángulos), ni de necesidad (como en la célula corporal), ni siquiera de conveniente perdurable.” ⁵

Pero si por casualidad se trata de relaciones históricas, entonces la oposición entre el actor y su situación, en lugar de presentarse como la realidad preteórica y última de la cual debe partir toda investigación, se convierte en un acontecimiento que debe ser explicado y, sobre todo, cuestionado. Por insuperables que sean las coerciones implicadas en la situación aquí-y-ahora, revelarán entonces su verdadera naturaleza de sedimentos de acciones y elecciones del pasado.

La "naturaleza segunda" considerada históricamente

Hasta hoy ninguna teoría ha ido más lejos que la sociología marxista para elucidar la contingencia histórica de las condiciones supuestamente naturales de la existencia humana. Para la sociología marxista la ciencia de la no-libertad y sus críticas existencialistas son partes de las mismas condiciones limitadas históricamente; con esto abre la posibilidad de su trascendencia creadora.

La argumentación de Marx contra Adam Smith⁶ puede considerarse como un ejemplo típico del método de crítica. De una manera muy parecida a la de la sociología durksoniana y sus críticos, Smith "naturaliza" las condiciones históricas de la existencia humana. El capital, los precios, el interés privado, el comercio, etcétera, a todos los ve como condiciones previas del proceso vital, como "hechos objetivos" en los cuales se basa todo proceso vital y a partir de los cuales debe comenzarse su estudio. Marx, pone en duda esa aseveración:

"La reducción de todos los productos y actividades a valores de cambio presupone la disolución de todas las rígidas relaciones personales [históricas] de dependencia en la producción, y también de la dependencia recíproca general de los productores. La producción de cada individuo depende de la producción de todos los demás; y la transformación de su producto en medios de vida personales depende [similarmente] del consumo de todos los demás. Los precios son viejos; el intercambio también; pero la determinación cada vez mayor de los precios por los costos de la producción sólo se desarrolla plenamente y continúa desarrollándose aun más completamente en la sociedad burguesa, la sociedad de la libre competencia. Lo que Adam Smith, muy a la manera del siglo dieciocho, sitúa en el período prehistórico, el período que precede a la historia, es sobre todo un producto de la historia."

Es la dependencia del individuo respecto de la multitud anónima de los otros miembros de la sociedad lo que se le manifiesta a él como “necesidad social”, como la “situación objetiva”, en relación con la cual él se ve obligado a medir sus propios motivos e intenciones, y que le proporciona los únicos criterios “objetivos” de racionalidad de esos motivos. Pero todo eso es en sí mismo una creación histórica. Surge en algún momento de la historia cuando la sociabilidad humana, el “ser-con-los-otros”, deja de manifestarse como relaciones que —al igual que las relaciones personales— podrían en su totalidad ser apropiadas cognitivamente por los individuos involucrados. Con la ampliación de las relaciones de intercambio la red de dependencias trascendió el campo estrecho que el individuo podía controlar conscientemente como individuo, en encuentros cara-a-cara, persona-a-persona. Esos encuentros se convierten ahora en pequeños sectores de grandes totalidades que se extienden hasta disolverse en la oscuridad de dependencias desconocidas e invisibles. Para comprenderlas adecuadamente, tienen ahora que ser ensambladas cognitivamente en una gama amplia de relaciones: hecho intelectual que no podía realizarse sin construir teóricamente un modelo que hiciera inteligible lo que no era empíricamente accesible. Su control requiere hombres que trasciendan su situación como individuos —la situación en que permanecen en su rutina cotidiana— y reivindiquen conscientemente su vida grupal, coextensiva con el campo de sus dependencias. Y así se crea una grieta entre las actividades creadoras y de apropiación del individuo, entre ser-para-los otros y ser-para-sí mismo, entre el impulso autorrealizador del individuo y las condiciones de su supervivencia. La grieta se percibe como un choque permanente entre el interés privado y la realidad social. Esa grieta debe ser llenada cognitivamente por una ideología —que al igual que el

campo de dependencias que procura hacer comprensible— debe trascender los datos inmediatamente dados en la experiencia cotidiana del individuo.

Por eso, a diferencia de sus primeros seguidores y también de sus igualmente primitivos y superficiales críticos, Marx no redujo la vida social a lo económico, con lo cual hubiera ofrecido otra versión de una “ciencia de la no-libertad”. Por lo contrario, redujo lo económico a su contenido social; reescribió la economía política como sociología, y la sociología como historia. Fue sólo como resultado de un desarrollo específico y tal vez único que las dependencias económicas adquirieron ascendente sobre todas las otras relaciones humanas; que llegaron a aparecer como condiciones objetivas e inflexibles de la existencia del hombre y límites últimos de su libertad; que se congelaron, en otras palabras, en una “realidad social objetiva”, una “naturaleza segunda”. Sólo porque para poder existir tiene que moverse en una trama de dependencias que no puede escurrir o controlar, el individuo se ha “privatizado” (“privado” es un antónimo de “público”), y ve su propio interés por sobrevivir amenazado y condicionado por otros individuos sin rostro que están frente a él como una “realidad objetiva” inescrutable y temible.

“El interés privado ya es en sí un interés socialmente determinado, que sólo puede satisfacerse de acuerdo con las condiciones fijadas por la sociedad y con los medios provistos por ésta; por eso está obligado a reproducir esas condiciones y medios.”

Y lo que es más importante aún:

“El carácter social de la actividad, al igual que la forma social del producto y la participación de los individuos en la producción, aparecen aquí como algo ajeno y objetivo que enfrenta a los individuos no como su relación entre sí, sino como su subordinación a relaciones que subsisten independientemente de ellos y que surgen de colisiones entre individuos recíprocamente indiferentes.”

La opacidad de las instituciones sociales, la ilusión óptica de su autonomía, corren parejas con su alejamiento más allá del alcance de la experiencia del sentido común. Las modalidades de productor y consumidor del individuo son todavía visibles desde la perspectiva del sentido común, pero no así el vínculo que las conecta. Todo el vasto espacio social que se extiende y media entre el esfuerzo productivo y la satisfacción del consumidor entra en el reino de la experiencia del sentido común sólo en forma de “valor de cambio” y “dinero” —el primero representa y esconde la intrincada trama de la dependencia del individuo de las actividades de otros, el segundo compendia el poder que el individuo pueda tener sobre esas actividades. La única información que en tales circunstancias el sentido común ofrece consiste en que si tuviera más dinero el individuo podría apropiarse de más valores de cambio. El único consejo que puede dar el sentido común es que el individuo debería poner toda su capacidad al servicio de obtener más poder (dinero) para obtener más libertad (valores de cambio que están a su disposición). Las relaciones de producción, intercambio y apropiación alcanzaron el papel de tipo natural, decisivo y determinante que tienen en la sociedad mercantil no a causa de alguna “primacía” de la economía sobre el resto de las relaciones sociales, sino porque en primer lugar fueron separadas del control humano consciente, inmediato, y de ese modo se independizaron de aquellos individuos cuyas actividades constituyen su única substancia. No son aun más que la suma total de una multitud de interacciones humanas. Pero al hombre que interviene en esas interacciones se le presentan como “algo ajeno y objetivo” —de una manera no muy diferente de como la cola del gato se le aparece a éste como un objeto ajeno. Las otras relaciones sociales no económicas cristalizan en poder, es decir, en una

“realidad” dura, constructiva y presionante, sólo como derivados de estructuras ya petrificadas por dependencias económicas (idea expresada en la metáfora del carácter “superestructural” de los poderes políticos, sociales y culturales). Y viceversa: un tipo o un sector de relaciones humanas puede ser emancipado de las “leyes de hierro de la realidad social” y recuperado por individuos humanos como agentes conscientes de control sólo en la medida en que son independientes de la economía y están situados más allá del alcance del molino de rueda de los valores de cambio del dinero. De ahí el descubrimiento, por parte de los críticos de la sociología durksoniana, de los encuentros cara-a-cara, los estrechos enclaves de las relaciones interpersonales, como palanca para apoyar la libertad humana de negociación de significados. De ahí también su tendencia a encerrar su universo cognitivo en la antesala de un psiquiatra, el dormitorio de una pareja o un seminario universitario. Si la libertad para negociar significados y para realizar la propia autodefinición puede sin embargo encontrarse en esos lugares cerrados, es sólo porque, y en la medida en que, esos lugares y las actividades que ocurren en ellos han sido expulsados y no reconocidos por —y luego aislados de— la esfera “pública” gobernada por necesidades anónimas que representan la trama de las dependencias económicas.

La esfera “pública” entra en la experiencia del sentido común del individuo como una realidad superior similar a la naturaleza, en la medida en que ha sido eliminada de una relación inmediata con el individuo. Un dominio nuevo se ha extendido entre el esfuerzo creador del individuo (la producción de objetos útiles mediante la transformación de objetos naturales) y las actividades que sustentan la vida humana (que pueden seguir siendo consideradas como relacionadas directamente con la voluntad hu-

mana, como el dominio, por lo menos parcial, de la libertad individual). En realidad ese dominio conecta las dos mitades desiguales del ciclo existencial, aunque desde la perspectiva de la experiencia individual esas mitades parezcan estar conectadas por el dinero y el valor de cambio. En lo que hace al saber del sentido común del individuo, el dinero y los valores de cambio representan el reino impenetrable y misterioso en el cual los productos del individuo desaparecen y del cual surgen sus artículos de consumo. Pero el dinero y los valores de cambio más bien obscurecen que determinan (y mucho menos iluminan) el carácter social virtual de ese dominio: presentan las relaciones sociales como económicas. La tarea de la sociología crítica es reivindicar la substancia social del mundo social.

En ese sentido, la sociología crítica difiere tanto de la sociología durksoniana cuanto de sus críticos existencialistas. La primera toma las manifestaciones del sentido común en su valor nominal; dado que se las ve inevitables e inamovibles, se afirma que son así y se procede a proporcionarnos su descripción amplia y precisa. Sus críticos existencialistas se niegan a reconocer la realidad de las apariencias, pero primero investigan el proceso mental que las establece como "realidad" y, segundo, se abstienen de investigar otras realidades que quizás están detrás de esas apariencias. En cambio, procuran explorar la libertad del individuo en la periferia del mundo social —exactamente en el lugar del que esa libertad fue expulsada por las realidades que las apariencias rechazadas distorsionan y ocultan. Tratan de describir esa periferia como un mundo cognitiva y moralmente autónomo, y como el centro mismo del mundo vital desde el cual surgen todos los otros componentes de este mundo. Procuran así aproximar y vincular mitades separadas de la existencia humana, en forma muy parecida a como lo hacen el dinero y las mercancías,

pero empleando el lenguaje para el trabajo realizado en el mundo social por el dinero (a lo cual Marx replicaría: “Comparar el dinero con el lenguaje es... erróneo. El lenguaje no transforma ideas, de modo que la peculiaridad de las ideas se disuelve y su carácter social se mueve junto a ellas como una entidad separada...”).⁷ La sociología crítica considera que ambas estrategias están bien fundadas en el sentido común desarrollado históricamente de la sociedad mercantil: en un sentido común que ha aceptado tácitamente sus limitaciones históricas y por lo tanto las percibe como insuperables. Ambas estrategias tratan de iluminar el sentido común sin cuestionar su autodeterminación. Al proceder así ambas reiteran las limitaciones del sentido común a cuyo servicio están.

El conflicto entre la sociología crítica y las dos estrategias alternativas no es sencillamente un problema de preferencia en última instancia arbitraria, sobre la cual, al igual que como sobre el gusto, no vale la pena discutir. La sociología crítica muestra que las estrategias alternativas fracasan, y tienen que fracasar, en sus intentos de esclarecer la existencia humana de una manera que pueda hacer posible la emancipación, puesto que aceptan como inamovibles precisamente aquellos aspectos de la realidad históricamente contingente que hacen inaccesible tal emancipación. La idea de que cabe enlazar aspectos *pour les autres* y *pour soi* de la propia existencia mediante el mero esfuerzo intelectual y moral, sólo puede despertar esperanzas falsas de emancipación ilusoria. Esa idea llevará a que la grieta —y la no-libertad resultante— se vuelva aun más inmune a los esfuerzos emancipadores.

Tal idea es una ilusión, puesto que en la sociedad mercantil el proceso vital del individuo no puede ser contenido dentro del campo estrecho del *Umwelt*:

el sector de “los otros” con quienes el individuo tiene probabilidad de entrar en comunicación lingüística —encontrarse cara a cara, estimular a la acción y responder a la acción, convenir acerca de definiciones de la situación y asignación de status, negociar significados, etcétera. En una sociedad premoderna, tecnológicamente rudimentaria, donde la circulación de la totalidad de los bienes está limitada a un reducido círculo de personas que pertenecen al grupo de parentesco cognitivamente accesible o local, el itinerario de todos los items incluidos en el inventario del proceso vital permanecían a la vista del individuo desde el comienzo hasta el fin. La trama de las dependencias y la trama de las relaciones personales se superponían entre sí; las dependencias se consideraban como obligaciones y eran definidas por el parentesco o la categoría del rango a los cuales pertenecía el individuo. Fue entonces cuando las dependencias económicas, en un sentido directo y literal, se fundaron culturalmente; eran coextensivas con las definiciones de status y los significados unidos a éstas. Por más privado de libertad o dependiente que en tales condiciones se encontrara un individuo, las fuentes de su no-libertad no eran misteriosas, sino que podían atribuirse con facilidad a los individuos específicos que dominaban la situación. En consecuencia, una iglesia poderosa y una temible voluntad divina eran necesarias para compensar las deficiencias de vínculos sociales demasiado tenues para asegurar su propia perpetuación y poder manejar a los grupos subordinados. La dependencia y la no-autonomía de la vida individual eran visibles desde la experiencia del sentido común en su verdadera naturaleza —como servidumbre personal— y por lo tanto requerían, para poder mantenerse, sanciones culturales suprahumanas en forma de una escatología institucionalizada. La reproducción del sistema económico dependía en efecto de la repro-

ducción de una red imperfecta pero fácilmente asimilable de definiciones culturales.

