

AGUIAR, Fernando
BELTRÁN, Miguel
CARABAÑA, Julio
FRANCISCO, Andrés de
GARCÍA BLANCO, José María
GIL CALVO, Enrique
GINER, Salvador
IBÁÑEZ, Jesús
JIMÉNEZ BLANCO, José
LAMO DE ESPINOSA, Emilio
LÓPEZ NOVO, Joaquín
MOYA, Carlos
NOYA, Javier
PARAMIO, Ludolfo
PARDO, Rafael
PÉREZ AGOTE, Alfonso
RAMOS, Ramón
RODRÍGUEZ IBÁÑEZ, José Enrique
SAAVEDRA, Luis

CIS

Centro de
Investigaciones
Sociológicas



ACADEMIA

PROBLEMAS DE TEORÍA SOCIAL CONTEMPORÁNEA
Edición a cargo de EMILIO LAMO DE ESPINOSA Y JOSÉ ENRIQUE RODRÍGUEZ IBÁÑEZ

CIS

Centro de
Investigaciones
Sociológicas

PROBLEMAS DE TEORÍA SOCIAL CONTEMPORÁNEA

Edición a cargo de
EMILIO LAMO DE ESPINOSA
JOSÉ ENRIQUE RODRÍGUEZ IBÁÑEZ

CIS

Centro de
Investigaciones
Sociológicas





ACADEMIA

Problemas de Teoría social contemporánea

Emilio Lamo de Espinosa
y José Enrique Rodríguez Ibáñez

CIS

Centro de
Investigaciones
Sociológicas

Colección ACADEMIA

Todos los derechos reservados. Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier procedimiento (ya sea gráfico, electrónico, óptico, químico, mecánico, fotocopia, etc.) y el almacenamiento o transmisión de sus contenidos en soportes magnéticos, sonoros, visuales o de cualquier otro tipo sin permiso expreso del editor.

Primera edición, diciembre de 1993

© CIS

Montalbán, 8. 28014 Madrid

DERECHOS RESERVADOS CONFORME A LA LEY

Impreso y hecho en España

Printed and made in Spain

Diseño de la colección: Diseño A - UNO

NIPO: 004-93-002-2

ISBN: 84-7476-189-1

Depósito legal: M. 38.500-1993

Fotocomposición: EFCA, S. A.

Avda. Doctor Federico Rubio y Galí, 16. 28039 Madrid

Impreso en MILOFE, S. L.

Polígono «El Nogal». 28110 Algete (Madrid)

*A quienes nos precedieron
y a quienes nos pudieran suceder.
A Jesús Ibáñez, in memoriam.*

Índice

Prólogo, <i>Emilio Lamo de Espinosa y José Enrique Rodríguez Ibáñez</i>	XIII
I. EL MARCO METATEÓRICO: TEORÍA DE LA SOCIEDAD Y TEORÍA SOCIAL	
1. Límites de la sociología, <i>Carlos Moya</i>	3
Bibliografía	15
2. La crisis de la sociedad: entre la mundialización y la disolución narcisista, <i>Alfonso Pérez-Agote</i>	17
I. Resumen	17
II. La noción de sociedad y su correlato empírico evidente	17
III. La crisis del correlato empírico de la noción de sociedad.....	25
IV. Crisis y renovación teórica de la sociología	38
II. EL MARCO NATURAL: CUERPO, MENTE Y SOCIEDAD	
3. Ecología humana: convergencia de los paradigmas sociológico y biológico, <i>José Jiménez Blanco</i>	47
I. Planteamiento del problema	47
II. El «darwinismo social»	48
III. Otras relaciones entre biología y sociología.....	59
IV. El paradigma de la ecología humana	61
V. El paradigma biológico.....	66
VI. Intentos de constructo sociológico-biológico	71
VI.1. Edward O. Wilson y la sociobiología	71
VI.2. Claude Lévi-Strauss y la antropología cultural	76
VI.3. Edgar Morin y su totalidad antropológica	80
VII. Conclusiones	83
4. De la conveniencia de no confundir sociedad y cultura, <i>Julio Carabaña</i>	87
I. Presentación	87
II. De que el hombre, como el resto de los animales, es naturalmente social	89

III.	Pero además el hombre es <i>naturalmente</i> cultural	95
IV.	De la relación entre sociedad y cultura	100
	IV.1. Un esquema simple	101
	IV.2. El sociologismo	102
	IV.3. El culturalismo	107
V.	Terminación provisional	111
	Bibliografía	112
5.	La trayectoria de la <i>inteligencia artificial</i> y el debate sobre los modelos de racionalidad, <i>Rafael Pardo Avellaneda</i>	115
	I. La constitución de disciplinas científicas y la emergencia de nuevos campos teórico-disciplinares.....	120
	II. La trayectoria de constitución disciplinar de la Inteligencia Artificial.....	128
	II.1. Prehistoria (1760-1955)	132
	II.2. Constitución y programa de la Inteligencia Artificial... ..	144
	II.3. Época oscura	159
	II.4. Renacimiento.....	160
	II.5. Etapa de las asociaciones (1975-1980)	172
	II.6. Época empresarial (1980-1985).....	173
	II.7. Pluralismo paradigmático. Líneas críticas y alternativas	176
	III. Límites de la inteligencia artificial y perspectivas socialmente orientadas	185
	III.1. El análisis de la Inteligencia Artificial desde la perspectiva de la «construcción social de los sistemas tecnológicos». El prisma de la «acción situada» frente a los «planes».....	188
	III.2. La transformación del conocimiento entre las clases «algorítmico»-«cultural»	202
	III.3. La crítica a la Inteligencia Artificial como expresión de la razón mecánica	208
	III.4. Racionalismo, constructivismo hermenéutico e Inteligencia Artificial	212
	IV. Conclusión	217
III.	EL MARCO ESTRATÉGICO: RACIONALIDAD, ACTORES E INSTITUCIONES	
6.	La hipótesis del rol «egoísta». Límites de la teoría de la <i>elección racional</i> , <i>Enrique Gil Calvo</i>	225
	I. Introducción	225

II.	Los límites de la categoría de sujeto racional	230
II.1.	Actos e intenciones (límites metodológicos)	230
II.2.	Intereses, posiciones y relaciones (límites estructurales)	236
II.3.	Interacción, orden y poder (límites sociales).....	240
II.4.	Indecisión e incertidumbre (límites racionales).....	250
III.	Conclusión: la hipótesis del <i>rol «egoísta»</i>	259
	Bibliografía	264
7.	Después de Parsons y Habermas: el neoconstitucionalismo sociológico o la otra vuelta a los orígenes de la teoría social contemporánea, <i>José Enrique Rodríguez Ibáñez</i>	267
I.	El canto de cisne de la «Gran Teoría»	267
II.	El neoconstitucionalismo de signo utilitario.....	271
III.	El «constitucionalismo societario»	277
IV.	Constituir e interpretar: observaciones finales.....	283
	Bibliografía	287
8.	Neoinstitucionalismo económico y teoría sociológica, <i>Joaquín P. López Novo</i>	291
I.	¿Qué es una institución?.....	295
II.	Varietades de neoinstitucionalismo económico	300
II.1.	Costes de transacción e instituciones	301
II.2.	Costes de agencia e instituciones	303
II.3.	Racionalidad estratégica e instituciones	305
II.4.	Cliometría e instituciones	307
II.5.	Teoría política positiva e instituciones	308
II.6.	Los límites del NIE.....	311
III.	Teoría sociológica e instituciones: hacia un neoinstitucionalismo sociológico	315
IV.	Conclusión	326
	Bibliografía	327
9.	Modelos de acción colectiva: modelos de cambio social, <i>Andrés de Francisco</i>	335
I.	Dos modelos de acción colectiva	335
II.	Marx, la acción colectiva de clase y el cambio social	340
	Bibliografía	344
10.	Confianza y racionalidad, <i>Fernando Aguiar</i>	347
I.	Elementos básicos de la teoría de la elección racional.....	347
II.	Confianza y elección racional	350

III.	Problemas de confianza: tres ejemplos	352
IV.	Límites del estudio de la confianza en los términos de la elección racional.....	354
IV. EL MARCO REFLEXIVO: EL ACTOR COMO CIENTÍFICO SOCIAL		
11.	El papel del sujeto en la teoría (hacia una sociología reflexiva), <i>Jesús Ibáñez</i>	359
I.	Antecedentes en física y biología	359
I.1.	Del sujeto absoluto al relativo/reflexivo	360
I.2.	Del presupuesto de objetividad al de reflexividad.....	361
I.3.	Del plano fenomenal al generativo	363
II.	El pensamiento de segundo orden	365
II.1.	Cálculo de distinciones e indicaciones	365
II.2.	Sistemas observadores	367
II.3.	Sistemas autopoieticos	369
II.4.	Teoría de la conversación	371
III.	Sociología reflexiva.....	372
III.1.	¿Son autopoieticos los sistemas sociales?	375
III.2.	Sociedad sin hombres (Luhmann).....	376
III.3.	Sociedad con hombres (Morin, Dupuy).....	379
	III.3.1. Morin	379
	III.3.2. Dupuy	380
IV.	Sociología reflexiva en España.....	382
	Bibliografía	383
12.	La interacción reflexiva, <i>Emilio Lamo de Espinosa</i>	387
I.	Introducción	387
II.	Reflexividad y microanálisis	395
II.1.	Ver y verse viendo: autorreflexividad y conciencia	395
II.2.	La interacción automática	399
II.3.	Verse viendo a otro: la interacción social simple y las rutinas	401
II.4.	Verse viendo a otro que te ve: la heterorreflexividad	403
II.5.	La acción habitual: cultura e innovación.....	408
II.6.	De nuevo sobre la acción habitual; crítica a Anthony Giddens	411
III.	Interacciones reflexivas y juegos de estrategia	416
III.1.	Ponerse en lugar del otro: conocimiento e interés	416
III.2.	Hiperreflexividad.....	418
III.3.	Reflexividad y juegos de estrategia.....	421

III.4.	Grados de reflexividad: interacciones, metainteracciones y predicciones reflexivas.....	423
III.5.	Metainteracciones y el dilema del prisionero	428
IV.	Conclusiones	433
13.	Una aproximación a las paradojas de la acción social, <i>Ramón Ramos Torre</i>	435
I.	Introducción.....	435
II.	¿Qué son las paradojas?.....	436
III.	Las profecías reflexivas	439
IV.	Las consecuencias no intencionales.....	446
V.	Las paradojas pragmáticas	452
VI.	El problema de las paradojas en la ciencia social.....	460
	Bibliografía	468
14.	Racionalidad y riesgo en la identidad de las sociedades complejas, <i>José M.^a García Blanco</i>	473
I.	Racionalidad e identidad como problemas en la sociología ...	473
II.	La sociedad moderna como sociedad policontextural	474
III.	Autorreferencialidad e indiferencia ambiental.....	477
IV.	Riesgos y peligros	478
V.	La política como foco de las demandas de seguridad	479
VI.	Límites de la regulación política.....	481
VII.	De la normatividad al aprendizaje.....	483
VIII.	Riesgo y racionalidad como perspectivas reflexivas.....	484
	Bibliografía	488
15.	Pulpo, espejo y trapecio. El riesgo como predicado de la reflexividad social, <i>Javier Noya Miranda</i>	491
I.	Introducción.....	491
II.	La reflexividad edificante.....	492
III.	La reflexividad desdichada	497
IV.	El pulpo como metáfora de lo social.....	502
	Bibliografía	509
V.	EL MARCO HISTÓRICO	
16.	La sociología histórica, <i>Luis Saavedra</i>	513
I.	Consideraciones previas sobre las relaciones entre sociología e historia.....	513
II.	Naturaleza de la sociología histórica	515

Índice

III. Antecedentes.....	516
IV. Immanuel Wallerstein	519
V. Perry Anderson	522
VI. Theda Skocpol.....	525
VII. Charles Tilly.....	534
Bibliografía	549
17. El materialismo histórico como programa de investigación, <i>Ludolfo Paramio</i>	551
I. Marxismo y filosofía de la ciencia	551
II. La crisis del materialismo histórico como programa de investigación	558
III. Una propuesta de reformulación del materialismo histórico ..	565
IV. Interés individual, acción colectiva y acción de clase.....	572
V. El desarrollo del programa.....	578
Bibliografía	586
VI. EL MARCO ÉTICO: LA TEORÍA SOCIAL COMO DIAGNÓSTICO	
18. La urdimbre moral de la sociedad, <i>Salvador Giner</i>	593
I. Introducción.....	593
II. La socialización de la moral.....	595
III. La sociogénesis de la moral.....	600
IV. La invasión política de la ética	606
V. La autonomía del interés común	613
VI. El descubrimiento del interés común	621
Agradecimientos.....	624
Bibliografía	624
19. Relativismo cultural y relativismo epistemológico: voces viejas y nuevas en la sociología del conocimiento, <i>Miguel Beltrán</i>	627
I. Introducción.....	627
II. El «programa fuerte» de la sociología del conocimiento	629
III. El relativismo en Ortega y Gasset y en Mannheim.....	634
IV. Sobre la posibilidad de la traducción	641
V. Contradicciones.....	648
Bibliografía	649
Notas biográficas	653
Índice de nombres	661

Prólogo

Emilio Lamo de Espinosa y José Enrique Rodríguez Ibáñez

Al aceptar la invitación de la Federación Española de Sociología para codirigir la sección de Teoría Sociológica en el IV Congreso Español de Sociología (Madrid, septiembre de 1992), nos pareció que no debíamos limitarnos a centralizar y coordinar actividades espontáneas sino que sería conveniente aprovechar la ocasión para impulsar un debate más amplio sobre los problemas actuales de la teoría social que pudiera plasmarse ulteriormente en un volumen en castellano, éste que el lector tiene ahora en sus manos.

Con este ánimo invitamos durante el otoño de 1991 a un grupo representativo de teóricos de la sociología española para que prepararan ponencias de su especialidad con objeto de discutir las conjuntamente más adelante en unas jornadas precongresuales. Debemos hacer constar que fueron ellos quienes sugirieron los temas, limitándonos nosotros a ordenarlos por áreas comunes, respetando siempre la iniciativa de los autores. Pensábamos entonces que, para unas primeras jornadas de esta índole, era mejor contar con la iniciativa de los expertos seleccionados que tratar de imponer una pauta, sin duda apriorística. Pensábamos además que se trataba de discutir de «problemas» y no de «teorías» y que eran los expertos quienes debían señalar los aspectos problemáticos que encuentran en sus investigaciones. En todo caso el alto nivel de participación en las discusiones se encargó de interrelacionar un conjunto de respuestas ya de por sí interrelacionadas.

Para dichas jornadas contamos con la colaboración económica y moral del director del Instituto Juan March de Estudios e Investigaciones, José Luis Yuste, y con el estímulo del entonces director del Centro de Estudios Avanzados en Ciencias Sociales del citado Instituto, Víctor Pérez Díaz. Las jornadas se desarrollaron en la sede del Centro de Investigaciones Sociológicas los días 29 y 30 de junio y 1 de julio de 1992.

Los resultados de aquellas jornadas se expusieron durante el IV Congreso Español de Sociología, conjuntamente con cuantas comunicaciones nos remitieron los diversos centros académicos españoles. Algunas de estas comunicaciones fueron después seleccionadas para su inclusión en el presente libro,

en función, no sólo de su calidad, sino también de su ajuste con las líneas rectoras del mismo. Los restantes capítulos, obvio es recordarlo, constituyen las ponencias redactadas por encargo, todas ellas revisadas y mejoradas por sus autores tras los debates de junio y septiembre.

La ambición máxima de este volumen sería poder emular algunas obras recientemente aparecidas en inglés como las de Giddens y Turner, Bourdieu y Coleman o Ritzer¹. Con mayor realismo nos contentamos con intentar continuar una, no por reciente menos importante, historia de obras colectivas en castellano dedicadas a la teoría sociológica, y muy en particular la compilación de José Jiménez Blanco y Carlos Moya, Teoría sociológica contemporánea (Madrid, Tecnos, 1978) (ejemplo para las posteriores) y la de Luis Rodríguez Zúñiga y Fermín Bouza, Sociología contemporánea. Ocho temas a debate (Madrid, CIS/Siglo XXI, 1984). Fiel al signo de los tiempos en que ha sido concebido, el libro pretende prestar atención al diálogo (¿acumulativo?) entre teoría y realidad social y sobre todo a la propia creación teórica, sin ceñirse sólo a la estricta vertiente historiográfica de la disciplina sociológica. Y ello por dos razones. En primer lugar, porque el título responde a «problemas de teoría social contemporánea», buscando, pues, incluir temas de cariz filosófico o ético-político, añadidos a los típicos de la construcción y validación de hipótesis en sociología. Pero, en segundo y fundamental lugar, porque parece ya tocar a su fin para España el período de «acumulación primitiva» de teoría social, época durante la cual el aislamiento de la sociedad española de la postguerra por una parte, y nuestro específico complejo de inferioridad intelectual por otra, nos permitan poco más que lecturas y —en demasiadas ocasiones— lecturas de lecturas, sin alcanzar propiamente el nivel de la creación teórica original. Creemos que la teoría social española está ya en condiciones de pasar del comentario e importación de autores extranjeros a la creación y la «imaginación sociológica» propias.

Y ciertamente es una impronta metateórica y creativa la que caracteriza las primeras colaboraciones de Moya y Pérez-Agote, las cuales confluyen, como podrá observarse, en un diagnóstico de crisis en torno a la teoría de la sociedad y/o la delimitación de su objeto, que apuesta por un cambio de bagaje, si no necesariamente epistemológico, sí conceptual, atento al «nuevo

¹ A. GIDDENS y J. TURNER (comps.), *Social Theory Today*, Cambridge, Polity Press, 1987; P. BOURDIEU y J. COLEMAN (comps.), *Social Theory for a Changing Society*, Boulder/Nueva York, Russell Sage Foundation, 1991; G. RITZER (comp.), *Frontiers of Social Theory. The New Syntheses*, Nueva York, Columbia University Press, 1990; G. RITZER (comp.), *Metatheorizing*, Londres, Sage, 1992.

pluralismo social» y a la consecuente matización de los marcos normativos.

Naturaleza, cuerpo, mente y psiquismo configuran elementos de una secuencia que desarrollan los trabajos de Jiménez Blanco, Carabaña y Pardo, y que nos recuerdan las bases naturales de toda eventual construcción social. Cuando la teoría social pasa del viejo estructuralismo materialista (marxista o funcionalista) al nuevo individualismo interaccionista (que desde el clásico interaccionismo simbólico se extiende a la fenomenología, la etnometodología e incluso a la teoría de la elección racional), no debemos olvidar que somos seres sociales por imposición natural y que esa imposición señala límites a nuestra maleabilidad. Los límites del culturalismo actual y los límites del naturalismo contemporáneo se indagan en estas ponencias que incorporan un factor excluido en casi todas las restantes.

Acción estratégica, racionalidad individual y racionalidad institucional son las dimensiones en que se mueven las aportaciones de Gil Calvo, Rodríguez Ibáñez, López Novo, Aguiar y De Francisco. El primero discute globalmente las teorías de la decisión racional, nuevo modelo con afán hegemónico que desde la economía se ha extendido a la ciencia política y la sociología con notable éxito y capacidad analítica. Rodríguez Ibáñez explora y enmarca en la historia de la sociología un ámbito conectado con la elección racional en alguna de sus variantes —los modelos sociológicos neoconstitucionales—, llegando a la conclusión de que la vuelta al constitucionalismo adolece de problemas similares a los que la propia teoría jurídico-política no ha logrado solventar. López Novo pormenoriza las más actuales tendencias en el análisis institucional y Aguiar y De Francisco resaltan algunas aplicaciones sectoriales de los modelos de rational choice.

El tema de la reflexividad constituye la dimensión central de toda una serie de ponencias que, desde puntos de vista dispares, sorprenden por una notable confluencia analítica. Para Jesús Ibáñez, y desde planteamientos próximos a la epistemología o la filosofía de la ciencia, la reflexividad constituye la piedra angular de la ciencia contemporánea y no sólo de la ciencia social, llegando a esta conclusión a partir de la lógica matemática o la biología. Más modesto en sus pretensiones, Lamo de Espinosa señala una larga tradición de trabajos sociológicos que explicitan la problemática de la reflexividad centrándose en la existente entre los actores, elaborando una tipología de niveles de reflexividad y analizando su doble dimensión expresiva e instrumental, lo que le lleva a reanalizar el «dilema del prisionero». Ramón Ramos indaga la causa (¿o consecuencia?) principal de la reflexividad: la lógica paradójica en uso en las interacciones sociales, argumentando que, antes que expulsar a la paradoja de la lógica social, debemos ser capaces de explotar su riqueza. Por fin, Gar-

cía Blanco y Javier Noya exponen la reflexividad a partir de los recientes trabajos de Luhmann vinculados con el análisis del riesgo y la incertidumbre.

Las ponencias de Paramio y Saavedra giran en torno a la perspectiva histórica, reconstruyendo el primero el materialismo marxiano a la luz de los nuevos enfoques de la acción colectiva, y sintetizando el segundo las actuales corrientes de sociología históricamente orientada.

En cuanto al apartado a cargo de Salvador Giner y Miguel Beltrán, con el que concluye la obra, ambos se orientan hacia una desabsolutización del pensamiento social moderno en los ámbitos ético y cognitivo respectivamente, con posiciones pluralistas que incluso simpatizan con un relativismo más radical.

Un desgraciado azar ha hecho que Jesús Ibáñez falleciera a los pocos días de haber presentado y discutido su ponencia durante las jornadas de junio. Así pues, el volumen incluye lo que nunca hubiéramos deseado se erigiera en obra póstuma del compañero, colega y maestro. Quede aquí constancia de la honda emoción que nos produjo tan brutal pérdida, así como de nuestro reconocimiento a la valiente, combativa y arriesgada trayectoria intelectual y humana de Jesús Ibáñez, cuya obra, injustamente interrumpida, tomaba derroteros de gran interés y de poderosa imaginación creadora. Por ello nos hemos permitido la libertad de dedicar este libro a Jesús Ibáñez, como representante de todos nuestros maestros.

Finalmente, nuestro agradecimiento a la totalidad de los colaboradores por su valiosa aportación, lo mismo que a la entidad patrocinadora, el Instituto Juan March de Estudios e Investigaciones. También al Centro de Investigaciones Sociológicas, a cuyo presidente, Joaquín Arango, queremos agradecer especialmente que nos haya distinguido para inaugurar una nueva y prometedora colección. Por último, nos queda dar las gracias a Helena Béjar por su colaboración, primero organizando y coordinando las jornadas de junio y más tarde ayudando a editar este libro.

Emilio Lamo de Espinosa
José Enrique Rodríguez Ibáñez

Madrid, mayo de 1993

**I. El marco metateórico:
teoría de la sociedad y teoría social**

1. Límites de la sociología

Carlos Moya

La exploración de los límites es el propio imperativo de la razón científica allí donde su crítica reflexión debe asumir las fronteras de lo establecido y asomarse a lo inalcanzable. Pues en el límite está siempre el campo ciego de lo encubierto por el mero trazar el margen de lo decible: disputada cuestión a caballo entre el velo de Maya y el infranqueable abismo de lo inefable, anterior y exterior a la potencia semiótica del logos. Ello, lo inefable, se deja indicar como una suerte de *hipokaimemom* abisal de logos que desde su otredad radical impulsa también el despliegue nuclear de sus últimas categorías significantes: aquellas que delimitan el horizonte transcendental de lo perceptible, lo afirmable, lo verificable, lo inteligible.

En el abierto e incierto territorio que provisoriamente guardan los límites de la razón, se entrecruzan las avanzadillas de sus últimas retículas conceptuales con la inminencia silenciosa de lo infranqueablemente otro. Su imposible captura lógica para la pura voluntad de ciencia es también el último supuesto de aquella pasión de sentido que habita la palabra del mito, el poema, la obra de arte: «formas elementales» de la liturgia semiótica con que toda cultura humana traza los límites de comunicación/incomunicación entre su aquenedad espacio-temporal y su peculiar imago de transcendencia colectiva. A este lado la reiterativa inmediatez de lo cotidiano, la redundancia física del siglo y el mundo, gobernando el cosmos de la existencia profana. Al otro, el orden numinoso de lo sagrado: ese abismo sideral que intentan sobrevolar místicos y chamanes, teósofos y poetas, extravagantes pensadores, hombres de religión y apasionados de las Musas.

«Porque existe el mundo existe lo que está más allá del mundo y que es inefable: lo místico.» «“No cómo es el mundo, sino qué es, es lo místico” (T. 6.44) “Existe, en cualquier caso, lo inefable. Se muestra, es lo místico” (T. 6.522)» (Wittgenstein, 1981, p. 174). Abstengámonos aquí de toda reinterpretación metafísica (idealista o materialista). Tomemos la formulación de Wittgenstein como lo que justamente es y pretende ser: una descripción fenomenológica de lo que se alcanza y se muestra cuando la exploración del

lenguaje y sus multiplicables juegos alcanzan el límite de lo decible en términos de «sentido» y «significado».

Los límites del lenguaje se hunden y emergen en el espacio inconsciente del que reverbera el mito. El universo solar del logos se despliega así sobre el esquematismo ritual con que la potencia mitógena de lo inconsciente deviene flujo y pulsión de vida/muerte haciéndose pauta articulada simbólica de ese mundo humano. En los límites con que todo lenguaje/mundo circunscribe su peculiar cosmos de sentido, encontramos la estereoscópica matriz significativa de sus mitologemas fundamentales. Bajo la acumulativa racionalidad/razionalización del horizonte intencional de sus hablantes humanos, el orden simbólico de lo inconsciente desplegándose en los mitologemas rituales que configuran el último sentido singular y colectivo del comportamiento humano propio de tal comunidad de hablantes.

Los mitos de que están penetradas nuestras vidas cobran credibilidad al hacerse parte de nosotros mismos. Y esos mitos llegan a hacerse incuestionables puesto que están profundamente insertos en nuestro carácter, a menudo por debajo de la conciencia, de suerte que son esencialmente religiosos, son materia de fe. Todos nuestros hacedores de mitos, todos nuestros mitopoetas, incluso los hombres de ciencia, los políticos y los maestros, deben mostrar responsabilidad frente a estos mitos y a las formas futuras que ellos pueden tomar [Bateson, 1989, p. 181].

La positividad de todo posible lenguaje científico-social supone e implica siempre la demarcación categorial de su campo objetualmente inteligible: se deslinda así el área de lo fácticamente relevante frente a la caótica e inagotable infinitud empírica del mundo, desbordando el esquematismo tecnoinstrumental de toda ciencia particular. Más acá y más allá de ese formalismo lógico-conceptual, está el ambivalente y desbordante margen en el que la pulsión significativa oculta y encierra la otra cara de su positivo discurso: la inconsciente arquitectura simbólica de su voluntad de saber/poder, tejiéndose y destejiéndose con la propia expansión teórica/metodológica/ideológica de tal y cual disciplina.

La voluntad de ciencia social, explorando los límites categoriales de la razón sociológica, necesariamente reitera esa originaria tensión que instituye la dicotomía helénica entre «logos» y «mithos». Necesariamente, la construcción epistemológica de la Sociología, en la multiplicable pluralidad de sus

momentos y sus discursos más singulares, se mueve también sobre esta ambivalente banda de Moebius. Allí donde se configuran conceptos capitales, axiomas categoriales y postulados matriciales, la aguzada crítica epistemológica puede hacer aflorar la ambivalencia mitógena subyacente al propio horizonte intencional de su potencia analítico empírico.

¿Quién define los límites en que el término sociedad se hace clave significativa de todo posible discurso sociológico? Releamos unas tópicas afirmaciones de T. W. Adorno. «El concepto de sociedad abarca precisamente la unidad de lo general y lo particular en la correlación total y autorreproductiva de los hombres [...]. El concepto de sociedad, en este sentido estricto, delimita aquí con claridad la sociología de la antropología, que depende ampliamente, a su vez, del proceso de socialización» (Adorno, Horkheimer, 1969, pp. 37, 41). Nos encontramos aquí con un concepto «total» de sociedad, en cuyo englobante contenido se disuelve la singularidad radical de toda existencia humana individual, reducida así a pura condición potencial de «socio». «El hombre es el sistema de sus relaciones sociales» (Marx). «La psicología colectiva es la sociología total» (Durkheim).

¿Cómo soportar a estas alturas el delirio reduccionista del positivismo científico del siglo XIX? En la misma forma que la pretensión actual de una «ciencia social absoluta» no podría ser tomada sino como expresión de un metafísico dislate, fundar la autonomía científica de la Sociología sobre la reificación del «colectivismo metodológico» revela la inmadurez epistemológica con que tantos científicos sociales siguen profesando hoy su acrítica disciplina. La sempiterna actualidad de las disputas entre «colectivistas» e «individualistas metodológicos» —reiterando al nivel de la sociología la ideológica contraposición entre «socialismo» y «liberalismo»—, nos puede hacer tomar conciencia del papel de teología política secular que la Sociología viene jugando en la Democracia Industrial de Masas. Plausible sacerdocio civil de tantos académicos, políticos y periodistas a la mayor gloria de esa Sociedad con mayúsculas, cuya hipostasiada concepción como *causa sui* y *natura naturans* (Spinoza, *Natura sive Deus*), necesariamente nos remite a la mitógena ideología de nuestra idolatrada modernidad y avanzada democracia.

Rene König señaló la equívoca multiplicidad de sentido del concepto «sociedad» distorsionando el exigible rigor teórico del lenguaje sociológico. Registraba así su acrítica utilización como equivalente a los de «nación», «humanidad», «sociedad civil», «sociedad burguesa», Humanidad, nación, sociedad civil, sociedad burguesa. La presentación de esos términos nos muestra el repertorio estratégico de las grandes palabras que han presidido ideológicamente estos últimos doscientos años de mundializadas guerras civiles y

progresiva modernidad. Detengámonos mínimamente sobre tan ilustrado repertorio. «Nación» es, propiamente, un concepto jurídico-político, lleno como tal de carga ideológica y potencial mitógeno. Recordaré aquí su *interrupta* formulación imposible en Max Weber y su banal resolución en ese genial antropólogo, sobrino y discípulo de Durkheim que fue Marcel Mauss. En todo Estado nacional que se postule «libre», la Nación es el sujeto absoluto de la Soberanía. Sujeto y supuesto: sin nación a la que representar y gobernar, no hay soberanía estatal. Con el término «sociedad civil» ocurre semióticamente algo equivalente: en ningún modo se trata de un concepto sociológico, sino de un viejo concepto filosófico político de raíz escolástica, que en su complementaria oposición «moderna» con el moderno concepto de «Estado» configura la totalidad política de toda nación-Estado, de todo Estado nacional constitucionalmente libre. La transición del concepto yusnaturalista tradicional a esta moderna concepción se puede seguir desde Vitoria y Suárez a Hobbes, Spinoza, Locke, Hume, Kant. «El problema mayor del género humano, a cuya solución le constriñe la Naturaleza, consiste en llegar a una SOCIEDAD CIVIL que administre el derecho en general» (Kant, *Idea de una historia universal en sentido cosmpolita*, 1784).

Como categoría histórico-cultural, el rótulo «sociedad burguesa» ha sido decisivamente acuñado por la dialéctica hegeliano-marxista, a partir de un hecho lingüístico específicamente alemán. La expresión, *burguerlicher Gesellschaft* dice la identidad en alemán entre «sociedad burguesa» y «sociedad civil». De ahí la sobrecarga mitógena con que la formulación germánica permite dialectizar su ambivalente signifiante: bien para disparar una teorización idealista o para impulsar el concepto marxista de sociedad, con su reductivo y metafísico materialismo económico (véase König, 1967, pp. 104-112).

Todo un complejo juego de sentidos metacientíficos gravita sobre la utilización acrítica del término «sociedad» por aquellos que se pretenden «sociólogos». Desde el siglo XIX al XX, «la sociedad», llega a entenderse como el dinámico entramado colectivo de relaciones sociales configurando la territorializada potencia/actualidad colectiva de un cierto «pueblo/nación». Hipóstasis globalizante del concepto de sociedad frente a cuya reificación advirtió ya el propio Marx, tan abstracta y mesiánicamente «sociologizante» por lo demás. La «globalidad» de este término pseudoconceptual lo mismo puede servir para cubrir las fronteras particulares de una «nación/Estado» que para acabar incluyendo la totalidad humana del planeta humano, expresada como abstracta unidad: es lo que ocurre cuando «sociedad» se usa como equivalente a «humanidad».

En esa ascendente reificación hipostática del término «Sociedad», el concepto de «sociedad» se identifica categorialmente con los límites de lo que así se afirma como «*natura-naturans*» de toda configuración estatal nacional: la sociedad a estudiar, concebida como Sociedad global, se identifica con la territorializada potencia/actualidad colectiva «del Pueblo que es la Nación». Advertimos ahora el mitologema ritual subyacente a ese presunto concepto de sociedad: «el Pueblo entero que es toda la Nación se autodetermina libremente como Estado soberano». Libertad y soberanía son aquí intercambiables: también podemos decir: «el Pueblo entero que es toda la Nación se autodetermina soberanamente como Estado libre». Detectamos ahí el arquetipo mitógeno, que gestándose desde la Independencia Americana (1776-1783) a la Revolución Francesa (1789) rige la moderna configuración política del mundo occidental hasta alcanzar vigencia planetaria. Se racionaliza así la violencia originaria de ese largo proceso revolucionario, resuelta en esa dialéctica trinidad de hipóstasis colectivas, cuya formalización constitucional fundará desde entonces el nuevo ritual colectivo de soberanía con el que la Modernidad transforma explosivamente los viejos supuestos mítico-rituales del Antiguo Régimen. En el lugar vacío del monarca —rechazado o ejecutado— la hipóstasis demiúrgica de la Nación Soberana, como principio absoluto de la Soberanía popular.

No voy a entrar aquí en mayores precisiones sobre este planetarizado mitologema ritual que funda toda posible legitimidad estatal en nuestros días, a la vez que sigue alimentando las irredentas pasiones de toda suerte de movimientos nacionalistas. Lo que quiero hacer es indicar la matriz mitógena de aquella ecuación ideal según la cual se opera la identificación seudoconceptual entre sociedad civil/sociedad nacional, como espacio signifiante sobre el que se ha construido el moderno concepto sociológico de sociedad global y su contemporánea transmutación en el de sistema social (Parsons). ¿Qué validez universal puede pretender un concepto cuyo posible horizonte empírico no es sino la pura racionalización seudocientífica de un mitologema ritual etnocéntricamente occidental?

Aquí, como en tantos otros lugares de la clásica teoría sociológica, nos encontramos con la distorsión estatal/nacional de su viejo repertorio lógico conceptual. Si alcanzamos hoy a percibir tal distorsión es, precisamente, en cuanto que el viejo arquetipo simbólico del poder soberano del Estado

nacional, en su vieja postulación como absoluto poder de vida o muerte sobre sus propios súbditos, hace crisis en el contexto de un mundo humano propiamente planetario. La fama de Thomas Hobbes, la memoria de su nombre, cumplió ya cuatrocientos años. Obsolescente la clásica hipóstasis nacional/estatal de Leviatán, acontece ahora su metástasis/metamorfosis de alcance planetario. Disparando la *Perestroika* rusa más allá de sus soñados límites, disparando toda suerte de incertidumbres sobre la aceleración hasta entonces de la Unión Europea, la guerra del Golfo Pérsico indica el expresivo ritual con que se alumbró un nuevo orden mundial. Bajo la égida americana de la República imperial, la potencia tecnopolítica occidental, notablemente japanzada, se afirma como supremo poder sobre el planeta humano. Hace unos meses, consejeros del presidente Bush vetaron la publicación de un notable estudio estratégico llevado a cabo por el Alto Estado Mayor del Pentágono, diseñando el escenariado político planetario hegemónicamente presidido por el «benevolente dominio» de una superpotencia única, EE UU, custodiando el razonable cumplimiento mundial de los acuerdos internacionales, acordes con las regulaciones de Naciones Unidas y con todos aquellos otros acuerdos y maquinaciones que aseguran la libertad del mercado mundial y la razonable libertad política que consagra la Democracia. El acta del mercado único, incluyendo a Canadá y México junto a EE UU, dice la notable metamorfosis del viejo mapa nacional/estatal sobre el doble continente americano.

Cuando los viejos parámetros de la clásica articulación política occidental hacen crisis, necesariamente se hacen obsoletos conceptos y esquemas analítico-hipotéticos substancialmente vinculados a una teorización sociológica sobredeterminada políticamente por su propia génesis y desarrollo en el contexto del viejo sistema eurocéntrico de los Estados Nacionales. Podemos entender así, irónicamente, la argumentación metasociológica de alguien como Jean Baudrillard predicando el acabose de la sociología al registrar, sobre su propio etnocentro europeo, sobre su etnocéntrico «mundo local», una generalizada «implosión de lo social». Tanto más patéticamente atroz resulta el espectáculo humano de aquel enorme espacio planetario sobre el que la universalizada exportación del modelo occidental nación/Estado/improbable sociedad civil no consiguió hasta ahora sino una fragmentaria y epidérmica «modernización» al precio de multiplicar la violencia genocida y la miseria existencial de tales gentes. ¿Qué pensar de tantos profesionales y expertos internacionales que intentan reducir las radicales diferencias etno-territoriales y etnoculturales de esas nuevas naciones al esquematismo tecnocientífico de la socioeconomía desarrollista euroamericana? Tanto más penoso suele ser su resultado cuanto más ingenuamente profesada la validez analíti-

co-instrumental de tales abstracciones seudo científicas. Cuando se profesa el materialismo dialéctico como ciencia social absoluta, el horror de tales resultados «civilizatorios» parece alcanzar su cúspide. La pasión libertaria que una vez impulsó la voluntad marxiana de ciencia social, recoge aquí los peores frutos de su postulada validez absoluta, entretejida de profetismo apocalíptico. La importada religión secular de liberación política, una vez triunfante, deviene instrumento totalitario al servicio del miserable Leviatán que desde ahora afirma su tiránico poder sobre sus expoliados súbditos. Se abre así el ominoso horizonte histórico de una nueva nación/Estado, que desde ahora regirá el onírico progreso racional de sus imposibles ciudadanos. La patética implosión de la URSS dice ahora mismo la miseria final de aquella presunta ciencia social absoluta que una vez se pretendió el marxismo-leninismo.

¿Cómo sería posible cuadricular la irreductible pluralidad de una humanidad planetaria con esquemas tecnopolíticos rigurosamente etnocéntricos? ¿Con qué plausibilidad empírica se podrá proyectar sobre supuestos etnoterritoriales y culturales tan diversos la postulada validez universal de instrumentos seudoconceptuales sustancialmente determinados por su génesis mito-lógica en su originario etnocentro occidental? Cuando la suerte inmediata de todo el planeta humano se juega con la hegemonía civilizatoria del Imperio occidental, toda voluntad de conocimiento y razón sociológica debe asumir la más crítica reflexión sobre la hipotética validez universal de su repertorio teórico-metodológico. Así la voluntad de ciencia social se asoma a los límites de la Sociología.

Si la promesa de razón y libertad que preside desde sus orígenes la voluntad de Ciencia social no se ha de degradar en tecnocrática manipulación o arrasamiento de la condición humana, se hace precisa una más alta conciencia crítica de los pretendidos sociólogos sobre los límites radicales de su equipamiento tecnocientífico, y sobre el mitógeno valor performativo de su lenguaje. En una palabra: sobre los oblicuos límites de su particular razón a la hora de transmutar en posible «conocimiento científico» los comportamientos sociales de tantos y tan singulares humanos como los que obligadamente son objeto de su particular captación analítico-ideológica.

No puedo evitar aquí una mínima advertencia acerca del sutil impacto negativo que sobre nuestra propia libertad de viejos occidentales puede tener

la chata manipulación tecnopolítica del lenguaje sociologizante y su ingenua profesión ideológica. Como discurso tecnocientífico vinculado al propio destino planetario de la Democracia Industrial de Masas, el discurso de la Sociología en su tópica administración político-industrial, necesariamente reduce a esquemas «gobernables» de masa la prodigiosa diferencia singular de los humanos. Con ello —en íntima sintonización con la lógica de masas que gobierna la tecnoestructura de nuestras avanzadas Democracias— a la vez que se embota la posible inteligencia política hacia lo concreto y singular, inconscientemente se va configurando una degradada imagen de la condición humana, en explícita contradicción de aquella que todavía preside los principios fundamentales de nuestras democráticas cartas constitucionales. En lugar de la rigurosa autonomía individual que postula la condición de ciudadano, en tanto sujeto libre y así racionalmente responsable de sus propios actos, toda una suerte de estereotipos tecnopolíticos, tratando de asegurar su confortable normalización y rendimiento productivo, tienden a configurar insidiosamente una degradante figura de homúnculo/masa como plausible objeto de universal tutela y explotación. Ello necesariamente afecta, en primer lugar, al posible valor de la propia dignidad en aquellos mismos que así entretienen, explotan, gobiernan o administran la potencial dignidad humana, rigurosamente singular, de sus masivos clientes, electores y administrados. Se cumple así una tendencia hacia la masificación que sustancialmente degradará la propia condición homínida de tantos exitosos masificadores, esquizoidemente escindida entre la progresiva internalización de ese imaginario homúnculo que es su masivo «otro», y su narcisista imago íntima como «homo triunfante», en la dura carrera existencial.

En los márgenes existenciales de nuestra sobresocializada existencia colectiva, la condición humana suele sobrevivir a las ilusiones de ese huxleiano Mundo Feliz que una y otra vez pareció iluminar a tantos ilusos detentadores de poder en el ferocísimo siglo que ahora acaba. Conocemos sobradamente la masiva degradación de la condición humana en los multiplicados contagios totalitarios entre el tecnoliderazgo y su horda fiel: han llenado de espanto la titanésca ferocidad del siglo XX. Deberíamos reconocer también la infecciosa repercusión de tan monstruosas formas de regimentación tecnopolítica sobre las complejas maquinarias corporativas que custodian la gobernable rentabilidad de nuestras avanzadas Democracias. Más acá y más allá del posible exceso que representa un cierto apocalíptico pesimismo, tan insidiosos mecanismos de alienación/dominación han sido notablemente esclarecidos por toda una compleja tradición de pensamiento crítico en el propio ámbito del pensamiento social contemporáneo.

Pero esa corriente decisivamente crítica, cuestionando el esplendor material de los occidentales, hizo a su vez crisis hacia el comienzo de los años setenta: frente a la crisis monetario-energética de aquellos años, la gran industria cultural, pública y privada, pareció apostar, exclusivamente, por un pensamiento social puramente positivo. En nuestro país, la transición democrática prolongó algunos años más la línea crítica. En seguida, el *boom* económico de los ochenta, con su pragmatismo neoconservador y su esplendor tecnocrático, puso fuera de moda aquella reflexiva distancia frente a la pujanza occidental de lo establecido (aquí, en construcción y por establecer). A la vez que se enterraban las penúltimas ilusiones del 68, se liquidaba la herrumbrosa teogonía marxiano-leninista, convicta y confesa del siniestro simulacro político del «socialismo real». Sobre el vértigo estereofónico de la actualidad dominante, la moda, «el imperio de lo efímero» (Lipovetsky, 1983) barría como abstractas formas de utopismo todo tipo de discursos que en las décadas anteriores tuvieron un mínimo valor de crítica reflexiva frente a los posibles mecanismos alienantes de la Democracia industrial de masas.

Al invocar aquí ese tipo de discurso, ni pretendo reiterar su apuesta utópica, ni intento hacer de Casandra amenazando con algún apocalipsis orwelliano frente al tránsito del milenio. Simplemente quiero avanzar un mensaje sutil para todos aquellos que lo quieran entender. Lo cual también se podría entender como una reelaboración particular de aquella parábola de «los últimos hombres» con que Max Weber concluyó su clásico estudio: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

Como los aficionados al viejo Nietzsche saben, el «último hombre» es una figuración poético-profética que aparece en el prólogo de *Así habló Zaratustra*: «Voy a hablarles de lo más despreciable: el último hombre». El pensamiento nietzscheano se mueve entre la miserable figura de una humanidad decadente, definitivamente reducida, y su alciónica voluntad de «superhombre». No entraré aquí a discutir la compleja argumentación/iluminación de aquel trágico pensador. La íntima conexión entre su intempestivo filosofar y la sociología comprensiva de Weber es algo evidente para todo mínimo lector de esos dos grandes alemanes. Pero frente a la apasionada embriaguez dionisiaca/demoníaca que arrastra la imaginación del solitario de Shils Maria, el «*daimon*» al que invoca Weber al final de *Wissenschaft als Beruf* (*La vocación del científico*) tiene ante todo que ver con ese austero y

racional «guía interior» con el que Marco Aurelio dialoga en sus solitarias meditaciones. Recordemos los términos de la parábola weberiana.

El originario espíritu religioso, el *ethos* puritano que presidió la génesis del moderno capitalismo racional, se ha desvanecido con su propio cumplimiento objetivo como capitalismo industrial de alcance planetario. El capitalismo victorioso no necesita ya de este apoyo religioso, puesto que descansa en fundamentos mecánicos. Y así, todo el grandioso cosmos del orden económico moderno, una fuerza irresistible sobre sus humanos sujetos, deviene una suerte de jaula de hierro, vacía de espíritu.