La desintegración de los vínculos locales y de parentesco, el debilitamiento de las definiciones de status inmutables y sus sanciones suprahumanas, coincidieron con la emergencia de esa conjunción peculiar de independencia personal y servidumbre impersonal que es típica de la sociedad mercantil. Es aquí donde el héroe de Steinbeck, expulsado de la tierra de sus padres, se desespera al comprender que para su desgracia no hay allí “nadie contra quien disparar”. La culpa no puede atribuirse a ningún individuo en particular: el complejo tejido de causas va más allá del horizonte cognitivo del individuo, y no podría ciertamente tejerse con responsabilidades y culpas personales. Al perder su naturaleza humana la trama de la dependencia, las sanciones suprahumanas no son ya necesarias para mantenerla intacta. El sistema de dependencias puede existir por sí mismo, como resultado de su opacidad, su impersonalidad, su naturaleza recóndita e inescrutable. Aparece ahora, sólo ahora, como una “realidad social” misteriosa, como una objetividad con carácter de naturaleza, que debe ser obedecida. Desde luego, la obediencia no es ahora un acto moral sino un asunto que se relaciona con la razón y la personalidad. Al individuo se le advierte que no debe extenderse más allá de sí mismo, ni embarcarse en una lucha inútil, ni desafiar la naturaleza social —no porque ello sería un acto moralmente enfermo, una rebelión contra el poder moral supremo, sino porque tal acto de desobediencia iría contra sus propios intereses. Por eso la sociedad mercantil, vista retrospectivamente, parece ser un equivalente de la liberación personal. El sometimiento antes soportado por miedo y una ficción ideológica es ahora escogido voluntaria y “libremente” en aras del interés personal bien entendido y racionalmente evaluado. En

la edad de la razón y la elección esclarecida, el conocimiento de los requisitos previos funcionales de la “naturaleza segunda” es un sustituto apropiado y buscado para el miedo a la venganza de Dios. Supone que el individuo es un agente libre; recurre a su razón e inteligencia y no a su prejuicio y miedo.

En una sociedad mercantil, “la dependencia recíproca y multifacética de individuos que son indiferentes entre sí forma su conexión social”. Son indiferentes los unos para los otros, en el sentido que no se encuentran como personas, ni interactúan conscientemente y pueden por cierto ignorar la existencia del otro: pero dependen entre sí por la sencilla razón de que la forma precisa del producto de la actividad de un individuo, que vuelve a él transformada en algún artículo terminado para su consumo, dependerá de las actividades de multitud de otros individuos de los cuales el individuo en cuestión no tiene conocimiento intelectual ni control práctico. La falta de vínculo personal existe, desde luego, en ambas direcciones. De ahí la experiencia de libertad personal, que surge del hecho de que ninguna otra persona (un individuo lo bastante cercano desde el punto de vista físico, cognitivo y emocional para ser percibido como una persona) guía al individuo en cuestión en sus elecciones y mucho menos se las impone. Las coerciones que los individuos experimentan al hacer elecciones y ponerlas a pruebas, son demasiado inflexibles y tan inaccesibles a la persuasión para ser eliminadas como obra de personas específicas. “Los individuos están subsumidos bajo la producción social; la producción social existe fuera de ellos como su destino; pero la producción social no está subsumida bajo los individuos ni es manejable por ellos como riqueza común”. Las dependencias económicas existentes preceden y estructuran todas las otras clases de rela-

ciones interhumanas; se manifiestan desde el comienzo como condiciones inexorables de toda acción humana y límites insuperables para la libertad de elección. Pero, insiste Marx, “es absurdo concebir ese nexo meramente ‘objetivo’ como un atributo natural y espontáneo inherente a los individuos e inseparable de su naturaleza (a diferencia de su conocimiento y voluntad consciente). Es un producto histórico. Pertenece a una fase específica del desarrollo de los hombres”.³

La escisión de la experiencia humana elemental entre sujeto volitivo y ambiente coercitivo (escisión sobre la cual está construida toda sociología), es por lo tanto un resultado del desarrollo histórico y de la condición humana. Esto requiere explicación, y la explicación por fuerza debe ser histórica.

Para ser honestos, debemos admitir que en sus más inspirados momentos los sociólogos juegan con la idea de la mutabilidad histórica de la condición humana. Pero lo que con mayor frecuencia ocurre es que en su argumentación la historia se reduce a tipología, o más bien a una división dicotómica de tipos conocidos de organización social y por ende de acción humana. La idea aparece bajo nombres diferentes, aunque con tantas diferencias de énfasis que los pares descritos de maneras muy diferentes traicionan una gama sorprendentemente amplia de similitudes. *Gemeinschaft* [comunidad] y *Gesellschaft* [sociedad], sociedad militar e industrial, era teológica y positiva, solidaridad mecánica y orgánica, sociedades no industriales e industriales —todos esos conceptos, por rico que pueda ser su contenido, representan la misma concepción de la antítesis entre la libertad personal prisionera en la red de dependencias impersonales (típica de la sociedad mercantil) y la falta de elección personal combinada con la naturaleza evidentemente personal de las dependencias (típica de una sociedad mercantil

no desarrollada). La única alternativa a la realidad inmediatamente accesible que la actitud positiva puede tolerar, es ese estado de cosas que ha sido eliminado, como alternativa viable, por la llegada de las condiciones presentes. Por eso la historia se toma en consideración sólo en la forma de una elección entre dos tipos. El desagrado por el tipo que predomina en el presente tiene automáticamente como resultado las idealizaciones del otro tipo. Se buscan remedios para la parcialidad e inautenticidad de la existencia individual, en la supuesta personalidad plenamente “desarrollada” de una sociedad premoderna. A esto Marx respondería diciendo que “es tan ridículo anhelar un retorno a esa plenitud original como lo es creer que con esta vaciedad total la historia se ha detenido”.

Alternativamente, la misma tendencia se manifiesta en persistentes intentos por establecer dependencias recíprocas como personales, y por lo tanto manejables, en condiciones en que éstas son definitivamente no susceptibles de un manejo humano consciente. De manera paradójica, esta “humanización” ideacional de la servidumbre impersonal pertenece a la misma categoría que ciertos intentos opuestos de asignar status suprahumano a lo que podía ser una esclavitud personal lisa y llana. En sus esfuerzos prácticos ambos intentos tratan de excluir o desviar los esfuerzos actuales o potenciales de emancipación, pues solicitan una acción inadecuada o dirigida hacia objetivos mal ubicados. Una manera de percibir en cuanto personales las dependencias recíprocas es describirlas como si surgieran de significados inadecuados impuestos por “los otros” y que distorsionan la existencia auténtica del individuo. Esta es la concepción existencialista de las raíces de la servidumbre humana, según la cual la presencia de los otros compromete, restringe y confunde al individuo en su búsqueda del *pour-soi*, de la existencia auténtica.

tica. Algunas derivaciones sociológicas de la filosofía existencialista, de las cuales la etnometodología al estilo de Garfinkel es un ejemplo destacado, presentan las dependencias y las coerciones como sedimentos de la negociación de significados, como una realización constante del “trabajo”, que consiste en “hablar”. La manifestación de la realidad social, de coerciones externas sobre la libertad humana, es formulada entonces como un fenómeno cultural, en condiciones históricas distinguidas precisamente para la liberación de la estructura social respecto de su dependencia anterior de factores culturales. Por extraño que ello parezca en vista de su animosidad extra-científica, no hay mucha diferencia entre esos intentos y la tendencia del marxismo “folklórico” a personalizar las raíces de la no-libertad humana culpando por ella a los capitalistas, los partidos, los gobiernos, etcétera. El error consiste aquí en presentar la trama impersonal de dependencias como un problema político que puede controlarse por medios que por lo general son definidos como políticos. Con su intuición habitual Marx anticipó que ambas ilusiones enraizaban epistemológicamente en la estructura opaca y recóndita de la dependencia humana. Las relaciones de dependencia objetiva: “se manifiestan, en antítesis con las de dependencia personal... de tal manera que los individuos están ahora dominados por abstracciones, mientras que antes dependían el uno del otro... Las relaciones pueden expresarse, por supuesto, sólo en forma de ideas, y así los filósofos determinaron que el reino de las ideas es la peculiaridad de la nueva época, e identificaron la creación de la individualidad libre con el derrocamiento de ese reino.”⁹

Ningún tipo de relaciones sociales —se funden en la independencia personal o impersonal— puede operar sin alejar a la imaginación humana de los caminos auténticos de la emancipación. El sistema basado en la dependencia personal tiene que reposar en la ilusión de un anclaje extrapersonal, supra-

humano, de la definición personal de status. Lo opuesto es verdad con respecto al sistema de dependencia impersonal; éste es sostenido y perpetuado por la ilusión de la libertad personal, por la posibilidad de dominar mediante el esfuerzo individual las relaciones externas que la limitan. Es precisamente cuando la multitud sucumbe al atractivo de esa ilusión y se comporta de acuerdo con ello, que la trama de dependencias impersonales es continuamente re-establecida y mantenida viva. Las condiciones de la emancipación individual coinciden con las condiciones que perpetúan la no-libertad de los individuos *en masse*. Un individuo particular, *qua* individuo, puede ciertamente llegar a la cúspide de las relaciones sociales y someterlas a su voluntad; también pueden hacerlo una cantidad de individuos que actúen como un agregado en un “tipo mecánico” de solidaridad. Pero al proceder de esa manera los individuos no hacen más que fortalecer las condiciones universales de dependencia y no-libertad. Esta situación objetiva pone a los individuos los unos contra los otros; trátase de una situación en la cual la competencia, la persecución del interés individual en detrimento del interés de los otros, es la única conducta racional y efectiva. Más aún, el tratamiento de que hace objeto el individuo a otros seres humanos, como un “ambiente objetivo” que debe dominarse, es de por sí una expresión del hecho de que al individuo se le ha negado el control de su propio destino. Habermas lo expresa muy bien: “los intereses que atan a la conciencia al yugo impuesto por la dominación de cosas y relaciones cosificadas están, en cuanto intereses materiales, anclados en configuraciones históricamente específicas de trabajo enajenado, satisfacciones denegadas y libertad suprimida”.¹⁰

Por lo tanto, la perdurabilidad de cualquier sistema de interacción social que presenta los fines y

motivos de esa interacción como fijos e inmutables (dentro del marco de los mandamientos de Dios o las exigencias de la Razón), debe apoyarse en la autoridad de la experiencia diaria. Es a causa de que el aspecto práctico de la experiencia humana es tomado por establecido y no cuestionado, y no contemplado en su perspectiva histórica relativizante, que los problemas fundamentales de la libertad individual, la autenticidad de la vida, etcétera, sólo pueden plantearse como cuestiones epistemológicas, susceptibles de ser solucionadas por el hombre percibido como una entidad epistemológica; en realidad, pueden ser vistos como parte de un plan que desde el comienzo hasta el fin se representa en el escenario del intelecto y del significado. No se trata de que esa concepción deje de lado el vínculo íntimo entre la vida práctica e intelectual del hombre, entre la teoría y la práctica sociales. Por lo contrario, la evidencia acumulada e intelectualmente procesada de práctica social es considerada como el fundamento apropiado de la infalibilidad de las soluciones que esa concepción ofrece para la búsqueda de una “vida plena” por parte del hombre. La diferencia esencial entre una concepción de ese tipo y la sociología crítica consiste en que la primera considera que el testimonio de la práctica históricamente limitada es decisivo y, en los hechos reales, final, mientras que la última se niega a ello. Como en 1933 lo afirmó enfáticamente Horkheimer: “la antropología no puede ofrecer ninguna objeción válida a la superación de las relaciones sociales malas”.¹¹ La única antropología (que trata de ser un conocimiento de las cualidades humanas universales) aceptable para la sociología crítica sería, para decirlo con las palabras de Leo Kofler, una ciencia “de las premisas inmutables de la mutabilidad humana”. El principio fundamental de la sociología crítica debe ser un rechazo a priori de la posibilidad de una dotación invariable —sea

trascendental o natural— que caracterice a la especie humana de una vez y para siempre. El único atributo invariable de la especie humana que la sociología crítica estará dispuesta a aceptar es el mecanismo por el cual la especie se convierte, siempre de nuevo y siempre en una forma nueva, en la especie humana. En la *Ideología alemana* Marx definió la producción de necesidades nuevas como primer acto histórico. La producción de necesidades nuevas, que re-moldea y re-clasifica el ambiente humano, llevando a una nueva posición la línea fronteriza establecida entre lo subjetivo y lo objetivo, siempre fue y seguirá siendo la substancia de la historia humana. La línea divisoria entre lo que el hombre puede ser y no puede ser, solamente es factible de ser trazada con claridad haciendo referencia a la práctica pasada; pero su extrapolación en el futuro requerirá una suposición adicional que la sociología crítica considera no susceptible de fundamentación: que el pasado contiene evidencias que limitan concluyentemente el futuro.

Esa suposición, sin embargo, está cimentada en la rutina cotidiana. Gracias a ella la experiencia del sentido común puede proporcionarle una orientación confiable a la conducta humana. La naturaleza les otorga a los organismos humanos memoria y capacidad para aprender, y únicamente pueden progresar en un ambiente que se caracteriza por la regularidad y patrones recurrentes de acontecimientos. La incertidumbre que surge a raíz de una interrupción subitánea de la monotonía es una fuente de terror:

“Esto es lo que nos produce tanto miedo frente a un fenómeno como la ‘inflación incontrolada’. En una economía monetarista experimentamos la inestabilidad del valor del dinero en el mundo social casi de la misma manera que un terremoto en el mundo físico. Cuando los cimientos tiemblan, todo puede ocurrir.”¹²

Es así como la actividad histórica, al par que engendra siempre nuevas necesidades y en consecuencia formas novedosas de relaciones humanas, manifiesta una tendencia hacia la coherencia y el orden. Es verdad que esta actividad revela potencialidades. La esencia de cualquier orden está en el aumento de la probabilidad de algunos acontecimientos y, por la misma razón, en hacer que otros sean altamente improbables. Al adoptar la potencialidad ilimitada del hombre como hipótesis organizadora, la sociología crítica tiene que considerar como su mayor interés empírico la manera en que los sistemas sociales reales limitan esas potencialidades.