Nadie sabe quién ocupará ese vacío y si al término de esta extraordinaria evolución surgirán profetas nuevos y se asistirá a un pujante renacimiento de antiguas ideas o ideales; o y si, por el contrario, lo envolverá todo una ola de petrificación mecanizada, ribeteada de una moda de compulsiva autoimportancia. En este caso, los «últimos hombres» de esta evolución cultural podrían hacer verdad esta frase: especialistas sin espíritu, gozadores sin corazón: estas nulidades se imaginan haber ascendido a un nuevo estadio de la humanidad jamás alcanzado anteriormente [Weber, 1920, I, p. 204; 1987, p. 200].

Tanto tiempo después de Nietzsche y Weber, ¿qué decir hoy sobre la posible actualidad de ese «último hombre» en nuestra avanzada Democracia industrial de masas? Lo más oportuno, acaso, sería repetir con E. Jünger: «el último hombre es siempre un penúltimo» (Hervier, *Entretiens avec Ernst Jünger*, 1988).

Con la distancia que da nuestra posterior historia y marginal condición mediterránea frente al luterano rigor del lenguaje/pensamiento «alemán» de aquellos grandes ancestros intelectuales, quería matizar aquí el posible sentido analítico/poético de esa sentencia weberiana, iluminando espectralmente nuestra avanzada «sociedad» contemporánea. A la vez que advierto la plausible actualidad de tal parábola sobre tantos escenarios postsociales, no me atrevería a predicarla como esquema diagnóstico de alcance total sobre la hipercompleja humanidad que habita «nuestro» planeta occidental y Democracia Industrial de Masas. Por más que desde el estructuralismo se haya hablado de la muerte del hombre y algunos como Lipovetsky hable de la «era del vacío» refiriéndose a nuestra inmediata actualidad occidental. Aquello mismo que enfocado con la retícula tecnopolítica de nuestro avanzado tiempo se resuelve en los multiplicados escenarios de masas que administra nuestra Democracia Industrial, pierde su masiva informidad allí donde la mirada deja de estar mediada por tal retícula y avanza hasta la física singularidad concreta de cualesquiera humanos allí subsumidos. Por supuesto: cabe

deslindar dimensiones y momentos en que el impacto performativo de la tecnoestructura, en su potencia masificadora, propaga socialmente un cierto contagio ideológico con la gobernable y tutelar imago homuncular que anima la exitosa eficacia inmediata de los tecnoseñores. Pero salvo situaciones límite —que de momento no están a nuestra vista— el hombre común de nuestras avanzadas democracias suele encontrar con sus más próximos unas u otras salidas existenciales con las que evitar su definitiva reducción y arrasamiento humano.

Donde la situación existencial deviene máximamente peligrosa es allí donde socialmente puede parecer que el poder y la fama coronan la exitosa carrera de los tecnoseñores. Pues cuando el supuesto de tan codiciable triunfo es la reducción homuncular del *otro/los otros* a pura masa rentable o gobernable, esa miserable caricatura de la condición humana, apoderándose del propio espíritu de su operacional proyector, irá cancerificando su más propia humanidad singular hasta identificarla con la de aquellos últimos hombres que Weber anticipó. Con mayor o menor intensidad y extensión, tales humanos habitan nuestras poderosas tecnoestructuras. También toda otra suerte de gentes. A cada cual le toca decidir, como su más alta libertad, su posible forma de relación con el prójimo. Con la elección de esas formas se juega también el último valor que para cada cual acaba teniendo su propia existencia y humana dignidad.

Profesionalmente dedicados a la Sociología, seríamos doblemente irresponsables de no advertir el riesgo contaminante de nuestro propio trabajo intelectual sobre nosotros mismos y nuestros más inmediatos e insospechados prójimos.

Como «ciencia social del presente» (R. König), la Sociología tiene un estatuto epistemológico cuya rigurosa ambivalencia significativa he intentado resaltar. De ahí el permanente cuidado y vigencia epistemológica (P. Bourdieu) frente a la objetiva dimensión tecnorretórica del lenguaje sociológico, en tanto se postula objetivamente científico. Nada tan distorsionador y cegador frente a la hipercomplejidad de lo real como la reificación de los diseños hipotético-analíticos propios del lenguaje científico. Nada tan perturbador como el asumir hipótesis científicas, más o menos controlables empíricamente, con valor de descripciones hiperreales de aquel fragmento de humanidad real que fue el observable supuesto empírico objetivo para la formulación de tales proposiciones. La pura argumentación/enumeración de las

precauciones exigidas por el reflexivo imperativo de vigilancia epistemológica desborda este ensayo.

En nuestros días, la «sociedad mundial» se nos presenta como último límite de los mensajes socializantes del hipercomplejo sistema de la sociedad occidental (N. Luhmann). Supuesta la planetarización del mundo humano, supuesta la emergencia del planeta humano como sujeto/objeto final de toda posible intervención/disquisición/maquinación histórica/posthistórica, se nos hace evidente obviedad la radical pluralidad de sus culturas humanas, fatalmente sometidas al arrasador impacto civilizatorio de la planetaria potencia occidental. Y ello sucede tanto en el interior de nuestros adelantados países, como en el planetario pluriverso humano exterior a nuestra hegemónica civilización occidental. Tanto más preciso y obligado resulta entonces advertir frente al sociologizante etnocentrismo masivamente inherente a la contemporánea banalización tecnosemiótica de nuestra disciplina. Tanto más necesario de construir y reconstruir el viejo mapa epistemológico de las ciencias humanas basado en la contraposición entre Sociología y Antropología, enfrentando el «nosotros social» de los «civilizados» frente a la radical extrañeza de esas «otras» formas de humanidad: todos esos otros arcaizantes humanos pertenecientes a culturas tradicionales, con esotéricas escrituras «sagradas» o sin escritura alguna. Predatariamente considerados así como «salvajes más o menos humanoides por civilizar»: pura presa objetiva para «nuestra» arrasadora potencia tecnocientífica y secular tradición modernizante de interminable expolio exterior interior: autodestrucción creadora (Schumpeter). «La antropología es la crítica de la modernidad» —escribió O. Paz a propósito de C. Lévi-Strauss. La sociología tiende a convertirse, demasiado fácilmente, en apologetica teologal de toda presente o futurible modernez *ad usum delfini*.

«Para que las ciencias del hombre alcancen pleno estatuto científico necesitan llegar a ser hipotéticas, y nunca lo alcanzarán en tanto sigan deslumbrando las metodologías dogmáticas» (J. M. Oughourlian en R. Girard, 1978, p. 599). De ahí la propuesta teórica que avanzo aquí: un radical replanteamiento de la sociología en términos de una antropología analítica, sociológicamente reflexiva. Querría indicar la plausible convergencia de esta propuesta con muchas otras de penúltima actualidad: R. König, L. Dumont, G. Balandier, P. Bourdieu, R. Girard, G. Geertz, N. Bellah, E. Gellner, N. Elias... Por lo demás, la pura condición hipotética de nuestras posibles ciencias y ciencia de lo humano, presupone el pluralismo radical de sus enfoques y teorizaciones, a conjugar o excluir según el hábito mental de cada cual.

En el horizonte multirracial de las masivas inmigraciones sobre los países de la Unión Europea, Julia Kristeva apunta el disruptor impacto de extrañeza que una y otra vez aflora sobre nuestra vieja conciencia egocéntrica de autoidentificación local/nacional: «de pronto nos encontramos extranjeros para nosotros mismos». También ahí radica la posibilidad de un más alto reconocimiento del «otro» en general y de todo otro singular, incluido ese borgiano otro que es también uno mismo. Donde así no se asume, hay también un proceso de cismogénesis (G. Bateson) en marcha, irrumpiendo ya en los multiplicados conflictos locales de xenofobia de nuestras avanzadas ciudades y democráticos países.

Bibliografía

En su numeración, las sentencias de Wittgenstein remiten al «Tractatus Logico-Philosophicus», 1918 en alemán, 1919 en inglés. De 1957 data su primera versión española (Madrid, *Revista de Occidente*), por E. Tierno Galván.

Las citas de Marx y Durkheim proceden respectivamente de *Tesis sobre Feuerbach*. (*La ideología alemana*) (1844) y *Sociologie et Philosophie* (1924).

Sobre el imposible concepto de nación en Weber, véase el epígrafe correspondiente en el t. II de *Economía y sociedad*, pp. 678-682, (1964, México, FCE); en Mauss, en el t. II de *Sociedad y ciencias sociales*, pp. 273-306 (Barcelona, Barral, 1972).

Adorno, T. W. (1969), *La sociedad (Lecciones de sociología)*, Buenos Aires, Proteo.

Bateson, G. (1989), *El temor de los ángeles*, Barcelona, Gedisa.

Baudrillard, J. (1978), *Cultura y simulacro*, Barcelona, Kairós.

Girard, R. (1978), *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, París, Grasset et Fasquelle.

Hervier, J. (1987), *Conversazioni con Ernst Jünger*, Parma, Ugo Guanda Editore.

König, R. (1967), *Soziologie*, Francfort, Fischer Lexicon.

Kristeva, J. (1988), *Etrangers à nous-mêmes*, París, Fayard.

Lipovetsky, G. (1983), *L'ère du vide (essais sur l'individualisme contemporain)*, París, Gallimard. [*La era del vacío*, Barcelona, Anagrama, 1986].

Paz, O. (1967), *Claude Lévi-Strauss o el nuevo festín de Esopo*, México, Joaquín Mortiz.

Wittgenstein, L. (1981), *Los textos fundamentales*, ed. G. Brand, Madrid, Alianza.

Weber, M. (1920), *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I, Tubinga, J. C. B. Mohr. *Ensayos sobre sociología de la religión*, I, 1987, Madrid, Taurus.

2. La crisis de la sociedad: entre la mundialización y la disolución narcisista *

Alfonso Pérez-Agote

I. Resumen

En este trabajo me propongo lograr los tres objetivos siguientes, lógicamente conectados entre sí: 1. Mostrar cómo la noción de sociedad ocupa un lugar central en la teoría sociológica y como ésta se ha construido principalmente bajo el supuesto implícito de que aquella noción tiene un correlato empírico evidente. 2. Mostrar cómo este correlato empírico ha entrado en crisis en los últimos tiempos, tratar de definir de qué tipo de crisis se trata y trazar un cuadro de los principales aspectos sociales que fuerzan esta crisis. 3. Mostrar cómo esta crisis del correlato empírico ha sido la causa social que, unida probablemente a otras causas internas o académicas que no analizaré, ha producido la llamada crisis de la sociología que se inicia a finales de los sesenta; y concluir con ciertas reflexiones concernientes a la necesaria reconstrucción de la teoría, exponiendo ciertos indicios que se están dando ya de ésta y tratando de poner de relieve ciertas transformaciones necesarias en la teoría derivadas de los nuevos aspectos sociales a que nos hemos referido al hablar del segundo objetivo.

II. La noción de sociedad y su correlato empírico evidente

La sociedad y lo social son los ejes fundamentales a través de los cuales los sociólogos han pensado la sociología. La sociología como ciencia de la sociedad se pregunta por la unidad de análisis, por la realidad social que sea total y autosuficiente, al menos relativamente hablando. La pregunta de la sociología como ciencia de lo social es sobre las características que debe

* Este trabajo es desarrollo de otros anteriores. Uno, que con el título «Crisis de la sociedad y auge de lo social. Trece tesis sobre la crisis y la recuperación de la teoría sociológica», escribí para el libro *Escritos de teoría sociológica en homenaje a Luis Rodríguez Zúñiga*, Madrid, cis, 1992, pp. 915-927; y otro que es mi libro *La sociedad y lo social. Ensayo de sociología*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 1989.

reunir cualquier trozo o sector de realidad para ser considerado como social, para ser considerado como relevante para el análisis sociológico.

La llamada crisis de la sociología, que comienza a finales de la década de los sesenta no ha sido tal, sino que más bien ha sido una crisis de la sociología como ciencia de la sociedad, ya que la otra cara de la moneda ha sido, precisamente, un auge de la sociología como ciencia de lo social. La sociología, hasta finales de la década citada, se había desarrollado fundamentalmente como ciencia de la sociedad, y ello tanto en el medio académico europeo como en el norteamericano. La crisis de la sociología occidental ha sido, como lo ha puesto de relieve Gouldner¹, la crisis de los monismos teóricos de corte «holista», es decir, del funcionalismo como ciencia del «sistema social» y del marxismo como ciencia del «modo de producción» y de la «formación social». El predominio científico y académico era de las corrientes teóricas que partían de la existencia de una unidad total y relativamente autosuficiente de la realidad social. La crisis de estas corrientes corre paralelamente, durante las décadas de los setenta y de los ochenta, a la aparición en la esfera académica, con pujanza antes nunca alcanzada, de la sociología como ciencia de lo social, de aquellos enfoques que ponen su acento en la subjetividad y el sentido; de aquellos enfoques que M. B. Morris ha caracterizado como «sociología creativa»: fenomenología social etnometodología, interaccionismo simbólico y sociología del absurdo². Probablemente habría que añadir como características de estos nuevos enfoques el peso que ponen en el análisis de la vida cotidiana en la esfera privada y la importancia de la interacción concreta en ésta, poniendo más peso en la negociación entre los actores que en los aspectos ya objetivados socialmente (y en este sentido, provenientes del sistema social circundante); y ello es lógico, pues, como veremos, el actor social en nuestras sociedades se encuentra muy lejano del sistema social en su vida cotidiana privada y ésta está muy fuertemente desinstitucionalizada (Gehlen)³, al contrario de lo que pasa con el sistema social y político circundante.

Para entender por qué hasta finales de la década de los sesenta la sociología es fundamentalmente una ciencia de la sociedad, debemos dete-

¹ A. GOULDNER, *La crisis de la sociología occidental*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973.

² Mónica B. MORRIS, «An Excursion into Creative Sociology», Nueva York, Columbia University Press, 1979, pp. 8 y 55.

³ P. BERGER, H. KELLNER, «Arnold Gehlen and the Theory of Institutions», *Social Research*, núm. 321, 1965.

ernos, al menos brevemente, en los orígenes de nuestra disciplina. Precisamente a comienzos de esa década Dahrendorf escribía que parecía «aconsejable analizar algo más detenidamente las relaciones de la sociología y de la sociedad industrial, mitos demasiado poco discutidos»⁴. Dahrendorf tenía razón y su consejo era profético. De haberle hecho caso en aquella época, tal vez los sociólogos no nos hubiéramos quedado tan perplejos ante el derrotero que tomaba nuestra ciencia a finales de aquella década y que en la siguiente alcanzaba tal cariz que empezamos a considerar, impropriamente, que la sociología estaba en crisis. El análisis de los orígenes, de las relaciones entre sociología y sociedad industrial nacional nos hubiera puesto de manifiesto no solamente que sólo una de las sociologías posibles entraba en crisis sino también los supuestos no reflexionados que esa sociología llevaba implícitos. Estoy queriendo decir con esto que esta crisis de la sociología como ciencia de la sociedad no significa, en mi opinión, su final, sino su necesaria revisión y la puesta de manifiesto de la existencia de otra sociología. Veamos ahora esos orígenes.

La sociología como ciencia de la sociedad está históricamente ligada al nacimiento y desarrollo del Estado nacional industrial occidental. El siglo XIX, época clásica de la sociología y de su institucionalización, presenta un panorama, por un lado, de progresiva pérdida de importancia de los lazos primarios (familia, comunidad local) y la religión, y, por el otro, de auge de la corriente nacionalista, que intenta sustituir esas viejas mediaciones entre el individuo y los «grandes fines de la civilización», por una nueva comunidad, pretendidamente prepolítica, pero políticamente lanzada desde el Estado, la nación. «Un Estado llega a ser una nación —dice Lindsay— cuando en vez de estar divididos sus miembros entre soberanos y súbditos, gobierno y ciudadanía se constituyen en tarea común reclamando no una pasiva ciudadanía sino la activa cooperación de todos»⁵, lo cual es cierto pues como dice Nisbet la Nación es hija del Estado y no al revés⁶. No interesa entrar aquí en las consecuencias políticas⁷ de esta afirmación, sino más bien en las

⁴ R. DAHRENDORF, «Sociología y sociedad industrial», conferencia que, redactada en 1960, fue publicada en su libro *Sociedad y libertad*, Madrid, Tecnos, 1966.

⁵ Citado por Robert A. NISBET, *The Quest for Community*, Nueva York, Oxford University Press, 1973, p. 164.

⁶ Robert A. NISBET, *loc. cit.*

⁷ Se podía argüir la existencia de casos en que el Estado es posterior a la nación. Por un lado los nacionalismos periféricos que existen dentro de los Estados-nación; en este caso el

consecuencias sociales. Porque lo que es importante resaltar aquí es que la sociedad en el sentido de totalidad relativamente autosuficiente es un producto del Estado y no al revés.

Para mostrar la plausibilidad y el sentido de la última afirmación, me parece absolutamente relevante un capítulo de la obra de Nisbet *The Quest for Community*, titulado precisamente «El Estado como Revolución»⁸ en el que este autor muestra el sentido revolucionario del Estado occidental, en el sentido de la ruptura total que significa el nacimiento del Estado moderno occidental en relación con la realidad social existente en el lugar donde aquél se genera. Para Nisbet, el Estado significa una cierta totalización de la vida social.

En forma parecida a la familia o al capitalismo, el Estado es un complejo de ideas, símbolos y relaciones. En forma distinta al capitalismo o al mundo contemporáneo, la suprema lealtad del hombre y, en los tiempos más recientes, el mayor refugio con respecto a las inseguridades y frustraciones de otras esferas de la vida [...] donde el parentesco, como la religión, se ha ido vaciando de significado y atractivo simbólico, el Estado ha llegado a ser la fuerza institucional dominante y el símbolo más provocador de unidad y proyecto culturales⁹.

Para Nisbet «si se puede hablar de un origen único del Estado institucional, es en relación a la guerra. Las conexiones entre parentesco y familia, entre religión e Iglesia, no son más cercanas que las que hay entre la guerra y el Estado en la historia. [...] Al principio, en Francia, Inglaterra, y en otras partes, el Estado no es más que un lazo limitado entre el jefe militar y sus hombres»¹⁰. Con el tiempo a las funciones militares se fueron añadiendo otras legales, judiciales, económicas, religiosas, hasta incorporar todos y cada uno de los aspectos de la vida humana. Con el tiempo deja de ser una nueva relación vertical para convertirse, con la nacionalización del

Estado centralizador preexiste y genera en su devenir la politización de un sentimiento periférico de pertenencia, con lo cual preexiste el Estado central y la idea de Estado periférico es la otra cara de la moneda del sentimiento nacionalista periférico. En cuanto a Estados occidentales cuyo Estado es posiblemente posterior a la idea de nación, cabe decir que ésta no adquiere relevancia social generalizada sin referencia a un Estado que legitimar, exista ya éste o se pretenda fundar. Comprendo que la afirmación es polémica, por general, pero no puedo detenerme más en esta cuestión tan compleja.

⁸ Robert A. NISBET, ob. cit., cap. 5, pp. 98-120.

⁹ R. A. NISBET, ob. cit., p. 99.

¹⁰ Ob. cit., pp. 100-101.

Estado, en una relación horizontal entre todos los individuos. En la Edad Media el poder no sólo estaba disuelto por su falta de centralización, sino también porque provenía de muchas fuentes independientes; para Rousseau las opresiones verdaderas de la vida provenían de la clase, la Iglesia, la escuela y la familia patriarcal; la voluntad general sería la transmutación de todas estas voluntades en una única e impersonal voluntad. Para Nisbet «siempre en la historia de la política, en un grado o en otro, vemos el conflicto creado por la existencia, por un lado, de las asociaciones locales, sectoriales, funcionales, que reclaman al hombre como miembro, y, por el otro, una asociación que se identifica en sí misma con todas las personas de un territorio dado y trata de consolidar en una todas las autoridades existentes en ese territorio»¹¹.

El sentido fuerte, independientemente de los matices que podamos introducir en las palabras de Nisbet, de esta visión de la implantación del Estado moderno y su máxima consolidación, el Estado Nacional, es que con anterioridad la realidad social en la que el hombre vivía no era una sociedad, en el sentido de totalidad relativamente autosuficiente; y, también con anterioridad a la implantación del Estado, los hombres no eran individuos, en el sentido complejo que hoy damos a esta expresión como capacidad autónoma de acción y reflexión, sino, más bien, miembros de una serie de diferentes y separadas asociaciones humanas. Nisbet ve perfectamente cómo el conflicto que el Estado lleva a cabo históricamente no es contra el individuo, sino contra las dispersas asociaciones que en diversas esferas tienen autoridad sobre los hombres.

En términos de filosofía histórica podemos pensar en una evolución humana desde una realidad social indiferenciada, religiosamente articulada y separada en segmentos familiares, intrafamiliar e interfamiliarmente estructurada, pasando por una realidad social diferenciada segmentariamente en el sentido de ausencia de una totalidad imbricadora de todas las autoridades diferenciadas, hasta una realidad social totalmente articulada, es decir, una sociedad total, centralizada, diferenciada y compuesta por individuos, ciudadanos, miembros de la totalidad. Esta descripción lógica del proceso histórico no tiene otro fin que acentuar el hecho de que el mismo movimiento que totaliza disgrega. Es el fenómeno de masas de la sociedad moderna. La sociología, al nacer en el momento histórico de la totalización y de la individualización, ha dado por supuesto que ésta es la forma normal de organiza-

¹¹ Ob. cit., p. 119.

ción de la realidad social. El problema es que no siempre ha sido así y no siempre ha de seguir siendo así (y ni siquiera en todas partes es o ha sido así). Tocqueville vio, profetizó, con precisión que el proceso no se detenía con la formación del Estado democrático, que continuaría el proceso de progresiva abstracción de la vida social, de progresivo alejamiento de la vida de los individuos con respecto a estructuras sociales altamente significantes.

Si imagino con qué nuevos rasgos podría el despotismo implantarse en el mundo, veo una inmensa multitud de hombres parecidos y sin privilegios que los distingan incesantemente girando en busca de pequeños y vulgares placeres, con los que contentan su alma, pero sin moverse de su sitio. Cada uno de ellos, apartado de los demás, es ajeno al destino de los otros; sus hijos y sus amigos acaban para él con toda la especie humana; por lo que respecta a sus conciudadanos, están a su lado y no los ve; los toca y no los siente; no existe más que como él mismo y para él mismo, y si bien le queda una familia, se puede decir al menos que ya no tiene patria ¹².

¿Se puede pedir mayor precisión en la descripción de lo que hoy llamamos privatización de la vida, ese movimiento por el cual el ciudadano sólo se interesa por sí mismo y su familia y sólo le interesa del Estado —tan alejado está de él— los beneficios privados que le produzca? ¹³.

Pero detengámonos en el momento fundacional del Estado moderno. El Estado totaliza la realidad social en una sociedad y al mismo tiempo se inaugura la posibilidad de pensar autónomamente la realidad social, de pensarla como una totalidad y de pensarla racionalmente. Pero no se trata de que la sociedad se piense ella misma ni siquiera de que todos los individuos piensen la sociedad.

La formación del Estado moderno, a través de la génesis de la nación, abre, por tanto, la posibilidad de pensar en la sociedad como un todo. Y si tenemos en cuenta el proceso de secularización, por un lado, y la emergencia de una esfera privada de la que dimana una esfera pública nos encontramos conque, al mismo tiempo, se abre la posibilidad de pensar en la sociedad como un todo en términos racionales. Es en el horizonte de esta posibilidad, que es necesidad si observamos la cuestión desde el ángulo de la necesidad histórica de un cambio en el tipo de legitimación, en el que debe contextua-

¹² Alexis DE TOCQUEVILLE, *La democracia en América*, Madrid, Alianza, 1980, vol. 2, p. 266.

¹³ Cf. J. HABERMAS, *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu, 1975.

lizarse el nacimiento e institucionalización de la sociología como ciencia de la sociedad. Una ciencia, ruptura con la explicación trascendente del mundo, de la sociedad como un todo que se separa del Estado a través de la emergencia de la esfera privada (y de la esfera pública, en el interior de ella) con respecto a la esfera del poder político, que, por otra parte, necesita de un símbolo de unidad de esta sociedad para su propia legitimidad social.

La esfera pública política del siglo XVIII es el supuesto social básico para la sociología del XIX. Habermas esquematiza así la estructura de la esfera pública en el siglo XVIII:

La línea de demarcación entre el Estado y la sociedad [...] separa el dominio público del dominio privado [...]. En cuanto al dominio privado, incluye también la esfera pública propiamente dicha, pues ésta reposa sobre las personas privadas. En el seno de este dominio, correspondiente a las personas privadas, distinguimos, por tanto, la esfera privada de la esfera pública. La primera comprende la sociedad civil en su sentido más restringido, es decir el dominio del intercambio de mercancías y del trabajo social, así como la familia y su esfera íntima. La esfera pública política, en cuanto a ella, dimana de su forma literaria, y las opiniones públicas que emanar juegan un papel de mediador entre las necesidades de la sociedad y el Estado ¹⁴.

Y podemos recordar aquí las excelentes páginas que Habermas dedicó al nacimiento histórico de la posibilidad de pensar la sociedad, al nacimiento histórico de que, desde la esfera privada de la vida, una serie de grupos sociales piensen en lo público y en la sociedad; en la progresiva sustitución de un orden absoluto, cuya esfera pública era la Corte, por un orden burgués en donde la sociedad se concibe a sí misma y critica la política del poder; jugaron papeles muy importantes, que Habermas nos recuerda, los salones y los cafés —donde desde la cultura literaria se va hacia la crítica política—, las sociedades secretas y la prensa ¹⁵.

En otro lugar ¹⁶ he analizado el lugar que la noción de sociedad ocupa en el pensamiento clásico y en las elaboraciones técnico-instrumentales más refinadas de esta noción en el funcionalismo. Bástenos ahora reflexionar sobre que hubiera sido muy difícil para cualquier científico social del siglo XIX

¹⁴ J. HABERMAS, *L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*, Paris, Payot, 1978, p. 41.

¹⁵ J. HABERMAS, *L'espace public*, ob. cit., capítulo 2.

¹⁶ A. PÉREZ-AGOTE, *La sociedad y lo social*, ob. cit., cap. 1.

poderse distanciar lo suficiente para analizar lo que era su presupuesto. La sociedad nacional era aquello desde lo que se entendía la sociedad. La realidad social se da por sentada, lo cual dificulta el análisis del proceso histórico de su producción: la realidad social total es el resultado de un proceso histórico. Precisamente además este proceso es el de crisis del entramado social histórico. Lo político genera en un momento histórico el carácter total de lo social y, al hacerlo, deviene parte diferenciada de lo social, aquello que afecta a la síntesis de lo social precisamente. En todo caso, la consideración de la sociedad nacional como la sociedad significa, en primer lugar, la imposibilidad de distanciarse del supuesto histórico en el que implícitamente está basado el modelo teórico. Es similar a la imposibilidad de constituir la religión en objeto de estudio con anterioridad a los siglos XVII y XVIII; como dice Louis Quéré: el sistema religioso es «erigido en objeto de estudio a medida que cesa de ser para los sujetos aquello que les permite pensar y conducirse»¹⁷. En segundo lugar, significa que la sociedad nacional es un *fait accompli* aunque en los extremos Durkheim tratara de vertebrarlo y Marx de trascenderlo. No se podían, por lo tanto, evaluar las consecuencias de este resultado, su significación social y los problemas que en sí mismo engendraba.

La sociedad global, pensada en realidad como sociedad nacional, ha constituido y constituye aún para muchos sociólogos el corte por excelencia de la realidad; una especie de hipótesis de seguridad la constituye la objetivación de esta sociedad que opera el Estado, de la misma manera que el cuerpo es la hipótesis de seguridad de la psicología y ciencia afines.

El Estado-Nación es la objetivación política de la realidad social. El Estado objetiva como realidad social fundamental la realidad social existente sobre su territorio físicamente definido, y objetiva, al mismo tiempo, el carácter comunitario (identidad colectiva) del conjunto de aquellos ciudadanos (relación jurídica, normativa) que habitan su territorio. Sobre éste, el Estado tiene la soberanía, el monopolio de la violencia; y, desde este punto de vista, la objetivación consiste en la posibilidad de ejercicio de la violencia sobre aquel que ponga en cuestión el carácter comunitario del conjunto de los ciudadanos. La Nación, desde este punto de vista, es la idea de comunidad [mística de los ciudadanos] segregada por el Estado [...]. Desde su propia plataforma central el Estado produce y segrega la historia de la construcción del

¹⁷ Louis QUÉRÉ, «Usage mineurs du référentiel national», Coloquio de l'UQAM, Montreal, 4-6 de abril de 1969, multicopiado, p. 2.

Estado como historia de la Nación que, existiendo desde el origen, llega a darse una estructura política diferenciada ¹⁸.

Y de la misma manera que la historia se constituye en historia nacional, la sociología se constituye en sociología nacional al constituirse explícitamente en ciencia de la sociedad. La sociedad nacional, como presupuesto de la reflexión científico-social, constituye el eje de la dinámica interno-externa. Hacia el exterior, la sociedad nacional se encuentra frente a otras sociedades nacionales. Hacia el interior, la sociedad nacional se constituye en la articulación interna de la sociedad, articulación que, desde ópticas extremas, puede ser de vertebramiento integrativo, comunitario, de la sociedad o de articulación de la forma más fuerte de la escisión social, constituida por la «lucha de clases»: «no puede haber constitución de un campo de lucha de clases sin nacionalización de una sociedad» ¹⁹. La nación permite pensar la escisión como articulación o, más estrictamente, para pensar la escisión es preciso al mismo tiempo pensar la articulación ya que se necesita establecer previamente qué es lo que se escinde.

III. La crisis del correlato empírico de la noción de sociedad

La sociedad nacional, es decir, la sociedad correspondiente al Estado Nacional es el correlato empírico evidente de la noción de sociedad de los sociólogos. Y ello ocurre tanto en lo que se ha dado en llamar sociología del consenso como en la correspondiente sociología del conflicto. Recordando la noción de sistema social ²⁰ como la más elaborada que dentro de la sociología funcionalista hace referencia a la sociedad, nos percatamos rápidamente de cómo su referente empírico es claramente la sociedad correspondiente al Estado-nación. En el otro extremo, el marxismo, que podría parecer menos claramente anclado en este supuesto, podemos también recordar, en forma impresionista, cómo Marx cataloga a la burguesía como el primer grupo na-

¹⁸ Alfonso PÉREZ-AGOTE, «L'arbitraire et le nécessaire de l'identité collective», en P. TAP (comp.), *Identités collectives et changements sociaux*, Toulouse, Privat, 1980, p. 243.

¹⁹ Louis QUÉRÉ, «Usage mineurs du référentiel national», ob. cit., p. 22.

²⁰ T. PARSONS, *El sistema social*, Madrid, Revista de Occidente, 1976.

cional de la historia ²¹, cómo proclama la necesidad que tiene el proletariado de trascenderse internacionalmente, lo que significa una especie de inmanencia nacional; cómo el modo de producción es un modelo típico-ideal de sistema social cuyos elementos están teóricamente jerarquizados; y cómo la lucha de clases tiene una dimensión política que lleva a la toma del poder que consiste en la conquista del Estado Nacional.

En ambos casos, tanto en la sociología del consenso como en la sociología del conflicto, la sociedad que corresponde al Estado-nación permite a los sociólogos pensar la sociedad como totalidad autosuficiente, teniendo una evidencia empírica de su existencia. Es preciso poner de relieve el carácter de evidencia que tiene este supuesto. Evidencia es aquello que no es analizable en sí mismo porque no es posible ponerlo en tela de juicio, ya que, en definitiva, es aquello desde lo que se ve, es el punto de vista y, por tanto, no puede verse.

La sociología como ciencia de la sociedad, teniendo como correlato empírico evidente la sociedad nacional, ha permitido a los sociólogos ordenar mentalmente la totalidad de la realidad social. Y ello según un eje externo y según un eje interno. A través del eje externo el sociólogo ve el mundo como algo dividido en sociedades nacionales formadas o en formación, como un sistema de relaciones internacionales, hablando en un sentido estricto. Siguiendo el eje interno, el sociólogo ve la realidad social como algo que tiene una lógica central, ciertamente la lógica nacional, con una serie de niveles y estructuras, menos o más jerarquizadas entre ellos según se trate de la versión funcionalista o de la marxista.

En esta última época se da una crisis social de este correlato empírico del que estamos hablando, de la sociedad nacional, de la sociedad correspondiente al Estado-nación. Pero es preciso advertir con la mayor diligencia que no se trata de una crisis de desaparición de la sociedad nacional. Es, más bien, una crisis consistente en la pérdida de la centralidad de la lógica nacional o, mejor aún, de pérdida del predominio social de la lógica nacional-estatal. Esta crisis del predominio proviene: *a.* de la superposición de nuevas lógicas a la anterior lógica central, que no desaparece, y *b.* de la aparición de fenómenos que podemos llamar transectoriales de masas, es decir, fenómenos sociales nuevos, los que llamamos de masas, que incluso

²¹ K. MARX, *La ideología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1970, p. 71: «La Burguesía, por ser ya clase y no un simple estamento, se halla obligada a organizarse en un plano nacional y no ya solamente en un plano local y a dar a su interés medio una forma general».

en el caso de que sigan funcionando con una lógica central nacional, lo que cada vez ocurre con menos frecuencia, trascienden en su realidad a uno o más sectores o niveles de la estructura social.

Sin perjuicio de que permanezca esa lógica central nacional-estatal a que nos hemos referido, en la época moderna se consolida una multiplicidad de nuevas lógicas (o la intensificación de algunas ya existentes) que hacen que aquella lógica primera mencionada pierda la situación de monopolio en que se encontraba. Tomando como referencia aquella separación de dos ejes, establecida anteriormente a través de los cuales los sociólogos ordenaban mentalmente la realidad social, podemos situar estas nuevas lógicas (o la intensificación profunda de algunas ya existentes) con respecto a aquellos ejes, para ver en qué medida aquella ordenación de la realidad social que estos ejes posibilitaban se encuentra difuminada.

Sobre el eje externo, la sociedad pensada como internacional, hoy encontramos una serie de lógicas supranacionales que no son por ello internacionales. Tal vez si alguna dimensión de la realidad social tiene sentido el que sea pensada como totalidad sea el sistema mundial, la totalidad mundial. Sobre esta realidad mundial conviene que hagamos dos precisiones fundamentales. La primera de ellas es que lo mundial no es simplemente lo internacional. Se podría tratar de una nueva totalidad con su jerarquización, su poder y dominio, sus escisiones sociales, sus divisiones, etcétera²². La segunda precisión se refiere a que la mundialización cierta de la realidad social afecta tanto al campo económico como al cultural y al político. Pero lo que puede ser interesante de subrayar es el carácter que esta mundialización tiene en el campo político, ya que la dimensión política puede ser un buen indicador de la existencia de una totalidad funcional. No sabemos si realmente estamos caminando en el mundo hacia nuevos poderes democráticos supranacionales, pues, como ejemplo, ya estamos asistiendo a las dificultades en la consecución de una Europa políticamente unida. Es más seguro, como lo hemos visto recientemente en la guerra del Golfo Pérsico, que se da el predominio de unos Estados sobre otros, y no solamente hablamos del predominio de los países ricos sobre los pobres sino también del predominio de los más fuertes entre los ricos.

El hecho de que no podamos considerar la realidad social mundial

²² Nótese que uso el condicional. Decir si la dimensión mundial es una totalidad o no, requeriría múltiples precisiones teóricas. Por el momento prefiero hablar de la dimensión mundializada como una tendencia centripeta.

como internacional —como simples interconexiones de Estados— y de que tengamos que hablar con claridad de una desigualdad y una jerarquización entre pueblos y países —lo cual justifica la existencia de una sociología de las relaciones mundiales— hace pertinente la pregunta de si esta realidad mundial cada vez más densa es una realidad centralmente ordenada. Es decir, que cabe preguntarse por una continuación histórica de la lógica centralizadora. De la misma manera que el Estado absolutista consigue centralizar territorialmente los poderes es posible que estemos asistiendo a la constitución de un nuevo centro mundial. Y de la misma manera que el monarca absolutista lo fue por su victoria sobre otros centros de poder que competían con él, es posible que el proceso actual de mundialización no sea sino el progresivo establecimiento de sus centros.

Si hay un país con «vocación» de centro universal, ése es EE UU. Su hegemonía se da históricamente en una época de mundialización de la realidad social. Su propia autodefinición como país ha tenido siempre una dimensión mundial, como afirma certeramente I. Wallerstein en un reciente artículo ²³. El presidente Bush afirmaba cuando la guerra del Golfo Pérsico: «nuestra religión es América». Wallerstein dice, no sin mordacidad, que Dios ha dado a América tres bendiciones y que América ha tenido la vocación de extenderlas al mundo: en el presente, la prosperidad; en el pasado, la libertad; y en el futuro, si se muestran capaces de aceptar con resignación su pérdida de liderazgo mundial, la igualdad. Para Wallerstein «el fin de la Guerra Fría eliminó el último principal soporte de la hegemonía y la prosperidad de USA: el Estado soviético» ²⁴. Poco después concluye: «el resultado fue Irak y la crisis del Golfo Pérsico» ²⁵. Lo que Wallerstein parece que quiere dar a entender es que ante la pérdida del liderazgo basado en la prosperidad, la guerra lanzada contra Irak fue, entre otras cosas, el intento desesperado de conseguir que el mundo viera con claridad quién tiene la hegemonía militar en el mundo. En estos momentos la situación de esta primera potencia militar es vista con interés por los analistas dadas las reiteradas crisis de liderazgo en los órdenes que no son el militar; pensemos en lo que el actual fenómeno de Ross Perot puede significar de ilegitimidad del

²³ Immanuel WALLERSTEIN, «America and the World. Today, Yesterday and Tomorrow», *Theory and Society*, vol. 21/1, febrero de 1992, pp. 1-28.

²⁴ Ob. cit., p. 14.

²⁵ Ob. cit., p. 15.

sistema político (en un momento en que paradójicamente al lado del triunfo de la democracia se produce un descrédito general —mundial— de la política).

La pérdida de liderazgo mundial de EE UU es una cuestión de la que se lleva hablando hace bastantes años, fundamentalmente a partir del momento en que Occidente se hace consciente del peso y la importancia que en el sistema económico mundial están alcanzando algunos países del Pacífico asiático (Japón, Corea, Singapur, Taiwan, Hong Kong, China...). Si es cierto que estos países están pasando a ser el corazón del sistema económico, entonces no solamente se trata de un cambio en la titularidad del liderazgo, sino también en el estilo y en el contenido de aquél. La mundialización del sistema ha sido una occidentalización del mundo, de ello no cabe duda. Y ciertamente estos países con economías actualmente tan potentes se han occidentalizado. Pero no es menos cierto que estos países por muy occidentalizados que estén no son occidentales. Y precisamente tal vez su fuerza y su potencia provengan, en parte, de su capacidad de integrar lo que en Occidente no se pudo o no se supo integrar: las instituciones de la vida tradicional y el ritmo del cambio tecnológico de la modernidad. Ronald Dore en un reciente trabajo en homenaje a Ernest Gellner, ha mostrado cuáles son las diferencias sustanciales entre Occidente y Japón desde el punto de vista que estamos hablando. Para Dore, estas diferencias serían el secreto del milagro japonés. En primer lugar Japón, por la vía de la perpetuación de la importancia de las instituciones tradicionales, ha mostrado que el individualismo no es una condición necesaria para la modernidad. En este mismo sentido, en segundo lugar, la sociedad japonesa ha impulsado la formación y mantenimiento de lazos de obligación a largo plazo del empleado con la compañía, del científico con el laboratorio y de la compañía con los bancos, las asociaciones e incluso con sus mismos competidores. Y en este mismo último sentido, pero en el plano internacional, han sabido reconocer las compañías japonesas competidoras su necesaria solidaridad (autoconciencia de ser *outsiders*, de raza lejana, de país lejano) frente a los competidores occidentales²⁶. Como vemos, una fuerte tendencia opuesta a la individualización puede ser un componente de la modernidad. Y lo mismo podríamos decir de la solidaridad mecánica y la comunidad (frente a la solidaridad orgánica y a la asociación, en términos de Durkheim y Tönnies). La solidaridad (mecánica) y la pertenencia pueden no estar reñidas con la división del trabajo y la

²⁶ Ronald DORE, «Sovereign Individuals», en J. A. HALL, I. C. JARVIE (comps.), *Transition to Modernity. Essays on Power, Wealth and Belief*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

racionalización (instrumental). Lo cual nos lleva a decir que el valor de la teoría clásica no estaba tanto en su capacidad descriptiva de la realidad como en su capacidad analítica.

Todas estas consideraciones nos hablan de que así como la conformación de la realidad social a través de sociedades totales tiene una dimensión histórica, con un antes y un después (que no implica desaparición de la lógica), también la dimensión mundializadora de la realidad social está sujeta a la historicidad. La dimensión teórica de la sociología no puede sustraerse a la historicidad, debe reconocer los supuestos implícitos que una descripción de la realidad en un momento lleva consigo y, si quiere dar una formulación teórica general, debe intentar abstraer del devenir histórico no definiciones de la realidad, sino las dimensiones, latentes o explícitas, que esta realidad lleva consigo y sugerir tendencias y tensiones en las relaciones entre tales dimensiones.

Pero además la mundialización política tiene un carácter paradójico, en el sentido de que un aspecto cierto de la mundialización política es la extensión a escala universal de una forma de organización política occidental, el Estado Nacional. Recordemos aquí simplemente las dificultades que están encontrando muchos países salidos de la colonización para entrar en el «concierto mundial de naciones». En muchos países africanos, en los que la delimitación territorial-estatal no coincide con la delimitación étnico-territorial, nos encontramos con las subsiguientes dificultades para nacionalizar un Estado cuyo centro y territorio están claramente establecidos por herencia de la colonización. Recordemos también aquí las dificultades de nacionalización del Estado por las que están pasando actualmente los países de la llamada Europa del Este. La mundialización puede pasar por tanto por la extensión a escala universal de la forma nacional-estatal de organización, llegando incluso en algunos casos a la ruptura de la organización estatal existente, y pasa también por la existencia de lógicas políticas supranacionales, no necesaria ni principalmente democráticas ²⁷.

²⁷ La inexorabilidad de la progresiva mundialización económica, acentuada en algunas áreas geográficas por la moda neoliberal, está teniendo consecuencias muy profundas que hacen prever una cierta vuelta a políticas proteccionistas más o menos camufladas bajo discursos legitimadores político-demográficos. En Europa, por ejemplo, comienza a cuestionarse la moralidad de las importaciones de productos fabricados por países que no tienen establecidos derechos sociales mínimos por sus regímenes dictatoriales. Los Estados aparecen, hoy en día, como necesarias estructuras defensivas frente a la división internacional del trabajo llevada a cabo por el mercado mundial. Como se ve, el mundo actual se define por una compleja superposición de lógicas.

Con respecto al eje interno, la fundamental concreción de la sociedad para los sociólogos, podemos destacar varios aspectos de la realidad social que se configuran como lógicas infranacionales o, al menos, como lógicas no necesariamente nacionales.

En primer lugar, hay que referirse a la otra cara de la moneda del proceso generador de formas sociales cada vez más amplias y más abstractas (proceso de formación de Estados Nacionales en primer lugar y, en segundo lugar, sin exclusión del anterior como hemos visto, proceso de mundialización de la realidad social) que es el proceso de progresiva individualización. Nisbet, leyendo perfectamente a Tocqueville, nos recordaba, como hemos visto, que el proceso de institucionalización del Estado no se hacía contra el individuo sino contra el carácter de miembro de éste, es decir, contra las instituciones intermedias propias de la sociedad tradicional²⁸. En el actual estadio de este proceso de individualización podemos hablar de la progresiva privatización de la vida y de la progresiva desinstitucionalización de la vida privada. No es posible entrar en el ámbito de este trabajo a profundizar en este sentido, dado que requeriría muchas especificaciones conceptuales, pues, como veremos, por un lado no está definitivamente resuelto qué es lo que pertenece al ámbito público y qué al privado y cómo se interfieren estas categorías con las de Estado y sociedad civil²⁹. Pero en principio podemos decir que privatización de la vida se refiere a la progresiva retirada de ciertas instituciones, principalmente religión y familia, desde el ámbito público al ámbito privado y separación de este ámbito con respecto al público-político. Y por otra parte, desinstitucionalización del ámbito privado (frente a sobreinstitucionalización del ámbito público, de las grandes burocracias modernas) significa que las pautas de conducta en el ámbito privado de los individuos pasan a ser cada vez menos del orden de las pautas establecidas institucionalmente. El drama de la modernidad consiste en que el individuo desarrolla su vida pública (esfera del gobierno y la ley, negocios y comercio, trabajo, salud, comunicación, etc.) en el seno de instituciones públicas, grandes y complejas, que son abstractas, es decir, que no producen significados,

²⁸ Robert A. NISBET, ob. cit., cap. 5.