El sentido común y la rutina diaria se ayudan y refuerzan entre sí al apoyar y perpetuar el orden establecido de la interacción humana y la creencia universal en que ese orden es inevitable. La rutina diaria se encuentra estructurada de tal manera que pocas veces los hombres se ven enfrentados con la elección fundamental entre formas actuales y potenciales de interacción, dado que su proceso vital está escindido en una multitud de decisiones parciales y aparentemente sin consecuencias. En realidad, cada eslabón sucesivo en la cadena de sus acciones está en cierta medida limitado por las acciones anteriores, y la limitación aumenta progresivamente en el curso de la biografía del individuo haciendo siempre menos realista el problema de la elección. Por otra parte, puesto que es un reflejo de la experiencia histórica y biográficamente determinada, el sentido común confirma la validez universal de esta lección individual, y encarece la necesidad de trazar una línea rígida entre "racional" y "razonable" por una parte, e "irracional" e "irrealista" por la otra. Para la rutina diaria, el sentido común es la fuerza impulsora principal. Para el sentido común, la rutina diaria es la fuente última de certidumbre cognitiva.

La verdad de las creencias del sentido común así como las de la sociología, se mide con el metro de la rutina diaria. Y puesto que el sentido común y la rutina diaria están entretreídos en forma muy compleja, no interesa mucho el que una sociología tome como objeto la rutina diaria (como lo hace la sociología durksoniana), o el sentido común (el caso de la crítica existencialista del durksonianismo); en ambas instancias la sociología corta la verdad que busca a la medida de la realidad históricamente restringida. Por la misma razón la sociología, conscientemente o sin saberlo, coincide con esa realidad en una presentación unilateral del potencial humano.

¿Puede la sociología crítica ser una ciencia?

Como hemos visto, la sociología crítica procura liberarse del sentido común y la rutina diaria como fuente de información y medida última de la verdad. Esta intención, que es ineludible para poder conceder al potencial humano no realizado el status de objeto legítimo de estudio, plantea, empero, el problema de la naturaleza científica del proyecto. ¿En qué sentido la sociología crítica puede pretender status científico? Si la sociología crítica conviene en que el único conocimiento válido es el conocimiento verdadero, ¿cuáles son sus criterios de verdad una vez que la experiencia pasada y la rutina diaria presente han sido descartadas en lo que hace a tal función?

El concepto de “verdad-proceso” es la respuesta de la sociología crítica a esa objeción crucial. La idea esencial de la verdad como proceso histórico está implícita en el siguiente enunciado de Marx:

“El problema acerca de si el pensar humano puede alcanzar la verdad objetiva no es teórico sino práctico. En la práctica el hombre debe probar la verdad, es decir, la efectividad y el poder de su pensar. La discusión

acerca de la efectividad o no-efectividad del pensar —el pensar aislado de la práctica— es una cuestión meramente escolástica.”¹³

Ahora bien: ese enunciado no implica de por sí una ruptura decisiva con la idea positivista de verdad. Tanto la sociología durksoniana como sus críticos existencialistas de buena gana convendrían en que la suposición de que los hombres son capaces de alcanzar la verdad objetiva quizás nunca será probada de manera concluyente, pero que constituye una cómoda hipótesis de trabajo que uno se siente constantemente tentado de refutar sometiéndola a una prueba práctica interminable. ¿Qué es, después de todo, la investigación científica en su sentido positivista más ortodoxo, sino una serie de pruebas prácticas de esa hipótesis? Sin embargo, hay una grieta amplia y tal vez infranqueable entre la idea de verdad contenida en el enunciado citado y la clase de verdad que busca la sociología positiva. Esa grieta, empero, no ha sido creada por la mera vinculación de la verdad con el proceso de verificación práctica, sino por una comprensión radicalmente distinta de la práctica.

La práctica a la que recurriría la sociología positiva para verificar sus enunciados y posiblemente para su refutación, es la práctica de los científicos —o la práctica de un individuo común, pero dotado, con respecto a la finalidad que persigue, de atributos que lo hacen “parecido” a un científico. Esta práctica se distingue por una rígida e inmutable división de status entre la persona que ejecuta la verificación y el objeto sobre el cual esa verificación se realiza. Una característica *sine qua non* de esta división es que el agente de verificación sólo percibe lo que se está verificando o poniendo a prueba. Esta situación es normal en el caso de las ciencias naturales. Pero en las ciencias sociales debe ser casi

siempre creada artificialmente —sea mediante la compilación de datos sobre la conducta de objetos sin conocerlos (como en la mayoría de los estudios estadísticos), o transfiriendo a los objetos información deliberadamente incorrecta acerca de la hipótesis que debe ser puesta a prueba (como en la mayoría de los experimentos en psicología social). Se hace de tal manera un esfuerzo para asegurarse de que el contenido de la hipótesis no influirá sobre el proceso y el resultado de la prueba, es decir, la conducta de los objetos de estudio. Aun así, en el caso de las ciencias sociales, los objetos de estudio, seres humanos conscientes, dotados del potencial de conocer, comprender y captar significados, son deliberadamente colocados, en beneficio de la pureza del procedimiento, en la posición de objetos que, al igual que los de la ciencia natural, no poseen esas facultades. Sólo entonces pueden los criterios de verificación tal como los formulan las ciencias naturales aplicarse a enunciados sobre la conducta de los seres humanos: se formula una expectación, se selecciona o construye un conjunto adecuado de variables independientes, y la conducta resultante es comparada con las expectativas iniciales. Hay que tener en cuenta que la totalidad del procedimiento consiste en actos y acontecimientos que permanecen por completo bajo el control del investigador, que durante el procedimiento es el único agente “cognoscente”; la única persona que conoce el significado específico de los acontecimientos asignado por la hipótesis sometida a prueba. El concepto de prueba, el significado de verificación o falsificación, todo esto se elabora para poder conservar el procedimiento como campo exclusivo de estudiosos profesionales. La verdad podría casi definirse como el conjunto de enunciados sustentados por científicos profesionales. Pragmáticamente, las actividades de los científicos profesionales son definidas como búsqueda-

de-la-verdad y descubrimiento-de-la-verdad; institucionalmente, se cree que los científicos como grupo aseguran que las personas aprobadas por ellos se comprometerán en esas actividades. El concepto de prueba de la verdad, que la ciencia apoya, proporciona la base para el status de la ciencia positiva como conocimiento genuino y privilegiado.

Cuando las reglas de verificación se aplican a la investigación de los asuntos humanos, los especialistas se ven obligados a evitar cualquier diálogo significativo con los objetos de su estudio. El sociólogo científico querría mantenerse en la sombra tanto como le fuera humanamente posible (el conocido espejo de visión unilateral de los psicólogos sociales es una materialización admirable de esa tendencia), y estar seguro de que su presencia física, y mucho más su presencia como un agente que establece significados, de ningún modo “distorsiona” el curso “natural” de los acontecimientos bajo observación. Lo que puede encontrar, por lo tanto, y probar con el grado de certeza permitido por el procedimiento, es cómo sus objetos se comportarían en condiciones rutinarias, suponiendo que sus definiciones de sentido común sigan en vigencia. De una manera artificial y con gran cuidado e ingenio, los objetos humanos de la exploración sociológica son mantenidos o ubicados en situaciones en las que ellos no pueden ni podrían ejercer sus capacidades de comprender y decidir; y todavía en mayor medida se procurará no poner en peligro la “validez” de la investigación. El mantener a los hombres dentro de los lazos de su existencia diaria no-libre, por lo tanto, es inherente a la definición misma de la investigación científica y la verificación-de-la-verdad legítimas.

Como vimos, el pacto, rutina-sentido común posee una tendencia implícita a la autoperpetuación y

asume la apariencia de su propia intemporalidad. El pacto rutina-sentido común de la sociedad mercantil está estructurado, en el proceso vital de los hombres, por la separación fundamental entre la capacidad subjetiva para trabajar, crear y hacer auténtica la propia existencia, y las condiciones objetivas de ese trabajo, creatividad y autenticidad. Una vez escindido de esa manera el proceso vital mismo, “en y por sí mismo” establece las “condiciones objetivas reales del trabajo vivo” (material, instrumentos, etcétera), como existencias independientes y extrañas”.

“Las condiciones objetivas del trabajo vivo se presentan como valores independientes y separados frente a la capacidad viva de trabajo como existencia subjetiva... Una vez dada esa separación, el proceso de producción sólo puede producirla de nuevo, reproducirla, y volver a producirla en una escala más amplia.”

El material al cual se aplica el trabajo vivo subjetivo:

“es material ‘ajeno’; también el instrumento es un instrumento ‘ajeno’; su trabajo aparece como un mero accesorio de su substancia y por lo tanto se objetiva en cosas que no ‘le pertenecen’ ”.

En esta descripción sucinta de la estructura esencial del proceso vital en una sociedad mercantil que separa los objetos del trabajo vital de la fuente viva, subjetiva, del trabajo mismo, encontramos el marco para la actividad rutinaria y las raíces epistemológicas del modo en que se la experiencia según el sentido común. La rutina y el sentido común asociados forman un círculo vicioso, que si no es cortado en algún punto tiende a reproducirse en una “escala más amplia”. Un corte capaz de quebrar el proceso interminable de autorreproducción debe ser un acto que trascienda la reflexión del sentido común, un acto que avance, aunque al comienzo sólo idealmente, más allá del sentido común:

“El reconocimiento de que los productos le pertenecen, y el juicio condenatorio de su separación de las condiciones de su realización —separación impuesta por la fuerza— constituye un enorme progreso de la conciencia, ésta última producto también del modo de producción fundado en el capital. Esa conciencia anuncia, al igual que campanas que tocan a muerto, su perdición; del mismo modo que cuando el esclavo toma conciencia de que ‘no puede ser propiedad de otro’, y se hace consciente de sí mismo como persona, la existencia de la esclavitud se convierte en una existencia vegetativa meramente artificial y no puede ya prevalecer como base de la producción”.¹⁴

El tañido fúnebre del pacto rutina-sentido común, supuestamente invulnerable, suena cuando la división habitual se ve de repente a la luz de otra posibilidad. Entonces, y sólo en ese momento, lo natural comienza a percibirse como artificial, lo habitual como forzado, lo normal como insoportable. Una vez que la armonía entre las condiciones rutinarias y el conocimiento del sentido común ha sido distorsionada, toda la trama de las relaciones sociales es puesta en movimiento y las leyes férreas de la “conducta normal” dejan de tener vigencia y quedan a la expectativa. Los atributos de los hombres y de su vida social que se consideran invariables revelan su historicidad.

Por lo tanto, parecería que se contradicen entre sí los intereses de la emancipación y los intereses del dominio técnico a cuyo servicio está la ciencia positiva. Como vimos, la ciencia carece de medios para romper el pacto rutina-sentido común, y además se niega a aceptarlo, señalando como objeción insuperable sus impecables reglas de verificación de la verdad. Estas reglas exigen que la ciencia investigue sólo los objetos que permanecen por com-

pleto bajo el control cognitivo del científico; la ciencia continúa proporcionando conocimiento confiable, es decir información que cabe tomar como garantía, sólo en la medida en que los hombres cuya conducta describe siguen siendo objetos, es decir, como cosas, a causa de la persistencia de condiciones de vida rutinarias y reforzadoras de hábitos sobre las cuales carecen de control. Pero la emancipación comienza cuando esas condiciones dejan de ser vistas "como en realidad son", y cuando son postuladas de una manera que por ser todavía-no-real, elude la metodología científica y la verificación de la verdad. Surge por lo tanto el problema de si la brecha entre ciencia positiva y conocimiento emancipador es tan infranqueable cual parece serlo a primera vista, como los extremistas y puristas de ambos lados insisten. El problema es decisivo para la ciencia social y para las perspectivas de la emancipación humana. Si la grieta es realmente infranqueable, las ciencias sociales pueden muy bien ser condenadas a desempeñar el papel de uno de los agentes que registran o incluso fortalecen la división ya existente de los hombres en sujetos y objetos de la acción, mientras que los intereses en la emancipación pueden ser condenados a deambular sin rumbo por los terrenos de la fantasía incontrolada. La respuesta depende, según parece, de la posibilidad de un reajuste del concepto científico de verificación de la verdad.

No debe asombrar el que en los últimos años se hayan hecho numerosos intentos para abrir caminos que llevaran a la ciencia más allá del círculo encantado de la rutina y el sentido común. El motivo de todos esos intentos fue la búsqueda de un conocimiento confiable y verificable de fenómenos no semejantes a los explorados confiablemente por la ciencia social positiva: a saber, los fenómenos no ordinarios, no rutinarios e irregulares, observables o

sólo concebibles, que en cierto sentido podían considerarse como una vislumbre del futuro o de una realidad alternativa. Examinemos ahora brevemente algunos de esos intentos.

Desanimado por la espectacular bancarrota de la sociología académica francesa que no pudo prever el estallido de la rebelión estudiantil y el conflicto de clases en un país supuestamente pacificado y sujeto al consenso, en 1968 Edgar Morin propuso la idea de una “sociología del presente”,¹⁵ como una alternativa para la sociología centrada tradicionalmente en la regularidad intemporal (es decir, una regularidad descrita sin hacer referencia a variables que representan tiempo cualitativamente cambiante). Como cabía esperar, la unidad central de la sociología alternativa consistía en representar (en oposición a la “acción” o al “rol”, unidades básicas del análisis sociológico tradicional) la intención de aprehender lo irregular y lo único. Para Morin esa unidad central era el acontecimiento —“el acontecimiento, que significa la irrupción simultánea de lo vivido, del accidente, de la irreversibilidad, de lo singular concreto, en el tejido de la vida social”—, y que precisamente por eso “es el monstruo de la sociología”. No obstante ser escarnecido y evitado por la sociología académica, el acontecimiento tiene muchos atributos que lo hacen idealmente adecuado para funcionar como una atalaya desde la cual puede escudriñarse el reino de lo posible.