²⁹ A. TOURAINE se refiere, por ejemplo, a la progresiva separación entre Estado y sociedad civil y el progresivo acercamiento entre esfera privada y esfera pública. Cf. J. L. COHEN, «Strategy or identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements», *Social Research*, núm. 52, 4, 1985, p. 701. Por otro lado, podemos recordar cómo HABERMAS hace hincapié en que la esfera pública burguesa nace desde la esfera privada de la profesión, la familia. Cf. J. HABERMAS, *L'espace public*, ob. cit., cap. 2.

sentido de la vida, y por ello este individuo busca este sentido en el ámbito de lo privado (crianza de los hijos, cortejo, matrimonio, sexualidad, vocación, creencia y práctica religiosa, pautas de consumo y ocio, interacción social, etc.), pero este ámbito está cada vez más desinstitucionalizado, de manera que el individuo debe intentar construirse legitimaciones *ad hoc* para su vida. Esto es lo que significa lo que se ha llamado la permanente crisis de identidad de la modernidad, crisis de la que están más cerca quienes más cerca están de la modernidad (alto nivel de estudios, habitante de medio urbano, empleo industrial y burocrático, alto nivel de ingresos, origen racial dominante, género masculino). El estatus del individuo, su estatuto social, está cada vez menos definido desde la esfera pública de la profesión y cada vez más desde la esfera privada del consumo ³⁰.

Esta doble vertiente privatizadora y desinstitucionalizadora de la privacidad tiene un gran contenido narcisista. Lo característico del narcisismo de la modernidad es que no es autocomplaciente, como ha escrito Sennett ³¹. Tendemos a imaginar a un Narciso complaciente y complacido por su imagen. Sin embargo, la figura de Narciso recostado en la orilla y viendo su propia imagen reflejada en el agua es significativa de la modernidad independientemente de que Narciso se gustara a sí mismo. Narciso no miraba la realidad circundante e incluso cuando miraba el agua no la veía y sólo se veía a sí mismo. La realidad, la sociedad, no existe para el hombre moderno, o sólo existe en tanto que tiene que ver conmigo, en tanto que refleja mi propia imagen. Recordemos lo que el individuo exige del Estado moderno democrático: que le produzca y otorgue bienes y servicios de los que apropiarse privadamente ³². Recordemos también, en este sentido, la creciente pérdida de prestigio de la autoridad política y el continuo surgimiento actual de líderes no políticos que reniegan de la política y que alcanzan su éxito político a través de discursos individualizadores, protectores de valores puramente individuales, discursos que llegan a los electores a través, muchas veces, de medios y formas no convencionales de comunicación social ³³.

³⁰ Cf. J. D. HUNTER, «The New Religions: "Democratization" and the Protest against Modernity», en B. WILSON (comp.), *The Social Impact of New Religious Movements*, N. York, The Rose of Sharon Press, 1981, pp. 1-19.

³¹ Richard SENNETT, *Narcisismo y cultura de masas*, Barcelona, Kairos, 1980.

³² Cf. J. HABERMAS, *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, ob. cit.

³³ Recordemos los casos de FUJIMORI en Perú, de PEROT en EE UU y los grotescos de GIL y RUIZ MATEOS en nuestro país.

Otra de las grandes consecuencias de este movimiento privatizador y desinstitucionalizador es —paradójicamente, pero como siempre ocurre en la vida social— un movimiento de sentido contrario: la búsqueda del sentido. Y así podemos ver cómo es frecuente la agregación social de individuos, fundamentalmente entre sectores jóvenes de la población, para producir colectivamente sentido en torno a la protesta social con respecto a alguno de los elementos sobre los que se asienta la producción social de la identidad personal y colectiva.

La muerte de Dios, la muerte del sujeto, la muerte del sentido son anuncios hechos desde una lectura parcial de la vida social. El individuo, desde su privacidad, busca la producción colectiva de sentido, busca la comunidad en definitiva. Y una de las facetas, tal vez la más significativa de la última modernidad, de esta búsqueda colectiva de sentido la constituyen los que hoy se llaman nuevos movimientos sociales.

El primer aspecto de los nuevos conflictos o movimientos sociales que interesa resaltar en función del objetivo de este trabajo, es que estos movimientos no tienen por qué tener —y de hecho no suelen tener— una articulación político-nacional.

Según Cohen «todos los nuevos movimientos sociales han formulado el tema de la defensa de la sociedad contra el Estado y la economía de mercado [...] Todos en una forma o en otra luchan por una sociedad civil postburguesa, postpatriarcal y democrática»³⁴. Son nuevos porque su identidad no es de clase (en todo caso son movimientos fundamentalmente de clase media) y porque abandonan el modelo productivista y las formas de organización de la vieja izquierda³⁵. Buscan defender la sociedad civil, no abolir el sistema político o económico. En lugar de formar uniones o partidos políticos de tipo socialista, socialdemócrata o comunista, crean asociaciones horizontales, directamente democráticas que están vagamente federadas sobre niveles nacionales. Pero, en todo caso, dice Cohen que «el slogan “sociedad vs. Estado” significa la democratización de las instituciones sociales y no la desdiferenciación en el nombre de una comunidad total». Todos estos aspectos (carácter civil, falta de referencia a una totalidad, carácter de servir y no de totalidad articulada, falta de intento revolucionario de abolición del sistema) constituyen el porqué de que los sociólogos caractericemos estos

³⁴ J. L. COHEN, ob. cit., p. 664.

³⁵ J. L. COHEN, p. 667.

movimientos como sociales y no políticos. Los actores insertos en estos movimientos no quieren tanto la vuelta a una comunidad indiferenciada como la conquista de espacios de autonomía social y, en este sentido, es norma, incluso, que acepten las grandes instituciones (de las que exigen su democratización en los niveles más bajos y más cercanos a ellos y que acepten también la propia economía de mercado y el Estado democrático) ³⁶.

El carácter social no político de estos movimientos proviene también del tipo de lógica que los atraviesa. Sus formas y comportamientos pueden comprenderse prioritariamente desde el supuesto de la racionalidad instrumental, más propia aunque no exclusiva, de los grupos políticos. Comprenderemos más el desarrollo y el significado sociológico de estos movimientos si los miramos como formas de vida. «En verdad sus organizaciones [las de los nuevos movimientos sociales] no son vistas por los propios actores como recursos que sirvan a la finalidad de la movilización en confrontaciones en gran escala cuyo premio sea el poder estatal. En su lugar, asociaciones democráticamente estructuradas y espacios públicos, [...] en el interior de la sociedad civil, son vistos como fines en ellos mismos. En verdad, muchos de los actores interpretan sus acciones como intentos para renovar la cultura política democrática y para reintroducir la dimensión normativa de la acción social dentro de la vida política» ³⁷. En estos movimientos encontramos «dos tipos de acción colectiva; por un lado, las movilizaciones en gran escala (huelgas, concentraciones, manifestaciones) y el nivel latente menos visible de las formas de organización y comunicación que nos explican la vida cotidiana y la continuidad de la participación de los actores» ³⁸. Por tanto estamos ante movimientos interiores a la sociedad civil y que siguen una lógica vital en el sentido de referida más a valores que a fines u objetivos. Y ello en el sentido profundo que tiene esta diferencia weberiana. Se trata de comportamientos vitales y éticos, que son considerados como fines en sí mismos, zonas liberadas para la comunicación, la igualdad y la democracia, sin esperar que de ahí se consigan resultados posteriores. Como es lógico, estamos hablando no en términos absolutos, sino de cuál es el modelo típico-ideal de comportamiento más prototípico de estos movimientos (huelgas, concentraciones, manifestaciones) y el nivel latente menos visible de las formas de organización

³⁶ J. L. COHEN, pp. 669 ss.

³⁷ J. L. COHEN, p. 670.

³⁸ J. L. COHEN, p. 673.

y comunicación que nos explican la vida cotidiana y la continuidad de la participación de los actores.

James Hunter atribuye a los nuevos movimientos religiosos los rasgos centrales que, creo, sirven para caracterizar a los nuevos movimientos sociales en general y desde luego dentro de ellos, a los de carácter religioso ³⁹. En primer lugar podemos hablar del expresivismo y particularismo de los grupos. Éstos están caracterizados por el rechazo de las formas (de conducta, pensamiento y relación) frías, sin vida y artificiosas. Dentro de los grupos y como consecuencia de que la racionalidad de la esfera pública deviene no real (no significativa, insignificante, diría yo), lo expresivo y particularista es tenido por más real que lo objetivo, y lo espontáneo por más natural. La otra característica se muestra paradójica en relación a la característica ya enunciada de una lógica social no instrumental y, por ello, no política y no totalizante. Sin embargo, según la característica enunciada por Hunter y que quiero extender a la generalidad de los nuevos movimientos sociales, y ello tanto en el nivel cognitivo o de creencias (creación de un sistema más o menos último —totalmente último cuando el grupo es de tipo religioso— que trasciende la falta de sentido de la vida cotidiana que transcurre en la esfera pública) como en el nivel del comportamiento (donde se produce un cierto absolutismo a través de un comunitarismo). Se trata de un totalismo micro-cósmico que restituye un «hogar» ⁴⁰ a los que lo han perdido por causa de la modernidad.

Estamos ante un complejo fenómeno de crisis en la estructuración interna de nuestras sociedades globales. Paralelamente al apaciguamiento de la lucha de clases en los países occidentales asistimos al surgimiento de una serie indefinida de nuevos conflictos. Y muchos de éstos aparecen como conflictos de identidad, lo que es paradójico para nuestra ciencia, ya que precisamente lo que los sociólogos considerábamos como variables adscriptivas —los datos objetivos de nuestros cuestionarios— se convierten en signos o símbolos sociales portadores de una significación. Nisbet señala que

no hace muchos años los negros del vasto continente de Africa existían sólo como un agregado numérico; y lo mismo ocurría con los negros que vivían en el resto del mundo por no haber salido, del modo que fuera, del continente africano. No cabe duda de que en las vidas de los negros había muchos agregados sociales influyentes,

³⁹ J. L. HUNTER, ob. cit., pp. 9 ss.

⁴⁰ P. L. BERGER, *Un mundo sin hogar*, Santander, Sal Terrae, 1979.

desde las tribus aisladas hasta los esclavos de las plantaciones del Sur. Pero sólo muy lenta y gradualmente, el atributo de negritud, de pertenencia común a la raza negra, se fue convirtiendo en el símbolo enormemente vinculante y actual de un agregado social muy concreto ⁴¹.

Parecidos procesos se están dando con respecto a nuestros «datos objetivos». Con respecto al sexo, recordemos el feminismo y los movimientos gay. Con respecto a la edad, el Mayo del 68 y movimientos juveniles en general. Con respecto a la nacionalidad, los movimientos regionalistas, nacionalistas, etc., que antes he evocado. Con respecto al domicilio, los movimientos sociales urbanos, los movimientos ecologistas, antinucleares, etc. Todos estos movimientos luchan por cambiar la significación social de ciertos rasgos, y en general, como hemos visto, constituyen ellos mismos medios sociales en los que esa significación ya ha variado.

Todos estos movimientos tienen mucho que ver con el problema de la producción colectiva de sentido. La crisis de la lucha de clases, la pérdida de eficacia social de las «grandes ideologías» y el nacimiento del consumo (en tanto que fenómeno social moderno), la privatización de la vida en los países occidentales, han vaciado de sentido colectivo la vida social cotidiana. Estos brotes conflictivos recuperan, a través del conflicto, la posibilidad de producir sentido colectivamente. Ante cada conflicto, el sistema social reacciona intentando someter a control burocrático, por un lado, y a la lógica de la mercancía por otro, ese nuevo sector de la vida social. Pero lo paradójico de esta «solución» es que, al ser una solución técnica (para lo cual el problema debe plantearse en términos técnicos y la conciencia social debe ser sobresocializada en estos términos) y administrativa, su éxito social lleva implícito su fracaso, puesto que reproduce la necesidad de producir sentido colectivamente ⁴².

Los nuevos movimientos sociales tienen un efecto desestructurador en sociología, porque sustituyen al clásico conflicto de clases, nacionalmente articulado, dado que, aunque se ha dado una supranacionalización del capital, los conflictos concretos están siempre territorializados y las organizaciones de la clase trabajadora tienen una dimensión práctica que no supera la

⁴¹ Robert A. NISBET, *El vínculo social*, Barcelona, Vicens Vives, 1975, p. 78.

⁴² He mostrado el funcionamiento de este mecanismo para el caso concreto del medio ambiente en mi libro *Medio ambiente e ideología en el capitalismo avanzado*, Madrid, Encuentros, 1979.

nacional. Pero también tienen un efecto desestructurador, porque han puesto en tela de juicio la objetividad de nuestras variables objetivas. Estos movimientos son importantes no sólo en sí mismos, sino también porque son reveladores —la parte visible del iceberg— del descontento y respuesta general contra el proceso social de individualización.

Un tercer aspecto de esta multiplicación de lógicas infranacionales es el constituido por lo que podemos llamar la progresiva segmentarización de la vida social. Recordando a Voeglin⁴³ podemos decir que la sociedad evoluciona desde formas compactas de simbolización, como las de las sociedades estudiadas por Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa*⁴⁴, hacia formas cada vez más diferenciadas. Ésta es la vertiente simbólica del progreso de progresiva diferenciación social de nuestras sociedades. Es decir, que nos estamos refiriendo a la progresiva inconexión o desconexión simbólica entre las crecientes esferas sociales que se van diferenciando entre sí; cada esfera social diferenciada despliega sus propios símbolos, lo cual merma profundamente la eficacia social de los universos simbólicos totalizadores de sentido. Desde el punto de vista del actor cabe preguntarse si éste es capaz de ordenar todos esos mundos en los que vive, si posee todavía un dosel sagrado que recubra todos esos significados paralelos o si, por el contrario, el actor se pregunta por el sentido en el seno de lo que ya constituye una esfera separada más que no ejerce influencia en su actuación en las otras esferas. Y, además, este sentido es fabricado cada vez más en forma individual a través de un aritmético sincretismo de elementos institucionales socialmente dispersos.

Otros fenómenos de la sociedad moderna que tienen efectos desestructuradores para la sociología son los que podemos llamar nuevos fenómenos transectoriales, porque su realidad traspasa las divisiones establecidas por la teoría social. Con ellos queremos simplemente llamar la atención sobre el hecho de que determinados fenómenos de la moderna sociedad de masas, y en general los que se llaman fenómenos de masas, como el consumo y los medios de comunicación, son fenómenos que hacen explotar cualquier estructuración teórica de la sociedad, en el sentido de que no son enmarcables en una única función o estructura, convirtiendo en mera referencia teórica la anterior división de funciones o estructuras. El consumo de masas, por

⁴³ E. VOEGLIN, *Orden and History*, vol. 1: *Israel and Revelation*, Louisiana State University Press, 1956.

⁴⁴ E. DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Buenos Aires, Schapire, 1968.

ejemplo, es una realidad transectorial en el sentido de que es política, es legitimación, es idea, es cultura, es economía; y todo ello a la vez.

IV. Crisis y renovación teórica de la sociología

La crisis de la centralidad y del predominio de la lógica nacional-estatal produce la crisis de los marcos de referencia de la sociología como ciencia de la sociedad. La sociología, como ciencia de la sociedad, al tener como correlato empírico evidente la sociedad nacional, no fue consciente, no ha sido consciente del carácter histórico de tal forma de agregación social, considerándola más bien como el «destino natural de los pueblos», con lo que no ha podido ser consciente, justamente, de la significación histórica de la aparición de esta forma social no política y política a la vez que es la sociedad nacional⁴⁵. Al naturalizar la sociedad se naturalizaron los conceptos y categorías que describían y analizaban esa sociedad. Creemos que, desde la perspectiva que en estos momentos nos interesa, sigue siendo necesario el análisis que Dahrendorf proponía hace más de treinta años: «analizar algo más detenidamente las relaciones de la sociología y de la sociedad industrial»⁴⁶. La sociología nace en la crisis social provocada por las revoluciones industrial y política, y nace para su estudio positivo y para su resolución social, en su versión estrictamente sociológica, y para la destrucción y superación de la nueva sociedad en formación, en su versión de teoría revolucionaria. En ambos casos la teoría se pregunta por la nueva estructuración social. Durkheim se pregunta cómo es y cómo ocurre la nueva cohesión social. Marx se pregunta por el fundamento que estructura esa nueva sociedad que tiene ante sus ojos.

Como veremos, una de las consecuencias positivas que ha tenido la crisis en cuestión para nuestra disciplina ha sido, precisamente, la sensación bastante extendida entre los sociólogos de la necesidad de historización de

⁴⁵ Sobre este tema cf. mi trabajo «Hacia una concepción sociológica de la Nación», en A. PÉREZ-AGOTE (comp.), *Sociología del nacionalismo*, Bilbao, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco, 1989. El desarrollo y profundización de este trabajo acabado de citar constituyó el que presenté con el título «On the Nation. An Inventory of Theoretical Problems», al congreso de la ISA de Madrid, julio de 1990 y que con el título «Las paradojas de la Nación» ha sido publicado en la *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 61, enero-marzo 1993, pp. 7-21.

⁴⁶ *Loc. cit.*

nuestras categorías analíticas. En forma casi simétrica al planteamiento de la necesidad por parte de los historiadores de conceptualizar más la disciplina de la historia sociologizándola, los sociólogos, con la punta de lanza en esa disciplina tan en boga que llamamos sociología histórica, hemos llegado a la convicción de la imperiosa necesidad de historizar nuestros conceptos para estar dispuestos a rendir cuentas de los cambios profundos, de tipo, de nuestras realidades sociales.

Hemos tenido la sensación durante la crisis de que la teoría general había explotado en mil pedazos y veíamos a los sociólogos en las más variadas, e incluso pintorescas, zonas de la sociedad, cada uno actuando por su cuenta, sin excesivas referencias comunes y con métodos y técnicas divergentes.

Pero esta situación, en nuestra opinión, se está acabando. Las crisis, cuando son traumáticas, producen autoconciencia de la situación. No hay más que ver la cantidad de tinta que ha corrido para establecer las causas, el contenido y el sentido de la crisis para darse cuenta de que esta autoconciencia dramática de la situación ha existido y que ello ha impulsado a muchos sociólogos a redoblar sus esfuerzos teóricos para restablecer marcos teóricos más generales. Se está dando una ansiedad de salir de la crisis y, por ello, se están haciendo esfuerzos directamente encaminados a la reconstrucción teórica. Vamos a tratar a continuación, precisamente, de precisar los síntomas en los que nos basamos para decir que estamos saliendo de la crisis e, incluso, que está saliendo reforzada la teoría sociológica.

Está en la actualidad decayendo la redoblada fuerza con que durante la crisis se plantearon los recurrentes problemas de las relaciones entre objetividad y subjetividad, entre comprensión y explicación, entre ciencia natural y ciencia social a la luz del nuevo instrumento analítico que genera Kuhn, el paradigma ⁴⁷, y que proyectado sobre nuestra ciencia ha producido una amplia gama de posiciones, desde la que predica que nuestra ciencia no es todavía paradigmática, pero que debemos empeñarnos en que lo sea, hasta aquella otra que niega la aplicabilidad del sentido científico del paradigma a nuestra ciencia, pasando por la de quienes se resignan a ver en la sociología una ciencia inevitablemente multiparadigmática. En su lugar, y como consecuencia de la conciencia traumática de la crisis, está apareciendo progresivamente, en nuestra opinión, una actitud más constructiva, dándose intentos directamente dirigidos a la reconstrucción de una teoría general. Estos inten-

⁴⁷ H. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, Madrid, FCE, 1975.

tos podemos verlos situados en un triple nivel. En el primer nivel de esta actitud constructiva, podemos ver ciertos intentos de codificación lógica de la teoría sociológica que pretenden crear un sistema de conceptos y categorías de análisis que sean unánimemente aceptadas por los sociólogos como, por ejemplo, el intento de Walter Wallace⁴⁸ de construir una matriz disciplinaria de la sociología. El segundo nivel podemos situarlo en los intentos que se dan de síntesis entre diferentes enfoques, en el interior de existentes teorías de ámbito medio. En nuestra opinión, este nivel, el ámbito medio, sigue siendo tan fundamental en la actualidad como cuando Merton⁴⁹ lo anunciara como nivel estratégico en 1949. La particularidad que ofrece el ámbito medio es que si bien, como en la teoría general, la síntesis entre diferentes enfoques se presenta como insuperablemente difícil, los intentos de llegar a ella dan como resultado una especie de sincretismos teóricos, ante la imperiosa necesidad de llegar a resultados precisos como consecuencia de la mayor cercanía de la realidad empírica que tienen las teorías de ámbito medio. Lo sintético queda reducido a lo sincrético, es decir, que se integran los aspectos de cada enfoque que tienen posibilidad de ser integrados, para llegar a un marco teórico-analítico adecuado para la investigación empírica concreta. Y, en general, los aspectos de los enfoques que aparecen como incompatibles se hacen patentes y al optar por un aspecto concreto se somete la valoración de esta opción, en comparación con otras posibles, a criterios de productividad; de productividad a corto plazo en el campo empírico, aplicado, y de productividad teórica, a medio y largo plazo⁵⁰. En el tercer nivel de la reconstrucción pondríamos lo que Alexander ha llamado el revisionismo teórico. El revisionismo es, para Alexander, «el signo más seguro del descontento teórico». Las revisiones se producen dentro de una tradición

⁴⁸ W. L. WALLACE, «Toward a Disciplinary Matrix in Sociology», en N. I. SMELSER (comp.), *Handbook of Sociology*, Newbury Park Ca., Sage, 1988, pp. 23-76.

⁴⁹ R. K. MERTON, *Teoría y estructura sociales*, México, FCE, 1980, pp. 56-71.

⁵⁰ Actualmente estamos terminando un trabajo sobre la secularización de la vida en el País Vasco, cuya parte teórica es un intento por iniciar lo que sería una teoría de ámbito medio del proceso de secularización o, si se prefiere, del cambio religioso. Estamos también empeñados desde hace años en construir lo que sería una teoría de ámbito medio de la identidad colectiva, y ello desde la producción hecha en campos varios de la realidad social y desde varios campos de las ciencias sociales. Nuestro primer trabajo publicado en este sentido fue «L'arbitraire et le nécessaire de l'identité collective». *Éléments pour un modèle sociologique de l'identité*, en P. TAP (comp.), *Identités collectives et changements sociaux*, Toulouse, Privat, 1980. Le siguió la parte teórica de nuestro libro *La reproducción del nacionalismo. El caso vasco*, Madrid, cis-Siglo XXI, 1984. Esperemos que en breve vea la luz un trabajo teórico más extenso.

teórica y particularmente, para Alexander, tanto dentro de la tradición micro como de la macro, lo que ayuda a la integración teórica de ambos aspectos de la realidad social. Entre las revisiones de la tradición micro que cita Alexander podemos destacar: la del último Goffman que reconsidera las estrategias creativas de los actores como medios de realizarse la estratificación; la de Becker que en sus últimos trabajos pasa de una teoría de la desviación social más bien micro a una consideración sistémica de la creatividad; la de los discípulos de Homans que llegan a considerar los efectos no queridos, sociales, macro, del intercambio social considerado en términos micro. Entre las revisiones de la tradición macro que cita Alexander podemos, a su vez, destacar: la incorporación de variables culturales y religiosas a las macroteorías estructurales de Skocpol; la sustitución de la variable estructural por la variable conciencia en el último Barrington Moore e, incluso, la teoría de la comunicación en que acaba Habermas ⁵¹.

Está progresivamente extendida entre los sociólogos la necesidad de revisar el concepto de sociedad. La crisis de su correlato empírico o, al menos, de la centralidad de su correlato empírico, les plantea a los sociólogos la necesidad de integrar las nuevas lógicas supranacionales e infranacionales en la teoría general. Comienza a intuirse una teoría general de las formas e instituciones sociales que sustituya a una teoría general de las totalidades autosuficientes. Y, una vez más, el nivel estratégico de la teoría para esta tarea de construcción es el rango medio.

Paralelamente al replanteamiento de términos como totalidad social y sociedad debemos evocar también las relaciones entre una serie de nociones y las nociones mismas. Me estoy refiriendo a las relaciones existentes entre las nociones de sociedad civil, vida cotidiana, subjetividad y esfera privada, y, a la vez, a las relaciones existentes entre todas esas nociones y las nociones más o menos opuestas, como Estado, sistema político, esfera pública, sistema social, etcétera.

El debilitamiento de la sociología como ciencia de la sociedad ha tenido como consecuencia un fortalecimiento relativo de la sociología como ciencia de lo social. Lo social, tal y como lo hemos definido al comienzo de este trabajo, se encuentra en el centro del interés de los sociólogos. Los nuevos enfoques sociológicos que Morris agrupaba bajo la etiqueta de «sociología creativa» han quedado en el centro de la sociología, lo que cierta-

⁵¹ J. C. ALEXANDER, «The New Theoretical Movement», en N. J. SMELSER (comp.), ob. cit., pp. 89 ss.

mente significa una revitalización del enfoque comprensivo de Weber⁵², pero también del de Durkheim de *Las formas elementales*⁵³. Este fortalecimiento de lo social y de la sociología de lo social es una de las condiciones que hace posible y necesario ese revisionismo en el interior de cada teoría que lleva a integrar los aspectos micro y los macro a que hacía referencia Alexander⁵⁴.

Los ataques al funcionalismo desde la historia estructural han quedado seguramente obsoletos, pero ha quedado el interés cierto por la historia y la comparación, situándose en el centro, también, de las preocupaciones sociológicas la sociología histórica. Pero ahora como intento de historización de los propios conceptos sociológicos, como un intento de introducir cierta relatividad en los conceptos y en los instrumentos analíticos, y como necesidad de referirse al devenir histórico de la institución o realidad que se estudia. Ello implica también un peligro cierto. Si lo histórico entra como componente de nuestros conceptos ayuda a construir una teoría capaz de resistir los cambios históricos. Si lo histórico acabara por diluir lo sociológico, por predominar en nuestros conceptos, la historia disolvería nuestra teoría, como nos lo advirtió claramente Luis Rodríguez Zúñiga: «La teoría tiene una dimensión propia y específica que no agota las condiciones sociales en que se ha producido, y cuando se olvida no sólo se esfuma la teoría sino que los efectos mismos de la sociología de la sociología se trivializan»⁵⁵.

Se está dando un retorno cierto al planteamiento funcional. La gran teoría neofuncionalista —citemos los nombres de Alexander⁵⁶, Luhmann⁵⁷ y Coleman⁵⁸— y las revisiones de la vertiente dinámica del funcionalismo, es decir, la teoría de la modernización —recordemos el nombre de Tiry-

⁵² WEBER, *Economía y sociedad*, México, FCE, 1969.

⁵³ E. DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*, ob. cit.

⁵⁴ J. C. ALEXANDER, *loc. cit.*

⁵⁵ Luis RODRÍGUEZ ZÚÑIGA, «El desarrollo de la teoría sociológica», en S. DEL CAMPO (comp.), *Tratado de sociología*, vol. 1, Madrid, 1988 (2.ª ed.).

⁵⁶ J. C. ALEXANDER (comp.), *Neofunctionalism*, Beverly Hills, Ca., Sage, 1985.

⁵⁷ N. LUHMANN, «The Evolutionary Differentiation Between Society and Interaction», en J. C. ALEXANDER *et al.*, *The Micro-Macro Link*, Berkeley, University of California Press, 1987.

⁵⁸ J. S. COLEMAN, *Foundations of Social Theory*, Cambridge, Mas., Harvard University Press, 1990.

kian ⁵⁹—, intentan incorporar a la reconstrucción teórica las nuevas lógicas sociales que se establecen junto a la lógica nacional, siendo lógicamente más fácil la incorporación de las lógicas supranacionales que las infranacionales, y teniendo que ser, por tanto, muy grandes los esfuerzos por incorporar los aspectos microsociales y, en general, por incorporar los aspectos culturales como variable independiente, dicho muy gráficamente.

Con respecto a la otra gran teoría, de lo que Gouldner ⁶⁰ llamó la fisión binaria, el marxismo, está pasando por una lógica fase de descrédito que hace difícil que se den sólidos intentos de reconstrucción. Al descrédito de su teoría —por su jerarquización de niveles estructurales, por su monocausalidad y por su incapacidad para comprender los aspectos culturales, emotivos, valorativos y prerracionales del comportamiento social— se ha añadido el descrédito actual de lo que es visto como condensaciones prácticas de su teoría, los regímenes comunistas. Ello hace que no sea el momento propio para reconstrucciones del marxismo. Pero no cabe duda de que esta ola pasará y se «revisarán» y recuperarán ciertos aspectos de estas teorías.

La pluralidad y la explosión de la sociología han llevado a los sociólogos, durante la crisis, a explorar campos muy diversos y podemos decir que muy periféricos (muy distintos) con respecto a los centros teóricos de las grandes teorías, lo que, a su vez, ha llevado a estos mismos a acercarse a otras disciplinas que como la antropología social, la psicología social o la economía estaban tratando de temas relacionados con los que interesaban a los sociólogos o utilizaban formas de acercamiento a la realidad que se hacían atractivas para los sociólogos. No es que se esté dando una interdisciplinariedad cierta entre distintas ciencias sociales, sino que más bien el sociólogo mismo se ha interesado, y se interesa, por cómo abordan otros científicos sociales los campos que a él le interesan, incorporando en su teoría elementos de otras disciplinas. Y de ahí que se hayan producido muchos deslizamientos en el campo del método; mejor dicho, de las técnicas de investigación. Estamos hablando de las técnicas cualitativas e, incluso, de las técnicas proyectivas —o casi— que usa el sociólogo para adentrarse en el difícil mundo de la subjetividad, del sentido, de las valoraciones sociales, de la cultura.

La asunción por el sociólogo de la progresiva segmentación de la vida social, lo que equivale a decir progresiva diferenciación de esferas con pro-

⁵⁹ E. A. TIRYAKIAN, «Mordernisation: Exhumetur in pace (Rethinking Macrosociology in the 1990 s)», *International Sociology*, vol. 6, núm. 2, 1991, pp. 165-180.

⁶⁰ A. W. GOULDNER, *La crisis de la sociología occidental*, ob. cit.

gresiva inconexión entre ellas, hace que se plantee como tarea necesaria la búsqueda de conexiones objetivas, más allá de la inconexa visión que el actor tiene de las esferas. Pero «más allá» significa que el sociólogo debe conocer estas visiones inconexas. Una vez más, se impone la urgente conciliación de lo macro y lo micro, de las conexiones objetivas y las de sentido, de la situación de exterioridad que el sociólogo tiene que tener con respecto a la realidad que estudia con la situación de interioridad necesaria para comprender el mundo de los actores. Con la búsqueda de conexiones objetivas el sociólogo se hace diferente del actor —a quien también tiene que conocer por dentro— y con ello, posiblemente, la sociología y su teoría o sus teorías generales tienen progresivamente más entidad social.

Leioa, junio de 1992

II. El marco natural: cuerpo, mente y sociedad

3. Ecología humana: convergencia de los paradigmas sociológico y biológico

José Jiménez Blanco

I. Planteamiento del problema

El problema teórico que vamos a plantear en este trabajo reza así: partimos de una situación epistemológica donde en el ámbito de la sociología apenas si se presta atención al hecho de que el ser humano es un animal biológico, lo que no puede dejar de tener consecuencias en la organización (estructura y dinámica) de la sociedad humana; es cierto que el hombre, como animal, posee unas cualidades que lo separan del resto de los animales, a saber, su cerebro y mente, su psique y su sistema nervioso: es una diferencia de complejificación. La presencia en el hombre de una mente y un cerebro significa un «salto» en la secuencia de la evolución que da lugar a una especie nueva: el *Homo sapiens*. Para lo que ahora nos interesa esto significa que los productos de la mente no sólo escapan hasta cierto punto de una recurrencia multiseccular de un único modelo de sociedad, sino también que esos productos se *objetivan* más allá de la biografía de una generación y se transmiten no por transmisión genética sino por *aprendizaje*, lo que también hace posible el cerebro que tenemos. Su resultado es la *cultura*, que no sólo crea el hombre, sino que, en su proceso de transmisión, el hombre tanto la recibe como la modifica. Pero el hecho de la cultura humana no debe hacernos olvidar nuestra entidad biológica, porque seguimos estando en una jerarquía genealógica de simple transmisión de información genética, de donde recibimos entre otras cosas el fenómeno mismo de la sociabilidad, que heredamos biológicamente, aunque seamos capaces de intervenir en ella —en la sociabilidad— de una manera radicalmente distinta de la del resto de los animales. Pero el reduccionismo culturalista nos lleva a desatender, cuando no a ignorar, el elemento biológico que seguimos comportando.

Por el lado de la biología, el ser humano no es más que el resultado de la jerarquía genealógica, en el punto más alto de complejidad hasta ahora conocido, pero sin otra perspectiva que seguir siendo un portador de genes que transmitirá a la próxima generación, incluida la cultura humana, que no dudan en afirmar que es tan genética como el soma y la psique, y además expresamente dicho que se transmite genéticamente, no por vía de aprendi-

zaje o socialización, como decimos los sociólogos. Tenemos, pues, una biología de un reduccionismo radicalmente genetista.

Ante esta situación epistemológica de dos reduccionismos incompatibles con la realidad de los hechos, ¿cómo tender un puente entre ambos paradigmas —el culturalista y el genetista— que dé cuenta cabal de los hechos que están ante nuestros ojos? Es lo que vamos a intentar, siendo muy conscientes de que sólo en el momento presente podemos dar algunos pasos en esa dirección, pero resulta difícil ofrecer un nuevo paradigma biológico-sociológico, aunque intentemos ser capaces —si nos es posible— de elaborar al menos un *constructo* donde las realidades biológicas y sociológicas, ambas humanas (que en otro momento se pueda extender a la mayor parte de los seres vivos), reflejen una realidad *a una* tanto biológica como sociológica. Por supuesto, estamos hablando de realidades y no de disciplinas: cada disciplina —la biología y la sociología— pueden acotar aspectos parciales de la realidad que conviertan en objeto de estudio. Pero la realidad real no acaba casi nunca en los límites del objeto de una disciplina científica. La realidad acotada está inextricablemente abierta y relacionada con otras realidades, y sólo el *constructo* de las realidades que de suyo se dan juntas abrirá el camino de nuevas disciplinas científicas: más científicas si más se atienen a la realidad de los hechos como realmente son, y no como la rutina de una disciplina decida acotar —llamarlo tradición científica sería inexacto—, éste o el otro descoyuntamiento de lo que en realidad es y funciona a una. En última instancia, lo que aquí iniciamos —sólo iniciamos— es un nuevo paradigma sociológico-biológico. Resumiendo, en el momento actual los paradigmas sociológico y biológico *no convergen* si consideramos los campos respectivos de cada disciplina. Lo que nos proponemos es no enfocar la convergencia como un problema de disciplinas con campos acotados, sino como un problema de realidades —la vida y la sociedad, o por mejor decir, el hombre— como realidad *a una* tanto biológica como sociológica.

II. El «darwinismo social»

No puedo, por menos, que hacerme cargo en primer lugar de la *vexata quaestio* que es en la actualidad, para la sociología, la cuestión del llamado «darwinismo social»: indeseadas o indeseables relaciones entre biología y sociología en un pasado no tan lejano. Pero el darwinismo no ha sido en la trayectoria de la sociología la única relación rechazable entre ambas discipli-

nas. Algo antes de que apareciera Darwin, ya estaba presente y aceptada la versión malthusiana de la relación entre población humana y recursos de subsistencia, con las consecuencias de la lucha por la vida, competitividad y supervivencia de los más aptos. No quiero decir que Thomas R. Malthus empleara estos términos; en todo caso —como veremos— en un sentido mucho más matizado que el que luego adquirirían en la copiosa obra de Herbert Spencer, y que sin mayores retoques admite Darwin. Lo que Malthus formuló como «primer principio de la población» —a saber, que la población crecía en progresión geométrica y los recursos alimenticios en progresión aritmética— llevaba directamente a lo que luego se llamó «darwinismo social». Esta supuesta ley es la base de la argumentación tanto de Spencer como de Darwin, amén de otros muchos. Fue algo que, tomado como científico, configuró la ideología y mentalidad de la que ni Spencer ni Darwin lograron escapar. Más tarde, figuras tan importantes de la sociología como Durkheim aceptaban ese punto de partida como indiscutible, aunque las consecuencias fuesen radicalmente distintas. En la actualidad, los libros de Edward O. Wilson —el autor del término «sociobiología»— no escapan a esa influencia, como veremos después. La posición del mismo Marx fue primero de rechazo, pero más tarde de aceptación, porque era —y lo ha seguido siendo para la ideología marxista hasta la actualidad— una demostración en el terreno biológico del materialismo dialéctico. Veamos estos casos con detalle, porque constituyen un episodio de la historia de la ciencia actualmente definitivamente sentenciado, y poco conocido de la mayoría de los sociólogos.

Empecemos con Thomas R. Malthus. Y primero los datos sobre los que se fundamenta la ley de la población y los recursos alimenticios. El autor, que aporta multitud de datos en su *An Essay on the Principle of Population*¹, en realidad no tiene datos fiables, porque, como escribe Jean-Claude Chesnais², en 1798, fecha de la primera versión del *Essay*,

no existen todavía los censos modernos; son escasas las observaciones estadísticas sobre el crecimiento potencial del número de seres humanos. Uno de sus colegas

¹ Utilizo la reciente edición crítica de *An Essay on the Principle of Population or A view of its Past and Present Effects on Human Happiness; With an Inquiry into our Prospects respecting the future Removal or Mitigation of the Evils which it Occasions*, que consiste en la versión publicada en 1803, con las variaciones de 1806, 1807, 1817 y 1826, editado por Patricia JAMES, en dos volúmenes, por Cambridge University Press, 1989, para The Royal Economic Society. Pido perdón al lector, si hace falta, por utilizar los textos sin traducir, dado mi propósito de reconstruir un pensamiento a menudo mal utilizado y peor interpretado.

² Jean-Claude CHESNAIS, *La revancha del Tercer Mundo*, Barcelona, Planeta, 1988.

envía entonces a Malthus datos bastante seguros sobre la población de los Estados Unidos desde hace cincuenta años; de estos datos se desprende que en ese continente, que ofrece pocos obstáculos al poblamiento, el número de habitantes se dobla cada veinticinco años ³.

Pero el caso de los Estados Unidos —concluye Chesnais— está muy mal escogido (Malthus habría hecho mejor en ocuparse del de Irlanda), porque si alguna cosa demuestra es todo lo contrario de esa tesis. Desde que Malthus era pequeño, la población norteamericana se había multiplicado casi por cien, y el nivel de vida estadounidense se había multiplicado por doce. Es decir, que estos norteamericanos, además de ser cien veces más numerosos, eran ahora doce veces más ricos [...] ⁴.

Para terminar, Chesnais dice que «La realidad histórica se ha mostrado absolutamente contraria a sus ideas. Él creía en una expansión indefinida de la población sin imaginar siquiera el posible poder de los frenos a la fecundidad humana; por otra parte, no veía la economía más que bajo el ángulo de la inercia sin sospechar la importancia de los avances técnicos» ⁵. En esto Chesnais no tiene razón; Malthus sí consideró la incidencia de la técnica sobre su ley; como un ejemplo entre otros citemos la siguiente observación:

Agriculture is not only, as Hume states, that species of industry which is chiefly requisite to the subsistence of multitudes, but it is in fact the *sole* species by which multitudes can exist; and all the numerous arts and manufactures of the modern world, by which such numbers appear to be supported, have no tendency whatever to increase population, except so far as they tend to increase the quantity and to facilitate the distribution of the products of agriculture [Libro I, p. 134].

Pero sí la tiene cuando afirma que «Es verdad que Malthus escribe al comienzo de la revolución industrial, que llevaba la herencia de muchos siglos que han vivido bajo la obsesión de la escasez» ⁶. Sin duda que ésta es una de las causas de la aceptación acrítica de las tesis de Malthus en el mundo científico de su época: les hablaba científicamente, al menos en apariencia, de una experiencia vivida, compartida por todos los países que entraban en la era industrial.

Ahora sabemos que la base científica de su «principio» era demográ-

³ Ob. cit., p. 20.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Ob. cit., p. 21.

⁶ Ob. cit., p. 22.

ficamente incorrecta, pero ¿qué decir de las consecuencias tanto económicas como sociológicas, y sus derivaciones ideológicas, que tanto influyeron en los científicos sociales que le siguieron? Vamos a examinar los correlatos de la «competencia» y la «lucha», en la medida en que ambos se fundamentan en su supuesta ley. No hay que olvidar, sin embargo, que la mayor contribución de Malthus se encuentra en el nacimiento de la economía como ciencia⁷, por lo cual las referencias a la competencia se refieren generalmente a la competencia económica, nacional e internacional, y sólo ocasionalmente se presenta algún atisbo de la competencia entre seres humanos como tales.

En una nota a pie de página, en el libro I del *Essay*, página 351, puede leerse:

Supposing the lower classes to earn on an average ten shillings a week, and the classes just above them, twenty, it is not to be doubted that, in a scarcity, these latter would be more straightened in their power of commanding the necessaries of life, by a donation of ten shillings a week to those below them, than by a subtraction of five shillings a week from their own earnings. In one case, they would be all reduced to a level; *the price of provisions would rise in an extraordinary manner from the greatness of the competition; and all be straightened for subsistence.* In the other case, the classes above the poor would still maintain a considerable part of their relative superiority; the price of provisions would by no means rise the same degree; and their remaining fifteen shillings would purchase much more than their twenty shillings in the former case [las cursivas son mías].

En esta nota puede verse la relación entre «escasez», «competencia» y —digamos— «estrechez para la subsistencia». ¿No podemos ver en este párrafo el inicio de lo que luego va a ser el paradigma de «escasez-aumento de la población-competencia-lucha por la vida-supervivencia de los más aptos»? Insisto en que Malthus no dice exactamente eso, pero está poniendo las bases de lo que luego dirían Spencer y Darwin. Tendremos ocasión de verlo, pero adelanto la diversa suerte de los «pobres» y las «clases más altas» ante la escasez. Todo esto sin dejar de destacar la *compasión* que Malthus no duda en atribuir a las clases por encima de los pobres, en el primer caso.

Antes había escrito:

⁷ En la edición española de *Primer ensayo sobre la población* (Madrid, Alianza, 1966) que contiene la primera edición, 1798, de Thomas R. MALTHUS, de *An Essay on the Principle of Population, as it Affects the Future Improvements of Society: with Remarks on the Speculations of Mr. Goldwin, M. Condorcet, and Others Writers*, se antecede esta primera edición del *Essay* de un escrito J. M. KEYNES, titulado «Robert Malthus (1766-1834). El primer economista de Cambridge».

The scarcity of farms is a very general complaint; an the competition in every kind of bussiness is so great that it is not possible that all be successful [p. 251].

Por tanto, la escasez y la competencia a que da lugar es «tan grande», que no es posible que todos tengan éxito. Las líneas del paradigma antes mencionado, y que ciertamente no es del propio Malthus, se van trazando: de momento, tenemos la «escasez», el inevitable correlato del aumento de población; la «competencia» o lucha entre los bienes escasos y el resultado de que en esa lucha unos tienen «éxito» y otros «fracasan». Después veremos este argumento en Darwin, donde en la lucha por la existencia «sobreviven los más favorecidos», que son los que tienen *éxito* reproductivo y herencia *superior*. Lo que no encuentro en el texto de Malthus es una noción de «lucha por la vida» que tenga la relevancia que luego se le ha querido dar, atribuyéndole una noción de «lucha por la vida», y ésta especialmente violenta, ni como algo característico de los hombres de su tiempo, sino como algo de pueblos bárbaros, en los siguientes términos:

The prodigious waste of human life occasioned by this perpetual *struggle for room and food* would be more than supplied by the mighty power of population, acting in some degree unshackled from the constan habit of migration. A prevaling hope of bettering their conditions by change of place, a constant expectation of plunder, a power, even, if distresse, of selling their children as slaves, added to the natural carelessness of the Barbaric character, would all conspire to raise a population which would remain to be rrepresses afterwards by famine and war [Libro I, p. 62, cursivas mías].

Debe quedar claro que la noción de lucha por la vida de Spencer o Darwin no tiene nada que ver con lo que Malthus expresamente escribió. Mal se compadecería, en todo caso, con el subtítulo del *Essay*, que dice: *A View of its Past and Present [de la población] Effects on Human Hapiness; With an Inquiry into our Prospects respecting the Removal or Mitigation of the Evils which it Occasions*. Quien está pensando que su libro va a servir a la felicidad humana y para remover o mitigar los males que se derivan de su «principio», difícilmente puede estar pensando en que la humanidad está condenada a una lucha cruel y violenta por la supervivencia.

Del libro II del *Essay* (p. 46), seleccionamos otra cita que nos proporciona otros elementos de su pensamiento, ya mencionado en relación con Chesnais:

When by increased skill and the invention of improved machinery in manufactures one man becomes capable of doing as much as eight or ten could before, it is well

known that, from de principle of home competition and the consequent great increase of quantity, the prices of such manufactures will greatly fall; and, as far as they include the necessaries and accustomed conveniences of labourers and farmers, they must tend to diminish that proportion of the value of the whole produce which is consumed necessarily on the land, and leave a larger remainder. From this larger remainder may be drawn a higher rate of profits, not withstanding the increase of capital and extension of cultivation.

Este texto prueba evidentemente que Malthus hizo entrar en su pensamiento económico, y como variable interviniente —diríamos hoy—, la técnica, que Chesnais dice que no tuvo en cuenta el autor.

He entresacado estas citas de Malthus en su obra *An Essay on the Principle of Population* con la finalidad de hacer ver cómo la formulación de una ley o principio sobre la relación entre población y recursos alimenticios, que fue tomada durante más de casi dos siglos como algo científicamente indiscutible, no se limitaba sólo a la relación entre esos dos elementos —población y alimentos—, sino que en su formulación económica, que es la propia de Malthus, se vertebra con algo así como consecuencias no queridas —no queridas por Malthus—, pero que sus herederos intelectuales consideraron tan científicas como la propia ley o principio. Hoy sabemos que el punto de partida —la ley o principio de la población— era falso en términos de los mismos datos que manejaba Malthus. No sólo los demográficos, sino también los de recursos alimenticios. Sobre este último punto sabemos hoy que hacer un inventario de los recursos disponibles, no sólo de los alimenticios, sino también de la transferencia energía-materiales en los más diversos ecosistemas, no se puede hacer de manera solvente, por el carácter dinámico de unos y otros. Dígase en honor de Malthus que el haber introducido el factor «técnica» iba a destruir su construcción científica, porque la técnica no sólo afecta a la cantidad de alimentos, sino también porque la técnica —física o química— iba a significar un control de la población —natalidad y fecundidad— que echaba por tierra su certeza de una fecundidad necesariamente incontrolada, excepto por «frenos morales». Los frenos están ahí, pero no son morales, sino técnicos, en una utilización que alcanzará dimensiones mundiales.

Como se ha dicho tantas veces, el principio de población de Malthus nunca tuvo alcance mundial, pero pueda darse en alguna región particularizada. El espectro del hambre, que era lo que realmente acongojaba misericordiosamente a Malthus —recordemos que era un pastor protestante, sincero y devoto—, está a punto de desaparecer del planeta, excepto regional-

mente, y casi siempre tiene más que ver con la organización social, política y económica —como puntualizó Marx— que con el principio o ley de la población de Malthus ⁸.

Ahora bien, ni lo erróneo de los datos y, por tanto, lo erróneo de su ley o principio entre población y alimentos, ha impedido que las consecuencias, una vez aceptado como indiscutible el principio, hayan sido la base de ese paradigma que a partir de su obra —donde como ya hemos visto se apuntan vagamente esos elementos— forma la secuencia «escasez-aumento de población-competencia-lucha por la vida-supervivencia de los más aptos». Recordemos que estamos tratando de reexaminar las bases del «darwinismo social», cuyos componentes son éstos. Y Malthus es el punto de partida intelectual de esa secuencia, probablemente muy a su pesar, porque su propósito era despertar una «conciencia moral» y no una lucha sin cuartel.

El paso siguiente cronológica e intelectualmente es el binomio Spencer-Darwin. Nos situamos en la segunda mitad del siglo XIX. Con frecuencia se dice que «darwinismo social» es cosa de Spencer y no de Darwin. Lo que aquí vamos a ver es que el «darwinismo social» *está* en la obra de Darwin, como también en la de Spencer, aunque Darwin, cauteloso siempre, trató en su *Autobiografía* ⁹ de marcar distancias con Spencer. Es cierto que la obra de Charles Darwin, con altos y bajos en su reconocimiento, se considera hoy con razón como uno de los hitos de la ciencia moderna, mientras que la obra de Herbert Spencer está totalmente olvidada. De ahí que resulte cómodo cargar con las culpas del «darwinismo social» a Spencer, en un intento de exculpar a Darwin. Pero ahí está la obra de ambos, y podemos repasarla, en sus aspectos más significativos para lo que nos concierne en este trabajo, al objeto de determinar lo que cada uno escribió.

La principal obra de Charles Darwin, hoy apellidada *El origen de las especies*, se publicó en 1859 con el largo título *On the Origin of Species by*

⁸ Véase Amos H. HAWLEY, *Ecología humana*, Madrid, Tecnos, 1966, traducción de José JIMÉNEZ BLANCO, sobre diversas interpretaciones del principio de MALTHUS.

⁹ *Autobiografía. Recuerdos del desarrollo de mi mente y carácter*, edición completa, Barcelona, Alta Fulla, 1987. Allí se lee sobre Herbert SPENCER: «Encontraba muy interesante la conversación con SPENCER, pero él no me agradaba particularmente., [...] no advierto haber sacado provecho alguno para mi propio trabajo de los escritos de SPENCER». [...] Sus afirmaciones «Pertenecen más a la naturaleza de las definiciones que a las leyes de la naturaleza. No ayudan a predecir lo que ocurrirá en ningún caso particular. De cualquier modo, no me ha sido de ningún provecho». (pp. 99-100). Como veremos más adelante, la deuda con SPENCER es bastante importante, y por lo que se refiere a lo que dice de que no ayuda a predecir ningún caso particular, es exactamente lo mismo que se puede decir de DARWIN.

*Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*¹⁰. No es una casualidad que sus devotos seguidores sincoparan el título como *El origen de las especies*. El original era bastante más comprometedor en el debate del «darwinismo social», del que sus seguidores quisieron quitar de en medio a Darwin. Pero los términos «lucha por la vida» y «preservación de las razas favorecidas» da pie a pensar, en primera instancia, que éstos son precisamente los términos del «darwinismo social».

Citemos un texto relevante a nuestro propósito (p. 63, primera edición):

A struggle for existence inevitably follows from the high rate at which all organic beings tend to increase. Every being, which during its natural lifetime produces several eggs or seeds must suffer destruction during some period of his life, and during some season or occasional year, otherwise, on the principle of geometrical increase, its numbers would quickly become so inordinate great that no country could support the product. Hence, as more individuals are produced than can possibly survive, *there must in every case a struggle for existence, either one individual with another of the same species, or with the individual of distinct species, or with the physical condition of life.* It is the doctrine of Malthus applied with manifold force to the whole animal and vegetable kingdoms; for in this case there can be no artificial increase of food, and no prudential restraints from marriage. Although some species may be now increasing, more or less rapidly, in numbers, all cannot do so, for the world not hold them [las cursivas son mías].

El lector observará que el principio de Malthus sobre población y recursos alimenticios ha sido llevado por el propio Darwin a sus últimas consecuencias: primero, extendiendo al principio a los reinos vegetales y animales, cosa que Malthus no hizo; y segundo, encontrando que la «lucha por la existencia» es lo natural para sobrevivir, no sólo entre especies, sino entre individuos de la misma especie, cosa que Malthus tampoco hizo, pero la referencia expresa a Malthus nos indica lo ya antedicho: sólo una incorrecta, pero inevitable al parecer, aceptación del principio de Malthus, lleva al propio Darwin a una de las formulaciones paradigmáticas del «darwinismo social». Este texto de Darwin en que se sostiene *la lucha por la vida entre individuos de la misma especie*, y entre especies, parece ignorarlo el propio Darwin cuando en su *Autobiografía* (p. 83) escribe que:

¹⁰ Utilizo la versión facsímil de la primera edición, publicada por Ernest MAYR, Harvard University Press, 1964. Las traducciones españolas son todas de la quinta edición. MAYR sostiene que donde DARWIN expuso realmente su pensamiento fue en la primera edición, y éste es libro de texto en muchas facultades de Biología del mundo.

Dicho sufrimiento es totalmente compatible con la creencia en la selección natural, cuya acción no es perfecta, sino que sólo tiende a hacer tan exitosa como sea posible *en la lucha por la vida con otras especies*, bajo circunstancias maravillosamente complejas y cambiantes.

Textos como el *On the Origin* que acabo de citar de Darwin llevan a Marx en 1862, en carta a Engels, a expresar estas observaciones:

En cuanto a Darwin, al que he examinado de nuevo, me divierte cuanto pretende aplicar IGUALMENTE a la flora y la fauna la teoría «de Malthus», como si en el señor Malthus no residiera la astucia justamente en el hecho de que NO ES aplicada a las plantas y los animales, sino sólo a los hombres —con la progresión geométrica— en oposición a lo que sucede con las plantas y los animales. Es curioso ver cómo Darwin descubre en las bestias y en los vegetales su sociedad inglesa, con la división del trabajo, la competencia, la apertura de nuevos mercados, las «invenciones», y la «lucha por la vida» de Malthus. Es el *bellum omnium contra omnes* de Hobbes, y esto hace pensar en la Fenomenología de Hegel, en la que la sociedad burguesa figura bajo el nombre de «reino animal intelectual», mientras que en Darwin es el reino animal el que representa a la sociedad burguesa [...] ¹¹.

En otra carta de Marx (1875), en esta ocasión a Lavrov, acepta parte de la teoría de Darwin al escribir:

De la doctrina de Darwin acepto la TEORÍA DE LA EVOLUCIÓN, pero no me quedo con el método demostrativo de Darwin (*struggle for life, natural selection*) más que como una primera expresión, una expresión provisional, imperfecta, de un hecho que se acaba de descubrir ¹².

La única disculpa que podemos alegar para defender a Darwin de que es él el ideologizador del «darwinismo social», es que en *On the Origin of Species* no se refiere explícitamente al hombre, excepto en una leve alusión en las últimas páginas del libro, donde dice:

In the distant future I see open fields for more important researches. *Psychology will be based on a new foundation, that of the necessary acquirement of each mental power and capacity by graduation. Light will be thrown on the origin of man and his history* [p. 488, las cursivas son mías].

¹¹ MARX/ENGELS, *Cartas sobre El Capital*, Barcelona, Laia, 1974, p. 94. Véase también Régis LADOUS, *Darwin, Marx, Engels, Lyssenko et les autres*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1984.

¹² Ob. cit., p. 212.

Tanto la pista del hombre como la de la psicología han sido minuciosamente perseguidas por el sagaz historiador de la ciencia John C. Green, en su obra *Science, Ideology, and World View. Essays in the History of Evolutionary Ideas*¹³. En resumen de esta minuciosa investigación, Green maneja los libros que Darwin leyó y las anotaciones que hizo, indicando en ocasiones que una cita debería tenerla en cuenta para su próximo gran libro sobre el hombre, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*¹⁴. Y, en efecto, en autores tales como Alfred Russel Wallace, Francis Galton, Walter Bagheot, John Lubbock, Herbert Spencer y David Page, encontró ideas que le llevaron a la conclusión de que en la evolución humana se daban tres clases de influencias: «1) la acción de la selección natural sobre el hombre en la evolución humana en las facultades físicas, intelectuales y morales; 2) los efectos heredados del ejercicio mental y moral; y 3) la influencia de las instituciones sociales, la opinión pública y otros factores culturales» (Green, p. 114).

Siguiendo esta pista por mi cuenta, encuentro en *The Principles of Psychology*, vol. 1, de Herbert Spencer¹⁵, la siguiente afirmación:

Hereditary transmission applies to psychical peculiarities as well as to physical peculiarities. While the modified bodily structure produced by new habits of life is bequeathed to future generations, the modified nervous tendencies produced by such new habits of life are also bequeathed; and if the new habits of life become permanent the tendencies become permanent¹⁶.

Busquemos estas ideas en *The Descent of Man*, y las encontramos en las páginas 110-111 de la edición original:

I have elsewhere so fully discussed the subject of Inheritance that I need here add hardly anything. A greater number of facts have been collected with respect to the transmission of the most trifling, as well as the most important characters in man than in any of the lower animals; though the facts are copious enough with respect to the latter. [...] With man we see similar facts in almost every family; and we now

¹³ Berkeley, University of California Press, 1981.

¹⁴ Utilizo la versión facsímil de la primera edición, publicada por Princeton University Press, 1981.

¹⁵ Cito por la edición de 1890, Londres, Williams and Norgate, pero los párrafos citados —expresa el editor— son de la edición de 1855.

¹⁶ Ob. cit., p. 423 del vol. I.

know through the admirable labours of Mr. Galton that genius, which implies a wonderfully complex combination of high faculties, tends to be inherited; and, on the other hand, it is too certain that insanity and deteriorated mental powers likewise run in the same families.

Entre los autores que pudieran influir en Darwin he seleccionado a Spencer, porque, como antes dije, la tendencia más generalizada atribuye el «darwinismo social» a Spencer, y en modo alguno a Darwin. Por otra parte, en el texto de Darwin sobre el hombre se alude a la psicología, y Spencer era el único que había escrito, entre los mencionados, un libro sobre *The Principles of Psychology*, tan pronto como 1855. Pues bien, como hemos visto, en la base de la lucha social por la vida, donde prevalecen los más aptos —individuos o razas—, característica por antonomasia del «darwinismo social», Spencer y Darwin coinciden en la herencia de los caracteres mentales, es decir, en el talento. Por eso hay razas superiores —las que han heredado el talento— y razas inferiores —las que no tienen nada que heredar en ese orden. Todas las consecuencias de esa lucha de razas (o de grupos o individuos), donde prevalecen y tienen derecho los «más aptos», a someter a las razas inferiores, tienen su apoyo por igual tanto en Darwin como en Spencer. De las consecuencias históricas —rechazables de plano— de este planteamiento, aparentemente científico, o que en todo caso se aceptó como científico, tienen la mayor responsabilidad, primero, Malthus, por errores de datos, y segundo, Spencer; pero sobre todo Darwin por la enorme autoridad científica que se le atribuyó, y que sin duda la puede tener en otros campos de la biología, aunque no en el terreno de la justificación biológica del aserto sobre inferioridad-superioridad de las distintas razas. Por igual hay que repartir esa responsabilidad entre los científicos sociales que acriticamente recibieron la herencia intelectual de Darwin-Spencer. Unos y otros, desde la biología o desde la sociología, son los responsables de todas las *ideologías* (en el sentido marxiano de «falsa conciencia», pretendidas ciencias que «legitiman opresión») de sometimiento, exterminio y holocausto, al menos en los términos de extrema crueldad que se han sucedido desde mediados del siglo XIX, en que aquéllos escribieron. En concreto, el descrédito de la sociología, en la medida en que fue evolucionista y biólogo en el siglo pasado, es algo que conviene denunciar abiertamente, y que nos tiene que mantener alertas cuando abordamos, como en este trabajo, *otras* posibles relaciones entre biología y sociología.

La cuestión de *vexata quaestio* del «darwinismo social» queda sentenciada por el citado Green (pp. 123-124) de la siguiente manera:

La idea de que Darwin, a diferencia de Spencer y otros contemporáneos, era un científico puro que se enfrenta con la naturaleza evitando ideas preconcebidas sobre la naturaleza, la sociedad, el hombre y Dios, tiene que ser abandonada. Como cualquier otro científico, Darwin se aproximó a la naturaleza, a la naturaleza humana y a la sociedad con ideas procedentes de su propia cultura, aunque muchas de sus investigaciones científicas pueden haber cambiado esas ideas a largo plazo.

III. Otras relaciones entre biología y sociología

Menos aparente que el «darwinismo social», el biologismo de Auguste Comte lo tenemos presente en su distinción entre «estática» y «dinámica», que él mismo considera equivalente de la distinción biológica entre «anatomía» y «fisiología», y que perfora su distinción entre «orden» y «progreso»¹⁷. Sin embargo, el modelo de ciencia natural que el positivismo quiere elaborar tiene en Comte otra fuente: la química atómica de Fourier, lo cual apenas es perceptible en su obra.

Pero la distinción entre estática y dinámica es la primera formulación de la distinción entre «estructura» y «función», que ya está en Spencer, y que es elemento básico del estructural-funcionalismo, cuyos máximos representantes son, en su versión maximalista, Talcott Parsons¹⁸, y en su versión atenuada, Robert K. Merton¹⁹. Presente o latente, esa distinción perfora toda la sociología actual.

Considero que esta distinción no ha sido fructífera para la sociología, porque no ha ido acompañada de métodos y técnicas de investigación capaces de abordar simultáneamente las dos cosas. Lo que tenemos es un repertorio de métodos y técnicas capaces de abordar lo *estructural*, pero no el cambio.

Sin embargo, lo estructural —o *el estructuralismo*— ha sido una corriente poderosa no sólo en las ciencias sociales, sino en casi todos los ámbitos del saber. En este sentido, hemos tenido matemáticas estructurales,

¹⁷ Auguste COMTE, *La filosofía positiva*, selección de textos de Francisco Larroyo, México, Porrúa, 1979, pp. 74 ss.

¹⁸ Véase especialmente Talcott PARSONS, *The Structure of Social Action*, Glencoe, Illinois, The Free Press, 1949.

¹⁹ Véase especialmente Robert K. MERTON, *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, Illinois, The Free Press, 1957. La primera edición es de 1949.

lingüística estructural, antropología estructural (Claude Lévi-Strauss, sobre él hablaremos después), etc., e incluso reanálisis estructurales de autores, como Marx, que expresamente se pronunciaban por métodos dialécticos. La tiranía del instrumento —métodos y técnicas para el análisis estructural— ha sacrificado la riqueza de la realidad a lo que se podía realmente hacer efectivamente, dejando de lado el otro aspecto de la realidad, o por mejor decir, la otra cara de una misma realidad, que es un problema pendiente tanto de la teoría sociológica como de sus métodos y técnicas de la realidad.

Lo dicho nada tiene que ver con el concepto de «estructura» o «sistema», que sigue siendo un instrumento de aprehensión de la realidad, por cuanto las realidades son estructuras y la inteligencia humana aprehende la realidad formalizándola como estructura. Éste es el parecer de Xavier Zubiri en sus obras de metafísica ²⁰.

Pero, ¿de dónde viene esta recurrencia a la apelación de los elementos estructura y función, propia de la biología, en la sociología? A mi parecer, del hecho de que la cultura occidental es (ha sido siempre) *antropomórfica*. «El hombre, medida de todas las cosas» aparece desde los griegos del siglo IV hasta nuestros días en la cultura occidental. Y como la biología era la ciencia del hombre más desarrollada cuando aparece la sociología, el tomar en préstamo instrumentos conceptuales de esa ciencia para elaborar una aprehensión intelectual de *el hombre en sociedad*; esto, por así decirlo, ha sido inevitable. Pero ha llevado, en el caso de la sociología, a direcciones teóricas y metodológicas inaceptables. Si el hombre, para la biología, es un organismo, la sociedad también resulta ser un organismo (lo «superorgánico» de Spencer). Esto es sencillamente falso. Lo he estudiado detenidamente en relación con la obra de Parsons, y a ello me remito (véase nota 52). Por último, si el antropomorfismo es inevitable, al menos que no sea pobre.

Más importante es la relación entre Durkheim y la biología, y acaso menos conocida. Recuérdese que en *De la division du travail social* ²¹ se establece una cadena causal, para explicar la aparición de la sociedad industrial o sociedad de la división del trabajo, se parte del hecho del aumento de población, seguido del aumento de la competencia —puro planteamiento malthusiano. Luego siguen otras cosas, de todos conocidas. Pero donde la influencia de la biología es más poderosa es en *Les règles de la méthode*

²⁰ Véase en nota 53 la bibliografía de Xavier ZUBIRI que se utiliza en este trabajo.

²¹ Émile DURKHEIM, *De la division du travail social*, Quadrige/Presses Universitaires de France, 1991 (reproduce en facsímil la de 1930; la primera edición es de 1893).

*sociologique*²²: en este libro que, como tesis doctoral, iba unido al anterior, lo que se intenta es pura y simplemente aplicar a la sociología la metodología biológica de Claude Bernard, como ha demostrado ampliamente —incluso con comparaciones a dos columnas de la obra de uno y otro— Paul Q. Hirst, en su obra *Durkheim, Bernard and Epistemology*²³. Recuérdese el capítulo III sobre «Règles relatives à la distinction du normal et du pathologique», que no es sino la traducción sociológica de lo que Bernard sostenía sobre la salud y la enfermedad en biología. Aquí la metáfora, por decirlo de alguna manera, ha ido demasiado lejos, pero recordemos una vez más la importancia grande de este capítulo en estudios de delincuencia, conducta desviada, etc., con resultados más bien pobres. Pero, según parece, primero el positivismo (Spencer, Comte, Durkheim) y después el estructural-funcionalismo no han podido evitar la metáfora biológica, sin resultados perdurables, excepto en el caso del propio Durkheim que, como decía el maestro don Enrique Gómez Arboleya, «se salva no por lo que tiene de positivista, sino de positivo»²⁴. No olvidemos que, en la seudosíntesis parsoniana, Durkheim ocupa un lugar muy relevante.

IV. El paradigma de la ecología humana

La última —última y madura— formulación del paradigma de la ecología humana del profesor Hawley en su obra *Teoría de la ecología humana*²⁵, dice así:

El significado de la ecología humana podemos ahora presentarlo como un paradigma compuesto por tres proporciones: 1) la adaptación funciona mediante la formación de interdependencias entre los miembros de una población; 2) el desarrollo del sis-

²² Émile DURKHEIM, *Las reglas del método sociológico*, buena traducción e introducción de Santiago GONZÁLEZ NORIEGA, Madrid, Alianza, 1988. Primera edición original, 1895.

²³ Paul Q. HIRST, *Durkheim, Bernard and Epistemology*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1975.

²⁴ Enrique GÓMEZ ARBOLEYA, *Estudios de teoría de la sociedad y del Estado*, en el capítulo «Sociología, escuela de Humanismo», Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1962, p. 616.

²⁵ Amos H. HAWLEY, *Teoría de la ecología humana*, Madrid, Tecnos, 1991. Traducción de José JIMÉNEZ BLANCO y Alfonso DE ESTEBAN. «Introducción. A modo de homenaje al Profesor Amos H. Hawley» de José JIMÉNEZ BLANCO.

tema prosigue, *ceteris paribus*, hasta alcanzar el tamaño y la complejidad máximos permitidos por la tecnología del transporte y la comunicación que posee una población; 3) el desarrollo del sistema recomienza con la adquisición de nueva información que aumenta la capacidad de mover materiales, gente y mensajes, y continúa hasta que la capacidad incrementada se utiliza al completo. Estas proposiciones se pueden caracterizar como la adaptación, el crecimiento y la evolución, respectivamente [p. 30].

Este libro de Hawley, cuya publicación original es de 1986, es el punto de llegada de una larga trayectoria, primero de la ecología como disciplina biológica, y segundo de la ecología humana como disciplina sociológica, que trataremos de reconstruir sumariamente. Pero significa también el término de la evolución del pensamiento del propio Hawley, que publicó en 1951 la primera obra con el título de *Ecología humana*. (Ese mismo año y con idéntico título se publicó también la obra de Quinn, que acaso por estar vertida en el marco de la «teoría general de los sistemas», no ha tenido continuidad ni apenas influencia.)

Pero cuando aparece la obra de Hawley, la ecología general tiene casi un siglo de existencia. En efecto, en 1869 Ernest Hæckel publica su obra *Ökologie*, que inicia el camino de esta disciplina, en una secesión que empieza por la ecología general, a la que siguen pronto la ecología vegetal y la ecología animal, y por último la ecología humana. Hæckel, a diferencia de lo que suele leerse demasiado frecuentemente, no es un darwinista, sino un lamarckiano. Jean Baptiste de Monet, Caballero de Lamarck (en adelante, Lamarck) es nada menos que el descubridor de la diferencia entre animales vertebrados e invertebrados, a él se debe el término «Biología», y, para lo que a nosotros nos interesa, fue el primero —o el descubridor— de la evolución de los seres vivos y el que, por vez primera, habló no sólo de la evolución sino también del papel que la adaptación al medio ambiente jugaba en el proceso evolutivo ²⁶.

Darwin, según su Autobiografía (p. 44), debió leer a Lamarck hacia 1826. Veamos lo que dice:

Un día, mientras caminábamos juntos [con el doctor Grant] irrumpió en elogios hacia Lamarck y sus criterios sobre la evolución. [...] Yo había leído previamente la *Zoö-nimia* de mi abuelo, en la que se sustentaban criterios semejantes, pero sin que

²⁶ De LAMARCK en español hay una edición reciente (facsimil de la de 1911), *Filosofía zoológica*, Barcelona, Alta Fulla, 1986, con un prólogo de Ernesto HAECKEL (*sic*) y una excelente presentación de Adrià CASINOS.

produjeran ningún efecto. No obstante, es probable que el oír esos criterios defendidos y alabados a una edad temprana, haya favorecido que los apoyara bajo una distinta forma en mi *Origen de las especies*. En esa época yo sentí gran admiración por la *Zoönimia*, pero al leerla por segunda vez transcurridos diez o quince años, me decepcionó en gran manera, dado [que contenía] una enorme proporción de especulaciones en comparación con los datos que ofrecía.

La lectura primera fue hacia 1826, la segunda hacia 1836-1841, tiempo suficientemente anterior a 1859 en que se publica *On the Origin*. Para quien siempre se consideró el descubridor de la evolución resulta por lo menos mezquino el juicio sobre Lamarck, que se adelantó a Darwin en exactamente cincuenta años. Además, lo de que el libro de Lamarck «contenía una enorme proporción de especulaciones en comparación con los datos que ofrecía», se puede decir por igual de Darwin. El no reconocer, por ejemplo, que la idea de la herencia de los caracteres adquiridos que compartía Darwin —de que ya hemos hablado, así como de sus fatales consecuencias históricas— era de Lamarck, es otra mezquindad, aunque finalmente sea una equivocación.

En realidad, lo que Darwin parece aportar es, de una parte, la definición de evolución —palabra que nunca utilizó en *On the Origin*— como «descendencia con modificación», que es si acaso, como dice Popper, «una descripción generalizada de la historia, pero no una teoría», y de otra el principio de la «selección natural», que desde luego ya escribió antes Wallace. Aduzco estos pormenores porque son historia y sociología de la ciencia, y acaso tengan interés para los sociólogos actuales, que es para quien escribo ²⁷. Nada de lo cual ha impedido que la investigación empírica a la que dieron pie las obras de Lamarck y Darwin haya dado, en parte, la razón a ambos: a Lamarck en la importancia de la adaptación al medio ambiente como elemento evolutivo, y a Darwin en la selección natural, sino que *genéticamente* reformulada, como hizo Huxley, en la conocida como «nueva síntesis».

¿Por qué citar estos antecedentes —Lamarck, Darwin, Häckel, todos ellos dentro del ámbito de la biología, para llegar al paradigma de la ecología humana de Hawley, que está desde un principio en el ámbito de la sociología? Porque son elementos imprescindibles en la elaboración del puente que

²⁷ Puede verse en español, *Historia y sociología de la ciencia en España*, de José María LÓPEZ PIÑERO, Pedro GONZÁLEZ BLASCO y José JIMÉNEZ BLANCO, Madrid, Alianza, 1979, y en las numerosas publicaciones al respecto de los dos primeros.

intenté trazar entre biología y sociología, a través, precisamente, de la ecología humana.

El paradigma de Hawley, que antes hemos citado, no estaba en su obra de 1951. En la de 1986, lo más importante a destacar es, nada menos, que la sustitución de un paradigma malthusiano-darwiniano, por otro mucho más cercano a Lamarck y a Häckel. La primera palabra del primer punto del paradigma es *adaptación* (va de suyo que adaptación al medio ambiente). Y concluye con las palabras *adaptación*, *crecimiento* y *evolución*. De ninguno de los contenidos de estas palabras se puede hablar sin referencia a la biología, pero, al mismo tiempo, *el sistema* es un ecosistema compuesto por seres humanos, que son organismos vivos. De la dimensión sociológica de este paradigma no es posible dudar, puesto que la sociología se ocupa de los grupos humanos, y uno de ellos es el ecosistema o, por mejor decir, los ecosistemas.

El punto de llegada que representa la *Teoría de la ecología humana*, de Amos H. Hawley, tiene una pequeña historia que le antecede, y que él mismo resume en el prefacio y la introducción. El origen estuvo en la llamada Escuela de Chicago, donde sociólogos como R. E. Parker, E. W. Burgess y R. D. MacKenzie, quienes al enfrentarse con el estudio de una ciudad como Chicago, donde la «incorporación en gran escala de poblaciones étnicamente diversas, competencia incontrolada por el espacio, obsolescencia rápida de la estructuras físicas, y una redistribución casi continua de la tenencia del suelo presentaban un cuadro aparente de caos. Poner orden en un torbellino de cambios representaba un reto que sólo podía abordarse desde un punto vista macroscópico del fenómeno como un todo». Al tratar de encontrar la clave de ese aparente caos se echó mano del trabajo de los ecólogos vegetales, especialmente de Clements. Pero —concluye Hawley:

La respectividad entre bioecología y ecología humana, presente desde los comienzos, ha disminuido algo en los últimos años. La disciplina original extrajo algunos de sus conceptos iniciales —tales como comunidad, dominación y sucesión— de términos conocidos por los científicos sociales. [...] como ya se ha indicado, la ecología humana adoptó términos con cierta amplitud del léxico de las ecologías animal y vegetal en sus años de iniciación. Muchos de los conceptos de esta procedencia todavía se utilizan en los escritos teóricos de los ecólogos humanos. Sin embargo, *la contribución más importante es la perspectiva de la vida colectiva como proceso adaptativo que consiste en la interacción del medio ambiente, la población y la organización*. Aparte de este proceso, ha surgido el ecosistema, un concepto que sirve de común denominador para la bioecología y la ecología humana [pp. 25-26, las cursivas son mías].

En este párrafo no se menciona la tecnología del transporte y la comunicación, pero en la cita anterior de Hawley sí se menciona. Son, pues, cuatro los elementos del paradigma de la ecología humana, según ahora la podemos presentar también como proposición: *la adaptación, la población, la organización social y la tecnología*. Estas cuatro variables y sus respectivas interrelaciones son lo que aporta la ecología humana a la teoría sociológica; sobre ellas se construye el paradigma de la ecología humana. Lo cual es una aportación tanto a la sociología como a la biología, en el sentido de que la teoría sociológica en su reduccionismo culturalista, no ha tenido en cuenta que en la organización social de los grupos humanos hay adaptación al medio ambiente, como variable ineludible mediada por ese elemento de la cultura que es la tecnología. La teoría biológica tampoco ha tenido en cuenta que tanto en la evolución como en la adaptación hay una organización social (estructura y funcionamiento) que afecta, como variable interviniente, a los fenómenos de la vida que estudia. La biología sólo ve a las especies como grupos biológicos compuestos de individuos, cuya interacción se ignora, teniendo sólo ojos para ver el desarrollo genético interno de los organismos, y practicando, de hecho, un reduccionismo individualista y un reduccionismo genético.

La escasa atención que la sociología ha prestado al espacio y al tiempo, salvo excepciones como la de Durkheim y Simmel, en el proceso de la organización social, es sin duda la aportación más importante de la ecología humana a la teoría sociológica. Sobre todo porque lo hace desde un punto materialista, no culturalista. Como dice Hawley «La posición a que conducen estas observaciones suele designarse comúnmente como *materialismo*. Eso es como debe ser. Los seres humanos son criaturas terrestres. Por necesidad vivimos pegados al terreno» (p. 32, las cursivas son del autor). La morfología social (el espacio) de Durkheim y su escuela, así como las inteligentes observaciones sobre el tiempo de Simmel, están vertidas en términos culturalistas, y por tanto no reconocen el carácter de variable independiente al espacio y al tiempo.

La posición materialista de la ecología humana no puede ignorar el papel de la cultura humana en la interrelación de sus variables, pero en el sentido de mediación tecnológica en la superación del espacio y el tiempo. Pero la cultura humana para la ecología humana es un factor más de adaptación al medio ambiente, no la variable explicativa de todo lo que ocurre en la organización social.

La mejor exposición de los enfoques conductista (psicología), culturalista (sociología) y ecológico seguimos encontrándola en el trabajo todavía

vigente de Duncan y Shonore (aunque su fecha de publicación sea 1959), titulado «Perspectivas cultural, conductista y ecológica en el estudio de la organización social»²⁸. Se refieren estos autores principal y expresamente a la sociología norteamericana, pero la teoría materialista de Karl Marx, que desde luego no es culturalista, se compone de conceptos colectivos como el de «clase social», pero no forma parte de una teoría sociológica (Marx no utilizó nunca el término «sociología», que ya estaba en uso incluso al tiempo de sus escritos de juventud), sino más bien de una teoría económica en clave de su materialismo histórico. Lo mismo se puede decir de sus seguidores de la Escuela de Frankfurt. Tal vez, como veremos, Claude Lévi-Strauss sea el científico social europeo a quien, con alguna reserva, se pueda llamar materialista.

V. El paradigma biológico

Para encontrar algo semejante al paradigma de la ecología humana en biología, voy a intentarlo a través del debate abierto desde la formulación, en 1942, por Julian Huxley, de la *síntesis evolutiva*. Éste es un punto estratégico —la teoría de la evolución, como hemos vistos antes— donde necesariamente tiene algo que decir la biología genética y la ecología biológica. Sin embargo, entre los llamados «arquitectos» de esa síntesis —nombres tan importantes como Dobzhansky, Mayr, Simpson, Rensch y Stebbins— sólo hay atisbos perdidos de ecología, que Niles Eldredge ha tratado de rescatar recientemente²⁹.

Uno de los autores recién mencionados, Mayr, es autor de un libro importante y ampliamente difundido, titulado *The Growth of Biological Thought. Diversity, Evolution, and Inheritance*³⁰, que nos muestra claramente lo que ha sido el consenso de los biólogos hasta hace poco tiempo. El

²⁸ Otis DUDLEY DUNCAN y Leo F. SHONORE, «Perspectivas cultural, conductista y ecológica en el estudio de la organización social» (1959), traducción de José Jiménez Blanco a publicar próximamente, con una nota introductoria del traductor, en la *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)*.

²⁹ Niles ELDREDGE, *Unfinished Synthesis. Biological Hierarchies and Modern Evolutionary Thought*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 1985. La traducción española de esta obra, traducida por José Jiménez Blanco y Rosario Calderón (catedrática de Antropología Biológica), se publicará en breve en el Fondo de Cultura Económica.

³⁰ Harvard University Press, 1982.

autor, en las páginas 119-122, se plantea el problema de qué aportan la etología y la ecología al estudio de la evolución. Por lo que se refiere a la ecología, Mayr concluye:

Ecology long remained rather static and descriptive, literally thousands of papers dealing with the number of species and individual within a certain measured area. Various authors competed with each other in proposing fancy nomenclatures for any and all terms being used in the field; even the spade with which plants were dug out renamed «geotome».

Por su parte, la etología es una cuestión de conductas y signos (semiótica), lo que le hace pensar que tanto la ecología como la etología vienen a ser la misma cosa, expresado de la siguiente manera:

Since many ecological factors are ultimately behavioral characteristics, such as predator thwarting, feeding strategies, niche selection, all evaluations of aspects of the environment, and many others, one can perhaps even go so far as saying that, at least in animals, the greater part of ecology research is now concern with behavioral problems. Furthermore, all work in plant as well as animal ecology ultimately deals with natural selection.

Es decir, en este primer enfoque redefine que todo el quehacer tanto de la ecología como de la etología consiste en un problema de localizar las especies en el terreno (lo descriptivo) y de una conducta (individual) cuyo único propósito parece quedar subsumido en el fenómeno biológico de la selección natural, entendida ésta como algo exclusivamente genético. Pero no se ha referido al hombre hasta ahora. Veamos lo que dice sobre el hombre:

One of the most surprising discoveries of anthropological research has been the rapidity with which *Homo* evolved. Even allowing for concomitant increase in body size, the growth of the hominid brain from 450 to 1600 cc was remarkably fast. Perhaps equally remarkably is that once the *Homo sapiens* stage had been reached (more than 100,000 years ago), no further noticeable increase in brain size occurred. Why primitive man should have been selected for a brain of such perfection that 1000,000 year later is permitted the achievements of a Descartes, Darwin, or Kant, or the invention of the computer and the visit to the moon, or the literary accomplishment of a Shakespeare or Goethe is hard to understand. But then, of course, man will always be a puzzle of man [p. 623].

En efecto, todo resulta «maravilloso» acerca del hombre si no se tiene en cuenta el fenómeno de la *cultura humana* ni la capacidad del hombre para independizarse colectivamente del medio ambiente biofísico y ponerlo a su

servicio, todo lo cual sin la *sociedad humana* no hubiera sido posible ni tan rápidamente ni con tanta «perfección». Porque el problema no consiste sólo en los logros *individuales* de los nombres citados —Descartes, Darwin, Shakespeare, Goethe— sino en el patrimonio de la cultura de la humanidad, que le permite independizarse de su información genética, e incluso poderla poner a su servicio. Para esto, como estamos viendo, ni Mayr ni en general los biólogos tienen ojos, aunque sean realidades tan reales como los genes.

Pero volvamos a la «síntesis evolutiva» como la presenta Mayr en 1982:

It was in these years [desde 1936 a 1947] that biologist of the most diverse subdivisions of evolutionary biology and from various countries accepted two major conclusions: (1) that evolution is gradual, being explicatory in terms of small genetics changes and recombination and in terms of the ordering of this genetic variation by natural selection; y (2) that by introducing the lated *population concept*, by considering species as reproductively *isolated aggregates of populations*, and by analyzing the effect of *ecological factors* (niche occupation, competition, adaptative radiation) on diversity and the origin of higher taxa, one can explain all evolutionary phenomena in a manner that is consistent both with the known genetic mechanism and with the observational evidence of the naturalist [p. 567, las cursivas son mías].

En la biología actual, las disciplinas más relevantes son la genética, la paleontología y la sistemática (a esta última pertenece Mayr, razón por la cual lo he seleccionado para representar el estadio actual del pensamiento evolutivo). La ecología debe estar incluida en el cajón de sastre de los «naturalistas». Sin embargo, de los juicios negativos sobre la investigación ecológica, presentados antes, lo importante ahora es que se acepta el «concepto de población», «los agregados de poblaciones aisladas» y los «factores ecológicos», pero sólo en la medida en que sean compatibles con los «mecanismos genéticos conocidos». En otras palabras, la última palabra la tiene la genética. Pero ya es importante que se tengan en cuenta los factores ecológicos, aunque sea subordinadamente a la genética, lo cual puede ser cierto en los seres vivos vegetales y animales, *pero no en el hombre*, al menos en parte. No deja de ser interesante que vuelva a aparecer la «competencia», en el sentido que antes hemos examinado en la tríada Malthus-Darwin-Spencer. Lo más significativo de la anterior cita es la enumeración de factores ecológicos —población, aislamiento, ocupación de nichos, competencia, agregados, radiación adaptativa—, todos los cuales, sociológicamente redefinidos, aparecen en la ecología humana de Amos H. Hawley. Por ejemplo, en la relación entre factores ecológicos y evolución, en su *Teoría de la ecología humana*, se dice: «El sistema [ecosistema] es el agente selectivo» (Introduc-

ción). Es decir, que los factores ecológicos que representa el ecosistema humano, de cara a la selección natural puramente genética, no es que sean sólo consistentes con el principio de la selección natural, sino que también son una concausa de ella. Especifiquemos esta idea a la que ya se ha apuntado varias veces antes: en la evolución, por lo que se refiere al genotipo de una especie, la cuestión es puramente genética; pero acerca del fenotipo la intervención del medio ambiente me parece decisiva.

Los elementos ecológicos mencionados por Mayr en el párrafo anterior tienen todos una relevancia sociológica, que sólo la teoría sociológica puede rellenar de todo su contenido de realidad, y que no pueden quedarse en epifenómenos de lo único que parece ser realidad sustantiva para los biólogos: a saber, los genes. Porque en esas realidades sociológicas —insisto: realidades— las poblaciones y los agregados tienen una organización social (estructura y funcionamiento), es decir, un sistema de interacciones ordenado, entre los miembros o individuos de la población y el agregado, que en el caso del hombre están tratando de alcanzar una adaptación que funcione al medio ambiente, para lograr la supervivencia y, en su caso, ser agente de la selección natural. Dicho de otra manera: la selección natural *no es sólo una cuestión de genes*. En la organización social humana, y sólo en ella, la cultura es resultado del hombre y de su interacción, con la finalidad de independizarse del medio ambiente y ponerlo a su servicio. Me pregunto hasta qué punto todo esto no es exclusivo de la sociedad humana, sino de todos los seres vivos de la sociedad. En todo caso, en la medida en que la cultura humana no sólo queda dentro del ámbito de los seres vivos humanos, sino que también afecta en la actualidad a casi todas las formas de la vida —esa dimensión de la cultura que es la técnica media hoy en día al hombre, en primer lugar, pero en segundo lugar a la vida vegetal y animal. Ignorar esto es no estar en la realidad tal como es. Repito: en el genotipo sólo actúa la selección natural; en el fenotipo actúa el medio ambiente en cuanto «locus» de una organización social, además de como medio ambiente biofísico. («Genotipo» se define como «Constitución genética contenida en los cromosomas de un individuo, referida a todos o a parte de los caracteres diferenciales», mientras «Fenotipo» se define como «Expresión o manifestación externa de un genotipo en un [medio] ambiente determinado», según puede leerse en el reciente *Vocabulario científico y técnico*, de la Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, de España)³¹.

³¹ Madrid, Espasa Calpe, 1990. Quien esté interesado en esta cuestión debe consultar Benjamin LEWIN, *Genes*, Barcelona, Reverté, 1991.

Me lleva a esta conclusión unas observaciones de Darwin en *On the Origin* (capítulo X), donde afirma:

[...] for in some cases not one species is identically the same, but they belong to the same families genera, and sections of genera, and sometimes are similarly characterised in such trifling points as mere superficial sculpture [Esto sería el fenotipo. Pero] Even in the fossil species which are common to the Old and New Worlds be kept wholly out of view, the general parallelism in the successive forms of view, in the stages of the widely separated palaeozoic and tertiary periods, would still be manifest, and the several formations could be easily correlated. [Es decir, el genotipo.] [p. 323.]

La biología ha reconocido en el fenómeno evolutivo una jerarquía ecológica, consistente, según Eldredge, en una subjerarquía genealógica (transmisión de información genética) y en una subjerarquía económica (transferencia de materiales-energía). Ésta es la posición de algunos «arquitectos» de la «síntesis evolutiva», especialmente Dobzhansky, que el autor antes mencionado ha reconstruido de manera ejemplar, pero que no es suficiente. Porque sin dudar de las dos subjerarquías, sin salirnos de la biología, la genética de poblaciones va mucho más allá, sobre todo la genética de poblaciones humanas³². También es la posición del gran ecólogo español, internacionalmente reconocido, Ramón Margalef³³. Pero aunque sólo sea la referencia de Mayr al trabajo de los etólogos sobre la transmisión de signos (semiótica), nos pone sobre la pista de que en el reino de la vida hay algo más que genes: la transmisión de mensajes, portadores, en el caso del hombre —productor, receptor y transformador— del patrimonio de la cultura, que, como hemos dicho, afecta a las otras formas de la vida. Ni la transmisión de genes (la jerarquía genealógica) deja de estar mediada por signos, así como tampoco la transferencia materiales-energía (jerarquía económica) deja de estar mediada por la técnica, activamente, por así decirlo, para el hombre, pasivamente para el resto de los seres vivos.

³² Véase L. L. CAVALLI-SFORZA y W. BODNER, *Genética de poblaciones humanas*, Barcelona, Omega, 1981.

³³ Ramón MARGALEF, *Perspectivas de la teoría ecológica*, Barcelona, Blume, 1981 (3.ª ed.), traducción al español de una previa edición en lengua inglesa de 1968, amplia y elogiosamente citada por HAWLEY. También *Ecología*, Barcelona, Omega, 1989 (6.ª reimpresión). Con carácter más divulgativo *Ecología*, edición revisada, Barcelona, Planeta, 1992. Y asimismo su obra de madurez *Teoría de los sistemas ecológicos*, Publicaciones de la Universidad de Barcelona, 1991.

VI. Intentos de constructo sociológico-biológico

VI.1. EDWARD O. WILSON Y LA SOCIOBIOLOGÍA

Antes de entrar en mi propia propuesta, es necesario enfrentarse con otra *vexata quaestio*: la que representa la obra de Edward O. Wilson, el autor de *Sociobiología: la nueva síntesis*³⁴, de 1975, que aparentemente quiere ser una síntesis en que se incluya el factor sociológico, en relación con la «síntesis evolutiva», que anteriormente hemos visto cómo la formula Mayr, y donde ciertamente en el cajón de sastre de los «naturalistas» no se refiere para nada a la sociología.

Los textos de Wilson y de sus adherentes y rechazantes son abundantes³⁵. Me ocuparé sólo de los textos que sean centrales para la cuestión que estamos debatiendo, tanto de Wilson como de los demás. Porque lo cierto es que la obra *Sociobiología* ha sido objeto de una enorme polémica, tanto científica como ideológica, en este momento remansada, porque el autor en su última obra importante, *Genes, Mind, and Culture: the Evolutionary Process*³⁶, de 1981, ha dado un giro importante en sus investigaciones y, sobre todo, se ha visto en la necesidad de atemperar muchas de sus formulaciones, a la vista de las críticas, aunque sin abandonar los postulados de su pretendida «nueva síntesis». Quienes estén interesados en el pormenor de esta polémica, en sus dos vertientes científica e ideológica, pueden consultar el libro de Yves Christen, *L'heure de la sociobiologie*³⁷, de 1979, cuya información es casi exhaustiva sobre el momento más álgido de la polémica.