“Desde el punto de vista sociológico el acontecimiento es algo que no puede comprimirse dentro de regularidades estadísticas. Por eso un crimen o un suicidio no son acontecimientos, puesto que pueden ser incluidos en alguna regularidad estadística, mientras que una ‘ola’ de criminalidad o una epidemia de suicidios sí lo son, al igual que la muerte del presidente Kennedy o el suicidio de Marilyn Monroe.”

El acontecimiento es “noticia”; contiene información, en la medida en que la información es la parte

del mensaje que transmite novedades. El acontecimiento es, así, un factor desestructurante por definición. Por su propia presencia —o más bien por el hecho de ser percibido como acontecimiento— perturba los sistemas de racionalización, que le imponen inteligibilidad a las relaciones entre el espíritu y su mundo cotidiano. El acontecimiento cuestiona esa inteligibilidad, y al hacerlo suscita un escepticismo crítico con respecto a las ilusiones racionalizadoras. Pone de manifiesto, en cambio, la necesidad de una teoría que elige como fundamento las situaciones extremas, los paroxismos de la historia, los fenómenos “patológicos”, antes que las uniformidades estadísticas.

La crisis es precisamente un acontecimiento de esa clase. A causa de la concentración inusual de características fuera de lo ordinario, de la inestabilidad intrínseca que desafía la descripción determinista y ordenada, y de su extrema flexibilidad evolutiva, la crisis actúa como una revelación subitánea de “realidades subterráneas, latentes” que permanecen invisibles en épocas definidas como “normales”. Siguiendo la estrategia marxista-freudiana, podría uno considerar la crisis como una ocasión única para ver a través del velo de la rutina, directamente, la realidad “genuina” o por lo menos genuinamente importante —que está sumergida—, es inconsciente o infraestructural. Esta concepción de la crisis, desde luego, se diferencia de manera radical de su planteo por la sociología académica que la deja de lado aprensivamente como un acontecimiento a la vez marginal y epifenoménico: un caso de momentánea falla técnica del tejido social, que no puede formularse en el vocabulario empleado para expresar el tema principal de la ciencia social. “Finalmente la crisis une en ella, de manera perturbada y perturbadora, repulsiva y atractiva, el carácter accidental

(contingente, “de acontecimiento” *) el carácter de necesidad (por la puesta en acción de las realidades más profundas, menos conscientes y más determinantes) y el carácter conflictual”. El argumento decisivo en favor de la crisis como objeto verdadero del análisis sociológico es, por lo tanto, que la crisis es una fuente más rica de información que la vida ordinaria sobre la cual los sociólogos han centrado su atención. Aceptando que la ciencia positiva está establecida sobre la descripción precisa y verdadera de la “realidad que está allí”, hay aquí una apertura que permite realizar mejor su tarea, puesto que a través de aquélla cabe discernir partes de la realidad de otra manera herméticamente cerradas. Lo que en realidad propone Morin es una extensión de la estrategia y el método sociológicos para abarcar vastas tierras hasta aquí no cultivadas pero que prometen una cosecha sumamente rica. Morin aboga por un nuevo objeto de exploración hasta entonces dejado de lado o indebidamente subestimado. Espera que éste nuevo objeto de investigación tendrá, gracias a sus características únicas, un efecto de realimentación sobre el status del sociólogo en el curso de su labor. En este importante respecto Morin va más allá de la modesta reforma propuesta por Coser y otros seguidores norteamericanos de Simmel, que después de sugerir que el conflicto podría ser un objeto más adecuado de indagación sociológica que el consenso, procedieron a analizarlo en términos funcionalistas tradicionales. Morin opina que la crisis, concebida como un proceso espontáneo que se desarrolla a sí mismo antes que como otro “prerrequisito funcional” de un sistema rígido, obligará al estudioso a una permanen-

* Morin utiliza el término *événementiel*, neologismo con el que se califica a un tipo de historia que no procura establecer la causa de los acontecimientos (*événements*) sino que se limita meramente a relatarlos. [T.]

te autocrítica. Esto significaría un notable progreso en la sociología académica, donde “la pretensión ridícula del marxista-leninista althusseriano de monopolizar la ciencia y rechazar como ideología todo lo que no concuerda con la doctrina, sólo puede equipararse con la del gran empresario de encuestas que rechaza como ideología todo lo que pone en duda y critica la sociología oficial”. La autocrítica, la revisión permanente de las opiniones del estudioso, el comprender que ningún conjunto de técnicas de investigación puede de por sí descubrir la veta de la verdad entre el manto de las apariencias, proporcionará la relación dialéctica adecuada entre el observador y el fenómeno observado. Morin se encuentra tan entusiasmado por las brillantes promesas del análisis de la crisis que no vacila en describir el papel desempeñado por el sociólogo como actor en los acontecimientos que se examinan. El ejemplifica su predicción recordando la experiencia de Nanterre, cuando los futuros sociólogos a medio hornear rechazaban el plato recocado de trisomos académicos anticuados.

Pero el concepto de actor sobre el cual Morin apoya sus esperanzas es muy limitado. Al haber sido transformado en actor de una manera más bien fácil, por el mero hecho de ser escéptico, el sociólogo sigue siendo un ser epistemológico muy parecido a sus precursores más tradicionales. Su única ganancia está en su propia autocrítica (una mejora que, por supuesto, no debe dejar de tenerse en cuenta); él sigue encerrado en un universo de puros significados; cuando se lo examina de cerca, se ve que el sentimiento embriagador de transformar el mundo surge del transformar únicamente el mundo de sus ideas. Su praxis está cortada a la medida de la teoría académica; su diálogo es entre pares, un diálogo entre estudiosos de la realidad antes que con la realidad misma. La receta de Morin sirve para que

el sociólogo se libere de las anteojeras del sentido común, lo cual es algo muy deseable, pero como paso preliminar y no como una alternativa emancipadora decisiva para la sociología. Y no encontramos ningún paso ulterior en el itinerario de Morin. Nos deja con la esperanza de una liberación feliz de la imaginación de los sociólogos. Pero no sabemos todavía cómo la libertad preciosa de los eruditos se vinculará —toda vez que pueda vincularse— con los proyectos para la emancipación del hombre. En síntesis, lo que Morin propone es que se cumpla mejor, con más comprensión y agudeza, lo que es esencialmente el papel tradicional de la sociología positiva, enfrentando al mundo humano como un objeto “que está allí” y puede ser descrito, pero con el cual no es factible comunicarse.

Como veremos ahora, también otro intento por llegar hasta la realidad superando las trabas del sentido común —realizado por Henry S. Kariel en 1969—¹⁶ no alcanza a desafiar francamente la estrategia de la sociología positiva. Al no haber vivido la experiencia rejuvenecedora de la primavera de París, y quizás tan desanimado como estimulado por los aspectos complicados de la inquietud social de la década del 60, Kariel se preocupa todavía más que Morin por circunscribir su programa para un exclusivo “uso profesional”. Al igual que Morin, localiza el remedio en el campo de la selección del objeto y el esquema analítico. Diferentes terminologías esconden una identidad estructural de programas. El ideal de Morin consiste en convertir a la ciencia social en una sociología del presente; Kariel, en cambio, considera que la preocupación por el presente derrumbará la sociología clásica. “La constitución del presente, afirman, es válida, o por lo menos dada. Para ellos el presente no es tanto un concepto como un estado benigno del ser”. El pecado original de la ciencia social positiva consiste preci-

samente en su incapacidad, o falta de voluntad, para trascender el horizonte del presente. Incluso los futurólogos, que reivindican la bola de cristal de los utopistas

“comienzan por el presente, con lo que ‘es’. Perciben lo que diversas formas de análisis de sistemas han demostrado que existe: el hombre como utilidad egotística y utilizador al máximo del poder, el manejo de los asuntos públicos al servicio de los ingresos de grupos interesados, el sector económico como principal productor de bienes comunitarios, las estructuras gubernamentales como organizaciones jerárquicas, la política como sacrificio de los valores personales, la escasez de recursos psicológicos y económicos, y el desarrollo como cualquier cosa que lleva a la realización de esta visión empíricamente confirmada.”

Ahora bien, el problema consiste en que el presente es de por sí un producto complejo de batallas pasadas, y por lo tanto partir desde él como si se tratara de una base firme y confiable —objetiva y tan razonable como se nos ha hecho creer— en realidad significa “estar de acuerdo con los planes de acción de quienes en la sociedad tienen poder para crear realidad y libertad suficiente para estructurar la conciencia de espacio y tiempo del hombre”. Ese “acuerdo” es consecuencia de presentar lo irreal como imposible; y presentarlo como tal es una consecuencia necesaria de la decisión de servir a intereses técnicos e instrumentales, y por ende contribuir a la ciencia positiva, que no pueden ser alcanzados de otra manera.

¿Y qué pasa ahora con la alternativa? Al igual que Morin, Kariel la concibe como una operación intelectual. Si se le diera una oportunidad, probablemente suscribiría de buena gana la declaración de principios de la “sociología de lo absurdo” de Lyman y Scott:

“Puede estudiarse el mundo social desde el punto de vista del superior o el subordinado, del amante o de su amada, del burgués o del proletario; del empresario o del obrero,

del desviado o de la persona que lo califica como tal, y así siguiendo. Lo que importa es que debe tenerse una perspectiva, pero la particular perspectiva empleada no influye sobre la corrección de la teoría. Cabe hacer enunciados verdaderos desde cualquier perspectiva, incluyendo los que no concuerdan con ninguna ideología disponible.”¹⁷

El problema de la verdad es fácil porque hay muchas verdades, ninguna mejor que la otra, y cada una de ellas verdadera sólo dentro del marco de una ideología. La desigualdad de las ideologías en cuanto a su posibilidad práctica de ordenar la realidad social y de modificar estructuras objetivas y rígidas, debe ser compensada de una manera fácil: proclamando su igualdad intelectual. El sociólogo puede entonces aceptar los criterios positivos de verificación de la verdad (“bondad de la teorización”) despreocupándose de las coerciones impuestas sobre la selección de la verdad por el pacto rutina-sentido común, en cuya configuración diversas ideologías (existentes y concebibles) desempeñan un papel muy desigual.

Kariel nos invita a considerar la política, o en realidad la vida social, como un juego cuyos protagonistas poseen perspectivas particulares; ninguna de éstas puede ser legítimamente elegida, sobre una base meramente intelectual, como privilegiada o más “verdadera” que el resto.

“Para percibir este aspecto expresivo de la experiencia debemos seguir las indicaciones de Hannah Arendt y conceptualizar la acción política como una forma de juego, como un acto característico de ejecución... Y si queremos comprender la manera en que la acción implica la presencia de estructuras por lo ordinario no realizadas del ser, no podemos considerarla como si significara concluyentemente alguna otra cosa, por ejemplo, significando ‘realmente’ alguna intención predefinida o ser ‘realmente’ funcional para alguna estructura predefinida. Debemos verla como una forma de juego: completa en sí misma.”

Kariel parece desembarazarse del difícil problema de verificar la verdad de los enunciados que desafían los “hechos duros” del sentido común, mediante el simple recurso de negar la presencia de esos hechos recurriendo solamente al poder de las palabras. No hay “estructuras predefinidas” forzosamente vinculadas con las posiciones desde las cuales los jugadores individuales inician su juego. El juego es “completo en sí mismo”, de modo que no sigamos preocupándonos por liberarlo de las ataduras de la rutina inerte. Es sólo la ciencia social equivocada susceptible de inducir a error lo que nos ha llevado a pensar de ese modo. Lo que necesitamos para otorgarle a nuestros productos poder emancipador, es simplemente desviar nuestra *attention à la vie* hacia regiones nuevas y mirar con simpatía desde las perspectivas cognitivas de todos los asociados. “Al valorizar más las necesidades del niño que las de la escuela existente o . . . las del obrero que las de la organización, ellos [los sociólogos que siguen ese consejo —Z. B.] introducen opciones. Al establecer valores opuestos, amplían la comprensión.” Y también aquí, como en el caso de Morin, el resto es silencio: no sabemos cómo esa “comprensión ampliada” adquirida por los sociólogos puede aumentar la libertad del hombre. Es probable, en efecto, que sólo el sociólogo aumente su emancipación intelectual al visitar diversos puntos de observación, puesto que los jugadores mismos ya se han atrincherado, acaso demasiado bien, en sus propios puntos de observación. Al igual que Morin, y tal vez sin darse cuenta, Kariel parece preocuparse más por liberar la imaginación de los sociólogos que por los hombres que ellos imaginan. Todas las verdades son relativas, parciales y unilaterales; cada cual conoce su verdad parcial de alguna manera; permitamos entonces que los sociólogos disfruten de la comprensión de todas las verdades en lugar de caer en la trampa conservadora de

perseguir inútilmente la verdad única, real y genuina. Lo que aquí separa a los sociólogos y define su particular rol profesional no es la verificación de la verdad, sino un distanciarse irónico de la verdad. Sólo los sociólogos saben lo que otros son demasiado miopes para percibir: que las verdades son muchas y todas defectuosas. En esto reside la diferencia decisiva entre Kariel y Morin. El primero niega la existencia de esa “profundidad” de la realidad que el último querría que penetrásemos. Kariel propone explícitamente que se analice la vida social como un juego. En los hechos reales su programa se reduce a una invitación a un juego intelectual exclusivo para sociólogos.

También Manfred Stanley¹⁸ estudia cómo las ciencias sociales pueden superar el sentido común, pero plantea el problema de una manera algo diferente, negándose a retirarse de la posición de que la verdad —una e indivisible— puede en principio ser establecida, que el establecerla constituye una tarea valiosa, y que esta tarea es el dominio de la ciencia. Sin embargo, señala que la realidad más empírica y claramente dada y obvia para el sentido común no es el único marco dentro del cual pueda medirse la verdad. Si existen otros marcos también deben ser empíricamente accesibles, aun cuando de una manera mucho más tediosa y complicada. Stanley quiere demostrar que se puede, aun cuando se proceda de acuerdo con las reglas de la ciencia positiva y empíricamente fundada, hacer legítima y válida la discusión erudita de las realidades potenciales.