El libro *Sociobiología: una nueva síntesis*, en el contexto de este tra-

³⁴ Barcelona, Omega, 1980. Esta traducción no es buena.

³⁵ Como libros principales del debate, véase (en contra) Ashley MONTAGU (editor; libro colectivo), *Sociobiology Examined*, Oxford y Nueva York, Oxford University Press, 1980. A favor, Arthur L. CAPLAN (editor; libro colectivo), *The Sociobiology Debate*, Nueva York, Harper and Row, 1978.

³⁶ Charles J. LUMSDEN y Edward O. WILSON, *Genes, Mind, and Culture. The Coevolutionary Process*, Harvard University Press, 1981. Una versión divulgativa del libro anterior es, de los mismos autores, *Promethean Fire. Reflections on the Origin of Mind*, Harvard University Press, 1983. Entre *Sociobiología* y estos otros libros se publicó *On Human Nature*, Harvard University Press, 1978. Los auténticos disparates sobre el hombre que se contienen en este libro no merecen ni siquiera ser discutidos.

³⁷ París, Albin Michel, 1979.

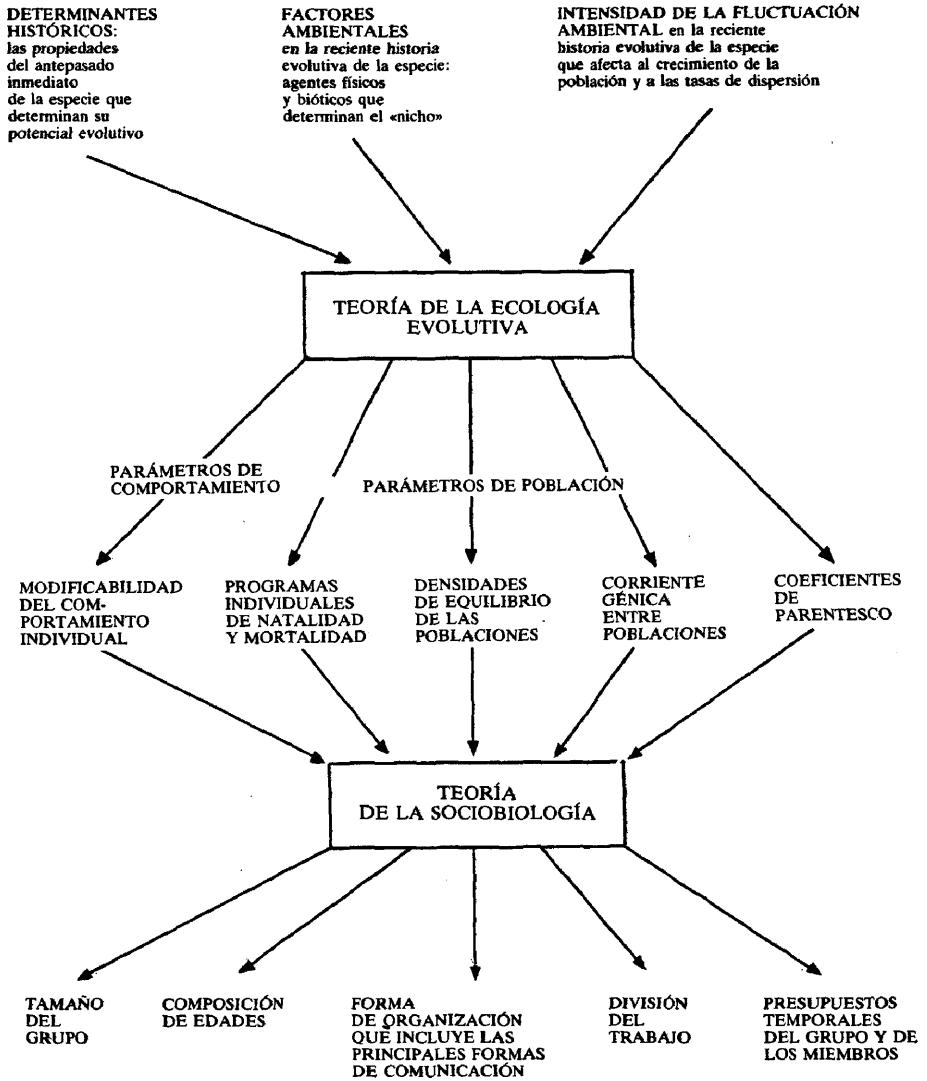
bajo —a saber, la elaboración de un constructo sociológico-biológico a través de la ecología humana— puede a primera vista (véase figura 1) parecer que da la solución al problema por mí planteado. Pero hemos partido desde el principio de sociedades de los seres vivos que son recurrentes, es decir, que biológicamente replican un modelo de la sociedad para la especie, que sus miembros no pueden cambiar, porque su base es exclusivamente genética, frente a las sociedades humanas, que aunque tengan una base genética, el hombre por los productos de su mente que se objetivan —lo que solemos llamar cultural— son susceptibles de los cambios que solemos identificar con el término historia. ¿Esta distinción aparece en la obra de Wilson? No.

Wilson es un entomólogo, cuya primera obra importante trata de las *sociedades de insectos*. A partir de ahí, hacia abajo y hacia arriba, ha ido extendiendo las conclusiones de su investigación sobre los insectos a todos los reinos de la vida. Con sólo examinar el índice de *Sociobiología* nos encontramos la siguiente secuencia, y cito con los títulos de los capítulos del libro «Microorganismos coloniales e invertebrados», «Los insectos sociales», «Vertebrados de sangre fría», «Las aves», «Tendencias evolutivas en los mamíferos», «Ungulados y elefantes», «Los carnívoros», «Los primates no humanos», «El hombre de la sociobiología a la sociología», pretendiendo que las sociedades y su evolución responden —todas las mencionadas— a los mismos principios: una evolución biológica ecológicamente mediada, con una presencia de la comunicación de signos, todo lo cual ya estaba en la formulación de la síntesis evolutiva de Mayr, resultado de compaginar lo estrictamente genético con la ecología biológica y la etología. No aparece nunca en su obra ni la sociología como ciencia, ni la ecología *humana* como subdisciplina a caballo entre la sociología y la biología. Las citas de algunos sociólogos —como Marx o Weber— no parecen ser resultado de lectura de primera mano, de lo cual el mejor indicador es la ausencia de citas de textos concretos.

Pero osadía no le falta a Wilson. Examinemos algunas de las páginas finales del libro, referidas a la sociología, y por tanto al hombre:

La transición de una teoría puramente fenomenológica a otra fundamental en Sociología, debe esperar una explicación nerviosa y completa del cerebro humano. Sólo cuando la maquinaria [cerebral] pueda verificarse sobre un papel a nivel de célula, y reunirse después, se aclararán las propiedades de la emoción y el juicio ético. Los simulacros podrán emplearse entonces para estimar toda la gama de respuestas del comportamiento y la precisión de sus controles homeostáticos. La tensión se evaluará en términos de perturbaciones neuro-fisiológicas y sus tiempos de relajación. El co-

FIGURA 1. *Parámetros evolutivos y ecológicos*



Fuente: Edward O. Wilson, ob. cit., p. 5.

nocimiento será reducido a circuitos. El aprendizaje y la creatividad se definirán como alteraciones de partes específicas de la maquinaria cognoscitiva, reguladas por la entrada procedente de términos emotivos. Habiendo devorado a la Psicología, la nueva neurobiología proporcionará un conjunto duradero de principios primarios a la Sociología [...] La Sociobiología Evolutiva será el control de las bases genéticas del comportamiento social. [...] Parece que nuestra evolución social autocatalítica nos ha lanzado hacia una carrera particular, que el homínido primitivo que aún hay dentro de nosotros podría no recibir bien. Para mantener a la especie de forma indefinida, nos vemos obligados a dirigirnos hacia un comportamiento social hacia los niveles de neurona y gen. Cuando hayamos progresado lo bastante como para explicarnos a nosotros mismos en estos términos mecanicistas y las ciencias sociales lleguen a florecer por completo, el resultado podría ser difícil de aceptar [p. 593].

Lo que es difícil de aceptar es tanta ignorancia, tanta pretenciosa e infundada formulación de una «nueva síntesis» —que ni es nueva ni es síntesis ni es ni siquiera inteligente—, tanta ciencia-ficción, para acabar en sustancia en las ciencias neuronales, de las que todo el mundo científico espera grandes cosas, pero en absoluto que reduzca la conducta humana a un mecanicismo donde no se pueda hablar ni de cultura ni de espíritu ni de libertad humanos. Por el contrario, lo que se espera es que el hombre pueda utilizar más ampliamente todas las potencialidades del cerebro y la mente. Resulta paradójico que ese conocimiento neuronal, e incluso el génico, siendo resultado de la ciencia (por tanto, de la cultura humana) acabara, como dice Wilson, con un resultado difícil de aceptar. El oscurantismo que una afirmación como ésta revela, aconseja que Wilson retorne a los insectos y no salga de ahí. Por otra parte, la obra de Wilson es un ejemplo paradigmático de lo que don José Ortega y Gasset llamó «la barbarie del especialismo», con lo que quería indicar el hecho demasiado frecuente entre científicos de utilizar su autoridad en una materia —en el caso de Wilson, la entomología— para intervenir en otros asuntos —histórico o científicos— sobre los que «usufructúan una ignorancia radical»³⁸.

Párrafos como el que acabo de citar de *Sociobiología* producen una irritación en los sociólogos, antropólogos, psicólogos y, sobre todo, en los ecólogos humanos, porque, de una parte ponen de manifiesto un desconoci-

³⁸ *La rebelión de las masas*, en el «Epílogo para ingleses», dice exactamente. «Hace unos días, Alberto Einstein se ha creído con “derecho” a opinar sobre la guerra civil española y a tomar posición ante ella. Alberto Einstein usufructúa una ignorancia radical sobre lo que ha pasado en España ahora, hace siglos y siempre» (p. 178), Madrid, Revista de Occidente, 1951 (la primera edición es de 1930).

miento de estas disciplinas, y de otra, porque, por ejemplo, el concepto de comunicación y signo de los etólogos, que estudian animales, no tiene nada que ver con la comunicación humana. Los animales utilizan signos o genéticos o enseñados por el hombre, pero son incapaces de *crear* signos: he aquí la radical diferencia, mientras el hombre crea y utiliza signos, y en general símbolos, los animales sólo los utilizan. Y por lo que se refiere al aprendizaje, en su reduccionismo neuronal y génico, no parece haberse caído en la cuenta de que lo que el hombre comunica utiliza un lenguaje simbólico —desde los ámbitos de la vida cotidiana hasta la ciencia— que no es resultado de ningún mecanicismo ni genético ni neuronal, sino de una interacción social que crea y además *objetiva* contenidos de cultura, que transmite por la vía de la socialización y el aprendizaje, donde la base genética ya no cuenta.

En su último libro importante, *Genes, Mind, and Culture*, vuelve a repetir las tesis de *Sociobiología* —les separan siete años en fecha de publicación—, donde la única novedad es la introducción del ordenador para realizar una investigación sobre la evolución del cerebro humano mediante programas de simulación, que resulta un fracaso. Pero se introduce el nuevo concepto de «co-evolución genético-cultural» con el siguiente sentido preciso:

At first glance such expression might seem to imply a coupling of processes that is unlikely and perhaps impossible. But this is not the case. The linkage between biological and cultural evolution is a logical possibility, the exploration of which has become an increasingly clear major intellectual challenge. Many philosophers still consider the gap between the biological and social sciences to be a permanent discontinuity, grounded in epistemology and reinforced by a fundamental difference in goals on the part of specialist. My view is instead as a largely unknown evolutionary process—a complicated, fascinating interaction in which *culture is generated and shaped by biological imperatives* while biological traits are simultaneously altered by genetic evolution in response to cultural innovation [p. 1, las cursivas son mías].

Si la cultura —como acaba de decir Wilson— se genera y moldea por imperativos biológicos, aquí se acaba la cuestión. La cultura humana ha consistido en la independencia de la persona humana respecto de los imperativos biológicos del medio ambiente bio-físico y en ser capaz de superar esos obstáculos o imperativos hasta ponerlos a su servicio. ¿Hay algo menos dependiente de los imperativos biológicos que una ciudad metropolitana moderna? Pero no nos equivoquemos con este concepto inicial de Wilson. Lo importante para él en el ser humano sigue siendo lo neuronal y génico como demuestra la siguiente cita ya avanzado el libro:

Neuronal and cognitive development are tightly linked process that continue unbroken from early embryo to full maturity. Learning can be regarded as cognitive epigenesis within and beyond the womb. Recent studies on long term memory have cast considerable light on the assembly of the cognitive structures that form the schemata by which the mind recalls information, evaluates new contingencies, solves problems, and directs motor activity. *We utilize this new conceptions to relate culturgen to mental activity and by means to evaluate their genetic fitness as the outcome of learning and reasoning* [p. 303, las cursivas son mías].

Es decir, la actividad mental se relaciona con los genes culturales, los cuales dan la medida de la aptitud (*fitnes*) genética. Lo cual es ni más ni menos que el viejo problema de Spencer y Darwin, y de todo el «darwinismo social», sobre la herencia genética de la capacidad mental. Cuando Spencer se refiere a la supervivencia de los más aptos utiliza las mismas palabras: *survival of fittest*. En cambio, de lo que podría hablar con propiedad, en términos de realidad, es de una «aptitud cultural», es decir, del patrimonio cultural de la sociedad humana, que no es cuestión de herencia genética, como ya hemos dicho varias veces.

En resumen, la sociobiología es biología a secas, o reduccionismo genético de la peor especie, la que piensa o sostiene que la aptitud mental se hereda. No nos sirve, pues, Wilson para el *constructo* sociológico-biológico, a pesar del término sociobiología, que no tiende un puente entre la sociología y la biología, que es lo que yo pretendo, sino que se queda en biología de entomólogo que a lo sumo inserta de mala manera al hombre en la zoología.

VI.2. CLAUDE LÉVI-STRAUSS Y LA ANTROPOLOGÍA CULTURAL

Pasamos ahora a la magnífica construcción epistemológica del gran científico social Claude Lévi-Strauss, que gusta de presentarse a sí mismo como antropólogo cultural, aunque su contribución debería ser tenida en cuenta por todas las disciplinas sociales y humanas. Sin duda, es la figura francesa más importante de las ciencias sociales del siglo XX. Su extensa obra sí que apunta a factores que tienen que formar parte, con algo más de añadidura, en la elaboración del *constructo* sociológico-biológico que estamos buscando.

Doy por supuesto que los sociólogos a quienes me dirijo conocen la obra de Claude Lévi-Strauss, aunque también soy consciente de que el derribe del momento *estructuralista* de finales de los sesenta y principios de

los setenta puede haber restado interés al conocimiento de su obra ³⁹. Si eso fuese así, sería de lamentar. Las ciencias no pueden estar a las resultas de las «modas» intelectuales de cada momento.

En su obra encuentro elementos con los que no estoy de acuerdo. En primer lugar, su intento de conciliar a Marx con Freud, lo que le aporta una versión errónea del materialismo y otro de lo mismo en el psiquismo freudiano. ¿Cuántos intentos no ha habido en este siglo de intentar la síntesis de Marx y Freud que han conducido a callejones sin salida? Por antonomasia, el intento de Jean-Paul Sartre en su *Crítica de la razón dialéctica* ⁴⁰, del cual se publicaron dos tomos que correspondían a dos libros (Libro I, «De la praxis individual a lo práctico inerte»; Libro II, «Del grupo a la historia»), todo lo cual era sólo la primera parte —el planteamiento del problema—; la síntesis, en una segunda parte, nunca se escribió. El freudo-marxismo de la Escuela de Frankfurt corrió igual suerte ⁴¹. Pero lo que aquí nos interesa, en la obra de Lévi-Strauss, es que el materialismo (dialéctico e histórico) ya no es el materialismo actual, porque el concepto actual de materia y de materialismo ya no tiene nada que ver con eso, así como la apelación al subconsciente freudiano, reificado tanto por Freud como por Lévi-Strauss, se tropieza con la crítica actual al consciente y al subconsciente, reificados, por cuanto supone la reificación de la consciencia cartesiana, por cuanto se entiende en la filosofía actual que no hay más facultades en el hombre que los sentidos y la inteligencia, dejando la consciencia como super-facultad en que la realidad es el lugar de un «darse cuenta» de la realidad, como un mero concepto no susceptible de reificación. Lo que hay son actos conscientes y actos subconscientes, pero no consciencia y subconsciencia ⁴². La búsqueda de Lévi-Strauss de lo subconsciente en los mitos, como su estructura real, ya no se puede seguir sosteniendo. La estructura de una realidad es «física», es decir, no volitiva ni intencional ⁴³.

³⁹ Véase, en todo caso, el resumen de su propio pensamiento en Claude LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale*, París, Plon, 1958, y *Anthropologie structurale deux*, París, Plon, 1973.

⁴⁰ Jean-Paul SARTRE, *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, Losada, 1968 (1.ª ed. francesa 1960).

⁴¹ Véase Martin JAY, *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt (1923-1950)*, Madrid, Taurus, 1974. Del mismo autor «Some Recent Developments in Critical Theory», *Berkeley Journal of Sociology*, vol. xviii, 1973-1974.

⁴² Xavier ZUBIRI, *Inteligencia sentiente*, Madrid, Alianza, 1980, pp. 20 ss.

⁴³ Xavier ZUBIRI, *Sobre la esencia*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1962. En

En segundo lugar, el materialismo actual —o «materismo», para distinguirlo de Marx— no implica subsumir al sujeto humano en las estructuras, posición típica del estructuralismo francés, que desde Comte y Durkheim han primado de realidad a la «humanidad» o al «hecho social», en detrimento del sujeto humano. Tan real es el individuo como la sociedad, sino que son dos realidades diferentes; para afirmar la realidad de lo uno, no hay que negar la realidad de lo otro; lo que hay que hacer es saberlas distinguir. Por tanto, un materialismo no abierto a la persona humana se queda trunco precisamente de realidad: la realidad del sujeto ⁴⁴.

Pero hay una dimensión de la obra de Lévi-Strauss que sigue siendo interesante. Éste sostiene que existen tres sistemas o estructuras en toda sociedad: la estructura del intercambio de mujeres, la estructura del intercambio de mensajes y la estructura del intercambio de bienes y servicios. La idea de Lévi-Strauss es que si fuésemos capaces de encontrar la estructura o el sistema que dé cuenta a la vez de los tres, las ciencias sociales habrían encontrado su definitivo método de aprehensión de la realidad. Ésta es la aportación más importante de su obra, sobre todo porque fue planteada muy pronto (1947), en *Les structures élémentaires de la parenté* ⁴⁵.

En esta obra de 1947, la búsqueda de las estructuras mediante lenguaje binario (que es el lenguaje de los ordenadores o computadoras), se va a aplicar a las otras estructuras o sistemas, con la pretensión de que finalmente habrá un «repertorio ideal» ⁴⁶, común a la naturaleza y la cultura, me parece más discutible, y comporta una dosis de idealismo, en el sentido filosófico de predominio de la idea sobre la realidad, que no podemos aceptar más que

su p. 11 podemos leer: «Es físico todo lo que pertenece a la cosa [...] Lo físico, pues, no se limita a lo que hoy llamamos "física", sino que abarca también lo biológico y psíquico. Los sentimientos, las intenciones, las pasiones, los actos de voluntad, los hábitos, las percepciones, etc., son algo "físico" en este estricto sentido. No así forzosamente lo inteligido o lo querido, que pueden no ser sino términos meramente intencionales».

⁴⁴ Carlos MOYA, en «La cuestión del sujeto», *Sistema*, 1973, en pleno auge del estructuralismo, defendió, con valentía y sagacidad, la necesidad de la recuperación del sujeto humano por la teoría sociológica. Sus argumentos se desarrollaron con mayor amplitud en su obra *Señas de Leviathan*, Madrid, Alianza, 1984. Pero lo importante es la fecha del primer artículo.

⁴⁵ Claude LÉVI-STRAUSS, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton, 1968 (la primera edición es de 1947). En el capítulo 1 se dice: «L'homme est un être biologique en même temps qu'un individu social [...] dans la majorité de cas, les causes ne sont pas distinctes réellement, et la réponse du sujet constitue une véritable intégration des sources biologiques et des sources sociales de son comportement» (pp. 3 y 4).

⁴⁶ Véase *Tristes tropiques*, Paris, Plon, 1955, p. 183.

si ese «repertorio ideal» fuese mostrado y demostrado como un hecho «físico». De momento, es un puro concepto. Por otra parte, el que diferentes estructuras puedan ser vertidas en lenguaje binario no lo veo más que como una limitación de nuestra inteligencia y nuestros ordenadores; el cerebro y la mente tienen otras dimensiones que la lógico-matemática, todavía mal conocidas, y su versión binaria, siendo una conquista para los investigadores, no dejar de ser un instrumento tan útil como incompleto respecto de las potencialidades de la mente. Reificar —una vez más— un instrumento como la computadora hasta convertirla en el lenguaje de la cultura y la naturaleza, me parece tan arriesgado como estúpido. Hasta que no conozcamos mejor al hombre neuronal, será difícil arriesgar que el lenguaje binario sea el único del cerebro. Es decir, si traducimos las tres estructuras de Lévi-Strauss a términos como «genética de poblaciones», «comunicación simbólica» y «economía», es cierto que todas ellas pueden analizarse mediante computadora. Pero no hasta el punto que lo que se ha llamado «tiranía del instrumento» convierta lo estudiado en una estructura de realidad verdadera. Ni el subconsciente ni el lenguaje binario tienen esas virtualidades.

En resumen, en la obra de Lévi-Strauss encontramos elementos aprovechables para la elaboración de nuestro *constructo*, pero no un resultado definitivo, al menos en los términos en que yo lo concibo. No podemos aceptar, por ejemplo, que en las estructuras humanas todo sea simbólico, a diferencia de lo que Lévi-Strauss en su conocida *Leçon inaugurale* en el Collège de France (el 5 de enero de 1960), dice:

Qu'est-ce donc que l'anthropologie sociale? Nul, me semble-t-il, n'a été plus près de la définir— bien que ce soit par préterition— que Ferdinand de Saussure, quand, présentant la linguistique comme une partie d'une science encore à naître, il réserve à celle-ci le nom de *sémiologie*, et lui attribue, pour objet d'étude, la vie des signes au sein de la vie social. [...] Personne en constatera que l'anthropologie compte, dans son champ propre, certains au moins de ces systèmes de signes, auxquels s'ajoutent beaucoup d'autres: langage mythique, signes oraux et gestuels dont le rituel, règles de mariage, systèmes de parenté, lois coutumières, certaines modalités des échanges économiques.

Por el contrario, pensamos que en la realidad social humana, además de signos, hay hechos físicos, que tiene un de suyo, que no dependen del significado que les dé el hombre.

VI.3. EDGAR MORIN Y SU TOTALIDAD ANTROPOLÓGICA

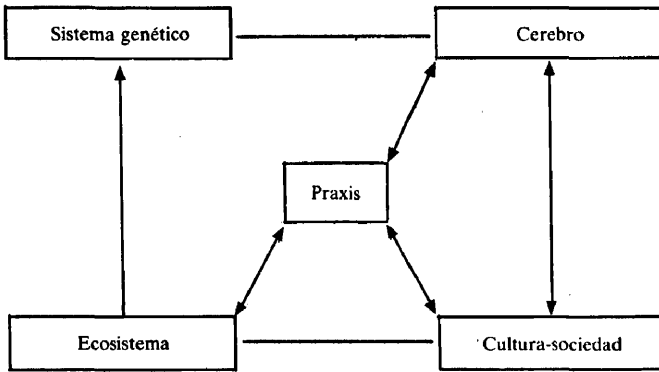
Por último, la aportación de Edgar Morin. Este autor, que puede ser considerado un sociólogo, por escritos primeros donde aparece Karl Marx como principal influencia, pasa después a la antropología, desde la cual se presenta una reelaboración de la disciplina que aparece en su obra de 1973 *El paradigma perdido: el paraíso olvidado. Ensayo de bioantropología*⁴⁷. Desde el título, pues, es notoria una aproximación antropológica a la biología. Se trata, una vez más, de tender un puente entre las ciencias sociales y la biología. Por eso la tomamos en consideración aquí.

Pero lo vamos a hacer de una manera resumida, porque su aportación, como veremos, estaba ya un poco por aquí y otro poco por allá. A lo anteriormente presentado sólo añade un estructuralismo vertido en clave de la teoría general de los sistemas. En 1968, algunos amigos o colegas le introducen en un grupo de «intercambios y de discusiones», constituido por biólogos y cibernéticos (por aquellos años éstos estaban de «moda»), los cuales le «hacen descubrir que la cibernética, en vez de una reducción simplista de esquemas mecánicos (como yo creía), constituye por el contrario, una introducción a la complejidad» (p. 10). La complejidad es aquí un equivalente de la totalidad hegeliano-marxista, aunque ni en Hegel ni en Marx su propuesta —una idealista, otra materialista— sea compleja. A menudo se confunde, incluso hoy en día, complejidad con complicación, y cuando uno tiene una especie de *puzzle* de elementos teóricos, que se supone que son realidades, pero son una complicación para manejarlos, se ordenan según la teoría general de los sistemas, y el *puzzle* continúa, sólo que ahora aparentemente ordenado por un sistema de flechas entre los elementos —unas veces en una dirección lineal, otras en una doble dirección— como el que tenemos en la figura 2, que aparece al final del libro y que es una especie de resumen hecho por el propio autor. Vamos a verlo, con su explicación, y nos ahorramos una farragosa cita de lugares comunes, cuyo resultado es todo lo contrario de la «totalidad antropológica» (la complejidad), de una parte, por su simpleza, y de otra, porque no añade nada a lo ya sabido anteriormente. Ciberneticizar lugares comunes, aunque estuvo muy de «moda» por aquellos años, no ha hecho avanzar al conocimiento ni una sola pulgada. El autor explica la figura así:

⁴⁷ Barcelona, Kairós, 1974.

Hemos intentado constituir el campo de estudio propiamente antropológico en base a las interacciones, interferencias y actividad fenoménica [praxis] entre los cuatro polos sistémicos complementarios, competitivos y antagónicos: el sistema genético (código genético, genotipo), el cerebro (epicentro fenotípico), el sistema sociocultural (concebido como sistema fenoménico-generativo) y el ecosistema (en su carácter local de nicho ecológico y en su carácter global de medio ambiente). [...] Ahora bien, cada uno de dicho sistemas es coorganizador, coautor y co-controlador del conjunto. El ecosistema «controla» el código genético [la «selección natural» que nosotros consideramos como un aspecto de la integración natural compleja] y coorganiza y controla el cerebro y la sociedad. El sistema genético produce y controla el cerebro, quien a su vez condiciona la sociedad y el desarrollo de la complejidad cultural. El sistema sociocultural actualiza las aptitudes del cerebro, modifica el ecosistema e, incluso, desempeña su rol en la selección y la evolución genética [pp. 228-229].

FIGURA 2.



Fuente: Edgar Morin, ob. cit., p. 228.

Por lo que ya sabemos, este galimatías se puede criticar de la siguiente manera: 1. el ecosistema es un «locus» de selección, que no un controlador de ésta; 2. el cerebro condiciona el ecosistema y la complejidad cultural; esto es una obviedad, porque lo que quiere decir es que el cerebro (olvidándose de los sentidos) es la causa de que haya ecosistema humano y cultura humana; 3. el sistema sociocultural, para Morin, tiene un papel (¿cuál?) en la selección y la evolución genética; esto es sencillamente falso; la cultura no

tiene ningún papel en la selección natural, que es fenómeno exclusivamente genético; de aceptar esto estaríamos en la coevolución genética cultural de Wilson, que ya hemos visto, sino que en Morin en lugar de ser genéticamente reduccionista, es culturalmente reduccionista (lo cual no sorprende en un antropólogo).

Las mismas tesis, todavía más farragosamente elaboradas, aparecen en su último libro *El método* (tres volúmenes) ⁴⁸, al que pueden aplicarse por igual las anteriores críticas, aunque añadiendo que ahora Edgar Morin transita desde las estructuras físico-químicas hasta la cultura. Sorprende que no se incluya la cosmología. El autor escribió antes, en *Para salir del siglo XX* ⁴⁹, que era necesario elaborar una síntesis de todo lo que sabe en el siglo XX para poder entrar en el siglo siguiente, ya a las puertas. Se trata de algo así como lo que significó la *Enciclopedia francesa* para la Ilustración y su implantación histórica. Ambicioso programa. Pero si la síntesis se hace sobre la base de la teoría general de los sistemas, la cibernética y el lenguaje binario, poco puede esperarse. Resulta sorprendente que la cibernética que tantas esperanzas despertó, para no tener, no tiene ahora ni críticos. Ya no se cuenta con ella. Lo cual no es una cuestión de «moda», sino de los escasos, por no decir nulos, resultados significativos que ha proporcionado a las ciencias. Y en esta crítica entra también Niklas Luhmann, que ha perdido su tiempo precioso en hacer aceptable lo que ya estaba desechado de antemano ⁵⁰.

En cierto modo, el intento de síntesis de Edgar Morin tiene algún parecido con la versión organicista de la evolución de Spencer, que, como es sabido, va de lo inorgánico a lo orgánico, para acabar en lo superorgánico —la sociedad humana. La sociedad, en efecto, tiene organización, pero absolutamente diferente de la de los organismos biológicos. Éste es, por otra parte, el mismo error de Parsons, que empezó diciendo «Spencer ha muerto.

⁴⁸ *El método. I La naturaleza de la naturaleza. II. La vida de la vida. III El conocimiento del conocimiento*, Madrid, Cátedra, 1983. Uno no puede por menos de comparar esta obra de mil y pico páginas con el *Discours de la méthode* de DESCARTES, que sólo tiene, en su edición original, publicada sin nombre de autor, 78 páginas, pero cuya influencia ha durado al menos dos siglos y medio. No tiene visos la obra de MORIN de influir ni tanto ni durante tanto tiempo, aunque acaso la intención sea la misma. El texto citado del *Discours* en la edición facsímil de la original (Leyde, Jan Maire, 1637) en *Oeuvres de Descartes*, vi, París, J. Vrin, 1973.

⁴⁹ Barcelona, Kairós, 1982.

⁵⁰ Véase, por ejemplo, Niklas LUHMANN, *Fin y racionalidad en los sistemas*, Madrid, Editora Nacional, 1983 (edición original alemana 1968).

¿Quién lo ha matado? La evolución»⁵¹, para acabar ofreciendo otra versión de lo mismo⁵².

VII. Conclusiones

*El propósito de este trabajo es la formulación de un constructo sociológico-biológico, a través de la ecología humana*⁵³. Empleamos el término *constructo*, porque sus equivalentes «estructura» o «sistema» han llegado a ser demasiado polisémicos.

Por *constructo* entendemos una unidad de notas que de suyo son constitucionales de una realidad. Y cuando hablamos de realidad nos referimos a una cosa (*res*) que actúa, y actúa precisamente a través de sus notas, pero no cada nota independientemente de las otras, sino como «nota de». ¿De qué? De la esencia constitutiva de la cosa. Las notas o propiedades de las cosas actúan *a una*, es decir, es el constructo el que actúa como unidad esencial. El constructo es una estructura «física» —algo no volitivo, no intencional—, cuyas notas pertenecen a la cosa real *de suyo*, con independencia del hombre que las piensa. En las notas se da una respectividad radical; cada nota, decíamos hace un momento, es «nota de» la estructura. Sólo cuando una cosa responda a esta definición podemos decir que estamos ante una realidad. Éste es el concepto de realidad como estructura que se desprende, en rigor, de las ciencias sociales y naturales actuales.

⁵¹ Talcott PARSONS, ob. cit., p. 3. La cita no es textual, pero es el sentido, como siempre en Parsons, de unos largos párrafos. Se refiere por «evolución», a la evolución de la teoría científica, lo cual hoy no es totalmente cierto.

⁵² Sobre este punto véase José JIMÉNEZ BLANCO, «El último Parsons (una revisión crítica)», en Luis RODRIGUEZ ZÚNIGA y Fermín BOUZA (editores y autores; libro colectivo), *Teoría sociológica. Ocho grandes temas a debate*, Madrid, Siglo XXI, 1984. Este libro tiene una continuidad con *Teoría sociológica contemporánea*, José JIMÉNEZ BLANCO y Carlos MOYA (editores y autores; libro colectivo), Madrid, Tecnos, 1978. El presente volumen *Problemas de teoría social contemporánea* se inserta en la misma corriente.

⁵³ La obra metafísica de Xavier ZUBIRI se adopta aquí libremente por un sociólogo como metateoría. Al respecto las obras principales son *Sobre la esencia* (1962), ya citada, y los tres tomos sobre la inteligencia, *Inteligencia sentiente* (1980), *Inteligencia y Logos* (1982) e *Inteligencia y razón* (1983), publicados estos tres tomos por Alianza, Madrid. A ellos hay que añadir las obras póstumas *El hombre y Dios* (1984), *Sobre el hombre* (1986) y *Estructura dinámica de la realidad* (1989), publicadas por Alianza, Madrid, en las fechas reseñadas. A mi parecer, el mejor libro sobre el pensamiento de ZUBIRI es: Diego GRACIA, *Voluntad de verdad. Para leer a Zubiri*, Barcelona, Labor Universitaria, 1986.

Por su parte, la inteligencia humana formaliza la aprehensión de la realidad como estructura. Inteligencia y realidad son congéneres. Ahora bien, la inteligencia humana recibe impresiones de la realidad a través de los sentidos. Y la inteligencia no sólo aprehende la realidad como algo suyo, sino también como estructura. Primero como impresión de los sentidos, segundo en aprehensión abierta como campo de realidades (logos) y tercero como realidad en sí misma (razón). Las facultades del hombre son, pues, inteligencia y sentidos, dentro de los cuales la realidad es aprehendida, y aprehendida precisamente como realidad, que tiene una realidad de suyo, independientemente del sentido (voluntad, intención) que el hombre le puede dar. La conciencia, como superfacultad cartesiana —allí donde «me doy cuenta de» la realidad—, no existe; es una reificación de algo estrictamente conceptual, y no «físico».

A partir de estos planteamientos, presentados lo más sencillamente posible, abordamos la elaboración de la realidad que tenemos ante los ojos de la sociedad humana y del hombre. El hombre es una realidad cuyas notas son el soma y la psique. Ambas son resultado de la evolución biológica, pero como la inteligencia humana —el «salto» en la evolución— aprehende a través de los sentidos las cosas como realidad, el hombre puede ser llamado «animal de realidades», cosa que no le ocurre a ningún otro ser vivo, que aprehende la realidad sólo como impresión.

Por su parte, la sociedad humana, como realidad, es un conjunto de notas, que son los hombres, y que actúa a través de ellos. Pero el hombre tiene tres dimensiones (en el sentido de que *miden* la relatividad de su suidad): la dimensión individual, relaciones entre yo y otro yo; dimensión social, relaciones entre un yo y el otro; y dimensión histórica, como conjunto de posibilidades, de las que el hombre puede apropiarse —no le son dadas sin más—, posibilidades ante las que el hombre es «tradente» (las recibe y las entrega), y «progrede» (el cambio puede ser un progreso, pero no necesariamente). La sociedad humana es una posibilidad histórica de la que el hombre puede apropiarse, están en su campo como realidades, pero en todo caso la sociedad como realidad actúa sobre el hombre, en su dimensión social, como alteridad, como otro.

Por tanto, el mismo hombre es en sí mismo una realidad individual, pero es también una realidad social. En cuando suidad (sí mismo) es una realidad, pero también como alteridad (está esencialmente abierto a los demás) de los otros hombres y de todas las cosas, es otra realidad. A esta última es a lo que llamamos sociedad humana.

Estas sencillas nociones son las que nos van a permitir intentar elabo-

rar el constructo sociológico-biológico. Tengo que recordar que no se trata de una relación entre disciplinas científicas, sino entre realidades. En la realidad del hombre, en su mismidad o en suidad, hay un equipaje biológico, resultado de la evolución; pero también hay un equipaje sociológico, que teniendo también un origen biológico, consiste en posibilidades históricas, que no hereda genéticamente, sino que tiene que apropiárselas precisamente para ser más de suyo, es decir, para que su mismidad se acerque relativamente a un «autós», cosa que sin las posibilidades históricas de la sociedad le mantendría en el rango de otros animales.

Si hablamos de la dimensión histórica estamos hablando de etaneidad —de la altura de los tiempos. Las posibilidades históricas pueden o no ser coetáneas en una sociedad. Hay diferentes alturas de los tiempos en la etaneidad. En unas sociedades, sus posibilidades permiten independizarse del medio ambiente y ponerlos a su servicio; pero requiere la inteligencia y los sentidos humanos: son en todo caso posibilidades de reducir la relatividad de un «autós» o mismidad. Es decir que, sin forzar nada, el medio ecológico, desde las posibilidades históricas, el hombre tiene que habérselas con él. Está —el medio ambiente— en su campo de realidades radicalmente abierto. Dicho de otra manera, el hombre en su respectividad radical a las cosas, encuentra a otros hombres y a un medio ambiente que no es sino el «locus» de la sociedad a la que pertenece, también como campo. El hombre que como realidad actúa, actúa en sociedad (la sociedad también actúa), entre otras cosas, pero con más inmediatez en, con y sobre el medio ambiente.

Y el hombre, que tiene que apropiarse de su propia vida y hacerla —la vida humana nunca se da hecha—, y para ello cuenta con las posibilidades históricas de su sociedad —que ahora podemos llamar cultura—, con la apertura a los demás y a las cosas, que con su inteligencia y sus sentidos aprehende como realidades, que en su estadio más alto —la razón— aprehende científicamente, y, *last but not least*, con la sociedad como alteridad organizada, porque esa sociedad tiene, además de historia, estructura, lo que quiere decir que siendo todas sus notas constitucionales a una igualmente notas de la realidad social humana, dentro de ésta hay dominancia —es decir, poder—, y dentro de la alteridad (individualmente o en subgrupos) unos tienen poder y otros no, en una escala gradual. Y ello media incluso en el control de las posibilidades o cultura y, por tanto, en el acto mismo de la apropiación de las posibilidades. Al igual que, según vimos, la etaneidad no es igual en todas las sociedades humanas, tampoco es igual dentro de cada sociedad la mera posibilidad de apropiarse de las posibilidades históricas o cultura. No hay igualdad entre sociedades y no hay igualdad dentro de las

sociedades, lo cual es fuente u hontanar de la organización o estructura de la sociedad. Como puede verse, la estructura del hombre y la estructura de la sociedad es algo más que los organismos puramente biológicos. Y aunque el hombre esté en la sociedad como individuo y como socio, ni lo uno ni lo otro tiene mucho que ver con la biología al uso.

Recapitulando ahora lo dicho en la *Introducción* en los términos que acabamos de exponer, la sociología tiene que dar entrada a los hechos de que el hombre es un animal biológico, que la propia biología ha dotado para crear posibilidades históricas o cultura, pero el organismo biológico solo no es capaz de acumular cultura en un proceso tradente ni tampoco es capaz de intervenir en la decisión de apropiarse de esas posibilidades. La estructura de la sociedad es la que media en esa apropiación. Pero la cultura humana no es un producto genético en la medida en que es genética la transmisión tradente: tiene el hombre que apropiarse de esas posibilidades por socialización y aprendizaje.

Por su parte, la sociología tiene que dar entrada en su teoría al hecho de que el hombre en su aprehensión por pura impresión tiene delante a los otros hombres y a las cosas, de las cuales el medio ecológico es el inmediato, y ello lo puede hacer desde la impresión inmediata, inevitable —estamos sobre el terreno—, y desde el logos y la razón. Y la sociología aporta la realidad de la organización social, que los biólogos no toman en consideración, ni siquiera en el hombre.

Todo lo cual es cierto si ignoramos el hecho de la ecología humana, ignorada por igual por sociólogos y biólogos. Ésta suele ser la suerte, al menos al principio, de toda disciplina-puente entre dos disciplinas constituidas por separado. Pero es llegado el momento de que la teoría sociológica acepte el paradigma de la ecología humana y la biología acepte también ese paradigma, superando limitaciones de sus paradigmas hasta la fecha. Aquí he proporcionado elementos para esa convergencia. Pero la convergencia no se dará nunca si la sociología sigue siendo culturalmente reduccionista, y la biología genéticamente reduccionista. Pero —insisto— el problema no es de disciplinas académicas, sino de realidades —biológicas y sociológicas— que aparecen juntas, primero en el hombre, y segundo en un campo ineludible de realidades, arbitrariamente separadas en saberes distintos.

Pozuelo de Alarcón,
30 de noviembre, 1992.

4. De la conveniencia de no confundir sociedad y cultura

Julio Carabaña

I. Presentación

Este trabajo lo he elaborado en dos fases, la primera antes de su presentación oral en el Congreso de la FES y la segunda en el año transcurrido después hasta verme obligado a entregarlo a la imprenta.

En la primera fase no tuve tiempo más que de poner por escrito, y no muy en limpio, algunas reflexiones que me he visto precisado a hacer al hilo de mis clases de Sociología de la Educación en los tres años pasados. He tenido que enseñar a estudiantes de Pedagogía lo que es la cultura y lo que es la socialización, temas ligados con cuestiones educativas muy actuales, como son la educación de los inmigrantes, lo que se llama currículo oculto o la determinación familiar del aprendizaje escolar. Lo que con gran facilidad aprenden al respecto la mayor parte de los alumnos es que todo lo que ocurre está determinado por la cultura, lo cual para algunos es lo mismo que decir la sociedad y para otros lo mismo que decir la política. Parece como si hubiera una fuerza difícilmente resistible que tuvieran que vencer los pocos que pretenden alguna vez matizar este tipo de generalidades.

Al mismo tiempo que me esforzaba en matizar con mis alumnos las diferencias entre cultura, sociedad y política, me asombraba la explosión de los nacionalismos y los conflictos interraciales, para cuya explicación no parece que sirvan de mucho ni las teorías culturalistas ni las teorías de clases que yo, como la mayor parte, he aprendido y usado en los años pasados. Faltos de recursos teóricos, la mayor parte de los sociólogos se han disfrazado de moralistas y, para no infundir sospechas, se han puesto a cantar las excelencias éticas del multiculturalismo. Pero a mí las loas del multiculturalismo me producen una fuerte aversión, no sé si más por su fariseísmo o por su descerebramiento. Tratando de entender algo de todo esto, vine también a parar en las relaciones entre sociedad y cultura.

En el momento de la exposición oral, mi pretensión era argumentar a favor de un uso del término 'social' que se incline del lado de la sociabilidad más cercano a lo natural y más lejano de lo artificial, que creo que es lo político. Un uso del término social que miente primariamente hechos como

la pertenencia a o la identificación con un grupo; o como la comunicación y la autoconcepción en términos primariamente analógicos, como en los mitos. Un sentido de lo social que se refiera a los grupos *primarios* como la familia, el clan o la tribu, o a lo que de sociabilidad primaria hay en toda sociedad. No se trataba de que ese uso sustituya a otros, sino sólo de que se le haga sitio entre otros (con las modificaciones a que haya lugar en el conjunto).

Mantengo en este momento la misma pretensión, si bien creo que he elaborado más el argumento. Completo, ahora lo veo como una exploración de las consecuencias de tomarse en serio tres lugares comunes de la sociología que comparten la suerte de ser enfáticamente afirmados para mejor olvidarlos en seguida.

El primero es que el hombre es por naturaleza un *animal social*. Se trata de subrayar que si esto es así, el carácter *natural* de la sociedad humana no desaparece nunca en la cultura. No creo haber encontrado una formulación positiva satisfactoria de las relaciones entre sociedad y cultura, pero por lo menos sé que no deben confundirse, e insisto mucho en ello. Más aún, pienso que la sociología existe para estudiar esa tensión entre la cultura social (el derecho, la moral, etc.) y la sociedad real, no para lamentarla.

El segundo lugar común es que el individuo es un resultado de la evolución sociocultural. Esto no es lo mismo que decir que el hombre es un producto social (formulación que resulta de confundir hombre con individuo y sociedad con cultura), y ha sido insistentemente establecido por los clásicos de la sociología (Marx, Durkheim, Mead, principalmente) en sus críticas a las robinsonadas de los ilustrados y de la economía política clásica. Pese a lo cual, y al mismo tiempo, proliferan *teorías de la acción social* cuyo objetivo es derivar la sociedad de la interacción entre individuos preexistentes a ella.

El tercer lugar común es la distinción entre dos formas o tipos de sociabilidad: la primaria y la política. Las dos implican cultura social, pero creo que la primera se forma analógicamente como una extensión del parentesco y la segunda reflexivamente sobre el supuesto del individuo. Todos los clásicos enfatizaron esta distinción entre sociedades tradicionales y modernas, pero las teorías generales modernas la olvidan sistemáticamente en cuanto la han mencionado.

Para dar sentido a esta insistencia en los lugares más comunes de la sociología he de mostrar las malas consecuencias de no mantenerlos. Por ejemplo, que buena parte de la diversidad de teorías o perspectivas sociológicas se origina en la confusión de alguna de las obvias distinciones que me

esfuerzo en subrayar. La práctica disputatoria en teoría sociológica premia el proceder unilateral, de modo que creo que podría decirse que la importancia de un teórico está en proporción directa a su incapacidad para mantener y pensar las diferencias. Por dos razones que, en realidad, son la misma: primera, que cuanto más parcial es más fácil de resumir, y, segunda, que también se puede rebatir más brillantemente.

A continuación, el lector encontrará sólo la elaboración del primer lugar común, que ha crecido hasta ocupar más espacio del razonable en un trabajo de este tipo. La elaboración de los otros dos me he prometido llevarla a cabo en un futuro muy próximo.

II. De que el hombre, como el resto de los animales, es naturalmente social

La sociabilidad humana es al mismo tiempo natural y cultural. No conocemos la sociedad humana en estado natural puro y tampoco conocemos una sociedad puramente cultural. Sin embargo —quizás sea mera ilusión— es más fácil elaborar modelos de sociabilidad natural y de sociabilidad cultural puras que elaborar un modelo de la sociedad humana que haga justicia al hecho —y en la elección de la palabra está el problema— de que ésta es digamos una *síntesis* de las dos. Las sociedades animales, por ejemplo los primates, nos proporcionan modelos de sociedad natural y la sociobiología ha intentado ampliarlos a la sociedad humana. Tras alguna discusión, han sido más bien rechazados que asimilados por el grueso de la comunidad sociológica. Puede decirse que su mérito ha consistido en llamar la atención sobre las similitudes entre las sociedades animales y las sociedades humanas. Una sociedad angélica —y muchos modelos de interacción corrientes en el interaccionismo, el funcionalismo y el individualismo metodológico— nos proporciona modelos de sociabilidad cultural pura o cuasipura. Han sido ampliamente aceptados y discutidos por la comunidad sociológica y constituyen los paradigmas vigentes, con todas sus aporías. Por ello debe decirse que su demérito es dar lugar a una comprensión inadecuada de la sociabilidad humana que privilegia lo cultural y minimiza lo natural y que ha acabado en la equivalencia de los términos sociedad (e incluso etnia) y cultura.

No se suele preguntar en qué difieren las sociedades humanas de las sociedades angélicas, sino en qué difieren las sociedades humanas de las sociedades animales. La identificación de tales diferencias es la especialidad de la

antropología filosófica. Los hombres tienen muchas características que los animales no poseen (son bípedos, no tienen pelo, se ríen, se aburren, etc.), aunque de ahí no hay que inferir que esas diferencias sirvan también para caracterizar las respectivas sociedades. De los ángeles, en cambio, sólo sabemos que no tienen cuerpo, así que es fácil establecer que se diferencian de los hombres porque éstos son animales.

1. Así pues, la sociabilidad nos diferencia más bien de los ángeles que de los animales. Se enfatiza muchas veces que el hombre es un animal social, pero es casi imposible pensar en algo que nos diferencie menos de la mayor parte de los animales, como las abejas, los gansos grises o los primates, por citar tres cuya sociabilidad ha sido intensamente estudiada. Sin entrar ahora a clasificar a los animales por sus formas de sociabilidad, de las que al menos sabemos que son muy variadas y complejas ¹, podemos considerar a los humanos como una más de las numerosas especies que aparecen en sociedades a consecuencia de su reproducción sexual. Formas sociales parecidas a estas unidades familiares humanas se encuentran entre algunas aves y, desde luego, entre los chimpancés, primates los más próximos a nosotros biológica y socialmente.

Como los primates y muchos otros animales, por tanto, el hombre es *naturalmente* social. Quiere esto decir que, al menos hasta ahora, se le ha encontrado *siempre* formando grupos, en los cuales *nunca* estaba ausente alguna forma de sociedad basada en la reproducción sexual a la que, por lo general, se da el nombre de *familia*. A lo sumo podemos encontrar hombres aislados como encontramos aislados a los leones. Pueden aparecer solos durante alguna época de su vida, pero la reproducción no es posible sin algún tipo de asociación duradera entre al menos un macho, una hembra y su

¹ No hay acuerdo entre los etólogos sobre este asunto, al menos a juzgar por el *Dictionnaire du comportement animal*, compilado por D. MCFARLAND en Paris, Laffont, 1990.

En la voz «Organización social», cuyo autor ha sido omitido al final, se dice que «La organización social totaliza el conjunto de las relaciones sociales entre miembros de un mismo grupo» y que «el sistema de acoplamiento propio de cada especie es el fundamento de su organización social» (p. 675). También se dice que «todos los animales conocen una forma de organización social incluso si a veces no es necesaria más que para la reproducción sexual». Por otra parte, en la voz «Relaciones sociales», cuyo autor es Robert HINDE, se nos dice que «en numerosas especies animales no se encuentra forma alguna de relaciones sociales; es claramente el caso de las especies solitarias para las cuales el acoplamiento no es más que un asunto transitorio y que no prodigan ningún cuidado a la prole, así como el caso de las especies gregarias en que el individuo se asocia con otros individuos, pero con ninguno en particular. En cuanto a las grandes asociaciones de invertebrados, ¿merecen verdaderamente ser calificadas de relaciones sociales? Las relaciones interindividuales tal y como aquí las contemplamos se refieren a los vertebrados... (p. 757).

descendencia. No encontramos hombres aislados, como podemos encontrar mariposas aisladas durante todas las etapas de su vida. Así que, repito, en este sentido el hombre es tan *naturalmente* social como muchos otros animales ².

2. Si el hombre no se distingue de los animales por ser social, tampoco se distingue la sociedad humana de la animal por la *comunicación*. Las sociedades animales tampoco son posibles sin comunicación. La *interacción comunicativa* es la base de la sociedad animal, al menos de la mayor parte de ellas (la interacción energética es la base, sólo, de las sociedades vegetales, y aún hay quien dice que también se comunican). Toda sociedad animal, es efecto, debe comprender la posibilidad de que sus miembros reaccionen a la conducta de los otros como se reacciona a una señal, y ésta es la esencia de la comunicación.

La comunicación animal se realiza siempre a través de un soporte físico que contiene mayor o menor información. La cuestión crucial es hasta qué punto la comunicación es reflexiva, es decir, emisor y receptor saben que emiten y son capaces de señalar la señalización. Si esto es así, el emisor varía su comportamiento según el del receptor y éste, a su vez, responde al emisor con otras señales. Por ejemplo, los episodios de comunicación son marcados en su comienzo y su fin por emisor y receptor. Pueden distinguirse muchos niveles. En el más bajo, la señal acompaña simplemente a una emoción y la reacción de los otros es mero acto reflejo. Superior es el nivel en que la señal denota un estado externo (una flor o un tipo de depredador). Más complejo es el caso en que la emisión de la señal tiene en cuenta la presencia o ausencia de receptores: aquí el significado del gesto no es la emoción que lo produce, sino el comportamiento que desencadena. De investigaciones en monos verdes, por ejemplo, se deduce que sus vocalizaciones no son meros alaridos involuntarios, sino avisos emitidos selectivamente por individuos que tienen en cuenta a su audiencia y variables a tenor de la situación u objeto cambiante del entorno (Seyfarth y Cheney, 1933, p. 73); pero también que no se comunican con la intención de influir en el estado mental de otro animal, por la simple razón de que no reconocen tales estados mentales. En cambio, se ha observado a los chimpancés engañando a sus

² Esta afirmación de la sociabilidad natural del hombre no debe confundirse con la de Aristóteles, que afirma además que el hombre es naturalmente *político*, lo que es bien distinto y probablemente falso.

compañeros, lo que sugeriría, si la interpretación es correcta, que ellos sí son capaces de tener en cuenta los estados mentales de sus semejantes (es decir, de algún modo los comprenden o se ponen en su lugar) ³.

3. Es difícil decir si la sociedad humana se distingue de las animales por alguna forma única de sociabilidad, por ejemplo, la evitación del incesto. El incesto lo evitan muchos animales, aves, roedores y en particular primates, por la simple razón adaptativa de no perder la variabilidad genética que resulta de la reproducción sexuada (Bishop, 1975). Y si parece que esta explicación a largo plazo es circular porque supone que una especie que practica la reproducción sexuada *debe* mantenerse, lo único que necesitamos es buscar ventajas a corto plazo para las especies que la practican, ventajas que, ciertamente, deben existir para explicar que la especie haya sobrevivido (Gouyon y otros, 1993). La forma de evitación más habitual entre los mamíferos es la dispersión de la progenie en el momento de la pubertad, por razones que, naturalmente, no incluyen ninguna intención de evitar relaciones incestuosas. Entre los primates, los mecanismos de evitación son muy variados (Deputte, 1986) y a veces tan complicados como la exogamia femenina entre los chimpancés (Ghiglieri, 1992; Fox, 1980).

4. La reproducción sexuada no es el único fundamento de la sociabilidad natural del hombre. La sociedad humana también es una adaptación a la naturaleza. El sentido primario de esta adaptación es lograr comer sin ser comido. El hombre tiene que obtener alimento y defenderse de los predadores. Ni para el «trabajo» ni para la «guerra» es indiferente el tipo de organización social. Y tan poco indiferente como para las sociedades humanas lo es para las sociedades animales, muchas de las cuales varían para adaptarse a las variaciones ambientales.

Veamos tres ejemplos.

a. El primero lo proporcionan las arañas. La misma especie morfológica tiene tipos de organización social muy distintos —solitarias a organi-

³ G. H. MEAD describe la transición del gesto al símbolo significativo siguiendo aproximadamente esta secuencia. Créo que HABERMAS, siguiendo a MEAD y sobre todo a la tradición hermenéutica alemana, es el principal responsable actual de la moda de contraponer trabajo y comunicación y subrayar el carácter comunicativo de la acción humana. Desde luego, HABERMAS se refiere a la comunicación lingüística, que sí es específicamente humana, pero olvida que la comunicación no es nada propio de la sociedad humana, sino de la sociedad animal en general, y que, además (véase *infra*) no es nada en su pura formalidad.

zadas, territoriales y no territoriales— dependiendo de la riqueza de presas, del desarrollo del medio de comunicación (tipos de sedas y tejidos) y de una feromona de reconocimiento. La mayor parte de las arañas son solitarias: viven solas en su tela, son territoriales y caníbales. Sólo hay una treintena de especies sociales, concentradas sobre todo en los países tropicales. A diferencia de los insectos sociales, como las abejas, las arañas no han desarrollado códigos complejos de comunicación, sino ante todo un medio: la tela, cuyas vibraciones permiten distinguir entre miembros del grupo y presas. Reconocimientos más finos se consiguen por medio de una feromona específica: las arañas que carecen de ella son tratadas como presas.

En conclusión, las sociedades de arañas se caracterizan por el hecho de que las interacciones sociales no han necesitado modificaciones morfológicas y dependen de un número muy pequeño de modificaciones etológicas como la ausencia de dispersión [al crecer los individuos] y la aparición o el desarrollo de una tolerancia recíproca. La presencia de estructuras sedosas ha desempeñado, por supuesto, un papel determinante, al constituirse como medio de comunicación especialmente eficaz entre los individuos. [...] Por el momento, solamente la feromona social de tolerancia recíproca parece ser específica [Krafft, 1984, p. 1012].

b. Las ratas topo lampiñas ofrecen otro ejemplo de adaptación social al ambiente. Estos roedores de los desiertos africanos viven en galerías subterráneas que excavan en busca de raíces y bulbos y poseen un sistema de comunicación muy complejo, comparable al de algunos primates (Sherman y otros, 1992). Ahí, únicos en ello entre los mamíferos, forma sociedades semejantes a las de los insectos sociales: una reina se encarga de la reproducción con unos pocos machos y amamanta a sus pequeños, mientras que la mayoría de individuos, machos y hembras, se ocupan de la excavación de galerías, la recolección de alimento y la protección contra los invasores. La eusocialidad de los insectos se solía explicar por su haplodiploidismo, pero esta explicación, ya inválida para los termites, que son diploides, no vale tampoco para estos batiérgidos, que son también diploides. La hipótesis de Jarvis, descubridor y principal estudioso de estos animales, es que se volvieron eusociales porque sólo de este modo se puede sobrevivir en medios tan duros (Braude y Lacey, 1992). A su vez, la dificultad de escindir la colonia subterránea da lugar a un grado de parentesco entre los miembros de una misma colonia (de más del 80%) tan alto o más que entre los animales haplodiploides. El tamaño de las colonias y el peso de los individuos varían con la abundancia de los alimentos, aunque se desconoce si existe algún mecanismo adaptativo de fusión-fisión.

c. Los chimpancés en libertad adaptan su organización social a las disponibilidades de alimento. El tamaño medio del grupo que busca alimento es de tres o cuatro individuos; pero mientras en momentos de escasez abundan los individuos que buscan solos, la abundancia de comida invierte en fusión la tendencia a la fisión. Mientras la mayoría de los machos primates basan su estrategia en defender territorio y hembras de los otros machos, los chimpancés exhiben un comportamiento cooperativo tanto en la reproducción como en la alimentación, dando así lugar a grupos o comunidades de organización muy flexible. Cuando un grupo reducido descubre un árbol con mucha fruta, lo comunica a los vecinos mediante suspiros ululantes; no ululan, sin embargo, cuando llegan a un árbol pequeño. «Entre los animales salvajes, sólo los chimpancés exhiben la combinación de una sociedad de fusión-fisión, territorialidad y exogamia femenina. Sin embargo, los estudios antropológicos sugieren que tal forma de organización es típica de las sociedades humanas en su fase cazadora-recolectora» (Ghiglieri, 1992, p. 64).

5. La referencia a las sociedades animales podría quedar incompleta si no resaltáramos que en ellas aparece también el miedo y la agresividad hacia los individuos de grupos extraños, en forma de territorialidad alimentaria o de apareamiento y como defensa contra los predadores. No puede, pues, afirmarse que el hombre es una de las raras criaturas, por no decir la única, que se afana en matar a sus semejantes: el hombre no es más lobo para el hombre que, por ejemplo, el chimpancé para el chimpancé ⁴.

⁴ Los simpáticos chimpancés, cuya descripción inicial por Jane GOODALL entusiasmó a «todos aquellos comentaristas que necesitaban del chimpancé para probar que nuestros antepasados fueron promiscuos, igualitarios, *hippies* despreocupados en los cuales no había un solo gramo de malicia freudiana» (FOX, 1980, p. 114). En realidad, sus bandas de machos «defienden los límites de su territorio y rechazan las bandas rivales, atacando, matando e incluso devorando a los enemigos derrotados», al tiempo que «buscan buenas fuentes de comida, principalmente frutas, y cuando las encuentran tamborilean sobre los árboles para atraer a las hembras que en seguida llegan a comer. De vez en cuando van de cacería y se hacen con gacelas jóvenes y babuinos pequeños. En esta operación cooperan, rodean en silencio al animal, lo cual es de lo más extraño tratándose de un animal tan ruidoso como el chimpancé. De ordinario un animal se encarga de matar y toma la carne, pero no tardará en sucumbir a las peticiones de los demás y la compartirá con ellos» (FOX, 1980, pp. 115-116). En general, «cada vez hay más acuerdo en que la cooperación entre machos genéticamente emparentados en defensa de la zona vital constituye uno de los cimientos de la comunidad. A veces, esa defensa puede ser sanguinaria. Tras el apogeo del suministro de plátanos en Gombe, cuadrillas de machos realizaban rondas furtivas a lo largo de las fronteras de su zona vital, no con el ánimo de recolectar alimento, sino, a lo que parecía, para vigilar la linde de los territorios de la comunidad. En dos ocasiones se vio a las rondas atacar a hembras extrañas que penetraron en la zona con sus hijos. En ambos casos mataron brutalmente a las crías. Casos similares de infanticidio se han observado en otras zonas de estudio [...]». En

En suma, como animal naturalmente social el hombre muestra comportamientos altruistas hacia el grupo propio y agresivos frente al extraño y mecanismos de definición del uno y el otro como la evitación del incesto y la exogamia. Con el resto de los animales comparte también un intercambio con la naturaleza gobernado por la ley del mínimo esfuerzo, y con muchos de ellos la división del trabajo en el interior de la comunidad e incluso la variabilidad de la división del trabajo y la organización social para adaptarse a los cambios ambientales. Ni la violencia, ni la división del trabajo, ni la comunicación, ni la evitación del incesto son específicos de los humanos.

III. Pero además el hombre es *naturalmente* cultural

Claro está, estoy defendiendo que las sociedades humanas se distinguen de las angélicas porque son animales, pero no quiero decir que no se distinguen de los animales. Sólo me estoy esforzando por precisar que las sociedades humanas no se diferencian de las sociedades animales más que por el lenguaje.

El lenguaje y sólo el lenguaje permite a los animales (a los humanos, únicos que lo tienen) formar sociedades que se caracterizan por reflejar las percepciones subjetivas de la realidad en un medio intersubjetivo y transmitir a través suyo la experiencia acumulada sobre el mundo natural y social. Lo que distingue a la sociedad humana de las otras sociedades es esta posibilidad de crear, acumular y transmitir conocimiento, es decir, *la cultura*.

Ahora bien, esta única diferencia es de tal alcance que hace diferente *todo lo demás*. Gracias al lenguaje y a la cultura, la sociedad humana se diferencia de los animales *en todos los rasgos que, como animales que son todas, comparte con ellas*. Pues gracias al lenguaje las sociedades humanas son sociedades *reflexivas*: pueden decirse a sí mismas, discutirse a sí mismas, constituirse a sí mismas de formas distintas y variadas; pueden organizar su

una serie de salvajes incursiones los mismos machos de Gombe mataron a los machos de una pequeña comunidad de chimpancés situada al sur. Se extinguió la comunidad y los vencedores se anexionaron el territorio (GHIGLIERI, 199, p. 71). Por el peligro que entrañan, estos comportamientos guerreros pueden interpretarse en términos de «altruismo» hacia el propio grupo, o, mejor, «adaptación inclusiva»: «Si esos jóvenes hubieran vivido, habrían competido con los descendientes de la cuadrilla de machos por los recursos de la comunidad. En cambio, las hembras ofrecían oportunidades reproductoras a los defensores del territorio» (*ibid.*).

producción y reproducción adaptándose conscientemente al medio. Con la cultura, la naturaleza da al hombre un instrumento con el que puede modificar la propia naturaleza, incluida su propia naturaleza social.

Voy a defender a continuación que el lenguaje es «natural» y «simultáneo» al trabajo y a la sociedad humana. Luego ilustraré cómo es incorrecto ver el paso de la naturaleza a la cultura en algún aspecto concreto de la sociabilidad animal, en vez de en su conjunto.

1. Del hablar puede hablarse al menos en tres planos de abstracción (o concreción) bien diferenciados: los del lenguaje, la lengua y el habla. Aquí estamos discurriendo, evidentemente, en el plano más general, el de la capacidad de los humanos, no en el de una lengua determinada ni en el de los múltiples usos de una lengua. Es en este plano en el que parece difícil dudar de que la capacidad de hablar es algo obtenido en el curso de la evolución *natural* por los humanos y sólo por los humanos. Como todo lo que resulta de la evolución natural esta capacidad se transmite genéticamente y está relacionada con nuestra particular estructura cerebral.

Creo que es a este plano al que se refiere Chomsky cuando sostiene que el lenguaje es naturaleza porque la competencia lingüística equivale a una gramática universal válida para toda la especie humana que se convierte en una gramática particular al crecer el niño en un determinado contexto social. Creo que es difícil estar en desacuerdo con Chomsky acerca de la necesaria existencia de algún tipo de estructura cerebral innata que se corresponda con la capacidad de hablar y que la única cuestión a investigar y discutir es en qué consiste esta estructura cerebral.

Así pues, si sólo el hombre tiene *naturalmente* la capacidad de producir, comprender y usar el lenguaje de símbolos (ningún otro animal, ni siquiera el chimpancé, puede adquirirla), lo mismo que puede decirse que el hombre es un animal naturalmente social puede decirse que es naturalmente cultural. En consecuencia, que la cultura sea inherente a la sociedad humana es también algo natural.

a. A esta tesis de la naturalidad del lenguaje se oponen algunos sociólogos defendiendo la naturaleza *social* del lenguaje. Voy a destacar entre ellos a Miguel Beltrán, que ha criticado recientemente a Saussure y Chomsky por su reconocimiento insuficiente, más bien retórico, del carácter de *cosa social* que tiene la lengua (Beltrán, 1991b).

Creo que Beltrán tiene razón respecto al habla, pero no respecto al lenguaje y ni siquiera respecto a la lengua. El nivel del habla es el nivel

pragmático del uso lingüístico; no cabe duda de que la comunicación entre los humanos es un fenómeno social, de que el habla es «un sistema pautado de intercambios sociales que es el resultado de las desigualdades, de presiones institucionales, de relaciones de poder» (Beltrán, 1991a, p. 151). De la lengua, en cambio, yo diría que es ante todo un fenómeno *cultural*. Todo fenómeno cultural es al mismo tiempo un hecho social, pero sólo en el sentido trivial de que la cultura sólo se desarrolla en las sociedades humanas. Más allá de esto, creo que ni siquiera puede calificarse a la lengua de *social* porque sea externa y se imponga a los individuos, pues tales caracteres corresponden, pese a Durkheim, tanto a hechos sociales, como por ejemplo una comunidad de hablantes o creyentes, como a *hechos culturales*, como la lengua o las creencias de esas comunidades. (En general, pienso que lo social son los grupos o colectividades, mientras que las instituciones son primariamente culturales, incluso las instituciones puramente sociales, como el fútbol o la burocracia.)

En cuanto al lenguaje como capacidad humana, no veo el sentido de oponer su carácter natural a su carácter social. Creo que, al contrario, son la misma cosa: el lenguaje es natural y naturalmente social. Así que, en el mejor de los casos, cuando decimos que el lenguaje es social estamos ante una tautología, la misma que cuando decimos que el hombre es social. Las historias de los niños salvajes que no aprenden a hablar no significan sino que la cultura humana sólo puede darse en grupos. Pero esa característica la comparte el lenguaje con *todo* lo humano: lo humano sólo se da, naturalmente, en grupos o sociedades.

b. Podría darse a la afirmación de la naturaleza social del lenguaje un sentido genético, como, por ejemplo, que una conducta social particularmente intensa o una determinada forma de familia fue «crucial» o «la causa singular más probable» en el desencadenamiento de ese círculo causal evolutivo en el que intervinieron la marcha bípeda, la liberación de la mano, la ausencia de estro, el desarrollo del neocórtex, la larga dependencia infantil y el desarrollo del lenguaje (Kopp, 1992). Pero, además de innecesarias, este tipo de hipótesis son imposibles de contrastar empíricamente. Pues para ello se necesitaría o bien que algún grupo de prehomínidos no hubiera desarrollado la capacidad de hablar por no haber desarrollado tal (¿cuál, por cierto?) estructura social o que se hubiera visto a algún grupo animal desarrollar la capacidad lingüística tras cambiar su estructura social en ese sentido.

Pero ninguna de las dos vías es practicable. La primera porque todos los grupos humanos han desarrollado por igual la capacidad lingüística: no sólo no hay humanos sin lenguaje, sino que no se pueden establecer jerar-

quías entre la enorme variedad de lenguas ⁵. Puede considerarse como un sucedáneo de la segunda vía los intentos de enseñar a hablar a los chimpancés (Sánchez de Zavala, 1976) o de criarlos junto con humanos (Bard, 1993). Creo que todo lo que se sabe sobre este asunto muestra bien a las claras que una configuración cerebral como la humana es condición *necesaria y suficiente* para el desarrollo del lenguaje (siempre que se dé la condición previa de la convivencia social, necesaria para el desarrollo de cualquier animal).

2. Todos los universales sociales comunes al hombre y a los animales son, sin embargo, distintos en las sociedades humanas como consecuencia del lenguaje. Gracias al lenguaje la interacción de la sociedad con la naturaleza se convierte en trabajo humano, mediado por la herramienta y la máquina. Gracias al lenguaje, la relación con los miembros de los grupos extraños se articula como guerra o como intercambio reglado. Y también gracias al lenguaje, la relación con los miembros del propio grupo se convierte en costumbre, mediada por deberes y normas. En suma, gracias al lenguaje aparecen formas culturales de relación con la naturaleza y con los otros hombres, una diversidad de culturas materiales y de culturas sociales.

a. El lenguaje no es pues otro universal social o cultural, como el trabajo o la reproducción, sino que ocupa naturalmente una posición *trascendental*: es la condición de posibilidad de que todas las relaciones sionaturales, al hacerse reflexivas, adquieran los caracteres de lo humano.

De ahí que pueda separarse al hombre de los animales, o a la naturaleza de la cultura, con cualquiera de estas relaciones materiales. Cualquiera de los hitos que se elijan sirve, pero es al mismo tiempo parcial. Según Engels, es la herramienta y el trabajo lo que separa al mono del hombre. Es cierto, pero porque el lenguaje permite hacer consciente y finalista la relación entre sociedad y naturaleza. Según Lévi-Strauss es el tabú del incesto lo que separa a la naturaleza de la cultura. Es tan cierto como lo anterior, pero sólo porque el lenguaje permite explicitar los valores y normas sólo implícitos en los comportamientos animales. También podemos decir que lo

⁵ Lo cual no significa que no las haya habido. Si el ADN mitocondrial es un buen reloj biológico, todos los humanos actuales, capaces de esa variedad de lenguas que básicamente requieren la misma competencia, se habrían extendido desde el centro de África hace unos doscientos mil años y provocado la extinción de los humanos anteriores a ellos (¿de lenguas menos desarrolladas?). Sé de esto por WILSON y CANN (1992) y de los argumentos en contrario por THORNE y WOLPOFF (1992).

que marca las diferencias es la guerra, entendida no como agresión refleja, sino como ataque planificado; pues sólo con el lenguaje se pueden anticipar las reacciones del enemigo. O el comercio, pues sólo mediante el lenguaje se puede abstraer el valor de las cosas. O la educación de los hijos, entendida como acciones de adiestramiento consciente. En fin, cualquier ámbito de actuación en el que intervenga la reflexividad o la acumulación o transmisión de experiencia que posibilita el lenguaje marca la diferencia entre la sociedad humana y la animal. Como ya zanjara Ferguson, «respecto al hombre, la sociedad parece ser tan antigua como el individuo, y el empleo de la lengua tan universal como el de la mano y el pie» (Ferguson, 1748, p. 8).

De manera que de la confluencia del lenguaje, rasgo natural específico del hombre, con la socialidad y la adaptación al entorno natural, rasgos naturales propios de los animales en general, lo que resulta es la posibilidad de *artificios*, productos del arte, tanto en el ámbito del trabajo (herramientas) como en el de la interacción social (*una* lengua determinada en primer lugar, declaraciones de guerra, tratados de paz, tabú del incesto, normas de exogamia, fiestas, etcétera). Dicho de modo general: el lenguaje permite formular los problemas de las sociedades y ensayar una diversidad de soluciones. Todo lo cual constituye la cultura.

b. Para apreciar hasta qué punto los problemas que la cultura define y las soluciones que establece *reflexionan* sobre situaciones planteadas en la historia evolutiva, quizá valga la pena mirar de nuevo a nuestros más próximos parientes, los chimpancés. Puede formularse un modelo conducto-cultural hominoideo, «que posiblemente ya era patrimonio de los dryopitecos, y que lo fue de los homínidos y de algunos póngidos fósiles, y lo es del hombre y de varios póngidos actuales» (Sabater, 1978, p. 88). Comprendería capacidades para el conocimiento del esquema corporal y quizás la noción de la muerte, para la expresión estética, para la comunicación emocional y proposicional, para el uso y fabricación de herramientas simples. De mayor interés aquí son las capacidades más específicamente sociales y la capacidad de comunicación proposicional.

La capacidad de cooperación se manifiesta en primer lugar en la caza y en la repartición de lo cazado. En gran silencio, los chimpancés machos, seguidos de cerca por hembras y crías, acechan la presa, la separan a veces de la manada principal y le dan muerte. Tras un gran griterío, se produce un reparto ordenado. Primero escogen una parte los dominantes; luego, uno de ellos se queda como «administrador». Nunca ofrece comida a nadie, pero la da a los que se acercan a él mostrando comportamientos de «solicitud».

La capacidad de cooperación se manifiesta, de modo quizás más com-

plejo, en el ámbito de lo social. «En los primeros estudios, dice Williams, se perdía la verdadera complejidad de la situación por suponer una jerarquía de dominación simple. Por esto, muchos estudiosos de la conducta primate han quitado énfasis al concepto de dominación y utilizan el concepto de rol del mismo modo que la sociología de los humanos» (Williams, 1979, p. 152). En el zoológico de Arnhem (Holanda) se han observado durante mucho tiempo las complejas relaciones sociales que se establecen entre los chimpancés para determinar la (inestable) jerarquía de dominación entre los miembros del grupo (De Waal, 1982). En el curso de sus luchas por el poder, estos animales se avisan con gestos de sus intenciones, se aseguran aliados antes de los ataques, miden sus fuerzas, proponen y realizan reconciliaciones, se ayudan según lazos de simpatía recíproca y castigan a quienes han ayudado al contrario. Renunciando a luchar contra la tentación antropomórfica, De Waal resume: «La vida social de los chimpancés es como un mercado de poder, sexo, afecto, apoyo, intolerancia y hostilidad. Sus dos reglas básicas son “un buen favor de alguien se merece otro” y “ojo por ojo, diente por diente”» (De Waal, 1982, p. 304).

Desde Köhler, psicólogos y primatólogos suelen poner mucho énfasis en mostrar que las capacidades mentales necesarias para llevar a cabo estas tareas hacen borrosa la distinción entre animales y humanos. En el contexto de este artículo interesan menos las capacidades mentales (incluyendo las del lenguaje) que la similitud de los comportamientos mismos. Estamos ante un repertorio de conductas comunes al hombre y a sus parientes, que tienen el mismo sentido y pueden describirse con los mismos términos. Sólo que el hombre es capaz de realizarlas de modo más competente, variado y adaptativo gracias a que transmite sus experiencias como cultura. (También, por cierto, es capaz gracias a ello de equivocarse de modo más competente, variado y adaptativo.)

IV. De la relación entre sociedad y cultura

El conjunto de todos esos conocimientos y artificios, el conjunto de problemas formulados y de soluciones ensayadas, más el conocimiento sobre sus relaciones, más el conocimiento sobre cualquier conocimiento, es aquello que los antropólogos llaman *cultura*. Una parte de ella se refiere a la naturaleza y no es fácil confundirla con la sociedad. La otra parte (que ya he llamado *cultura social*) se refiere precisamente a la organización de la socie-

dad. Forman parte de ella los conocimientos sobre las distintas clases de individuos, sobre el matrimonio y la familia, sobre la amistad y la cooperación, sobre los ritos y las fiestas, sobre la educación de los niños, incluyendo los conocimientos acerca de qué es mejor y qué peor (valores) y acerca de quiénes deben hacer qué en qué situaciones (normas). Así como lo que se diga sobre el origen de todo esto y el porqué de todo esto. ¿Cómo se relaciona esta cultura sobre la sociedad con la sociedad propiamente dicha?

IV.1. UN ESQUEMA SIMPLE

Para verlo de un modo muy general, podemos representar lo dicho hasta ahora mediante un triángulo. En un vértice está la sociedad, en otro la naturaleza, en otro (quizás arriba, por seguir la costumbre) está la cultura. Tenemos así los puntos N, S y C. Tracemos (me refiero al lector) flechas que signifiquen influencia, o determinación, o limitación (por ahora no hace falta precisar más). Pues bien, el punto es que *tenemos que trazar todas las flechas posibles, sin omitir ninguna*. Ello incluye trazar flechas circulares, que vayan de C a C, de S a S e incluso de N a N, pues debe entenderse que a través del hombre, la naturaleza influye sobre sí misma. Y si el grosor de las flechas denota la importancia de las interacciones, la prudencia aconseja *trazar flechas del mismo grosor mientras no tengamos bien justificadas las diferencias*. Es decir, dejar la carga de la prueba a los teóricos.

Si adelgazáramos las flechas que parten de C, seríamos culpables de sectarismo materialista. Hay varias versiones del materialismo. Marx y Engels en *La ideología alemana* sostienen que el ser determina la conciencia, o, más precisamente, que la producción y reproducción de la vida social es lo determinante. Según esto adelgazaríamos (¿o suprimiríamos?) las flechas desde C tanto hacia S como hacia N. Más tarde la reproducción la olvidan y lo determinante es sólo la economía (es decir, la relación de la sociedad con la naturaleza). Según esta versión, tendríamos que trazar una gran flecha hacia C desde las flechas que unen S y N. En fin, creo que la formulación más general que puede darse del materialismo es que consiste en mantener que los problemas a que las sociedades se enfrentan son más importantes que las soluciones que se les encuentran, de tal modo que, si los problemas cambian, es muy fácil que cambien también las soluciones (el ser determina la conciencia).

Si omitimos o adelgazamos las flechas que van a C, caeríamos en el sectarismo idealista. Consiste en sostener que son más importantes las solu-

ciones que los problemas, hasta el punto de que, una vez adoptada una solución, se la mantiene aunque sea negando los problemas que no puedan resolverse con ella (la conciencia determina el ser, la definición de la situación es la situación). Si suprimimos las flechas que van a N, caemos en el determinismo tecnológico, que es la versión determinista del marxismo. Si suprimimos las flechas que van a S, caeremos en el sociologismo, como Durkheim y sus discípulos. Y así sucesivamente.

Es claro que podemos hacer la representación más compleja. Por ejemplo, podemos tomar los mismos puntos N y C de antes, pero ahora podemos distinguir dos sociedades distintas, S_1 y S_2 . También podemos distinguir dos culturas, C_1 y C_2 , y así sucesivamente. En todos los casos, vale la misma regla de no omitir ninguna flecha posible mientras no haya buenas razones para ello.

Pero centrémonos en algunos modos de malentender la relación entre sociedad y cultura, que podemos mirar, según cual de las dos predomine, como sociologismo y como culturalismo.

IV.2. EL SOCIOLOGISMO

Una de las maneras más corrientes que tienen los sociólogos de enfatizar la importancia de su disciplina es aplicar con énfasis el término «social» a cualquier fenómeno sobre el que reclaman jurisdicción científica (a la que podríamos llamar «logodicción»). Frente a competidores imaginarios o reales es frecuente que subrayemos que el hombre es un animal social o que el lenguaje, la religión, la delincuencia o la moda son realidades sociales. Al hacer esto, seguimos una tradición vieja en el gremio, cuyo más eximio representante es, como se sabe, Durkheim, pero que han secundado de buena gana los marxistas, quizás sustituyendo «social» por «histórico» o «históricamente determinado».

¿Tiene algo de malo esta costumbre? A primera vista pudiera parecer que se trata de un simple ritual autoafirmativo que no hace ningún daño al objeto de nuestras consideraciones. A lo sumo sería la mayor parte de las veces innecesario, dado que hoy en día, al revés de lo que acontecía en los tiempos de Marx o de Durkheim, es ya difícil encontrar gente que piense que hay en la sociedad humana fenómenos «naturales» histórica o socialmente inmutables. El carácter «social» de los acontecimientos sociales es hoy algo así como el supuesto básico, prácticamente indiscutido, de toda consideración de los mismos, incluso por los más legos y hasta por los representantes de

disciplinas antaño rivales, como pueda ser la psicología. Que la religión, la delincuencia, la moda o los disturbios raciales dependen de factores o causas sociales pertenecen hoy en día al acervo del sentido común, al saber más vulgar entre los saberes vulgares; puede decirse que, en general, el punto de vista sociológico se ha convertido en el punto de vista *socialmente* aceptado como válido, y sólo, quizás, entre algunos gremios particularmente resistentes, como el de los educadores, puede aún todavía encontrarse quien crea que los fines de la educación, el concepto del niño y los métodos de enseñanza *no están socialmente condicionados*.

Pero si en muchos casos la insistencia en la «logodicción» de la Sociología es tautológica e inofensiva, en muchos otros lleva a la *reducción de la cultura a la sociedad*.

a. Volvamos al caso del lenguaje. Hemos visto que el lenguaje es una realidad natural que *no tiene nada de específicamente social*. Por otro lado, *una* lengua es ante todo una realidad *cultural*: los humanos desarrollan lenguas diversas portadoras de diversas tradiciones o culturas, y la lengua es parte, a su vez, de la cultura: se enseña, se transmite, se cultiva, se cuida. ¿Que la lengua *se relaciona* con la sociedad? Algunos aspectos mucho, otros muy poco. El léxico seguro que cambia, pero las estructuras sintácticas se han mostrado hasta ahora perfectamente compatibles con los más variados tipos de sociedades y con los más tremendos cambios sociales ⁶. Es el nivel pragmático, el nivel del habla, el que sí es eminentemente social, y ahí sí que es correcto decir que «las variantes lingüísticas no son libres, sino socialmente pautadas» (Beltrán, 1991a, p. 151).

b. Criticando a Feuerbach, afirma Marx que el hombre no es una esencia abstracta, sino que «el individuo es el conjunto de relaciones sociales». Pocas frases habrán sido citadas tanto y tan aprobatoriamente por los sociólogos posteriores, marxistas o no. Seguramente por su *sociologismo*, pues una de dos, o estamos de nuevo diciendo la obviedad de que los hombres son sociales o estamos fallando al no especificar que los hombres son siempre, gracias a la cultura, algo más que sus relaciones sociales.

⁶ Como BELTRÁN (1991a, p. 160) recuerda que ya subrayara STALIN frente a MARX. Pero esto expresa algo más que atención por parte marxista a la «estrecha relación entre lengua y estructura social» (BELTRÁN, *ibid.*). Expresa también que la exageración sociologista se puede llevar aún más lejos que hoy en día la lleva BERNSTEIN con su insostenible teoría de los códigos o los apóstoles de la «corrección política».

La expresión es posiblemente válida para los animales: las abejas sí que *no son más* que sus relaciones sociales, pero es claro que los hombres, en cuanto reflexionan sobre ellas mediante la cultura, están siempre por encima de ellas. Hay que decir que esta misma crítica la ha enunciado Marx en la tesis 3, al decir que «la teoría materialista sobre el cambio de las circunstancias y de la educación olvida que el hombre cambia las circunstancias y que el educador mismo ha de ser educado»; pero esta tesis en cierto modo complementaria de la anterior es citada rara vez por los sociólogos; fue un tiempo, eso sí, una de las favoritas de los filósofos marxistas de la praxis.

c. Junto con el materialismo marxista, la defensa por Durkheim y Mauss de la génesis social de las categorías fundamentales del pensamiento es un momento clave en el establecimiento del paradigma histórico de la sociología del conocimiento. Durante algún tiempo prevaleció en ella el punto de vista de Mannheim de que la génesis y la verdad de los conocimientos son cuestiones distintas, pero actualmente, sobre todo tras la «revolución kuhniana» en filosofía de la ciencia, el punto de vista predominante es un «fuerte» relativismo: es verdadero lo que concuerda con el criterio de verdad socialmente establecido.

Según este modelo la sociedad determina la cultura, y con ella las categorías del pensamiento, incluyendo la noción de verdad. Los cuales, a su vez, determinan la percepción de la naturaleza y el trabajo sobre ella, la ciencia y la técnica. Es la posición tradicional del idealismo, y Durkheim vio que, pese a su innovación del idealismo *social*, quizá tuviera la naturaleza algo que decir en todo esto. (A diferencia del posmodernismo, que pretende tener una solución donde siempre se han visto problemas.) Pues el hecho de que el criterio de verdad, o cualquier otra categoría epistémica, se produzca en una sociedad (¿dónde si no iba a producirse?) no soluciona nada, sino que plantea al menos dos cuestiones: primero, la epistemológica de su objetividad (que no está resuelta de antemano en sentido negativo) y luego la sociológica de cómo se han formado socialmente estos criterios.

Durkheim se planteó la objeción de si categorías de pensamiento que originariamente no traducen más que estados sociales, como espacio, tiempo o causa, pueden aplicarse al resto de la realidad de otro modo que como metáforas, desprovistas de valor objetivo. Su respuesta no está muy elaborada. Por un lado, parece invocar una especie de armonía preestablecida entre sociedad y naturaleza. Así, dice que «su origen social hace presumir más bien que no carecen de fundamento en la naturaleza de las cosas»

(1912, p. 22) porque la sociedad «forma parte de la naturaleza, es su manifestación más alta. El reino social es un reino natural, que sólo difiere de los otros por su mayor complejidad. Pues bien, es imposible que la naturaleza, en lo que tiene de más esencial, sea radicalmente diferente de sí misma, aquí y allá» (Durkheim, 1912, p. 21). Por otro lado, al defender la organicidad de la sociedad contra el individualismo racionalista, parece insinuar una teoría evolucionista del conocimiento ⁷, en la que las categorías aparecen «no ya como nociones muy simples que el primer recién llegado podría deducir de sus observaciones personales y que la imaginación popular habría complicado desgraciadamente, sino al contrario, como sabios instrumentos de pensamiento que los grupos humanos han forjado laboriosamente a lo largo de los siglos y donde han acumulado lo mejor de su capital intelectual» (Durkheim, 1912, p. 22). Completando a pie de página: «Por eso, es legítimo comparar las categorías con los útiles; pues el útil, por su parte, es capital material acumulado. Por otra parte, entre las tres nociones de útil, de categoría y de institución hay un estrecho parentesco» (*ibid.*, p. 25, nota 24).

En cualquier caso, Durkheim tiene el buen sentido de hacer ese recurso final a la naturaleza ⁸ para salir de esa modalidad sociológica del círculo idealista en el que la realidad ya no es el desarrollo de un yo, sino el de un grupo social.

d. Quizás la manera más en boga hoy en día de afirmar nuestra competencia sobre cualquier fenómeno viene a través del famoso título de Berger y Luckman. Su «construcción social de la realidad» ha pasado a aplicarse a todos los ámbitos de la realidad social y de la naturaleza, desde la familia al agujero de ozono. Donde antes se decía «no hay que olvidar la naturaleza

⁷ La sugerencia es de Robin FOX. Según FOX, la polémica con el evolucionismo individualista de SPENCER impidió a DURKHEIM pasar de afirmar que la sociedad es natural a la idea de que «las experiencias se pueden acumular por herencia [es decir, por selección natural] *nada menos que en la sociedad; es decir, en poblaciones y en especies*» (FOX, 1980, p. 243). A su vez, DURKHEIM ha impedido que lo vean los sociólogos: «Es tan intensa la influencia de DURKHEIM, que ni siquiera la demostración de los etólogos de que la conducta *social* puede ser, según palabras de J. MONOD, "parte del patrimonio de la especie" ha logrado gran efecto sobre la sociología propiamente dicha» (FOX, 1980, p. 243, nota 25).

⁸ Creo que tiene razón Félix OVEJERO (1987, pp. 200 ss.) cuando subraya tanto el esfuerzo de DURKHEIM para evitar el reduccionismo biólogo tan común entre los sociólogos de su época como su constante referencia a la biología, tanto en aspectos sustantivos como metodológicos. Y aprovecho las citas de DURKHEIM como un quizás algo sorprendente apoyo a mi insistencia en la naturalidad de la sociedad humana.

social de...», o, «fulano olvida que se trata de un producto histórico, que surge en una sociedad determinada», ahora se dice, menos comprometidamente, que se trata de una construcción social.

Pero si miramos un poco más de cerca qué es lo que tienen de sociales la mayor parte de estas «construcciones», se advierte que son para empezar *culturales*. ¿Por qué entonces llamarlas sociales? No por simple ignorancia: el término social está para significar que esa construcción cultural no es «casual» ni «objetiva», pues los grupos o fuerzas sociales que conciben el fenómeno en esos términos culturales están definiendo la realidad de acuerdo con sus (¿inconfesables?) intereses. La moda de la «construcción social» de la realidad se reduce con harta frecuencia a la resurrección del viejo paradigma de la religión como mentira de los curas, apoyada en la confusión entre cultura, sociedad y, al final, política.

e. Tal confusión no se da sólo entre algunas teorías o escuelas. Es parte, por así decirlo, del paradigma vigente, como lo prueba el hecho de que sea común en los manuales. «La cultura consiste en los *valores* que tienen los miembros de un grupo dado, las *normas* que siguen y los *bienes materiales* que crean», define uno reciente, escrito por un notable teórico. ¿No forman parte de la cultura los conocimientos? ¿La cultura es siempre «de un grupo dado», nunca trasciende a los grupos? Pero tras esto es más fácil usar inmediatamente como sinónimos cultura y sociedad: «La monogamia es un valor prominente en la mayor parte de las sociedades occidentales. En muchas otras culturas a una persona se le permite tener varias mujeres o maridos al mismo tiempo» (Giddens, 1989, p. 31).

En realidad, la monogamia no es primariamente un valor, sino una norma. Puede en principio pretender realizar los mismos valores que la poligamia, debiéndose la diversidad normativa no a la diversidad de valores, sino a la de circunstancias o incluso, tradiciones. Además, la monogamia está vigente en muchas sociedades que no son «occidentales». Por otra parte, no es en otras «culturas», sino en otras sociedades donde la cultura incluye normas menos restrictivas sobre el número de esposas (poliginia), mientras que son escasísimas las sociedades donde la cultura incluye normas que permitan la poliandria. Parece, en fin, claro que el texto no está escrito con el fin de proporcionar información precisa sobre la realidad, sino de iniciar a los alumnos en el ejercicio del relativismo cultural.