La esperanza que Morin ponía en el fenómeno de la crisis, Stanley la vincula más específicamente con el proceso de “deslegitimación”. Stanley está de acuerdo con el paradigma durksoniano prevaleciente en que la “normalidad” de un orden social está

fundado sobre la legitimación exitosa, a saber, la aceptación amplia de normas, valores y significados que sostienen la clase de conducta que en última instancia establece y re-establece la trama de relaciones percibidas como el orden en cuestión. Por eso “deslegitimación” designa toda perturbación del orden —todos los casos en que sectores importantes de la población o fragmentos de conducta públicamente pertinentes son desviados respecto de la pauta rutinaria de conducta. Sobre la base del paradigma tácitamente aceptado, la conducta debe vincularse, en aras de la explicación, con algún conjunto de procesos mentales. Stanley llama a tales procesos “privación experienciada”. Contrariamente a la opinión habitual de la mayoría de los sociólogos, la deslegitimación no es un evento episódico, un alejamiento del “estado natural” causado por ininteligibilidad moral, ignorancia o una desviación motivada psicológicamente. Por lo contrario, es un fenómeno constante y regular que le proporciona a un sociólogo bien dispuesto la oportunidad permanente de captar una vislumbre de realidad limpia de las interpretaciones unilaterales del sentido común. Es constante porque la experiencia de la privación es un producto de la escasez, que es a su vez un rasgo permanente del orden social. Por lo menos desde los tiempos de Durkheim sabemos que cualquier sociedad va tan lejos para inspirar respeto y deseo por sus valores que más tarde o más temprano encuentra difícil cumplir con sus compromisos: normalmente hay más personas atraídas por los valores sustentados por la sociedad, que valores para ser ofrecidos, distribuidos y apropiados. Casi podría decirse que la deseabilidad y la escasez de valores se encuentran intrincadamente vinculadas entre sí. Por lo tanto, la escasez es un fenómeno “normal” —y dada la normalidad de la escasez cabe esperar que la experiencia de privación sea muy común. Por último, las gentes

que experimentan su situación como privación tarde o temprano tendrán necesidad de actuar en forma de minimizar esa experiencia displacentera, y como resultado de ello ocurrirá un cambio en el orden social.

Hasta aquí estamos todavía dentro del habitual universo de discurso de la corriente principal de la sociología académica. El intento de Stanley, por lo tanto, es interesante porque trata de desarrollar una estrategia para verificar el conocimiento acerca de realidades alternativas no rutinarias, empleando medios considerados legítimos por el conocimiento social durksoniano y susceptibles de adaptarse al paradigma dominante. La estrategia de Stanley consiste en esencia en lo que cabría llamar "experimentación mental", aunque nunca se aleja de las características empíricamente accesibles de la realidad presente o pasada. Es mediante una cuidadosa exploración de la realidad presente y de la lógica de los acontecimientos pasados, que pueden formularse respuestas correctas a las preguntas siguientes:

"Primero, ¿de qué maneras específicas puede una sociedad dada (considerada como una estructura de significados) ser concebida como un campo de escaseces potenciales? Segundo, ¿en qué condiciones esas potencialidades se concretan selectivamente en patrones experimentados de privación entre sectores particulares de la población? Tercero, ¿en qué condiciones esas privaciones experienciales pueden vincularse con una acción social reparadora?"

Stanley, como vemos, supone la regularidad de la conducta "irregular"; partiendo de ese supuesto puede predecirse con seguridad perturbaciones del orden presente de la misma manera en que uno, alentado o absuelto por el paradigma durksoniano (y en buena medida por sus críticos), predice su continuidad y perpetuación. De ahí que, en principio sea posible investigar empíricamente, y predecir sobre bases empíricas, las condiciones en que puede tener-lugar una perturbación del orden presente que

eventualmente llevaría a la emancipación del hombre —al establecimiento de la libertad humana.

Como podría esperarse también la emancipación es definida en términos de significados. Libertad,

“significa que cada persona es un intérprete de los significados que comprende el mundo social, es decir, un agente hermenéutico. En efecto, el control social es en esencia el particular proceso socio-cultural mediante el cual el hecho de la intervención moral de cada persona es ocultado con éxito a ciertas categorías de la población y delegado diferencialmente a otros sectores.”

En otras palabras, la falta de libertad ocurre porque una parte de la sociedad es privada de su facultad para establecer significados objetivos y normas y reposa en estos aspectos vitales en el arbitrio de otras. Similarmente, en la sociedad el poder consiste en el monopolio o privilegio en el campo de la interpretación del significado y dura mientras ésta subsista. En el fenómeno del poder así definido ve Stanley la fuente permanente de la repetición constante de las experiencias de privación. El poder, para expresarlo así, engendra resistencia a sí mismo, la que a su vez lleva hacia su limitación progresiva. Este progreso se sitúa enteramente en la esfera de los significados: la liberación es un asunto de iluminación y por lo tanto, casi por definición, coextensiva con la actividad de la ciencia social. La relación íntima entre la emancipación y la ciencias sociales está asegurada por la naturaleza de la primera. Vemos así con satisfacción que la ciencia social puede tratar con realidades alternativas sin violar sus propias reglas de verificación de la verdad; vemos también entonces cómo puede evitarse, utilizando medios sociológicos, una revolución en la sociedad sin revolucionar la sociología misma.

El sociólogo de Stanley es también un analista desinteresado y un observador. Es cierto que su in-

terés se centra más en las realidades alternativas que en la realidad alcanzada. Pero sean cuales fueran sus objetivos cognitivos, el presente —el único campo accesible a la investigación empírica— sigue siendo el único objeto de su investigación. En realidad Stanley propone aplicar principios que los sociólogos siempre custodiaron celosamente, a problemas que nunca se atrevieron a atacar. Los sociólogos se limitaron siempre a escoger, entre las interpretaciones de la realidad presente, las reales y las realistas. Stanley desea ampliar el campo de esa elección para abarcar realidades posibles que todavía están en el futuro. Si Stanley tuviera razón, el sociólogo podría entonces escoger por adelantado, apoyado por la evidencia disponible y verificable, las verdaderas extrapolaciones del presente entre un conjunto de posibilidades mucho más grande que el que cualquier sociólogo actual podría tener en cuenta. Las extrapolaciones que Stanley explora incluyen aquellas que —lejos de suponer una continuación sin variaciones de las tendencias presentes— presagian una inversión drástica de la rutina actual y las interpretaciones de significado del sentido común. Si se mira con cuidado, en el universo de los hechos comúnmente cubiertos por la investigación cabe discernir signos de escasez emergente (una falta de comunidad que se expresa en una nostalgia cada vez más de moda: la “percepción del pasado en términos de la fenomenología de las escaseces del presente” es un ejemplo característico); si también se conoce, sobre la base de elementos de juicio verificables, la condición en la cual esa escasez puede engendrar la experiencia de privación y cuándo esa experiencia es capaz de llevar a una acción recuperadora, uno puede descubrir, de una manera legitimada por la ciencia positiva, la verdad de una predicción que en apariencia contradice las realidades de hoy. Pero Stanley no dice nada acerca del

principal estimulante de todos los buscadores de conocimiento verdadero sobre el futuro: el efecto realimentador de la predicción. La presencia de éste último inevitablemente provocará alguna acción que hará más o menos probable el contenido de la predicción, más o menos “verdadero”: la realidad será “alimentada” por la predicción, y en consecuencia diferirá de lo que era antes. Stanley, de acuerdo con la tendencia general de la sociología positiva, se esfuerza por incluir la totalidad del proceso de verificación, con todos sus hallazgos concluyentes e irreversibles, dentro del área directamente controlada —y, por cierto, estructurada— por el investigador mismo. De ese modo preserva los derechos exclusivos de la profesión sociológica para validar el conocimiento que los hombres tienen de sus asuntos, sólo que ahora también se incluye el futuro de éstos.

Hemos considerado hasta aquí tres propuestas muy típicas de solución del molesto dilema de trascender el sentido común mientras se conserva la posibilidad de poner a prueba la verdad de las interpretaciones alternativas. Ninguna de las tres parece enteramente satisfactoria. Dejando de lado sus similitudes esenciales, cada una apunta en una dirección algo diferente, y cada una está preparada para sacrificar otra parcela de los hábitos institucionalizados de la ciencia social positiva. El sacrificio de Kariel parece ser el más radical de los tres, pero luego traspasa límites aceptables, y en realidad da por admitido el punto que se discute al negar el concepto mismo de verificación de la verdad y, de hecho, de la verdad como tal. Por eso es muy escasa la ayuda que puede proporcionarnos en nuestra búsqueda. Por una razón similar es poco lo que podemos tomar de otra solución radical propuesta hace medio siglo por Ernst Bloch en su libro *Geist der Utopie* [*El espíritu de la utopía*], que en los últimos tiempos se hizo muy popular. Desde el comienzo Bloch acepta la natura-

leza ahistórica y verdaderamente antropológica del *Prinzip Hoffnung* [El principio de la esperanza],* trampolín genuino de la perpetua búsqueda de emancipación por parte del hombre. El impulso hacia la emancipación, así como el progreso efectivamente alcanzado en la historia, se asigna a una evasiva facultad de la tendencia hacia el *regnum humanum*, hacia la perfección todavía-no-alcanzada: un telos genuino inherente a la especie humana, más duradero que su historia y más poderoso que toda barrera históricamente construida en el camino hacia la autoperfección del hombre. Si las cosas fueran así, las investigaciones concretas de las condiciones históricas específicas poco podrían hacer entonces para iluminar el potencial humano de creación de realidades alternativas. El impulso hacia el Reino de la Razón es en sí mismo irracional y no puede ser presentado como un proceso ordenado, determinista o regular. De una manera muy parecida a como Munchhausen se levantaba tirando de sus cabellos, el hombre puede elevarse por encima de su condición histórica mediante un reconocimiento subitáneo de qué ser auténtico puede él ser. La esencia del hombre está siempre frente a él, perseguida pero no apriisionada, y sólo puede encontrársela en lo hondo de las esperanzas del hombre pero no en algo ya cristalizado en su existencia.

“La naturaleza real de la esencia no es algo que ya se encuentre en una forma terminada, como el agua, el aire, el fuego, o una idea universal invisible, o cualquier número que pueda usarse para absolutizar o hipostasiar estos cuantos reales. Lo real o la esencia es lo que no existe todavía, que está en busca de sí mismo en lo profundo de las cosas, y que se halla a la espera de su génesis en la tendencia latente del proceso... Por supuesto, el No-Toavía no debe ser concebido como algo ya existente, por

* También es el título del que para muchos es el principal libro de Bloch, publicado en tres volúmenes por Suhrkamp Verlag, Francfort, 1959. [T.]

ejemplo en el átomo o en los 'diferenciales' subatómicos de la materia, como alguna cosa que podría surgir después, pero ya presente y encapsulada en forma minúscula como disposición inherente." 19

Por lo tanto nada hay en la realidad efectiva, sensiblemente accesible, que pueda arrojar luz sobre el vasto ámbito del potencial humano no realizado. Al escoger el punto de mira para la crítica de la realidad, el apoyo más firme con que podemos contar es nuestra capacidad para postular el que hemos escogido. Es la conciencia moral, en la cual "se refleja la totalidad todavía lejana", y la filosofía que "en última instancia emerge en el horizonte del futuro", lo que constituye el verdadero "punto de Arquímedes", que le presta a la acción humana apoyo suficiente para invertir el curso de la historia.²⁰ Bloch es ciertamente un hombre del Iluminismo en su llamado al coraje y a la autoconfianza: conocer es atreverse, la búsqueda de conocimiento y la búsqueda de certidumbre transitan por caminos diferentes, pues para avanzar hacia el conocimiento verdaderamente emancipador el hombre cierra sus ojos a cosas establecidas como indudables por la realidad-al-alcance-de-la-mano. En ninguna parte la esperanza del hombre ha alcanzado victorias decisivas, pero tampoco ha sido nunca radicalmente frustrada. Los hombres siempre seguirán teniendo esperanzas, puesto que desear la esencia todavía-no-alcanzada es la verdadera existencia humana.

Potencialidad, alternativa, futuro, esperanza — todos son para Bloch categorías descriptivas de la realidad humana y no preceptos metodológicos para la sociología. El interés de Bloch en la emancipación surge de la misma preocupación que el interés de Heidegger en la hermenéutica. Al igual que Gadamer, lo que busca Bloch es la elucidación de la existencia humana más que la construcción de una ciencia objetiva de esta existencia. Y el sociólogo

que procure encontrar en la lectura de Bloch reglas metodológicas estrictas para una “ciencia emancipadora” se sentirá tan frustrado como el historiador que busque en Heidegger reglas precisas para “comprender la historia”.

Todas las otras ideas que hemos examinado aquí procuran darle un consejo práctico a los sociólogos. En ese sentido todas convienen en que la verificación del conocimiento emancipador, si de alguna manera es concebible, es asunto de los científicos sociales; para ser admitido como alcanzable, debe construirse de tal modo que pueda ser realizado, en todas sus etapas, por la comunidad de los estudiosos de los asuntos humanos (sociólogos o filósofos). Para todos los autores que examinamos, así como para sus colegas más ortodoxos, el significado genuino de la pregunta “¿cómo puede verificarse el conocimiento de las realidades alternativas?”, se reduce, aunque a menudo implícitamente, a la pregunta “¿cómo el conocimiento de las realidades alternativas puede ser verificado por los hombres de ciencia y con los medios que sólo ellos emplean?”. El fracaso en alcanzar una solución satisfactoria tiene su origen en esa suposición común aunque tácita. Hay un sacrificio que ninguno de los autores que hemos visto hasta ahora querría aceptar: el sacrificio del punto de mira privilegiado y único de los científicos sociales y su autosuficiencia como jueces de lo verdadero y falso.