Lo mismo que este otro texto: «Entre la diversidad de la conducta cultural humana hay algunos rasgos comunes. Cuando se los encuentra en todas, o casi todas, las sociedades se los llama *universales culturales*». Los

ejemplos que siguen son el lenguaje, la familia, el matrimonio, los rituales religiosos y los derechos de propiedad.

Como hemos visto, en lo que tiene de universal el lenguaje no es cultural, sino natural. En cuanto al resto, se trata de formas societarias, algunas de ellas comunes a muchas especies animales, y la cultura lo que introduce en ellas es variabilidad. Parece, pues, que sería mejor llamarlos universales *sociales*. ¿Por qué, entonces, se llama «culturales» a estas formas universales? Evidentemente, porque se supone que entre los humanos todo lo social es un resultado de la cultura, que lo social carece de sustancia o de entidad propia y que basta cambiar la definición de la situación para que cambie la situación misma. En realidad, con esta confusión entre sociedad y cultura hemos pasado del sociologismo a su aparente contrario, el culturalismo.

IV.3. EL CULTURALISMO

En su forma más tradicional, el culturalismo es una derivación del idealismo. Es el verdadero contenido de la «construcción social» de la realidad, que casi siempre significa, como he dicho, construcción cultural. En el culturalismo, el hombre es prisionero de las formas simbólicas de su cultura, los límites de su lenguaje son los límites de su mundo. En las versiones más radicales, el lenguaje *construye* tanto la realidad física como la social. Voy a referirme aquí a una elaboración menos extrema de culturalismo, que reconoce la independencia del trabajo y de la naturaleza pero que, no obstante, reduce la sociedad a la cultura.

a. Según Habermas, en la *Fenomenología de Jena*, Hegel habla de tres pautas de relaciones dialécticas igualmente significativas en la constitución de la sociedad, a saber, trabajo, lenguaje y familia. El pasaje de Hegel es el siguiente: «Aquella primera existencia ligada —la conciencia como medio— es su ser como *lenguaje*, como *herramienta* y el bien, o como simple ser uno, *memoria*, *trabajo* y *familia*» (Hegel, 1803, p. 302) ⁹.

⁹ Para tranquilidad del lector, le aviso de que no es necesario comprender este texto para seguir mi razonamiento. Basta con contar las pautas que HEGEL distingue, que son tres, y con advertir cómo las llama.

El ensayo que Habermas dedica a glosar este temprano planteamiento de Hegel se llama «Trabajo e interacción». La razón por la que el lenguaje no aparece en el título la explica el mismo Habermas al examinar la cuestión de la unidad de las tres pautas heterogéneas de formación del espíritu: «Hegel introduce con razón bajo el título *lenguaje* el empleo de símbolos representadores como la primera determinación del espíritu abstracto. Las otras dos determinaciones, en efecto, suponen esta otra necesariamente» (Habermas, 1968, p. 32). El punto de vista de Habermas parece en principio el mismo que aquí sostengo: considerar el lenguaje como un *transcendental*, como condición natural de posibilidad de la sociedad humana.

Menos convincente es la posible explicación de Habermas a su sustitución del término *bien* o *familia*, que son los que aparecen en Hegel, por el de interacción. Según Habermas, Hegel habría tomado la familia *como ejemplo* de interacción o acción comunicativa:

Hegel habla también del «medio» a través del cual gana su existencia la conciencia. Tras nuestras reflexiones anteriores estamos autorizados a esperar que Hegel introduzca la acción comunicativa como el medio para el proceso de formación del espíritu consciente de sí. De hecho, en las lecciones de Jena toma el ejemplo de la vida en común de un grupo primario, la interacción en el interior de la familia, para construir el «bien familiar» como el medio existente de los modos de conducta recíprocos. Ahora bien, junto a la «familia» se encuentran otras dos categorías, que Hegel desarrolla igualmente como medios del proceso de formación: lenguaje y trabajo [Habermas, 1968, p. 23].

Basta una ojeada al texto que Habermas glosa para percatarse de que está forzando a Hegel. La familia no es en Hegel un «ejemplo» de interacción, sino *un momento* particular del desarrollo del espíritu, que no es sustituible por su abstracción, la interacción o la acción comunicativa, sin arruinar completamente el discurso hegeliano, basado precisamente en la dialéctica entre lo general y lo particular. De ahí probablemente que Habermas opere la sustitución más o menos bajo mano, sin intentar ningún tipo de justificación.

Tampoco puede sustituirse (sin derrumbar todo el discurso hegeliano) el momento particular que es la familia por otro momento particular, como por ejemplo la lucha a muerte de las autoconciencias. Habermas da como equivalente de la familia la «lucha por el reconocimiento» y deja aparecer como una única y misma cosa (acción comunicativa al cabo) las especulaciones de Hegel sobre la dialéctica del amor, sobre la dialéctica del delito y

sobre la dialéctica de la lucha. Puede en verdad aplicársele a la abstracción habermasiana de toda referencia material en la interacción comunicativa aquella famosa y profunda frase hegeliana de la noche en que todos los gatos son pardos.

¿Cuál es el interés de mantener, con Hegel, las diferencias? Al leer su texto, ciertamente, podemos preguntarnos «si es verdaderamente un mérito recorrer el camino que va desde la naturaleza inerte hasta el Estado para imponer al material una sucesión en la que esconder, bajo el abrigo sistemático, opiniones comunes tan en litigio hoy como en el momento en que Hegel las escribía» (Valcárcel, 1988, p. 115). Pero aun así es preciso reconocer que Hegel es probablemente el único tratadista que ha intentado pensar la relación entre dos modos de interacción social distintos y complementarios. Puestos a imaginar humanos antes de la sociedad, por lo menos tiene el sentido común de hacerlo de modo que lo primero que hagan estos entes al encontrarse *dependa de su sexo*. Si son de distinto sexo, lo que hacen es copular, procrear, trabajar y procurarse los medios materiales para asegurar su descendencia. Así, como familias opuestas a otras familias, imagina Hegel el Estado de naturaleza (Hegel, 1805, p. 226). Si son de distinto sexo, se les supone varones con familia que mantener y posesiones que defender («la abstracta individualidad hegeliana es varón, mayor de edad y con medios de fortuna», como dice A. Valcárcel [1988, p. 121]). Y entonces luchan por su propiedad, se reconocen como iguales (si uno no reduce a la esclavitud al otro), surge el derecho e inician el pacto político. Mal o bien, *Hegel ha intentado pensar al mismo tiempo la dialéctica del grupo propio frente al extraño y su superación en la asociación política*.

En cambio, al leer el texto de Habermas es difícil no reconocer que ha empeorado el de Hegel, al laminar todo ese «material» social con la abstracción de la acción comunicativa. Material social cuyas diferencias y oposiciones abarcan el amor, el trabajo, la propiedad, la familia, la procreación, la herencia, el derecho, la guerra, la esclavitud, los estamentos, etc., las cuales Hegel mantiene aun después de haber operado su «superación» en otras. Con todo ello arrambla Habermas, en su intento de pensar la lógica de lo social con independencia de la del trabajo, dando lugar a una doble confusión. Primero, el contenido de la relación social ha quedado reducido a acción comunicativa, la sociedad a cultura (o posiblemente sólo a lenguaje). Y segundo, Habermas confunde el momento de la sociabilidad primaria con el de la sociabilidad política. (Como he anunciado al principio, elaborar esta parte de lo social y lo político ha de ser materia de otro ensayo.)

b. En el capítulo quinto de su libro *La teoría de la cosificación*, Emilio Lamo de Espinosa realizó hace algunos años un intento de síntesis entre teorías laborales y teorías comunicativas de la sociedad. Lamo de Espinosa critica a Habermas por separar el trabajo de la comunicación, en lugar de profundizar en su dialéctica (Lamo de Espinosa, 1981, pp. 174n, 189). En este sentido su trabajo es, ciertamente, un avance sobre el de Habermas. *Pero comparte con él la reducción de la sociedad a la comunicación*. La relación triádica entre cultura, sociedad y naturaleza se queda en una relación dual entre trabajo y comunicación. El resultado es que *la sociedad* propiamente dicha queda fuera de sus consideraciones.

Lamo de Espinosa muestra cómo Marx, desde su crítica a Feuerbach, concibe la sociedad como una dialéctica sujeto-objeto, sin ser capaz de introducir en su esquema la interacción entre sujetos. Desde una herencia también hegeliana, G. H. Mead desarrolló una dialéctica de la relación intersubjetiva paralela a la de Marx, pero igualmente unilateral: no llega a dar cumplida cuenta del trabajo.

En general, en las teorías laborales de la sociedad, cuyo paradigma es la de Marx, la humanidad se autoproduce a través del trabajo, la sociedad es ante todo un modo de producción, el individuo su posición en la organización social de la producción y el lenguaje un instrumento de la producción. Lo subjetivo es marginado, «la situación es la situación independientemente de lo que piense de ella» (Lamo de Espinosa, 1981, p. 171).

En cambio, en las teorías comunicativas, cuyo paradigma es la de Mead, la especie se autoproduce vía comunicación y lenguaje, la sociedad es ante todo una «cultura» entendida como «universo simbólico», el individuo resultado de su posición en la red comunicativa y el trabajo una materialización del lenguaje. Lo objetivo es marginado, «la definición de la situación es la situación» (Lamo de Espinosa, 1981, p. 172).

Razonada la conveniencia de sintetizar ambos enfoques, Lamo de Espinosa piensa que debe proceder al «desarrollo de la dialéctica entre trabajo y comunicación como actividades constitutivas del mundo social» (Lamo de Espinosa, 1981, p. 174). De sus formulaciones sobre la unidad de lo natural y lo social en el hombre, sobre la simultaneidad de la producción y la comunicación, la herramienta y el lenguaje, quedan muy cercanas las expuestas más arriba en este trabajo. Pese a lo cual, se retrocede a la oposición entre materialismo e idealismo y, ocupando el trabajo el lugar del primero, queda la sociedad asimilada al polo de lo ideal, reducida a información y comunicación.

Puede apreciarse claramente esta reducción en la cita que sigue, con las cursivas del original.

El hombre como ser social-natural se *relaciona con otros hombres*. Y el medio de esta relación es el *símbolo*. Puede entregarle un objeto material, pero la entrega no es —como si fuera un chimpancé— de un mero objeto, sin entrega de algo que tiene un significado, que quiere *decir* algo. Todo intercambio entre hombres es intercambio de símbolos (símbolos que, por supuesto, son siempre de algún modo objetos, pues el medio de toda información es energía en una u otra forma). Por ello lo específico de las relaciones entre hombres es el intercambio de símbolos: el lenguaje en sentido amplio; pero su forma es la de la comunicación. El hombre se relaciona con otros hombres porque se comunica con ellos [Lamo de Espinosa, 1981, pp. 179-80].

Evidentemente, Lamo de Espinosa se queda con la pura forma de los intercambios sociales y desecha completamente los contenidos. Hay aquí, creo, una confusión entre lo *específico* y lo *constitutivo* de la sociedad humana. Lo específico bien pudiera ser el lenguaje simbólico (no la mera comunicación), pero lo constitutivo es, como he querido argumentar antes, el contenido de las relaciones sociales, verbalizado o no verbalizado. Lamo de Espinosa cae en esta confusión porque no es consecuente con sus propios postulados sobre la naturalidad de lo social-humano y comete la misma mala abstracción de la antropología filosófica: *hablar* del «hombre» y *pensar* en un individuo (probablemente masculino y adulto), *cuando en realidad el referente de la abstracción «hombre» no debe ser un individuo, sino una sociedad*. Así, al menos, puede entenderse que, en el ensayo que comento, haya que esperar aún unas páginas para asistir a la constitución de la sociedad como mediación *a posteriori* entre «el hombre» y la naturaleza (o sus semejantes): «La sociedad es constituida interobjetivamente [como realidad material mediadora] mediante el trabajo, e intersubjetivamente [como realidad simbólica mediadora] mediante la comunicación» (Lamo de Espinosa, 1981, p. 185).

V. Terminación provisional

Una teoría de la sociedad *humana* no debe seguir estancada en las secuelas de la disputa teológica sobre el cuerpo y el espíritu, sino que tiene que partir del trabajo o relación con la naturaleza y de la interacción entre los individuos o sociabilidad como los contenidos fundamentales de toda sociedad animal. Mediante el lenguaje, el hombre es capaz de elevarse por encima de esta doble naturaleza suya, pero todas las superaciones de que sea

capaz no pueden llevar nunca a la cancelación de estos contenidos. Pues lo que el lenguaje significa o simboliza es siempre lo material, laboral o interactivo, referido a la producción o a la reproducción. Lo específico del hombre es lo simbólico, pero lo social no es lo simbólico. Lo social es la paz o la guerra, la cooperación o la destrucción, el reconocimiento o la negación como igual. A la sociología, no puede serle indiferente el contenido de las relaciones sociales. Una teoría que reduce la sociedad a la cultura corre un grave riesgo de fomentar esta indiferencia, mal de consecuencias no menos fatales que las de la negación de la autonomía de la cultura reduciéndola a la sociedad.

Bibliografía

- Bard, K. A. (1993), «Recién nacidos humanos y chimpancés: ¿comportamientos idénticos?», *Mundo Científico*, núm. 133, pp. 274-275.
- Beltrán, M. (1991a), *Sociedad y lenguaje. Una lectura sociológica de Saussure y Chomsky*, Madrid, Banco Exterior.
- (1991b), *La realidad social*, Madrid, Tecnos.
- Bishop, N. (1975), «The Comparative Ethology of Incest Avoidance», en Robin Fox (comp.), *Biosocial Anthropology*, Nueva York, Halsted.
- Braude, S. y Lacy, E. (1992), «La vida social de las ratas topo», *Mundo Científico*, núm. 130, pp. 1026-1033.
- Deputte, Bertrand (1986), «La evitación del incesto en los primates», *Mundo Científico*, núm. 76, pp. 54-76.
- Durkheim, É. (1912), *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*, Buenos Aires, Shapire, 1968.
- Ferguson, A. (1748), *Un ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1974.
- Fox, R. (1980), *La roja lámpara del incesto. Investigación sobre los orígenes de la mente y la sociedad*, México, FCE, 1990.
- Ghiglieri, M. P. (1992), «Ecología social de los chimpancés», *Investigación y Ciencia*, núm. 192, pp. 64-71.
- Giddens, A. (1989), *Sociology*, Londres, Polity Press.
- Gouyon, P.-H.; Maurice, S.; Reboud, X. y Till-Bottraud, I. (1993), «El sexo, ¿para qué?», *Mundo Científico*, núm. 133, pp. 256-263.
- Habermas, J. (1968), «Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser

- “Philosophie des Geistes”, en J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als “Ideologie”*, Francfort, Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1803), *Anhang zur Jenaer Realphilosophie. Ausarbeitungen zur Geistesphilosophie von 1803/4*, en Gerhard Göhler (comp.), *Frühe Politische Systeme*, Francfort, Ullstein, 1974.
- (1805), *Jenaer Realphilosophie. Die Vorlesungen von 1805/06. Philosophie des Geistes*, en Gerhard Göhler (comp.), *Frühe Politische Systeme*, Francfort, Ullstein, 1974.
- Kopp, J. (1992), «Soziobiologie und Familiensociologie». *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, núm. 44 (3), pp. 489-502.
- Krafft, B. (1984), «Las arañas sociales», *Mundo Científico*, núm. 51, pp. 1000-1012.
- Lamo de Espinosa, E. (1981), *La teoría de la cosificación. De Marx a la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Alianza.
- Lovejoy, C. O. (1981), «The Origin of Man», *Science*, núm. 211, pp. 341-350.
- McFarland, D. (1990), *Dictionnaire du comportement animal*, París, Laffont.
- Ovejero, F. (1987), *De la naturaleza a la sociedad*, Barcelona, Península.
- Sabater Pi, J. (1978), *El chimpancé y los orígenes de la cultura*, Barcelona, Anthropos.
- Sánchez de Zavala, V. (comp.) (1976), *Sobre el lenguaje de los antropoides*, Madrid, Siglo XXI.
- Sherman, P. W.; Jarvis, J. U. M., y Braude, S. H. (1992), «Ratas topo desnudas», *Investigación y Ciencia*, núm. 193, pp. 44-52.
- Seyfarth, R. M. y Cheney, D. L. (1993), «Mente y significado en los monos», *Investigación y Ciencia*, núm. 197, pp. 66-73.1.
- Thorne, A. G. y Wolpoff, M. H. (1992), «Evolución multirregional de los humanos», *Investigación y Ciencia*, junio, pp. 14-20.
- Valcárcel, A. (1988), *Hegel y la ética. Sobre la superación de la «mera moral»*, Barcelona, Anthropos.
- Waal, F. de (1982), *La política de los chimpancés*, Madrid, Alianza, 1993.
- Williams, B. J. (1979), *Evolution and Human Origins*, Nueva York, Harper and Row.
- Wilson, A. C. y Cann, R. L. (1992), «Origen africano reciente de los humanos», *Investigación y Ciencia*, junio, pp. 8-13.

5. La trayectoria de la *inteligencia artificial* y el debate sobre los modelos de racionalidad

Rafael Pardo Avellaneda

En este trabajo se revisan algunos elementos y realizaciones de la disciplina conocida como *Inteligencia Artificial*, desde su constitución como área de estudio a mediados de los años cincuenta hasta su posterior inclusión en la llamada Ciencia Cognitiva, presentando algunos debates y líneas críticas recientes que remueven *thematata* centrales de la Teoría sociológica y de algunas sociologías regionales (señaladamente de la Sociología del «conocimiento» y de la Sociología de las «organizaciones»). El segmento contemplado en las páginas que siguen es, deliberadamente, muy estrecho y no tiene otra pretensión que presentar en nuestro medio académico la reconstrucción de los grandes trazos de algunas vías conducentes a áreas de solapamiento entre ciencia social, y en particular Sociología, con la Ciencia Cognitiva contem-

Una versión parcial de este trabajo fue presentada en el Seminario sobre *Nuevas tecnologías y cambio social*, dirigido por el profesor José JIMÉNEZ BLANCO, celebrado en El Escorial del 24 al 28 de julio de 1989. El *draft* del texto que sigue en éstas páginas fue presentado en el *Encuentro sobre teoría social contemporánea*, coordinado por los profesores Emilio LAMO DE ESPINOSA y José Enrique RODRÍGUEZ IBÁÑEZ, que tuvo lugar en el cis, del 29 de junio al 1 de julio de 1992. Los comentarios críticos de los citados organizadores del Encuentro, así como las observaciones de Enrique GIL CALVO, Ramón RAMOS TORRE y Ludolfo PARAMIO, han servido para llevar a cabo una revisión sustancial de la primera versión. La colaboración en el grupo de trabajo dirigido por el profesor Terry WINOGRAD, del departamento de Ciencias de la Computación de la Universidad de Stanford, durante los cursos 1989-1990 y 1990-1991, me sirvió para familiarizarme con algunas de las líneas críticas actuales de la Inteligencia Artificial. Las conversaciones mantenidas en ese período de Stanford y, posteriormente, la colaboración con el profesor Robert E. MCGINN, han contribuido de manera muy significativa a mi enfoque acerca de los estudios sociológicos de la ciencia y la tecnología. La estancia durante los cursos 1987-88 y 88-89 en el Programa Ciencia, Tecnología y Sociedad del *Massachusetts Institute of Technology* y, en particular, las facilidades y atención del profesor Kenneth KENISTON, así como las frecuentes conversaciones con él resultaron fundamentales para explotar la problemática aquí tratada. Dos referencias más que no puedo obviar aquí son las de Manuel GARRIDO, catedrático de Lógica de la Universidad Complutense, y Pedro BURILLO, catedrático de Ciencias de la Computación de la UPNA. Manuel GARRIDO me introdujo a comienzos de 1980 en el campo de la Inteligencia Artificial, me proporcionó abundantes referencias bibliográficas y numerosas «pistas» sobre ese amplio territorio conceptual, señalándome el interés del mismo para la ciencia social. La conferencia inaugural del curso 1992-1993 de la Universidad Pública de Navarra, a cargo de Pedro BURILLO, dedicada a la posibilidad de la construcción de máquinas inteligentes, ha sido también fuente de inspiración a la hora de escribir esta nueva versión. Conste aquí mi agradecimiento a todos ellos.

poránea, que legitiman el programa de inclusión de la perspectiva sociológica en la investigación cognitiva.

En algún sentido, las páginas que siguen quieren prolongar el tratamiento de la constitución de la *Inteligencia Artificial* (en adelante IA) y su significado para otros capítulos de la ciencia social, llevado a cabo por Bell en el apartado «Modeling the Mind and Society» de su obra *The Social Sciences since the Second World War*, aportando subconjuntos de la literatura cognitiva *, apenas considerados, por razones de fecha, en esa elegante obra panorámica. Se apuntará aquí el desplazamiento experimentado desde los primeros enfoques de la IA, cristalizados en el paradigma «simbólico-representacional», dominante durante más de dos décadas, a la situación actual de pluralismo (reemergencia del paradigma de las «redes neurales» o «conexionismo») y de crítica cultural y socialmente orientada («lógica de la acción situada», «constructivismo hermenéutico», «construcción social de sistemas tecnológicos») a los supuestos en la base del programa mismo de la IA, crítica de interés directo para la ciencia social.

Se documenta así el paso desde una primera noción de «racionalidad» (o inteligencia) y conducta racional calculístico-formal a otra de carácter simbólico, basada en el manejo de reglas del tipo de las utilizadas en la resolución de problemas en contextos técnicos o de trabajo altamente estandarizados y también, en conocimiento heurístico, experiencial, que todo experto utiliza en la resolución eficiente de problemas acerca de los que se carece de información perfecta —completa y precisa—, o que presentan un espacio de posibilidades imposible de ser recorrido —algorítmicamente— bajo constreñimientos temporales.

Anotada esa ganancia teórica de la IA respecto al modelo canónico del «hombre económico» o del «hombre racional» de la teoría estadística de la decisión, que postula «la realización de elecciones óptimas en un ambiente altamente especificado y claramente definido» ¹, se apunta a debates recientes favorecedores de una noción más extensa y plural de conducta racional o inteligente. En tanto que una de las variantes críticas reintroduce la di-

* Dado el carácter de este trabajo —presentación de segmentos de literatura cognitiva—, de interés para quienes trabajan en Sociología en el área de la Teoría, pero, quizás, no suficientemente conocidos entre nosotros, he optado por incluir un abultado número de referencias bibliográficas, así como por citar *in extenso*, allí donde he creído que la mera alusión o presentación económica del asunto pudiera no ser suficiente para todos los posibles lectores de un trabajo como el presente, publicado en un volumen de Teoría sociológica.

¹ James G. MARCH y Herbert A. SIMON, *Organizations*, Nueva York, John Wiley and Sons, 1958, p. 137.

mención biológica de toda conducta inteligente, negando el supuesto de que «la esencia de la vida mental [consista] en un mero conjunto de principios que pueden ser compartidos por la gente y las máquinas»², —la conducta racional sería función, al menos en parte, de «contar con cuerpos»—, otra de las líneas de trabajo enfatiza como rasgos del actuar inteligente la flexibilidad y el aprovechamiento de circunstancias «contingentes» propias de la «situación» en que toma forma la acción social. Esta segunda variante se propone deflactar el primado de los «*planes*», tenidos tradicionalmente como elemento central o definidor de la acción racional, en beneficio de la «*acción situacional*», con componentes estereotipados (anticipables por el actor), pero caracterizada, sobre todo, por importantes grados de borrosidad, indeterminación, novedad y apertura, ineliminables de la vida cotidiana y de amplios segmentos de la vida social (desde la resolución de problemas científicos en el laboratorio o la mesa de trabajo a la gestión y toma de decisiones en contextos organizacionales, por no decir nada de otras acciones inteligentes en marcos débilmente acotados, en los que la contingencia es una propiedad fundamental). Por su parte, el constructivismo hermenéutico postula la existencia de dimensiones de la acción social no simbólico-representativas: el seguir reglas y atenerse a modelos simbólicos explícitos sólo ocurre en algunos subconjuntos de la conducta, no en toda ella, lo cual exige corregir los presupuestos racionalistas de la IA.

El movimiento parabólico seguido por la IA resulta, pues, de interés para el debate actual acerca de los distintos modelos de «racionalidad» y de «acción racional», y sus virtualidades respectivas para reconstruir conceptualmente la acción social. Si, como sostienen algunos de los críticos de la IA mejor informados, los límites de las realizaciones prácticas de la IA no son tanto el resultado de limitaciones de ingeniería, cuanto de los presupuestos conceptuales acerca de qué sea conducta inteligente y cómo replicarla en sistemas computacionales³, parece que ese fracaso relativo puede resultar instructivo, en primer lugar, para el escrutinio de los supuestos *a-biológicos* y *racional-formales* o *simbólicos* con que se ha trabajado largamente en algunas de las principales orientaciones sociológicas. O, dicho de otra forma, una manera de testar operativamente la veracidad o potencia de las visiones

² Sherry TURKLE, «Artificial Intelligence and Psychoanalysis», en Stephen R. GRAUBARD (comp.), *The Artificial Intelligence Debate*, Cambridge, The MIT Press, 1988, p. 241.

³ Cf. Terry WINOGRAD, «Thinking Machines: Can there be? Are we?», en Derek PARTRIDGE y Yorick WILKS, *The Foundations of Artificial Intelligence*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 167-168.

dominantes en la ciencia social acerca de la racionalidad, es examinando las visiones (técnicas y culturales) y los resultados alcanzados por la comunidad de especialistas empeñada en replicar funciones mentales superiores con el soporte del computador, quizás con significativas áreas de solapamiento. La cumplimentación de ese programa de trabajo puede, además, legitimar el reconocimiento de la contribución de la Sociología y la Antropología social a la aclaración multidisciplinar de la cognición, campo del que, por lo general, han estado excluidas.

En otro plano, de no menor interés sociológico, hay que notar que uno de los efectos culturales de la omnipresencia de computadores de versatilidad creciente, está siendo el predicar con toda naturalidad de esa clase de máquinas —muy alejadas de las típicas de la sociedad industrial tradicional—, funciones mentales que, por lo general, se han negado incluso a otras especies animales superiores. La tradicional línea de demarcación entre animales y la especie humana, expediente habitual en el proceso de fundamentación de la especificidad de la identidad humana, se ve ahora complicada con la emergencia y proliferación de sistemas computacionales «inteligentes», obligando a redefinir los límites y las relaciones entre los seres humanos, los animales y las máquinas inteligentes ⁴. Los actuales debates acerca de la situación y perspectivas de desarrollo de sistemas inteligentes resulta, pues, relevante no sólo para la ingeniería sino para la ciencia social y las humanidades.

A pesar del escaso eco tenido hasta la fecha por la actual Ciencia Cognitiva entre los sociólogos (a diferencia de lo ocurrido entre los antropólogos y los psicólogos e, incluso, entre los especialistas en *Management*), ese área de trabajo interdisciplinar es, desde principios de los años sesenta, una de las intelectualmente más dinámicas, en la que las disciplinas científico-sociales pueden jugar un importante papel, al tiempo que constituye un marco que puede contribuir a renovar y a ampliar el repertorio de problemas, instrumentos, lenguaje y supuestos de la Sociología. Curiosamente, han sido autores procedentes de la Inteligencia Artificial (principalmente, matemáticos y científicos de la computación) y de la Ingeniería quienes han llevado a cabo un acercamiento hasta áreas y modelos sociológicos, en tanto que sólo unos pocos sociólogos han comenzado a transitar en la otra dirección, esto es, a trabajar alrededor de problemas de la actual Ciencia Cognitiva ⁵:

⁴ Cf. James J. SHEEHAN y Morton SOSNA (comps.), *The Boundaries of Humanity. Humans, Animals, Machines*, Berkeley-Los Ángeles-Oxford, California University Press, 1991.

⁵ Merece ser notado que, dado el reducido número de trabajos sociológicos con referencia

Además de la problemática abordada en este papel, existen al menos otras dos que interesa mencionar, de las que me he ocupado en otros lugares ⁶. Son las que siguen:

A. El análisis y diseño de «sistemas computacionales inteligentes *distribuidos*» ⁷, simulando o inspirándose en construcciones sociales (la sociedad como conjunto y, en particular, las organizaciones sociales), en lugar de en modelos o sistemas biológicos (fundamentalmente, el cerebro humano). Lo cual ha llevado, a su vez, a representar conceptualmente la sociedad con el lenguaje propio de la Inteligencia Artificial y la Ciencia Cognitiva (tal el caso de Herbert Simon o el de Carl Hewitt). El computador «inteligente» está oficiando como «un mito sostenedor» (en el sentido de Turkle) ⁸, facilitando el desarrollo de vocabulario y esquemas conceptuales aplicables indistintamente a las organizaciones sociales humanas y a las construcciones computacionales, prolongando lo que ocurriera a mediados de los años sesenta, período en el que el lenguaje de los ingenieros para referirse al computador convencional («memoria», «estados internos»), favoreció, al decir de Turkle, la erosión del paradigma conductista (que rechazaba cualesquiera referencia a los procesos internos de la mente o del cerebro, considerados como una «caja negra» de estructura no analizable directamente). Si la contribución del computador a la sustitución del conductismo por la orientación cognitivista en Psicología fue, sobre todo, *cultural*, más que técnica en sentido estricto, el crecimiento de procesadores computacionales dotados de grados de inteligencia varios, al lado de procesadores humanos en las organizaciones, puede acarrear cambios culturales de alcance en los modos heredados de concebir las organizaciones, la sociedad y el rol del elemento humano en el control de sistemas complejos.

B. La constitución de una nueva área de trabajo, de finalidad práctica,

explícita a la actual Ciencia Cognitiva (CICOUREL, WOOLGAR, COLLINS, FLECK, GILBERT), una obra de José Enrique RODRÍGUEZ IBÁÑEZ, dedicada a reconstruir la constitución de la perspectiva sociológica, ha tenido el acierto de incluir un apartado acerca de la problemática «Ciencia cognitiva y sociedad» (cf. *La perspectiva sociológica. Historia, teoría y método*, Madrid, Taurus, 1989).

⁶ Cf. Rafael PARDO AVELLANEDA, «Organizaciones y computadores como tecnologías de coordinación», *Arbor*, septiembre de 1992, pp. 45-76; «Inteligencia Artificial Distribuida y modelos organizacionales», próxima aparición en *Arbor*.

⁷ Los «sistemas computacionales distribuidos» se ocupan de la resolución de un problema mediante la división del mismo en un conjunto de subtarear, atribuidas a distintos módulos —«nodos»— o «procesadores» computacionales cooperando entre sí.

⁸ Cf. Sherry TURKLE, ob. cit., pp. 242-243.

conocida en el mundo cultural anglosajón como «Human-Computer Interaction», en la que confluyen desde antropólogos y psicólogos a informáticos e ingenieros, que persigue la construcción de sistemas computacionales «robustos», a la vez que flexibles y adaptados a las pautas de trabajo en las organizaciones, habiendo cristalizado hasta la fecha en la construcción de sistemas de «Groupware» (una categoría que aspira a ensanchar la clásica tipología binaria representada por los términos *hardware* y *software*), sistemas facilitadores del «trabajo de grupo» o «trabajo cooperativo». Esa zona de trabajo interdisciplinar emergente, con contribuciones relativamente equilibradas entre conocimiento científico-social e ingeniería, sin perjuicio de su orientación práctica, redundante en novedad teórica, al estimular una línea de análisis sociológico concernida con el «diseño» de elementos del *core* de los sistemas tecnológicos, en lugar de con su crítica o la evaluación de sus impactos. La Sociología teórica ve ampliado así su objeto formal, al incorporar el análisis y diseño de las «máquinas»⁹, particularmente de sistemas automáticos o autónomos computacionalmente soportados.

En las páginas que siguen se procederá a reconstruir el perfil del movimiento parabólico seguido por la IA desde su constitución a mediados de los años cincuenta hasta el emergente cambio paradigmático de los noventa. Pero, dadas las particularidades cognoscitivas del campo de la *Inteligencia Artificial*, dejaremos anotadas unas breves consideraciones acerca de los modos de constitución de las disciplinas científicas y el peculiar estatus de la «Inteligencia Artificial», que presenta características poco asimilables a las de otras especialidades científicas.

I. La constitución de disciplinas científicas y la emergencia de nuevos campos teórico-disciplinares

En ocasiones se pasa por alto el hecho de que la división y coordinación académica de los saberes, mediante esas instituciones que llamamos

⁹ Esa problemática emergente ha sido vista por Steve WOOLGAR, quien, sin embargo, la ha circunscrito a la constitución de una «sociología de las máquinas». En realidad, más que una sociología de las máquinas, que, por lo demás, existe ya en alguna medida, de lo que se trata es de construir una sociología del *diseño* de sistemas tecnológicos complejos, incluyendo dimensiones de lo que tradicionalmente se ha considerado su *core* técnico. Cf. Steve WOOLGAR, «Why not a Sociology of Machines? An Evaluation of Prospects for an Association between Sociology and Artificial Intelligence», en Linda A. MURRAY y John T. E. RICHARDSON (comps.), *Intelligent Systems in a Human Context*, Oxford, Oxford University Press, 1989, pp. 53-70.

disciplinas y departamentos, tiene poco de natural y sí, en cambio, bastante de construcción social, fruto de decisiones adoptadas por segmentos más o menos amplios de la comunidad científica. No hay una constitución única de los «objetos materiales» cuya estructura el conocimiento científico académicamente organizado debiera replicar, esto es, no hay isomorfismo entre el plano de lo que se ha solido llamar la «realidad externa» y el de las construcciones científicas, ni tampoco la metódica científica dicta una específica partición del saber. Tanto la Sociología clásica de la ciencia, cuanto las nuevas orientaciones, constituidas como prolongación de la seminal obra de Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*¹⁰, han enfatizado los «grados de libertad» de que gozan los científicos en la construcción de sus instituciones e, incluso, de su discurso y teorías, así como en la ubicación y el desplazamiento de las barreras (móviles) existentes entre disciplinas.

John Ziman, en quien se da la doble condición de metacientífico y de distinguido especialista en Física del estado sólido, ha señalado que

los contenidos de un *corpus* de información no son independientes de la organización social de aquellos que conocen esa información y que pueden tener un interés en preservarla o en cambiarla. Incluso una ciencia como la Astronomía, no orientada hacia aplicaciones prácticas, no se transforma siguiendo su propia dinámica intelectual, esto es, como si todo lo que ocurriera pudiera ser explicado en términos de hechos y teorías, metodologías y conceptos. El cambio científico involucra también departamentos universitarios, posiciones profesionales, asociaciones profesionales, casas editoriales, currícula educativos y otras instituciones en las que los científicos desempeñan roles de importancia¹¹.

Lo que Quine ha llamado «el todo de la ciencia del momento», admite particiones y organizaciones varias. Las nuevas disciplinas emergen y se constituyen como resultado de *decisiones sociales*, administrativas u organizativas, adoptadas o consentidas por subconjuntos de la comunidad científica matriz, sobre la base de *razones cognitivas* varias (no sólo de intereses): el proceso de formalización académico-institucional de una nueva disciplina científica ocurre, pues, en un doble plano, atinente el uno a las estrategias profesio-

¹⁰ Thomas S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, The University of Chicago Press, 1970 (cf. particularmente capítulo VII, «Crisis and the Emergence of Scientific Disciplines»).

¹¹ John ZIMAN, *An Introduction to Science Studies*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, p. 93.

nales, relativo el otro a los desarrollos específicamente cognitivos y «visiones» de los científicos de que se trate. O, como ha notado Ziman, «este proceso [la historia de la institucionalización de una nueva disciplina científica] ocurre simultáneamente al desarrollo cognitivo del nuevo objeto, en modo alguno es una mera consecuencia de este desarrollo»¹².

La existencia de grados notables de consenso en la comunidad científica de referencia acerca del rendimiento cognitivo virtual de una teoría para refigurar un campo de estudio, constituye un prerrequisito para la aparición de una nueva disciplina. Típicamente, son tres las vías seguidas en la cristalización de éstas: *a.* la acumulación de conocimientos *prima facie* inconexos, sobre cuya base se descubren, en un momento posterior, nociones u abstracciones básicas capaces de reorganizar lógicamente y económicamente la totalidad del correspondiente dominio cognoscitivo; *b.* la producción de avances científicos radicales que no caen claramente o no pueden ser mantenidos dentro de las fronteras disciplinares soportadas por el paradigma dominante en un determinado campo de especialización, y *c.* la postulación de objetivos prácticos (económicos, político-sociales, médicos, tecnológicos) por agencias gubernamentales y/o corporaciones u otras poderosas instituciones privadas, para cuya consecución se precisa crear nuevas áreas de especialización¹³. Particularmente después de la Segunda Guerra Mundial no es infrecuente observar la interacción de (*a*) o de (*b*) con (*c*). Veamos, brevemente, cada uno de ellos.

a. Acumulación de conocimientos y estructura de las teorías

Es bien sabido que la forma que reviste una teoría o disciplina ya establecida no refleja ni ilustra el modo de constitución de la misma. La organización de los conceptos, proposiciones y objeto formal de las disciplinas que se contiene en los respectivos manuales o tratados, no capta ni

¹² *Ibid.*, p. 94. Cf. también Thomas F. Gieryn, «Boundary-Work and the Demarcation of Science from Non-Science», en *American Sociological Review*, vol. 48 (1983), núm. 6, pp. 781-795; Donald FISHER, «Boundary Work and Science», en Susan E. COZZENS y Thomas F. GIERYN, *Theories of Science in Society*, Bloomington, Indiana University Press, 1990, pp. 98-119.

¹³ A lo cual habría que añadir que, en el caso de la mayoría de las ciencias sociales, que tratan con objetos formales abstraídos de objetos materiales en evolución y cambio, con frecuencia de tipo turbulento o caótico, la alteración radical o la aparición de novedades en estos últimos, suele motivar una dinámica de cambio científico, bajo cualesquiera de las formas *a-c*.

informa acerca del proceso de constitución de la teoría en cuestión, núcleo de la correspondiente disciplina ¹⁴. Ni siquiera en el caso de aquellas áreas de conocimiento como la Física, caracterizadas por su elevado carácter formal y por una aspiración explícita a la unificación de objetos («fuerzas») a partir de unos pocos principios, las teorías han surgido completas y redondas, de una sola vez, bajo forma axiomática, sino que, el caso típico ha sido más bien el haber seguido un curso tortuoso e imprevisto. Durante ese proceso de construcción de las bases de un nuevo *corpus* teórico, sus autores desarrollan su labor en el marco de departamentos cuyo eje puede estar distante del propio del núcleo emergente. El caso de la Informática —que interesa aquí— lo ilustra patentemente ¹⁵.

b. Avances científicos radicales y emergencia de campos de estudio

Otra de las modalidades principales de constitución genuina de disciplinas es el logro de avances científicos radicales, inmediatamente reconocibles como tal por la práctica totalidad de la comunidad científica. Tal fue el caso de la aparición de la Biología molecular tras el descubrimiento del ADN por Crick y Watson ¹⁶. Descubrimientos de esa naturaleza hacen posible

¹⁴ Manuel SACRISTÁN se refirió a ese hecho con particular claridad: «Una ciencia que sea rica en conocimientos, acaso porque tenga tras de sí una larga historia, suele presentarse en una forma que tiene poco que ver con el modo como se ha ido adquiriendo. Los conocimientos que componen una ciencia habrán empezado a conseguirse, en la mayoría de los casos, de un modo suelto y más o menos casual. Sólo cuando se acumularon notarían sus cultivadores que esos conocimientos tenían alguna homogeneidad por su tema (comparados con otros), y que algunos de ellos eran más básicos que otros y los fundamentaban». La fase siguiente vendría constituida por la precisión del objeto formal de la teoría en cuestión. Cf. *Introducción a la lógica y al análisis formal*, Barcelona, Ariel, 1973, p. 34.

¹⁵ En efecto, no ya una disciplina, sino todo un área de estudio considerada hoy especialidad «de punta», *Ciencias de la computación*, no existía como tal cuarenta años atrás en los centros de Estados Unidos en los que, sin embargo, se estaban poniendo las bases de la comprensión teórica de la computación: así, por ejemplo, en el célebre Massachusetts Institute of Technology (MIT), aquellos especialistas a los que, retrospectivamente, podría etiquetarse como científicos de la computación, desarrollaban su trabajo docente y de investigación en el marco del Departamento y del *curriculum* de *Electrical Engineering*. En algunos de esos centros académicos, especializados en lo que en nuestro ámbito cultural se conoce como «Informática», la autonomía hoy entre «Ingeniería Eléctrica» (que ofició tres o cuatro décadas atrás como «disciplina matriz») y «Ciencias de la computación» es tal, que suelen estar adscritas a Escuelas distintas: la primera a la Escuela de Ingeniería, la segunda a la de Ciencias y Humanidades.

¹⁶ Cf. ZIMAN, ob. cit., pp. 93-94.

alterar radicalmente los «programas de investigación» (en el sentido de Lakatos) de un determinado campo y precipitar el reagrupamiento de la comunidad de referencia alrededor del nuevo paradigma, constituyéndose un «colegio invisible», emergiendo nuevas especialidades, formándose asociaciones profesionales, revistas técnicas, congresos y una nueva estructura de autoridad y liderazgo, como ilustra canónicamente el caso mencionado¹⁷. Con todo, cuando los avances representan una alternativa al paradigma dominante, las «razones cognitivas» (mayor poder explicativo, eliminación de anomalías) no se traducen de manera inmediata en consentimiento dentro de la comunidad científica. Por el contrario, como señalara Kuhn, citando a Planck, en esos supuestos puede, incluso, resultar necesario el reemplazo generacional para que el nuevo modo de ver las cosas sea aceptado como algo «normal»¹⁸.

c. Ciencia orientada por «finalidades externas»

La tercera modalidad principal de constitución no espuria de disciplinas científicas es consecuencia de las interrelaciones entre conocimiento básico y tecnología, multiplicadas después de 1945, con la consiguiente intervención de agencias gubernamentales no sólo en calidad de financiadores centrales de la crecientemente costosa investigación, sino, también, como actores privilegiados y «guías» de la propia investigación (asignación de objetivos, establecimiento de prioridades, políticas científicas, etcétera). En los

¹⁷ Dos visiones complementarias acerca de ese crucial avance científico y sus consecuencias cognitivas y prácticas se tienen en las obras dadas a la luz por sus dos principales protagonistas: James D. WATSON, *The Double Helix*, Nueva York-Londres, W. W. Norton and Company, 1980, y Francis CRICK, *What Mad Pursuit*, Nueva York, Basic Books, 1988. El editor de la primera de esas obras ha sintetizado en el paso que sigue el significado del descubrimiento del ADN: «[El comienzo de la Biología molecular] sobrevino el 25 de abril de 1953, con la aparición de un artículo en la revista científica inglesa *Nature*, debido a dos jóvenes científicos, James WATSON y Francis CRICK, informando acerca del descubrimiento de la doble hélice del ADN. Pues tan pronto como el contenido de tal artículo resultó ampliamente conocido —y ello ocurrió de manera prácticamente inmediata—, la mayor parte de los biólogos interesados en el mecanismo de la herencia percibió, sin mayor dificultad, que había llegado la hora de pensar acerca de la genética en términos de grandes moléculas portadoras de información hereditaria», Gunther S. STENT, «The DNA Double Helix and the Rise of Molecular Biology», Introducción a *The Double Helix*, ed. cit., p. xi.

¹⁸ El tenor literal de la cita de PLANCK es como sigue: «una nueva verdad científica no triunfa mediante el convencimiento de sus oponentes, haciéndoles ver la luz, sino más bien porque sus oponentes fallecen y una nueva generación familiarizada con aquella [verdad] crece», citado por KUHN, ob. cit., p. 151.

casos más ambiciosos, esa intervención externa a la ciencia, toma la forma de «posición de objetivos» extracognitivos, para cuya consecución deberían generarse o «movilizarse» los conocimientos pertinentes (conocimientos, no sólo «datos»), lo cual puede redundar en el establecimiento de nuevas especialidades académicas (departamentos, títulos profesionales, programas de investigación).

Quizás hayan sido los investigadores del *Max Planck Institut*, quienes han analizado más cuidadosa —aunque controvertidamente— esta nueva modalidad de constitución disciplinar y tipo de conocimiento, mediante la teoría conocida como «tesis de finalización de la ciencia», a tenor de la cual habría que distinguir

dos tipos de ciencia: ciencias básicas referidas a la estructura específica de la realidad, concebida como esfera independiente de los intereses humanos [y] teorías de aquellas otras ciencias orientadas por objetivos, que construyen y organizan la naturaleza teleológicamente, en relación a fines específicos ¹⁹.