Este paso último pero decisivo ha sido dado por Jürgen Habermas —tal vez sólo por él— en su reciente reinterpretación de la concepción marxista de la relación entre conocimiento social y realidad social. Al formular la tradición de Gramsci del marxismo en el lenguaje vernacular de la ciencia social moderna, Habermas podría lograr que su mensaje llegara hasta ese público que ha considerado

con ecuanimidad ofrecimientos presentados en un vocabulario no familiar. En conversación directa con la sociología moderna y sus problemas más centrales, Habermas vuelve a enunciar la posición marxista de la verdad-proceso, para que el curso de la verificación de la verdad pueda extenderse más allá del campo del laboratorio administrado por científicos profesionales y ser así transformado en proceso de autenticación.

Verdad y autenticación

Según Habermas son tres los intereses que crean la preocupación humana por el conocimiento y cristalizan en enunciados teóricos acerca de los hechos y en estrategias cognitivas. Intereses técnicos, prácticos y emancipadores. Los dos primeros, aunque dirigidos a aspectos diferentes de la práctica, comparten un status común. De la “comunicación” —la formulación prerreflexiva de la práctica rutinaria, el reconocimiento de sentido común de los “hechos”— toman el “discurso”, liberado de las compulsiones inmediatas de la acción, y que está sometido a sus reglas racionales propias y es capaz de proporcionar una justificación razonada de lo que ha sido simplemente reconocido como fáctico. Es gracias a la autonomía relativa del discurso que pueden formularse y justificarse los enunciados teóricos sobre el dominio fenoménico de las cosas y los acontecimientos (en el caso de interés técnico), o de las personas y las expresiones (en el caso del interés práctico). La autonomía del discurso nunca es completa. Es siempre puesto en movimiento por necesidades y dudas que surgen en la comunicación; y sus resultados, para poder aplicarse en la práctica deben ser reintroducidos en la corriente principal de la acción orientada racionalmente y las orienta-

ciones de la comunicación cotidiana. Pero el proceso de la justificación de los enunciados teóricos, o la transformación de lo “meramente reconocido” en lo “conocido efectivamente”, está encerrado por completo en el reino del discurso, donde puede ser controlado y regulado consciente e intencionalmente. En la medida en que la comunicación pueda ser vista como una condición genérica, antropológica, del hombre, los intereses prácticos y técnicos surgen inmediatamente de toda comunicación como intentos inevitables de “clarificar la ‘constitución’ de los hechos acerca de los cuales es posible hacer enunciados teóricos”.²¹ Puesto que está gobernado por su propio conjunto de reglas que —a diferencia de la materia a la que se aplica y a los productos de su aplicación— de ninguna manera son parte ni dependen de esa comunicación que constituye la textura de la vida social, el discurso puede reclamar legítimamente un status trascendental, que después es sostenido y expresado concretamente en la autonomía de quienes lo sostienen (los hombres de ciencia) como agentes del conocimiento y verificadores de la validez de la teoría.

Sin embargo, el status del interés emancipador difiere del tipo de conocimiento que puede resultar de su acción. Contrariamente a lo que opina Bloch, el interés emancipador es ante todo y sobre todo no una característica genérica, extratemporal de la condición del hombre como ser comunicante. “Este interés sólo puede desarrollarse en la medida en que la fuerza represiva, en forma de ejercicio normativo del poder, se presenta permanentemente en estructuras de comunicación distorsionada —es decir, en la medida en que la dominación está institucionalizada”. La comunicación distorsionada constituye una situación de desigualdad entre los partícipes de un diálogo; una situación en que uno de los partícipes es incapaz, o está incapacitado, hasta el punto de no

poder adoptar una postura simétrica hacia el otro partícipe que está frente a él, ni de percibir y asumir los otros roles operativos en el diálogo. Una situación de esa índole es promovida, sobre una base permanente (si es medida por el ámbito vital de los hombres implicados), por la dominación institucionalizada, que despoja a algunos partícipes de los medios y bienes sin los cuales se hace imposible adoptar una postura igual en el diálogo. Sólo entonces puede emerger el interés emancipador: éste es, desde el comienzo, un producto de la historia social y/o individual.

El interés emancipador, por lo tanto, se interesa por elucidar esta historia. Apremia al actor para que lleve al nivel de la conciencia (donde puedan ser manejados críticamente), los acontecimientos y acciones no vistos que han configurado la situación presente y la sostienen como comunicación distorsionada. Cuando procede así el actor se ve ayudado por las “reconstrucciones racionales” de los sistemas reguladores, que el discurso científico hace explícitos y que determinan la manera en que la experiencia puede ser procesada o justificada. Pero el diálogo que está al servicio del interés emancipador no es en sí mismo ese discurso. Tampoco trata de ser una justificación de la validez del reconocimiento experiencial de los “hechos”. A diferencia del discurso que surge del interés técnico y práctico, el diálogo promovido por el interés emancipador no puede, en ninguna de sus etapas, alejarse de su compromiso práctico con la comunicación, con el proceso de la vida. No tiene como objetivo único la justificación razonada; quiere también ponerse a prueba en la aceptación real de su solución hipotética en la praxis de los asociados. No sólo trata de validarse a sí mismo, sino también de “autenticarse”. Por lo tanto entraña una noción diferente y más amplia de verificación de la verdad. Las hipótesis que trae a la luz

son reivindicadas cuando el asociado en el diálogo acepta y adopta el rol del cual fue despojado en el curso de la comunicación distorsionada. Según Habermas, la terapia psicoanalítica proporciona un patrón típico para el diálogo promovido por el interés emancipador:

“En su aceptación de las interpretaciones ‘elaboradas’ que el doctor le sugiere y en su confirmación de que éstas son aplicables, el paciente reconoce simultáneamente un autoengaño. Al mismo tiempo, la interpretación verdadera posibilita la intención auténtica del sujeto con respecto a esas expresiones, con las cuales hasta entonces se ha engañado a sí mismo (y posiblemente a otros). Las pretensiones de autenticidad como una regla sólo pueden ser puestas a prueba en el contexto de la acción. La comunicación particular en que las distorsiones de la estructura comunicativa pueden ser superadas es la única en la cual las pretensiones de verdad pueden ser puestas a prueba ‘discursivamente’ juntas y simultáneamente con un reclamo de autenticidad, o ser rechazadas como injustificadas.”

Por su constitución misma, el conocimiento crítico que está al servicio del interés emancipador difiere de los otros tipos de conocimiento por la manera en que se lo somete a prueba: no puede ser defendido dentro del marco del discurso institucionalizado, un dominio de los expertos. En el proceso de su defensa y justificación los expertos —los propietarios institucionalizados del conocimiento verificado que hace plausible la “reconstrucción racional” de los hechos— desempeñan un papel activo y acaso decisivo, pero no lo controlan monopolísticamente. Tampoco su veredicto, formulado solamente en términos de discurso apropiado, puede considerarse como final y concluyente, si no es “autenticado”, es decir, confirmado en el acto de rectificación de las distorsiones comunicativas. La comprensión de estos hechos separa a Habermas de todos los sociólogos antes considerados, que ofrecían soluciones para el problema del conocimiento crítico probado. Como cabe

recordar, todos ellos trataban de deslizar el problema de la verificación dentro del marco inadecuado del discurso institucionalizado y operado por el hombre de ciencia. Dejaban de lado la característica distintiva del diálogo en el que tienen que ser justificadas las hipótesis emancipatorias. Tampoco tomaban en consideración las diferencias importantes entre la “justificación razonada”, que es el fin-ideal del discurso, y la “autenticación”, que es el requisito del diálogo.

El discurso —el modo de existencia de la ciencia positiva, que ilumina la constitución de la realidad en respuesta a intereses técnicos y prácticos— proporciona sólo la etapa primera y preliminar del proceso emancipador, que llega a dominios donde la ciencia positiva resuelta y justificadamente se niega a entrar. Es mediante el análisis positivo de la realidad, que busca su legitimación en la aplicación cuidadosa de los métodos comunes de establecimiento de hechos de la ciencia social positiva, que se proponen primero las hipótesis del conocimiento crítico, que tienden a la restitución de la comunicación no distorsionada. En esta etapa, su verdad o falsedad puede ser verificada de una manera que no difiere en nada de los otros enunciados que integran el discurso. Pero dado que lo que precisamente proponen es que la situación presente impide que las hipótesis funcionen, la imposibilidad de descubrir su verdad en tal situación de comunicación distorsionada, entonces las condiciones de la comunicación “normal” (es decir, basada en la igualdad de los asociados) debe ser establecida primero para otorgarle a los resultados de la prueba la autoridad necesaria. El conocimiento crítico afirma que la realidad presente tiene un carácter de comunicación distorsionada. Esta afirmación sólo puede ser defendida si la comunicación llega a corregirse. Pero esto requiere, a su vez, la eliminación del dominio institu-

cionalizado responsable por las distorsiones. En otras palabras, requiere una acción organizada. La autenticación —el-llegar-a-ser-verdadero-en-el-proceso— sólo puede darse en el reino de la praxis, del cual el discurso parcial, institucionalizado, de los científicos profesionales constituye solamente la etapa inicial. Y así, la cuestión crucial de la autenticación (en cuanto opuesta a la verificación) es: “¿Cómo puede organizarse apropiadamente la traducción de la teoría a la praxis?”²²

En el caso del diálogo psicoanalítico esa traducción es relativamente simple porque el paciente la acepta voluntariamente. Aunque el proceso de ningún modo esté libre de fricciones y una y otra vez se produzcan conflictos violentos, la buena voluntad por parte de uno de los partícipes para aceptar el rol de paciente contribuye a que el diálogo no se detenga. Pero las cosas de ningún modo son así en la vida social. Tanto quienes proponen el conocimiento crítico, como quienes lo reciben, pueden convenir (aunque no inevitablemente), en la distribución de los roles de doctor y paciente. Los abogados de la crítica pueden negarse a entrar en un diálogo significativo con algunos de sus asociados potenciales afirmando que son incapaces de mantener un diálogo tal. Los recipientes posibles del conocimiento crítico pueden negarse a verse como pacientes, y considerar en cambio que todos los intentos de redefinir la realidad son amenazas dirigidas contra el fundamento mismo de su existencia rutinaria, que ellos no experimentan como no-libre. En el caso de que la hipótesis crítica fracase, por designio o por defecto, en orientar la reflexión del asociado y con ello en “demoler las barreras a la comunicación”, se ve forzada a permanecer en el nivel del discurso y correr el riesgo de ser transformada en un diálogo. Se vuelve entonces indistinguible de otros enunciados teóricos, y, como éstos, sólo puede ser verificada

como lo son otros significados: como una expectación, cuyo contenido es comparado con el desarrollo real de procesos en los que el enunciado en cuestión no es un factor operativo. Hipótesis como la predicción de Marx sobre las tendencias futuras de la acumulación capitalista se convierten en enunciados verificables mediante los medios corrientes de la ciencia positiva, en la medida en que permanecen en el nivel del discurso institucionalizado; establecen que los grupos, cuya situación es configurada por las tendencias citadas, son objetos exteriores al discurso; y se rehusan, o se les impide, entrar en algún diálogo significativo con esos grupos que pudiera influir en sus procesos de autorreflexión. No son los valores elegidos, o un particular escepticismo crítico, lo que convierte al conocimiento emancipador en un cuerpo de enunciados cualitativamente distintos del conocimiento técnico o práctico. La distinción genuina, y única, está ubicada en el eje verificación-autenticación; en otras palabras, en la relación en la que prácticamente entran el conocimiento en cuestión con la rutina diaria y su reflejo en el sentido común. En la medida en que esta rutina permanece en la posición de un objeto natural “fuera” del reino del discurso (de tal manera que sus atributos no son tocados por el hecho de que ciertas hipótesis han sido formuladas dentro de ese discurso) no hay razón para clasificar esas hipótesis por separado, como pertenecientes a un tipo especial de conocimiento y al servicio de intereses que no son técnicos y/o prácticos. Este es un punto muy importante, aunque demasiado a menudo mal comprendido por los estudiosos prisioneros del árido dilema “hecho-valor”. El conocimiento no se vuelve crítico o emancipador por manifestar su disgusto por la realidad o condenar los enunciados de hechos. Tampoco un enunciado puede reivindicar potencial emancipador si no observa diligentemente los hechos, conservando su im-

pecabilidad en cuanto enunciado fáctico. Dentro del marco del discurso científico institucionalizado no hay ninguna diferencia evidente de contenido, o de sintaxis, entre los enunciados que eventualmente permanecerán dentro del ciclo de los intereses técnicos y prácticos y su realización, y aquellos que potencialmente puedan vincularse con el interés emancipador. Esa diferencia es puesta de relieve sólo más allá del marco del discurso institucionalizado propiamente dicho, cuando algunos enunciados comienzan a interactuar con los actores que describen, transplantando la vida rutinaria y su reflejo de sentido común, desde el “exterior” hacia el “interior” de la comunicación, y pasando del discurso profesional a un diálogo abierto.

El potencial emancipador del conocimiento es puesto a prueba —y, en efecto, puede ser actualizado— sólo con el comienzo del diálogo, cuando los “objetos” de los enunciados teóricos se vuelven asociados activos en un incipiente proceso de autenticación. El ejemplo que da Marx de este tipo de relación es la interacción entre la ciencia social —la teoría científica del capitalismo— y la clase obrera. Marx pensaba que en la condición objetiva de los obreros no había nada que pudiera proteger a las barreras de comunicación contra el impacto corrosivo de la teoría social verdadera. A diferencia de la burguesía, los obreros no considerarían que una realidad alternativa, donde no existiera la forma de dominación actual, fuera una amenaza directa contra las condiciones que constituyen la única identidad social concebible y aceptable. Por eso era probable que la exposición de las raíces históricas de la dominación y los determinantes efectivos de la comunicación distorsionada pudiera ser muy bien aceptada por los trabajadores. De ahí que Marx esperaba que los obreros adoptaran, voluntaria y entusiastamente, el rol de “pacientes”, para esclarecer las causas de su con-

dición, re-definirlas y luego re-hacerlas en el curso de una acción práctica racionalmente concebida.

En términos generales, la confirmación genuina de la crítica “como conocimiento emancipador” no puede alcanzarse mientras ese diálogo no empiece a desarrollarse. Esa confirmación “sólo puede lograrse en una comunicación del tipo del discurso ‘terapéutico’, esto es, precisamente en procesos exitosos de educación en los cuales convienen voluntariamente los recipientes mismos”. Esta “negociación de significados”, que los etnometodólogos consideran el elemento nutritivo común de la rutina ordinaria, es en realidad un fenómeno raro y precioso que se da en un plano social más alto que el reino de los contactos íntimos, de grupo pequeño, cara-a-cara. Cuando es alcanzada, el proceso de autenticación —corolario epistemológico de la emancipación— se pone en movimiento. Con esto, la crítica de la realidad entra en su etapa de “esclarecimiento”.

En esa etapa la teoría crítica se aleja del escritorio del teórico y navega hacia el mar abierto de la reflexión popular, tratando activamente de reformular la valoración que el sentido común hace de la experiencia histórica y de ayudar a la imaginación para que irrumpa a través de la “resolución” de la evidencia pasada. Algunas veces el puerto de destino está escrito con claridad en la teoría, mientras que algunos otros lugares son explícitamente calificados como inaccesibles. Pero en otros casos ningún grupo es excluido a priori como “paciente” potencial afirmándose que sus particulares trastornos de comunicación no tienen remedio. Después (como en el caso de los principales miembros de la escuela de Frankfurt, desilusionados por la escasa sensibilidad de la clase obrera a la terapia), lo que en realidad tiene lugar es “una diseminación difusa de concepciones individualmente adquiridas al estilo del iluminismo

del siglo XVIII". En conjunto, hay entre los teóricos críticos una tendencia creciente a aceptar que, como dice Habermas, "no puede haber ninguna teoría significativa que de por sí y sin tener en cuenta la coyuntura, lo obligue a uno a la militancia".²³ La respuesta al problema de si la distorsión de la comunicación a lo largo de un límite específico es tan grave como para eliminar la posibilidad de reparación, no puede enunciarse recurriendo a la mera comprensión teórica: en realidad es una de esas hipótesis decisivas que sólo pueden ser verificadas en el curso del esclarecimiento. Para decirlo con otras palabras, no hay barreras a la comunicación que no puedan, por lo menos en principio, ser destruidas. La prueba de esto la encontramos en la práctica de la educación.

Conocemos ya cómo la estrategia de la investigación científica define el éxito en términos de descubrimiento de hechos y formulación de teorías. Evidentemente, el esclarecimiento debe tener sus propios criterios de éxito, que al mismo tiempo sirven a la finalidad de confirmar la verdad de las hipótesis críticas. Podemos usar otra vez la analogía del diálogo psicoanalítico para descubrir esos criterios. Durante la terapia el "paciente" debe reconocerse en las interpretaciones del terapeuta. Cuando lo hace, el terapeuta reconoce que esas interpretaciones son verdaderas. La distinción importante entre ese método de verificación de la verdad y el método aplicado en la etapa analítica primera, consiste en que la hipótesis misma actúa creando condiciones en las cuales puede volverse verdadera. Hay pocas oportunidades de que el probable paciente pueda alguna vez llegar a la nueva interpretación por sí mismo, sin un terapeuta o, en términos más generales, sin un agente externo que actúe en el rol de terapeuta y que esté cerca para ofrecer una interpretación distinta de la impuesta al sentido común por

la situación del paciente. Y así la prolongada negociación de la interpretación alternativa puede eventualmente crear una situación nueva en la cual esta interpretación se vuelve verdadera por haber sido asimilada en la conciencia del paciente, y con ello “autenticada”.

De la misma manera, en el caso de la reinterpretación de la experiencia histórica de un grupo y no de una biografía individual, la autenticación de una interpretación alternativa requiere la presencia activa previa de una hipótesis pertinente y un proceso adecuadamente organizado de su negociación. La actividad esclarecedora, a diferencia de la actividad de verificación de la verdad científica, no tiende a descubrir que el interés que le adscribe a un grupo es en efecto el “interés real” del grupo en cuestión, si no que procura alcanzar una situación en la cual ese grupo adoptará efectivamente el interés adscrito como suyo propio y “real”. El proceso de esclarecimiento consiste, por lo tanto, en un diálogo, en el cual los teóricos críticos tratan de negociar los significados alternativos que ofrecen y aplican la persuasión para convencer a sus asociados de la bondad de esos significados. El que tengan éxito o no depende del grado de correspondencia entre las fórmulas interpretativas contenidas en la teoría crítica y el volumen de experiencia acumulado colectivamente y asimilado por el sentido común del grupo. A esta correspondencia debe dársele la oportunidad de ser examinada con cuidado y valorada escrupulosamente por todos los partícipes: “En un proceso de esclarecimiento solamente puede haber partícipes” —y aun cuando una teoría logre influir exitosamente sobre la imaginación y la acción humanas ello no debería ser tomado como prueba de su verdad, a menos de que el diálogo se haya desarrollado en condiciones de libertad intelectual no limitada. Por definición, la autenticidad puede alcanzarse única-

mente en una situación de igualdad de los asociados en el diálogo. El signo de la autenticación consiste precisamente en que el paciente salga de su posición subordinada como receptor del diálogo y adopte el papel de un agente creador, plenamente desarrollado, de negociación de significados. Un diálogo en condiciones de desigualdad de los partícipes, o en una situación en que se suprimen o se hacen inaccesibles interpretaciones rivales, no prueba nada, sea cuales fueren sus resultados tangibles. Y por cierto no puede llevar a la emancipación. Lo único que puede hacer es substituir un tipo de no-libertad por otro, o una fórmula filosófica de no-libertad por otra.

Es evidente que la prueba de autenticación del proceso de esclarecimiento carece de la elegancia y el aspecto concluyente que caracteriza a los procedimientos verificadores de la ciencia positiva. Es también cierto que el método científico de verificación de la verdad da lugar a mucha más ambigüedad de lo que los investigadores querrían tolerar conscientemente: si un experimento fracasa, existe siempre la posibilidad de por lo menos dos interpretaciones opuestas (una de ellas es que se haya organizado en forma incorrecta el experimento), y que entonces la refutación de la teoría que el experimento estaba destinado a probar pueda considerarse como no concluyente. Sin embargo todo esto tiene sus límites, y el método contiene (por lo menos teóricamente) una caución que, si se aplica con rigor, evitará las manifestaciones de los intereses que surgen de la adhesión subjetiva a la teoría que se examina. Al poner al mundo que investiga en la posición de un objeto “que está por ahí”, y al excluir de sus preocupaciones los acontecimientos en que la conducta del objeto puede ser influida por el conocimiento de las intenciones o interpretaciones del científico, la ciencia positiva por lo menos previene que sus practicantes defiendan las teorías que no pueden probar

culpando por el fracaso a la “torpeza” o el “fraude” del objeto. Los enunciados cuya confirmación o refutación puede ser rechazada por la acción deliberada de los objetos de investigación, simplemente no son considerados como enunciados de la ciencia positiva. Ahora bien, desde el momento en que opta por la prueba de autenticación, el conocimiento crítico no acepta esa autolimitación, y por lo tanto puede aceptar una cantidad de incertidumbre e indeterminación que difícilmente puede tolerarse en el nivel del discurso científico.

El precio que la teoría que se somete a la prueba de autenticación paga por destruir la barrera que separa al “experimentador” de sus “objetos”, por disolver la diferencia de status entre ellos, probablemente sea considerada exorbitante por una ciencia que se ocupa más por la certidumbre que por la significación de sus resultados. En el proceso de esclarecimiento, aquellos a quienes la teoría se dirige deben poseer las mismas facultades que los teóricos —en primer término las facultades de razonar, planificar, comportarse para perseguir fines subjetivos, etcétera. Por lo tanto, el margen de excusas que pueden invocarse para cuestionar sobre la validez de la evidencia refutadora es mucho más amplio que en el acto discursivo de verificación de la verdad. Pero hay una excusa que se parece a la principal autodefensa de la teoría científica: los educadores que no logran que sus mensajes lleguen a destino, siempre pueden (por lo menos durante un tiempo) culpar por su falta de éxito a la imperfección técnica del proceso educacional, y pueden tratar de lograrlo otra vez después de corregir los auténticos o supuestos defectos de organización. Esta es una excusa isomórfica al argumento basado en la “impureza del experimento”, aplicado con frecuencia en el discurso científico, que suele ser puesto a prueba antes que se refute finalmente la teoría pertinente. Pero hay

otra excusa característica de la prueba de autenticación, puesto que se refiere a la relación específica y típica del diálogo esclarecedor entre el teórico y sus objetos. Esa excusa se formulará más o menos de la siguiente manera: los individuos cuya situación y probabilidades futuras nuestra teoría trata de reinterpretar, ciertamente la aceptarían y aprobarían calurosamente sus argumentos, si ellos fueran: 1) más perceptivos y racionales; o 2) menos inclinados a trocar sus probabilidades futuras por un plato de comida; o 3) menos completa y desesperanzadamente embrutecidos por sus opresores, que los han despojado de su intelecto. Las tres variaciones del argumento reconocen a “las gentes” como partícipes potencialmente iguales en el diálogo; en realidad, sólo tienen sentido a la luz de ese reconocimiento. Como supuestos de la autenticación, constituyen hipótesis razonables que difícilmente pueden ser refutadas del todo. Sin embargo, la mera posibilidad de que sean invocadas disminuye de manera considerable la resolución con que pueden ser puestas en vigencia las reglas de refutación específicas del diálogo esclarecedor. De ahí la intrínseca carencia de determinación final de toda teoría crítica, que resulta imperfecta cuando se la considera según estándares científicos más severos. De ahí también la posibilidad abstracta de la perpetuación del error y el posponer indefinidamente la aceptación del fracaso —cosa inaceptable en el campo del discurso científico.

Habermas destaca con razón que el proceso de esclarecimiento:

“meramente apoya las pretensiones a la verdad de la teoría, sin validarla, puesto que todos los potencialmente implicados, a los cuales se refiere la interpretación teórica, no han tenido la oportunidad de aceptar o refutar la interpretación ofrecida en circunstancias adecuadas.”²⁴

Pero puede verse fácilmente que no es sólo la verdad de la teoría sino también su falsedad lo que mantiene en suspenso la estipulación anterior. Particularmente bajo esta luz, la naturaleza no especificada de las “circunstancias adecuadas”, que sólo cuando existen pueden llevar finalmente a resultados esclarecedores, priva a la prueba de autenticación de casi toda exactitud y especificidad y, en consecuencia, de una autoridad comparable a la que posee la verificación científica. Parece que este grado de indeterminación no puede ser eliminado por completo del conocimiento crítico, que procura desempeñar un papel emancipador y en consecuencia emprende la aventura del esclarecimiento sometiéndose a la prueba de autenticación. En otras palabras, ningún código de reglas asequible puede liberar al agente esclarecedor de la responsabilidad subjetiva, privada, por su interpretación de la historia y la obstinación con la que trata de hacerla aceptable para todos. El designio del esclarecimiento entraña como constituyente no eliminable un factor de coraje y riesgo. El esclarecimiento tiende no sólo a la descripción y a la perfección instrumental de la “naturaleza humana”, sino también a cambiarla. Los límites de tal posibilidad de cambio únicamente pueden ponerse a prueba en el ensayo práctico. El aspecto utópico de la cultura, que durante largo tiempo fue “irrealista”, de repente puede comenzar a moldear la praxis humana cuando se enfrenta con necesidades prácticas generadas por la realidad social misma. Pero no hay modo alguno de saber por adelantado si tal enfrentamiento llegará a ocurrir. La emancipación es un esfuerzo que tiende hacia el futuro. Y el futuro, a diferencia del pasado, es intrínsecamente el reino de la libertad para el hombre actuante, así como es el reino de la incertidumbre para el hombre cognoscente. La presencia del proyecto “utó-

pico” es, sin embargo, una condición de su ser por lo menos posible.

Por más cuidadosamente que hayan sido seleccionadas en la primera prueba, de verificación científica de la verdad, las teorías emergen de la segunda prueba, la de la autenticación, sin ser confirmadas o desautorizadas de manera concluyente. Por lo tanto no hay ningún camino inequívoco que lleve de la segunda etapa de esclarecimiento a la tercera, la de la acción práctica tendiente a adaptar la realidad social al conjunto de significados recientemente aceptados. Es en este umbral decisivo donde el coraje y la decisión de arriesgarse se hacen indispensables; y con seguridad es también allí donde pueden cometerse los errores más graves y costosos por confundirse con frecuencia la verdadera intención emancipadora de la acción. De suma importancia en este contexto es la elección entre la continuación del diálogo (apoyada por la esperanza de que el progreso en la organización de la educación puede aumentar su probabilidad de éxito final), o su terminación, por suponerse que la comunicación se ha roto de manera definitiva y es imposible restablecerla. La decisión crucial, en otras palabras, se refiere a la clasificación del individuo que está frente a uno como asociado en el diálogo o enemigo implacable. Es decir, trátase de una elección entre la pragmática de la persuasión y la pragmática de la lucha.

También aquí la analogía terapéutica puede ayudarnos a elucidar algunas dimensiones del problema. Cuando ha fracasado repetidas veces en su intento de llevar al paciente a un diálogo significativo, el analista se siente tentado de inculparlo. En lugar de revisar la fórmula que ha tratado de negociar, afirmará que la capacidad del paciente para dialogar se encuentra dañada irreparablemente y lo

clasificará como enfermo incurable. Si se examina la situación más de cerca, se verá que esa conclusión parece traducir el fracaso del analista en obtener comunicación más que cualesquiera atributos objetivos del paciente. Esta conclusión sólo tiene sentido en cuanto condensación de una serie de intentos repetitivos pero frustrados de iniciar un diálogo y obligar al asociado a aceptar la fórmula que el analista considera verdadera. Pero dado que un diálogo, de cualquier tipo que sea, no puede sino confirmar o desaprobar tentativamente la fórmula discutida, ningún diálogo, sea cual fuere su curso, prueba que la decisión del analista de terminar la comunicación era “verdadera”; en otras palabras, que reflejaba correctamente ciertas cualidades “objetivas” del paciente.

En la práctica, la decisión de un grupo ideológicamente comprometido, de afirmar que otro grupo está cerrado orgánicamente a la comunicación y de clasificarlo como un caso en el cual se justifica la limitación de la libertad por la fuerza, está aún menos controlada por los requisitos formales de la verificación que la decisión del analista de mandar a su probable asociado al manicomio. Los grupos empeñados en el proceso de esclarecimiento no disfrutan de las condiciones de invernáculo del diálogo puro, ni tampoco pueden invocar la autoridad especial que otorgan las instituciones establecidas o el sentido común. Aun cuando fueran capaces de controlar la racionalidad de su conducta y su juicio, encontrarían prácticamente imposible aceptar como definitivo el testimonio de su fracaso. Una vez tomada, su decisión de culpar al asociado obstinado por la ruptura del diálogo y de declararlo “incurablemente enfermo”, actuará como una profecía autorrealizadora, dándole así un aire espurio de veracidad a un diagnóstico carente de fundamento seguro. En realidad, una vez colocado fuera del

diálogo, en una posición subordinada y no libre, el grupo condenado no será ya capaz de entablar un diálogo. En vista de la gravedad del peligro, debe destacarse con la mayor fuerza posible que, sea cual fuere el curso del diálogo, nunca le proporcionará pruebas decisivas a la hipótesis de que uno de sus participantes es esencialmente incapaz de admitir la verdad y que en consecuencia la lucha es la única actitud racional y viable. Se conoce demasiado bien con cuánta frecuencia este hecho vital suele ser olvidado en política y hasta qué grado pueden ser desastrosas las consecuencias de ese olvido.

En vista de que para las decisiones tomadas en ese umbral no hay reglas que puedan orientar las decisiones con ninguna exactitud más o menos algorítmica, debe uno conformarse con orientaciones heurísticas más imprecisas y equívocas. Estas sólo pueden apuntar en dirección de la responsabilidad compartida y la creación de condiciones donde —podría esperarse— no se vería obstaculizada la orientación racional de la acción humana. Esa dirección general ha sido elegida sobre la base del supuesto de que si se les otorga una libertad real para ejercer su juicio y reflexionar sobre todos los aspectos de su situación, los hombres eventualmente harán la mejor elección entre las interpretaciones alternativas; o, para decirlo de una manera algo más cauta, cuanto más libres sean las condiciones del juicio, tanto más elevada será la probabilidad de que las interpretaciones verdaderas sean adoptadas y las falsas rechazadas. Por eso, en cada etapa del largo proceso de verificación del conocimiento crítico, debe eliminarse con cuidado todo tipo de coerción intelectual y física sobre el juicio. En el nivel del discurso teórico, toda información y el procedimiento para verificarla deben estar abiertos a un examen general, así como debe considerarse cuidadosamente toda crítica antes de afirmar su validez. En la etapa del

diálogo esclarecedor deben hacerse todos los esfuerzos necesarios para elevar a todos los partícipes al status de asociados intelectuales en la comunicación, y para evitar la interferencia de medios no intelectuales en el choque entre interpretaciones rivales. Por último, si se ha tomado la decisión de entrar en la tercera etapa —la de la lucha— pues se supone que la comunicación con algún grupo se ha roto irreparablemente, debe hacerse otra vez que todas las decisiones dependan del consentimiento de todos los partícipes, examinándose antes plena e imparcialmente los medios de acción alternativos. Estas orientaciones heurísticas son en realidad ejemplos del principio general: la liberación del hombre sólo puede ser promovida en condiciones de libertad. El concepto de conocimiento crítico al servicio del interés emancipador del hombre no puede sino estar de acuerdo con el principio seminal y el *spiritus movens* intelectual del Iluminismo: que la emancipación de la razón es una condición de toda emancipación material.

Quienes buscan una clase de conocimiento de cuya veracidad puede tenerse certeza plena en el momento en que se lo formula, no se encontrarán muy cómodos con orientaciones heurísticas para la autoreflexión tan vagas como las que puede ofrecer la autorreflexión del conocimiento crítico. Pero entonces, lo único de que los hombres pueden estar seguros más que de cualquier otra cosa, es de que hasta ahora nunca han alcanzado la clase de libertad que ellos buscan. Y libertad significa incertidumbre tanto como certidumbre significa resignación. Pero antes de que pueda ser un pensador, un hacedor de símbolos, un *homo faber*, el hombre tiene que ser el-que-tiene-esperanza.

NOTAS

Capítulo 1

La ciencia de la no-libertad

¹ Cf. Gerald Holton, *The Thematic Origins of Scientific Thought*. Cambridge, Harvard University Press, 1973, págs. 35-36.

² Karl Marx, *Grundrisse*. Londres, Penguin (Pelican), 1973, pág. 489. Trad. por Martin Nicolaus.

³ *Ibid.*, pág. 157.

⁴ Herbert Marcuse, "Industrialization and Capitalism", en *Max Weber and Sociology Today*, ed. Otto Stammer. Oxford, Basil Blackwell, 1971, pág. 145.

⁵ Peter Gay, "The Enlightenment, An Interpretation", vol. 1, *The Rise of Modern Paganism*. Londres, Wildwood House, 1970, pág. 148.

⁶ Emile Durkheim, *Socialism and Saint-Simon*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1959, pág. 113. Trad. por Charlotte Sattler.

⁷ *The Crisis of Industrial Civilization, the early essays of August Comte*. Introducción de Ronald Fletcher. Londres, Heinemann, 1974, pág. 28.

⁸ Citado de *Essential Comte*, ed. S. Andreski. Londres, Groom Helm, 1974, págs. 159, 176. Trad. por Margaret Clarke.

⁹ Citado de *The Crisis...*, *op. cit.*, pág. 80.

¹⁰ *Ibid.*, págs. 211, 80, 78.

¹¹ *Social Contract, Locke, Hume, and Rousseau*. Londres, Oxford University Press, 1966, pág. 290.

¹² Emile Durkheim, *Sociology and Philosophy*. Londres, Cohen & West, 1965, págs. 51-52. Trad. por D. F. Pocock.

¹³ *Ibid.*, págs. 57, 72.

¹⁴ Pascal, *Pensées*. Londres, Penguin, 1966, págs. 66, 65, 137, 136. Trad. por A. J. Krailsheimer.

¹⁵ Emile Durkheim, *Sociology and Philosophy*, *op. cit.*, pág. 55.

¹⁶ Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*. Londres, Allen & Unwin, 1968, págs. 422-423. Trad. por J. W. Swain.

¹⁷ *Ibid.*, págs. 436, 419.

¹⁸ "Culture, Personality and Society", en *Anthropology Today*, ed. Sol Tax. Chicago, University of Chicago Press, 1962, pág. 365.

¹⁹ "Psychoanalytic Characterology", en *Culture and Personality*, ed. S. S. Sargeant y W. M. Smith, Nueva York, 1949, pág. 10.

²⁰ Cf. "General Theory in Sociology", en *Sociology Today*, ed. Robert K. Merton y otros. Nueva York, Basic Books, 1959.

²¹ *Toward a General Theory of Action*, ed. Talcott Parsons y Edward A. Shils. Nueva York, Harper and Row, 1962, pág. 16.

²² Manfred Stanley, "The Structures of Doubt" en *Toward the Sociology of Knowledge*, ed. Gunther W. Remmling. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1973, pág. 430.

²³ Erving Goffman, "On Face Work", en *Interaction Ritual*. Londres, Penguin, 1967, págs. 42-43.

²⁴ Erving Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life*. Nueva York, Doubleday, 1959, pág. 3.

²⁵ Como recientemente Barry Hindess, con una vehemencia digna de un Skinner, lo demostró en su nota crítica sobre *Homo Sociologicus*, de Dahrendorf, THES, N. 143, 12 de julio de 1974.

²⁶ Rollo May, en *Existential Psychology*, ed. Rollo May. Nueva York, Random House, 1969, pág. 90.

²⁷ Soeren Kierkegaard, *The Concept of Dread*, Princeton University Press, 1944, pág. 55. Trad. por Walter Lowrie.

²⁸ Leszek Kolakowski, *Obecnosc Mitu*. París, Instytut Literacki, 1972, pág. 29.

²⁹ Cf. *An Augustine Synthesis*, ed. G. E. Przywara. Nueva York, 1958, pág. 75.

³⁰ Jurgen Habermas, *Theory and Practice*. Londres, Heinemann, 1974, pág. 8. Trad. por John Viertel.

³¹ "From the Positive Philosophy", citado de *Classical Statements*. ed. Marcello Truzzi. Nueva York, Random House, 1971, págs. 40-41.

³² Bernard Berelson, "Introduction to the Behavioural Sciences", Voice of America Forum Lectures, *Behavioural Sciences Series*, pág. 2.

³³ George Lundberg, "The Future of the Social Sciences", *Scientific Monthly*, octubre de 1941.

³⁴ B. F. Skinner, "The Scheme of Behaviour Explanation", en *Philosophical Problems of the Social Sciences*, ed. David Braybrooke. Londres, Macmillan, 1965, pág. 44.

³⁵ B. F. Skinner, "Is a Science of Human Behaviour Possible?", en *ibid.*, págs. 24-25

Capítulo 2

Crítica de la sociología

¹ Robert Heilbroner, "Through the Marxian Maze", *The New York Review of Books*, vol. 18, n. 4.

² Citado de Gordon Leff, *Medieval Thought*. Londres, Penguin, 1970, pág. 39.

³ Sobre el esforzado intento de Husserl por demostrar la compatibilidad de la fenomenología con el problema sociológico, véase el excelente estudio de René Toulemon, *L'essence de la société selon Husserl*. París, Presses Universitaires de France, 1962.

⁴ Erwin Laszlo, *Beyond Scepticism and Realism*. La Haya, Martinus Nijhoff, 1966, pág. 222.

⁵ Cf. Alfred Schütz en *Reflections on the Problem of Relevance*, ed Richard M. Zaner. New Haven, Yale University Press, 1970, pág. 43.

⁶ Cf. Alfred Schütz y Thomas Luckmann, *The Structures of the Life World*. Londres, Heinemann, 1974, págs. 271 y sigs. Trad. por Richard M. Zaner y M. Tristram Engelhardt, (h.).

⁷ Cf. Anselm L. Strauss, *Mirrors and Masks. The Search for Identity*. Nueva York, Free Press, 1959, págs. 91 y sig. [Hay versión española: *Espejos y máscaras. La búsqueda de la identidad*. Buenos Aires, Ediciones Marymar, 1977.]

⁸ Maurice Natanson, *The Social Dynamics of George H. Mead*. Introducción de Horace M. Kallen. La Haya, Martinus Nijhoff, 1973, pág. VII.

⁹ Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*. Londres, Penguin, 1967.

¹⁰ *Ibid.*, págs. 177-178.

Capítulo 3

Crítica de la no-libertad

¹ Jurgen Habermas, *Theory and Practice*. Londres, Heinemann, 1974, págs. 256 y sigs. Trad. por John Viertel.

² Peter L. Berger, "Identity as a Problem in the Sociology of Knowledge", en *Towards the Sociology of Knowledge*, ed. Gunther W. Remmling. Londres, Routledge and Kegan Paul, 1973, págs. 275-276.

³ Henry S. Kariel, *Open Systems*. F. E. Peacock, Itasca, Illinois, 1971, pág. 86.

⁴ Habermas, *op. cit.*, págs. 275-276.

⁵ John R. Seeley, "Thirty Nine Articles: Toward a Theory of Social Theory", en *The Critical Spirit. Essays in Honour of Herbert Marcuse*, ed. Kurt H. Wolff y Barrington Moore, (h.). Boston, Beacon Press, 1967, págs. 168-169.

⁶ Karl Marx, *Grundrisse*. Londres, Penguin, 1973, págs. 156 y sigs. Trad. por Martin Nicolaus.

⁷ *Ibid.*, págs. 162-163.

⁸ *Ibid.*, pág. 162.

⁹ *Ibid.*, pág. 164.

¹⁰ Habermas, *op. cit.*, pág. 261.

¹¹ Max Horkheimer, "Materialismus und Moral", en *Kritische Theorie*, ed. Alfred Schmidt, vol. I. Francfort, pág. 85.

¹² Manfred Stanley, "The Structures of Doubt", en *Toward the Sociology of Knowledge*, ed. Remmling. *op. cit.*, pág. 419.

¹³ Citado según David McLellan, *The Thought of Karl Marx*. Londres, Macmillan, 1971, pág. 33.

Para uso exclusivamente educativo

¹⁴ Marx, *op. cit.*, págs. 461-463.

¹⁵ Edgar Morin, "Pour une sociologie de la crise", *Communications*, París, 1968, 12, págs. 2-16.

¹⁶ Henry S. Kariel, "Expanding the Political Present", *American Political Science Review*, setiembre de 1969.

¹⁷ Stanford M. Lyman y Marvin B. Scott, *A Sociology of the Absurd*. Nueva York, Appleton-Century-Crofts, 1970, pág. 16.

¹⁸ Stanley, *op. cit.*

¹⁹ Ernst Bloch, *On Marx*. Nueva York, Herder and Herder, 1971, pág. 41. Trad. por John Maxwell.

²⁰ *Ibid.*, págs. 98-100.

²¹ Habermas, *op. cit.*, págs. 21 y sigs.

²² *Ibid.*, pág. 25 y sigs.

²³ *Ibid.*, págs. 32 y sigs.

²⁴ *Ibid.*, págs. 37-38.

I N D I C E

CAPITULO 1

LA CIENCIA DE LA NO-LIBERTAD

Definición de “naturaleza segunda”	5
La deificación de la “naturaleza segunda” ..	30
La “naturaleza segunda” y el sentido común ..	56

CAPITULO 2

CRITICA DE LA SOCIOLOGIA

La revolución husserliana	88
La restauración existencialista	107
La “naturaleza segunda” reivindicada	128

CAPITULO 3

CRITICA DE LA NO-LIBERTAD

La razón técnica y emancipadora	142
La “naturaleza segunda” considerada históricamente	162
¿Puede la sociología crítica ser una ciencia?	179
Verdad y autenticación	203