Aunque en la formulación originaria, el que un *corpus* de conocimiento pudiera ser susceptible de «finalización» tenía como prerrequisito el haber alcanzado un estadio de desarrollo «postparadigmático» (en el sentido de Kuhn), en otras versiones ese condicionante ha sido relajado hasta incluir casos de mera «funcionalización» de teorías inmaduras o insuficientemente desarrolladas. Dos autores de la orientación «finalista» de la ciencia han aducido una «muestra» de áreas de especialización que son, al menos en parte, resultado de *demandas políticas externas*:

En el pasado reciente ha habido muchos intentos de regular el desarrollo de especialidades científicas de acuerdo con objetivos políticamente decididos. En este contexto podrían mencionarse las «políticas» [*policies*] relativas a la investigación del cáncer, investigaciones sobre la paz, investigación espacial, y los estudios medioambientales. [...] Este tipo de control debe distinguirse de los objetivos de política científica que tienen que ver con la promoción del conocimiento científico por sí mismo [...], o que apuntan al valor del propio proceso de la ciencia ²⁰.

¹⁹ Barry BARNES y David EDGE, *Science in Context. Readings in the Sociology of Science*, Cambridge, MA., The MIT Press, 1982, p. 191. Cf. Wolfgang KROHN y Wolf SCHÄFER, «Agricultural Chemistry: A Goal-Oriented Science», *ibid.*, pp. 196-211.

²⁰ Wolfgang VAN DEN DAELE y Peter WEINGART, «Resistance and Receptivity of Science to External Direction: the Emergence of New Disciplines under the Impact of Science Policy», en Gerald LEMAINÉ, Roy MACLEOD, Michael MULKAY y Peter WEINGART, *Perspectives on the Emergence of Scientific Disciplines*, Paris-Chicago, Maison des Sciences de l'Homme, 1976,

Por lo demás, las influencias externas y extracognitivas en modo alguno arruinan o prejuzgan el «valor de verdad» de las correspondientes teorías o modelos, aunque, por lo general, sí que exijan que el investigador redoble «la vigilancia epistemológica»²¹.

En suma, para que un ámbito o subconjunto del saber pueda dotarse genuinamente (y no sólo revestirse) de la forma académico-institucional de una disciplina científica, se requiere satisfacer criterios de orden estrictamente epistemológico o cognitivo y criterios de naturaleza institucional (consenso de, al menos, un segmento significativo de la comunidad académico-profesional más amplia en que aquel ámbito se inscribe o respecto al cual aspira a emanciparse). De tiempo en tiempo, se puede observar que, cuando se cumplen esos requisitos, lo que no era sino un «enfoque» o «teoría» pasa a vertebrarse en una «disciplina» (o subdisciplina), que, en los casos más ambiciosos y potentes, no sólo implica el desplazar hacia adelante las fronteras de la disciplina o ciencia matriz de que se trate, sino que remodela interiormente todo ese campo del saber. O, dicho de otra manera, la creación de una nueva disciplina puede involucrar dos consecuencias principales, de menor a mayor alcance: añadir una nueva área de objetos al campo del saber ya establecido y agregar, al tiempo que alterar, la organización toda (o, al menos, otras partes) de ese ámbito. La formulación de la *Teoría de la Relatividad* alteró el grueso de la Física; la constitución del paradigma del «procesamiento de información» en Psicología está en la base de la constitución de la nueva disciplina de la *Psicología cognitiva*; en el caso que nos ocupa, los trabajos pioneros de Newell, Simon, McCarthy, Minsky y otros, fundarían el campo de trabajo de la IA y modificarían el perfil de la también emergente área de estudio de las Ciencias de la Computación, al tiempo que abrían un horizonte epistemológico para otros grupos de saberes (desde la Lingüística a la Sociología, pasando por la Neurociencia, la Psicología y la Filosofía).

Pero antes de centrarnos en el caso de la IA y la Ciencia Cognitiva,

p. 247. Cf. también, Ron JOHNSTON, «Finalization: A New Start for Science Policy?», en *Social Sciences Information*, núm. 15 (2/3), pp. 331-336; Arie RIP, «A Cognitive Approach to Science Policy», en *Research Policy*, núm. 10 (1981), pp. 294-311.

²¹ Sólo analistas epistemológicamente ingenuos siguen haciendo equivaler «génesis» a «valor de verdad», sin notar que, en rigor, se encuentran situados en planos diversos. Desde la obra primera de Hans Reichenbach, no excesivamente sofisticada o abierta a tenor de los estándares de la actual filosofía de la ciencia, quedó razonablemente establecido que los contextos de «descubrimiento» y de «validación» se rigen por criterios diferenciados, siendo bastante más laxos y permisivos los propios del primero de ellos.

procede dejar anotada una última cautela metódica. Su tenor, económicamente dado, es como sigue: la creación de un marco disciplinar en el que vertebrar uno o más enfoques no siempre alcanza el éxito. La estrategia de «diferenciación» respecto al *core* disciplinar establecido, caso de ser prematura, puede hacer que las «distancias» a que obliga la diferenciación resulte en «aislamiento». Para decirlo con la pregnante formulación debida a W. O. Hagstrom,

la dispersión puede llevar al aislamiento, tanto geográfico como social. Los científicos que trabajan en los más insólitos problemas de investigación, al no recibir estímulo de otras partes, pueden hallarse concentrados en unos pocos establecimientos dedicados a la investigación. El aislamiento social se produce cuando la búsqueda de diferentes objetivos lleva a la elaboración de diferentes terminologías, técnicas y modos de organización. Con el tiempo, la comunicación entre especialidades puede ser difícil e inusitada. La investigación en un campo sólo tendrá remotos efectos sobre la investigación en otros campos [...]; el equivalente social del cruce de razas ocurrirá con menos frecuencia [...]. Las diferencias entre especialidades pueden ser vistas como desviaciones por los miembros de especialidades tradicionales o básicas de la disciplina, y quizá se hagan intentos de castigar la desviación ²².

Por ello, resulta determinante proponer una línea de constitución y desarrollo de las nuevas especializaciones capaz de establecer relaciones sinérgicas con el *core* o disciplina-matriz del correspondiente ámbito del saber y/o de enlazar con otras disciplinas cercanas por razón del objeto formal o de la finalidad práctica perseguida.

El caso de la *Inteligencia Artificial* y, en menor medida, de lo que hoy se conoce como *Ciencia Cognitiva*, ilustra la falta de equilibrio entre realizaciones desde un punto de vista cognitivo y, también, práctico y, por otra parte, el fuerte grado de institucionalización académica alcanzado (principalmente en Estados Unidos, Reino Unido y Japón), el apoyo político y, más débilmente, empresarial recibido, que ha redundado en una tortuosa trayectoria disciplinar de ascensos y caídas bruscas sin correspondencia estricta con la dinámica cognoscitiva, objeto de tratamiento incluso en la prensa diaria, y que ha llevado a algunos de los teóricos principales de ese campo a desplegar verdaderas campañas de imagen ante la opinión pública y, sobre todo, cerca de las principales agencias gubernamentales financiadoras de la inves-

²² W. O. HAGSTROM, «La diferenciación de las disciplinas», en Barry Barnes, Thomas S. Kuhn, Robert K. Merton y otros, *Estudios sobre Sociología de la Ciencia*, Madrid, Alianza Editorial, 1980, p. 120.

tigación (señaladamente, el caso de DARPA en Estados Unidos, [*The Defense Department's Advanced Research Projects Agency*]). Los pioneros de la comunidad de IA tomaron nota bastante tempranamente de la necesidad de mantener una fuerte presencia pública y desarrollar una enérgica actividad de *lobbying*, para constituirse en candidato privilegiado a su apoyo gubernamental y, más recientemente, empresarial. Esa peculiar dimensión disciplinar de la IA no podrá ser obviada a la hora de dar cuenta de algunas de sus contribuciones estrictamente intelectuales.

II. La trayectoria de constitución disciplinar de la Inteligencia Artificial

Si bien los objetivos más generales de lo que vendría a ser conocido como «Inteligencia Artificial» pueden hacerse remontar al menos a la segunda mitad del siglo XVII, con la obra de Leibniz, o, incluso, a un período anterior, si nos referimos al objetivo de construcción de autómatas, ese campo toma forma como disciplina independiente respecto a las Ciencias de la computación, a mediados de los años sesenta de este siglo, casi una década después de la formalización de una red de relaciones y un «colegio invisible», integrado por no más de doce jóvenes matemáticos, psicólogos e ingenieros electrónicos (cuyo estatus académico, en general, no rebasaba el nivel de *Assistant Professor* o, incluso, el de *Graduate Student*), tras la Conferencia de Darmouth celebrada en el verano de 1956. Desde finales de los años sesenta, ese grupo embrionario constituiría departamentos o laboratorios especializados y distintos de los de la novísima área de especialización *Ciencias de la computación*, recibiendo sostén financiero continuado por parte de algunas agencias gubernamentales (señaladamente, DARPA) ²³.

¿Qué había sucedido para recorrer en ese excepcionalmente corto período de diez o quince años el camino de la institucionalización y especialización académica de la *Inteligencia Artificial*? Fundamentalmente, que el objetivo de construir una nueva clase de máquinas, capaces de replicar o amplificar funciones mentales superiores, tradicionalmente predicadas sólo de

²³ Es difícil encontrar una sola obra o pieza de investigación relevante en IA que no se abra con la cita ritualística agradeciendo el apoyo financiero de DARPA, *The Office of Naval Research* o de cualesquiera otra agencia gubernamental (generalmente vinculadas al Departamento de Defensa).

los humanos, aparecía soportado por la aparición del computador digital y por la formulación de un conjunto de nociones y tesis, avanzadas por especialistas de varios campos (ingenieros en electrónica, matemáticos, biólogos, psicólogos). Tesis articuladas alrededor de un marco teórico plausible —etiquetado «paradigma simbólico-representacional»—, fundante de un «programa de investigación» no subsumible en ninguna de las especialidades existentes. Y, también, que el grueso de la comunidad científica más próxima en función del objeto formal, los científicos de la computación, *consintieran* acerca de la legitimidad y pertinencia del nuevo enfoque (particularmente en esa institución académica, que ha oficiado como una verdadera catedral de la ciencia y la ingeniería, el Massachusetts Institute of Technology, el célebre MIT).

La acumulación de resultados, dispersamente conseguidos a lo largo de más de una década y la formalización de los mismos en un paradigma fueron, pues, prerequisites para la emergencia de la nueva área de especialización. Pero también, y en paralelo, la constitución de «redes profesionales», un fuerte liderazgo, una notable actividad propagandística acerca de las virtualidades (teóricas y, sobre todo, prácticas) de la IA (bastantes de las cuales resultaron excesivas), eficazmente comunicadas a la opinión pública, y la consecución de apoyo sostenido por parte de esa poderosa institución, etiquetada retrospectivamente por Papert como «Lady Darpa», que contribuyó, indirectamente, a arrinconar *al otro* paradigma, rival al «simbólico-representacional», el conocido como «conexionismo»²⁴.

La Inteligencia Artificial ha necesitado poco más de veinte años para efectuar la transición desde el laboratorio o departamento universitario a su disponibilidad comercial y su incipiente explotación empresarial en entornos reales. Poco más de una década atrás, de la IA había oído hablar tan sólo un reducido número de especialistas (principalmente en Estados Unidos y, a distancia, en Japón, Gran Bretaña y Francia). Hoy, por el contrario, es frecuente encontrar noticias e informes, veraces o fantasiosos, acerca de la misma en los *mass media*²⁵, se ofertan puestos de trabajo para esos especialistas, los gobiernos de algunos países invierten cuantiosas sumas de dinero en programas de investigación, las enseñanzas de IA se han incorporado como

²⁴ Cf. Seymour PAPERT, «One AI or Many?», en Stephen R. Graubard (comp.), *The Artificial Intelligence Debate*, ob. cit., pp. 3-4.

²⁵ Uno de los últimos informes al respecto es el publicado por *The Economist*, 14-20 de marzo de 1992, bajo el título «Minds in the Making. A Survey of Artificial Intelligence».

parte del *curriculum* normal de varias especialidades y se encuentran disponibles en el mercado programas o herramientas, basadas en la IA, por unos pocos cientos de dólares, ejecutables no en ordenadores especializados (tipo *Symbolics* o *Explorer*), sino en microordenadores convencionales.

¿Qué es lo que explica el que, casi de la noche a la mañana, se haya suscitado ese interés y ese espectacular «despegue» de la IA como especialidad? ¿Algún desarrollo teórico radical? ¿Un cambio de paradigma?, se interrogaba una estudiosa del asunto, Margaret Boden, en el Prefacio a la segunda edición de su conocida obra *Artificial Intelligence and Natural Man*. La respuesta ofrece pocas dudas para esa autora: en los diez años que separan la primera de la segunda edición de esa monografía (1976 y 1986, respectivamente), se habría dado un salto radical en el crecimiento del campo, pero sin nuevos desarrollos teóricos significativos.

La reciente explosión en la financiación y en la publicidad se debe a factores políticos y comerciales, no a avances intelectuales dentro del campo. Los problemas centrales de la Inteligencia Artificial, y la base teórica de sus realizaciones, han permanecido, en lo esencial, inalteradas. Por supuesto, se ha dado algún avance, pero el grueso de los mismos ha tenido que ver con la eficiencia tecnológica, no con la comprensión científica básica ²⁶.

Quizás uno de los factores extracognitivos del interés público por las posibilidades de la IA haya sido el clima de competencia internacional entre Japón y Estados Unidos y de cada uno de esos países con Europa. En ese contexto, el anuncio por el MITI japonés (Ministerio de Comercio Internacional e Industria) de la creación de una Comisión *ad hoc* para el desarrollo de la Informática, con el encargo del lanzamiento de un ambicioso proyecto conocido como «Quinta Generación de Ordenadores» ²⁷, dedicado a la construcción de «ordenadores inteligentes», desató una reacción por parte del mundo empresarial y de las Administraciones de varios países para hacer frente a ese desafío potencial. Aunque algunos analistas se mostraron escépticos ante la capacidad de Japón para llevar a término un proyecto cuyo

²⁶ Margaret A. BODEN, *Artificial Intelligence and Natural Man*, Nueva York, Basic Books, 1987, p. xi.

²⁷ La descripción oficial de la génesis, estructura y filosofía de ese macroproyecto se contiene en Tohru MOTO-OKA y Masaru KITSUREGAWA, *El ordenador de Quinta Generación*, Barcelona, Ariel, 1986. El primero de los autores es el director del proyecto japonés de la «Quinta Generación» de ordenadores.

conocimiento científico de base era muy insuficiente, otros destacados especialistas a uno y otro lado del Atlántico dieron plausibilidad y amplificaron, más o menos interesadamente, el «desafío japonés», a efectos de realizar eficaces tareas de *lobby* cerca de las agencias gubernamentales en demanda de mayor financiación para el área.

Posiblemente el autor que más contribuyó a la reacción por parte de Estados Unidos e, indirectamente, del resto del mundo occidental, fuera Edward A. Feigenbaum —uno de los pioneros del producto más exitoso de la IA, los «sistemas expertos»—, mediante la obra escrita en colaboración con Pamela McCorduck, *The Fifth Generation. Artificial Intelligence and Japan's Computer Challenge to the World*²⁸, que conoció varias ediciones, convirtiéndose en auténtico *bestseller*. Obra en la que se argüía que la nueva riqueza de las naciones postindustriales residía en el *conocimiento* (no en la mera información) y que las ventajas en el tratamiento computacional del mismo (captación y representación, almacenamiento, recuperación y generación), con el soporte de los nuevos ordenadores basados en las herramientas de la IA, supondrían factores competitivos fundamentales. Como habrá ocasión de señalar más adelante, Feigenbaum no hacía con ello sino prolongar la tradición de fuerte e, incluso, provocadora presencia pública de importantes segmentos de esa comunidad de especialistas.

Notada la vertiginosa consecución por la IA de una posición entre las «disciplinas líderes», mimadas desde dentro y desde fuera de la academia, conviene revisar, a los efectos del objeto de este trabajo —la aclaración de la noción de «conducta inteligente» hecha equivale a «conducta racional»—, los momentos cruciales del camino que ha conducido a la IA desde el laboratorio universitario a la empresa.

Un útil esquema acerca de la trayectoria de la Inteligencia Artificial es el ofrecido por Patrick H. Winston, capaz de hacerse cargo de las tres finalidades u objetivos principales de la comunidad de especialistas trabajando en esa área: el objetivo primario de la construcción de máquinas inteligentes y los objetivos secundarios de la comprensión de en qué consiste la inteligencia y, también, la construcción de máquinas más útiles²⁹. (Merece la pena notar que los objetivos primero y tercero no son redundantes: la

²⁸ Edward A. FEIGENBAUM y Pamela MCCORDUCK, *The Fifth Generation. Artificial Intelligence and Japan's Computer Challenge to the World*, Reading-Menlo Park, Addison-Wesley, 1983.

²⁹ Patrick H. WINSTON, «Artificial Intelligence: A Perspective», en W. Eric L. GRIMSON y Ramesh S. PATIL (comps.), *AI in the 1980s and Beyond*, Cambridge, MA., The MIT Press, 1987, p. 1.

construcción de «máquinas inteligentes» sería un objetivo en sí mismo científico, desprovisto de connotación alguna acerca de sus posibles aplicaciones, en tanto que el tercer objetivo sería manifestación de las influencias empresariales y gubernamentales, interesadas fundamentalmente en alcanzar resultados prácticos, tales como «robots inteligentes», «armamento inteligente y autónomo», etc.) Para Patrick Winston, la historia de la IA se dejaría representar por seis «edades», cuyo esqueleto o perfil (que damos aquí modificado y ampliado), nos servirá de base para aclarar la trayectoria teórica y práctica de la noción de racionalidad y conducta inteligente favorecida por esa disciplina. El aludido esquema se reproduce en el cuadro 1.

II.1. PREHISTORIA (1760-1955)

La *prehistoria* de la IA incluye una amplia lista de pensadores, inventores y visionarios, formada esencialmente por filósofos —si retrocedemos en el tiempo— y por matemáticos y biólogos —en el período más cercano—, interesados por la formalización y mecanización del razonamiento, aspiración que desembocaría de manera natural en el objetivo de la construcción de herramientas mecánicas antecedentes del ordenador electrónico digital. Pero, como suele ocurrir en la génesis de cualquier innovación radical —en este caso, el computador «inteligente»—, se necesitó de la concurrencia y anudamiento en un momento dado —mediados de los años cincuenta de este siglo— de una serie de líneas de pensamiento y avances tecnológicos relativamente independientes, cuando no inconexos entre sí. Una lista mínima de esa primera y dilatada fase (desde mediados del siglo XVII a los años cincuenta de esta centuria, pero que podría hacerse retrotraer a la Grecia clásica) incluiría, entre otros, a Pascal, Leibniz, Babbage, Lady Lovelace, Boole, Turing, McCulloch, Shannon, Wiener y Von Neumann. En ese período se pusieron bastantes de las bases conceptuales o *presupuestos* de la construcción de máquinas inteligentes y de la investigación de las propiedades funcionales de la inteligencia, mediante analogías con los computadores, a pesar de la no disponibilidad de esta tecnología hasta la mitad del siglo XX.

La construcción de «autómatas» o sistemas capaces de simular o de replicar conducta inteligente autónoma del tipo de la de los humanos parece haber cautivado desde tiempos inmemoriales la imaginación del hombre y emergido con particular fuerza en la cultura de los siglos XVII y XVIII. En la fundamentación filosófica de la línea de demarcación entre los animales y los humanos, surgiría de inmediato la cuestión acerca del *estatus* ontológico de

CUADRO 1. *Fases de la inteligencia artificial*

Prehistoria	Período 1760-1955	Pascal, Leibniz, Babbage, Boole, Turing, Shannon, McCulloch, Wiener, Von Neumann	Cálculo simbólico. Test de Turing. Cibernética. Programa almacenado. Redes neurales.
Nacimiento	Período 1956-1965	Conferencia de Dartmouth, Newell, Simon, McCarthy, Minsky, Rosenblatt, Samuel	Prueba automática de teoremas. <i>Logic Theorist</i> . Programas de ajedrez. <i>General Problem Solver</i> . LISP. Perceptron. <i>Student</i> . MACSYMA. Sobreexpectativas acerca de la IA.
Época oscura	Período 1965-1970	Weizenbaum, Buchanan, Feigenbaum	Inicio de la construcción del primer Sistema Experto (<i>Dendral</i>). Crítica a la IA (Programa <i>Eliza</i>). Búsqueda de mecanismos generales para el logro de conducta inteligente de los ordenadores, Desilusión con resultados de la IA.
Renacimiento	Período 1970-1975	Winograd, Feigenbaum, Myers, Schank, Shortliffe, Colmerauer	Comprensión de lenguaje natural (<i>Shrdlu</i>). Desarrollo de sistemas expertos (<i>Mycin</i> , uso de <i>Macsyma</i>). Lenguaje <i>Prolog</i> . Énfasis en captura, representación y recuperación de conocimientos relativos a dominios especializados.
Época de las asociaciones	Período 1975-1980	Schank, Abelson, Lenat, Davis	Confluencia con lingüistas y psicólogos
Época empresarial	Período 1980-1985	McDermott, Feigenbaum, ICON (Japón), MCC (EE UU), Programa Alvey (Gran Bretaña), Programa ESPRIT (CEE)	XCON: Primer sistema experto usado diariamente en un entorno comercial. Macroproyectos nacionales en tecnologías de la información e IA. Proliferación de sistemas expertos en empresas. Herramientas para la construcción de sistemas expertos.
Pluralismo paradigmático	Período 1985-	Minsky, Lenat, Rumelhart, McLelland, Papert, Winograd, Dreyfus	Crítica al rendimiento de los sistemas expertos. Procesamiento en paralelo distribuido. Redes neuronales. Tesis de la «Sociedad de la Mente». Crítica sobre bases hermenéuticas de la IA.

Fuente: Winston y elaboración propia.

esa peculiar clase de máquinas. Una de las más tempranas y elegantes formulaciones de los principios para trazar esa línea de separación, es la contenida en la quinta parte del *Discurso del método* de René Descartes, que propone dos «tests» cruciales que, a su juicio, permitirían discernir inequívocamente entre seres humanos y «autómatas»: el uso significativo y dinámico del lenguaje, tal y como se observa en una conversación, y la existencia de la capacidad genérica o universal de raciocinio, susceptible de aplicación en cualquier contexto o situación. Estos dos tests no serían —a juicio del pensador francés— satisfechos por los «autómatas», capaces tan sólo de emitir sonidos o preferencias lingüísticas de manera preestablecida (como respuesta, diseñada de antemano, ante ciertos estímulos), insuficientes para sostener un diálogo, y/o capaces, a lo sumo, de modos de conducta preordenados y, consiguientemente, rígidos, sobre la base de la estructuración de sus órganos o mecanismos internos, no del conocimiento o del uso flexible y cambiante del instrumento universal de la razón³⁰. Aunque las respuestas dadas a esos dos interrogantes por los fundadores de la IA hayan sido distintas a las de Descartes, los requisitos a ser satisfechos por los computadores inteligentes no han variado mucho, como habrá ocasión de señalar más adelante.

Con todo, en esa misma centuria tomarían forma algunos intentos de abordar el problema de manera más limitada, mediante la construcción de

³⁰ El tenor literal del paso de DESCARTES, que interesa dar extensamente aquí, es como sigue:

«[...] Si hubiese máquinas tales que tuviesen los órganos y la figura de un mono o cualquier otro animal sin razón, no tendríamos medio alguno para reconocer que tales máquinas no tuviesen la misma naturaleza que estos animales. Por el contrario, si hubiese alguna que tuviese semejanza con nuestro cuerpo e imitase todas nuestras acciones tanto como moralmente fuese posible, tendríamos siempre medios muy seguros para conocer que no serían verdaderos hombres. El primero, es que nunca podrían usar palabras, ni componer otros signos, como nosotros hacemos, para manifestar a otros nuestros pensamientos. Pues puede fácilmente pensarse que una máquina esté hecha de forma tal que profiera palabras e inclusive que profiera algunas a propósito de acciones corporales que causasen cierto cambio en sus órganos, como si se pulsa en un cierto lugar que pregunte qué se le quiere decir y si se le pulsa en otro que grite que se le hace daño y cosas semejantes; pero no será capaz de utilizar de forma diversa las palabras, para responder con sentido a todo cuanto se le diga en su presencia, tal y como los hombres menos capacitados pueden realizar. El segundo es que, aunque fuesen capaces de ejecutar varias acciones tan correctamente o mejor que ninguno de nosotros, fallarían sin duda en otras, en virtud de lo cual descubriríamos que no obran por conocimiento, sino solamente en virtud de la disposición de sus órganos. Pues, así como la razón es un instrumento universal, capaz de servir en cualquier circunstancia, estos órganos, por el contrario, exigen una disposición particular para cada acción concreta. Por lo cual es moralmente imposible que exista una máquina con tal variedad de resortes dispuestos en una forma tal que pudieran hacerla actuar en todas las coyunturas de la vida, tal y como nos hace actuar nuestra razón», René DESCARTES, *Discurso del método* (versión castellana de Guillermo Quintás), Madrid, Alfaguara, 1981, p. 41.

máquinas capaces de llevar a cabo operaciones simbólicas simples (aritmética), señaladamente por parte de Pascal y de Leibniz. Y, lo que es más importante, se avanzaría por parte de este último filósofo y matemático la noción de «mecanización del razonamiento», asimilándolo a la realización de operaciones de cálculo mediante el empleo de un lenguaje simbólico universal. Ese ideal de mecanización simbólica del pensamiento, que, reformulado, llega hasta el presente, consistía en la abstracción, a partir del lenguaje natural, de un lenguaje artificial inambiguo, similar al del álgebra o al sistema ideográfico de la lengua china, que con la correspondiente gramática formal o sistema de reglas para el manejo de símbolos, permitiría la derivación automática de conclusiones.

Con semejante ayuda [el lenguaje artificial, etiquetado por Leibniz como *characteristica universalis*], nuestro pensamiento —han escrito dos tratadistas de la Lógica— habrá de verse libre de las acechanzas del genio maligno imaginado por Descartes, ya que gracias a ella todo estará claro y no existirá el riesgo de dejarse extraviar por la engañosa memoria. [...] Una vez elaborado ese lenguaje, los hombres de buena voluntad que desearan zanjar cualquier clase de controversia sólo tendrían que tomar el lápiz en sus manos y decirse *Calculemus* ³¹.

La investigación lógica posterior mostraría inequívocamente los límites del ideal algorítmico del razonamiento. Y una de las rectificaciones esenciales llevadas a cabo por la IA consistiría, precisamente, en reemplazar el *desideratum* de un modo de razonar caracterizado por la precisión y la validez formal, por formas de argüir basadas en conocimiento incompleto o incierto y por el uso de reglas fundadas en la experiencia más que en la seguridad formal de tipo algorítmico. Pero la aspiración de Leibniz permitiría hacer avanzar un trecho nada minimizable el programa de investigación que, con el concurso de inventores, lógicos y matemáticos, lleva a la IA.

Entre los inventores, ninguno sobresale más que Charles Babbage, a quién se debe el diseño conceptual de un «calculador de propósito general» —llamado por él *Analytical Engine*. A diferencia de las calculadoras de propósito especial o dedicadas a la realización de una serie acotada de operaciones, la «Máquina Analítica» de Babbage presenta una estructura similar a la del computador digital, diseñado y construido más de un siglo después, abriendo paso a la posibilidad de programación de la misma para resolver tareas simbólicas cualesquiera (no sólo de cálculo). Inspirándose en la tec-

³¹ William y Martha KNEALE, *El desarrollo de la Lógica*, Madrid, Tecnos, 1972, pp. 302-303.

nología del telar de Jacquard, que había permitido el tejido automático de patrones variados con el concurso de un «programa» alimentado mediante tarjetas perforadas, alterable a voluntad del tejedor, Babbage concibió un computador dotado de «unidad central de proceso» (a la que llamaría «the Mill»), una «unidad de control» y una «memoria de datos», antecedente de la arquitectura del ordenador moderno. Lady Lovelace, sostenedora de los proyectos de Babbage, escribiría que «podríamos decir que el *Analytical Engine* teje *patrones algebraicos*, del mismo modo que el telar de Jacquard teje flores y hojas. Es aquí, a nuestro juicio, donde radica la superior originalidad [del *Analytical Engine*] respecto a la Máquina Diferencial [el diseño anterior de Babbage, que era una calculadora especializada o limitada]»³².

El avance conceptual del ideal de mecanización del razonamiento con el apoyo de máquinas, liberando a los humanos del error y del tedio del cálculo, suscitaría de inmediato la cuestión de si «las máquinas piensan». La respuesta dominante hasta hoy queda perfectamente anticipada por el juicio de la colaboradora de Babbage, Ada Lovelace: «La Máquina Analítica [de Babbage] no tiene pretensión alguna de *originar nada*. Puede hacer *todo lo que sepamos ordenarle* [de forma inteligible para la máquina. R. P.] que ejecute» [las cursivas son de la autora]»³³. La «visión» de los computadores y de la programación mejor adaptada a la «imagen» de lo humano en nuestra cultura ha sido, sin duda, la de una herramienta sofisticada, pero incapaz de creatividad, decisión o conducta autónoma, operando sobre la base de paquetes específicos de instrucciones aportadas desde el exterior por el elemento humano. Pero la respuesta se ha ido haciendo más compleja al compás de los avances en el análisis de los procesos de pensamiento y su explotación tecnológica mediante sistemas de versatilidad creciente. Avances que han cristalizado en nuestro siglo en una subcultura —propiciada por la comunidad de estudiosos de la IA— denegadora de la existencia de barreras infranqueables entre el universo humano y el constituido por esa especial clase de criaturas suyas, cuando menos en lo que a la capacidad de ejercer funciones mentales superiores se refiere.

El paso siguiente en la trayectoria conducente a la emergencia de la IA fue dado por Georges Boole y Gottlob Frege, mediante la algebrización

³² Lady Lovelace, citada por Herman H. GOLDSTINE, *The Computer from Pascal to von Neumann*. Princeton, N.J., Princeton University Press, 1972, p. 22.

³³ Lady Lovelace, citada por A. M. TURING, *¿Puede pensar una máquina?* Valencia, Teorema, 1974, p. 46.

de la lógica y, por implicación, de subconjuntos del razonamiento. Los potentes principios del cálculo no tenían por qué quedar circunscritos al ámbito de los números y de lo cuantitativo, sino que, con ciertas restricciones, podían extenderse a entidades cualitativas del tipo de las que componen el lenguaje natural (no sólo el lenguaje propio de la ciencia). En una exposición particularmente clara de la finalidad de sus investigaciones (que tomarían forma en obras como *Mathematical Analysis of Logic* y *An Investigation of the Laws of Thought*), Boole declararía que

[el lenguaje] es exhibido [en sus investigaciones] no como una mera colección de signos, sino como un sistema de expresiones cuyos elementos se hallan sujetos a las leyes del pensamiento que representan. Que estas leyes son tan rigurosamente matemáticas como las leyes que gobiernan las concepciones puramente cuantitativas del espacio y el tiempo, del número y la magnitud, es una conclusión que, por mi parte, no dudo en someter al más estricto de los escrutinios ³⁴.

Boole pondría los fundamentos de lo que hoy se conoce como «Álgebra de Boole», que permite la evaluación de enunciados complejos formados a partir del encadenamiento de enunciados simples («atómicos») mediante conectivas como «AND», «OR», «NOT», «IF...», «THEN», enunciados que pueden tomar uno de entre dos «valores», «1» («verdadero») ó «0» («falso»). La precisa definición de esos «conectores», sobre la base del principio de bivalencia de la lógica clásica ³⁵, permitiría la representación y evaluación de enunciados mediante computadores electrónicos, cuyos circuitos se componen, como se sabe, de series de conmutadores, cada uno de los cuales puede encontrarse en uno de entre dos estados, «cerrado», permitiendo el paso de la corriente eléctrica, representado el valor «1» («verdadero»), o «abierto», impidiendo su paso, representando, a su vez, el valor «0» («falso»). Se ponían así algunos de los prerequisites más generales para la utilización del computador en la ejecución de cadenas inferenciales, prueba de teoremas ya conocidos e, incluso, la derivación de nuevos teoremas a partir de un conjunto dado de axiomas.

Si de los precursores pasamos a los pioneros de la IA en sentido es-

³⁴ George BOOLE, citado por William y Martha KNEALE, ob. cit., p. 375.

³⁵ Ese principio de bivalencia, de ascendencia aristotélica, postula que un enunciado puede tomar uno de los dos valores, «verdadero», «falso», pero no ambos a la vez, o valores intermedios, a diferencia de lo que ocurre con las lógicas multivalentes. Cf. Manuel GARRIDO, *Lógica simbólica*, Madrid, Tecnos, 1981, p. 35.

tricto, quizás ninguno sobresalga tanto como el matemático británico Alan M. Turing, por la radicalidad y centralidad de sus reflexiones en torno al interrogante «¿Puede pensar una máquina?». En 1950 aparecería un seminal escrito suyo bajo el entonces provocativo título de «Computing Machinery and Intelligence», que desarrollaba ideas esbozadas por él tres años antes, y en el que se postulaba la posibilidad de simular la mente humana con el concurso de un ordenador digital (o de «estado discreto»).

Turing era consciente de que las dificultades a afrontar por los estudiosos interesados por la posibilidad de construir «sistemas *inteligentes artificiales*» eran tanto de carácter técnico, cuanto culturales (articuladas éstas, más o menos precisamente, en orientaciones filosóficas y/o religiosas). Por ello, propuso el «test» que lleva su nombre (test de Turing), de carácter operacional, con la intención de desplazar la discusión del terreno de la filosofía al de las realizaciones prácticas. En lugar de principiar con disquisiciones acerca del significado de los términos «máquina» y «pensar», Turing sugirió un sencillo «juego de imitación» en dos pasos. En uno primero intervienen tres personas: un hombre (A), una mujer (B) y un interrogador (C), que puede ser de cualquier sexo, encontrándose este último en una habitación separada de los otros dos intervinientes, estableciendo comunicación con cada uno de ellos mediante un teletipo.

El objeto del juego para el interrogador consiste en determinar cuál de los otros dos es el hombre y cuál es la mujer. Se refiere a ellos con las letras X e Y, y al final del juego, o bien dirá «X es A e Y es B» o bien «X es B e Y es A». [...] La misión de A en el juego consiste en tratar de conseguir que C se equivoque al realizar la identificación. [...] El objeto del juego para el tercer jugador (B) es ayudar al interrogador.

El diálogo o sucesión de preguntas y respuestas sería el instrumento para la averiguación o aproximación a la verdad. El test de Turing consiste en la sustitución de uno de los jugadores por un computador:

Ahora preguntamos, «¿Qué ocurrirá cuando una máquina realice el papel de A en este juego?» ¿Se equivocará el interrogador, cuando el juego se haga así, con la misma frecuencia que cuando se realiza entre un hombre y una mujer? Estas preguntas reemplazan a la original, «¿Puede pensar una máquina?»³⁶.

³⁶ Alan M. TURING, ob. cit., pp. 12-13.

El *test de Turing* comportaba la ventaja de su naturaleza operacional, facilitando, además, que incluso los más refractarios a la noción misma de «máquinas pensantes» aceptaran el reto del empeño. Por supuesto, con el convencimiento de que ninguna máquina pasaría la prueba. Sin embargo, representaba una desventaja, que el grupo de participantes en la Conferencia de Darmouth de 1956 notaría de inmediato: no se hacía cargo de la

manera según la cual la máquina llega a sus respuestas —algo que se corresponde a la diferencia entre una persona que resuelve un problema pensando acerca de él y otra que ha memorizado previamente la respuesta³⁷.

Y, dada la posibilidad de diseñar, *en principio*, o teóricamente, una máquina capaz de «mirar en un diccionario» (conteniendo todo un repertorio de respuestas) la respuesta adecuada a un *input* determinado (incluyendo la posibilidad de comprobar la «historia» de las preguntas y respuestas producidas en el transcurso de la interacción hasta ese momento *t*), se exigiría además el garantizar que *el modo de producción de respuestas* pueda ser candidato a la etiqueta de «inteligente». El programa fundacional de la IA incluiría de manera central ese requisito agravado de la conducta maquinaal inteligente.

La pieza magistral de Turing contenía, además, una potente imagen acerca de la inteligencia humana y su correspondencia en el plano del computador: la estructura *genotípica* —que se hereda— y la *educación* —que se adquiere—, se dejarían reducir, respectivamente, al *hardware* —el ordenador tal y como sale de fábrica— y el *software* o programa(s), que se introduce(n) posteriormente en el ordenador³⁸. La estrategia postulada para la adquisición de inteligencia por el computador consistiría en imitar el proceso de desarrollo de la «mente de un niño», que sometido a la correspondiente educación, daría la mente o la inteligencia de un adulto:

En lugar de intentar producir un programa que imite la mente adulta, ¿por qué no tratar más bien de producir uno que simule la mente del niño? Si se le sometiera a un curso apropiado de educación, se obtendría el cerebro adulto³⁹.

³⁷ John MCCARTHY y Claude SHANNON, «Prefacio» a *Automata Studies*, Princeton, Princeton University Press, 1956, p. vi.

³⁸ Cf. Manuel GARRIDO, «Introducción» a A. M. TURING, *¿Puede pensar una máquina?*, ed. cit., pp. 5-7.

³⁹ A. M. TURING, ob. cit., p. 56.

La metódica fundante del programa de investigación que se conocería más tarde como «aprendizaje artificial» aparece aquí anticipado. Otros elementos de la agenda de trabajo de la comunidad de la IA fueron, asimismo, entrevistados por Turing, como documenta este paso programático:

Cabe esperar que, eventualmente, las máquinas compitan con el hombre en todos los campos puramente intelectuales. Pero, ¿por cuáles será mejor empezar? Incluso también en esto es difícil decidir. Mucha gente piensa que una actividad muy abstracta, como jugar al ajedrez, sería la mejor. Puede sostenerse, asimismo que es mejor dotar a la máquina de los más perfectos órganos sensitivos [...] y enseñarle entonces a entender y hablar el inglés [u otra lengua natural]. Este proceso podría seguir la enseñanza normal de un niño: señalar las cosas, nombrarlas, etc. Tampoco sé esta vez cuál sea la respuesta correcta, pero creo que se deberían ensayar ambos métodos ⁴⁰.

La doble vía de ir dotando a los computadores, vía «educación», de funciones de alto nivel, tales como la manipulación de reglas (del tipo de las usadas en el ajedrez, la prueba de teoremas), y/o proveerlos de funciones como la cognición visual y el uso del lenguaje, recorrida simultánea o alternativamente en las fases subsiguientes de la IA, fue señalizada también de la manera más clara por el genial matemático inglés.

Otros teóricos de ese período contribuirían al nacimiento de la IA sobre la base de un enfoque alternativo: el funcionamiento del cerebro. Warren McCulloch, de formación filosófica y neurobiológica, en colaboración con un joven matemático, Walter Pitts, formuló en 1943 el programa de investigación conocido como «redes neuronales» en un trabajo titulado «A Logical Calculus of the Ideas Immanent in Nervous Activity». En él se proponía un modelo del cerebro, compuesto de una red de neuronas y sinapsis —una «red neuronal»—, que se comportaba binariamente y que resultaba equivalente a una «Máquina de Turing» o, lo que es lo mismo, un computador. Las operaciones de una célula nerviosa y las interconexiones con otras células se podían representar mediante la lógica binaria. En realidad, el modelo de Pitts y McCulloch postulaba la existencia «de una relación básica entre lógica, neuronas y los circuitos de un computador» ⁴¹. Al igual que, de acuerdo con el cálculo de proposiciones, una proposición puede ostentar el valor «1»

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 62-63.

⁴¹ Steve J. HEIMS, *John von Neumann and Norbert Wiener*, Cambridge, The MIT Press, 1987, p. 211.

o el valor «0», y un circuito eléctrico simple puede estar «cerrado» o «abierto», una neurona podía transmitir un impulso nervioso o, alternativamente, bloquearlo o inhibirlo. Y, por lo mismo, mediante una red de neuronas (*neural net*) podría representarse cualquier enunciado complejo o compuesto.

Las redes neuronales de McCulloch y Pitts eran un modelo matemático muy simplificado respecto a las neuronas y sinapsis orgánicas, pero ese trabajo sentó las bases, primero, de la Ciencia de la Información y, más indirectamente, contribuyó a dar forma a una línea de trabajo en IA y Ciencia Cognitiva que —con importantes modificaciones— llega hasta la actualidad: los «perceptrones» y el paradigma «conexionista»⁴². Como ha señalado Pamela McCorduck, el trabajo de Warren McCulloch contribuyó a desplazar el estudio de las leyes del funcionamiento de la mente desde el plano de la «energía» o la «materia» al plano de las leyes de la «información». El computador pasó, a su vez, a ser llamado «una máquina pensante»⁴³.

Otras aportaciones, más o menos oblicuas, que explanarían el espacio conceptual y tecnológico sobre el que se desarrolló la IA son las de Claude Shannon, Norbert Wiener y John von Neumann. El primero de ellos comenzó a tratar la problemática de la «inteligencia de base computacional» en su tesis doctoral de 1937 en el MIT, que contenía la aplicación del álgebra de Boole a la descripción de las operaciones de los circuitos y, a un tiempo, avanzaba la posibilidad de extender el comportamiento de los circuitos eléctricos a la comprensión de los procesos de pensamiento. Con ello se cerraba el círculo: las «leyes del pensamiento» de George Boole, cristalizadas en el álgebra del mismo nombre, se aplicaban al análisis operacional de los circuitos eléctricos y éstos a la representación de los procesos cognoscitivos. A Shannon se debe también la formulación temprana de la posibilidad de expandir el uso de los computadores desde el área de aplicación del cálculo numérico a tareas simbólicas generales, tales como el trabajo con «elementos representando palabras, proposiciones u otras entidades conceptuales»⁴⁴. Otros temas introducidos por ese precursor de la IA fueron la crítica al bajo rendimiento de los métodos de «fuerza bruta» (mero poder computacional) para resolver problemas o juegos como el del ajedrez con el concurso del

⁴² Cf. Howard GARDNER, *The Mind's New Science*, Nueva York, Basic Books, 1985, pp. 18-19.

⁴³ Pamela MCCORDUCK, *Machines who think*, Nueva York, W. H. Freeman, 1979, p. 75.

⁴⁴ Cf. Claude SHANNON, «A Chess-Playing Machine», *Scientific American*, núm. 182, febrero de 1950.

ordenador digital ⁴⁵, abriendo así el programa de investigación sobre los métodos y estrategias de «búsqueda» de soluciones en un «espacio acotado», recurriendo a metódicas «heurísticas» en lugar de «algorítmicas».

Norbert Wiener fundamentó en esta primera fase de la IA el enfoque sistemático bautizado por él como «cibernética»: los modelos basados en la transferencia de «información» entre sistemas interrelacionados captaban mejor el funcionamiento de muchos sistemas, vivos o artificiales, que su modelización en términos de transferencia de «energía». La confluencia entre seres vivos y máquinas encontraba una nueva vía para su consecución: el análisis de los procesos de comunicación y de control en el animal y en la máquina, como declaraba el subtítulo de su obra *Cybernetics* ⁴⁶. El funcionamiento de algunas clases de máquinas podía describirse, de acuerdo con Wiener, en términos teleológicos, como construcciones «esforzándose en la consecución de objetivos», capaces de calcular las distancias o las desviaciones entre objetivos y la situación alcanzada en un momento t_n y trabajando para reducir esas diferencias en un momento posterior t_{n+1} . Wiener creía que el enfoque cibernético officiaría como marco teórico integrador de los prismas específicos de una larga serie de disciplinas en la segunda mitad del siglo XX : «Si los siglos diecisiete y dieciocho son la era de los relojes, y el siglo diecinueve constituye la edad del motor de vapor, los tiempos presentes son la era de la comunicación y el control» ⁴⁷. Aunque, como ha señalado Howard Gardner, la síntesis propuesta por Wiener no sería la aceptada por la Ciencia Cognitiva, sí que supuso un impulso crucial para mostrar la viabilidad de esa empresa interdisciplinar, capaz de unir el estudio del sistema nervioso de los seres humanos con el del computador electrónico y la operación de otras clases de máquinas ⁴⁸.

⁴⁵ En resolución de problemas mediante ordenador se denomina «método de fuerza bruta» la utilización de la potencia del ordenador para explorar todas y cada una de las posibles soluciones antes de ejecutar efectivamente un paso. SHANNON estimó que la aplicación de esa estrategia en el caso del juego del ajedrez incurriría en una «explosión combinatoria», puesto que un juego típico contendría aproximadamente 10^{120} movimientos posibles, con lo cual si el ordenador fuera capaz de evaluar un millón de movimientos por segundo, la realización de un solo movimiento le supondría 10^{95} años.

⁴⁶ Norbert WIENER, *Cybernetics: or Control and Communication in the Animal and the Machine*, Cambridge, MA., The MIT Press, 1986, p. 11: «Hemos decidido llamar Cibernética al entero campo de la teoría del control y de la comunicación, tanto en la máquina como en el animal. [...]».

⁴⁷ *Ibid.*, p. 39.

⁴⁸ Cf. Howard GARDNER, *The Mind's New Science*, Nueva York, Basic Books, 1985, p. 21.

La otra contribución principal a las bases de la IA, ocurrida en este fecundo período, que interesa dejar anotada aquí, es la llevada a cabo por John von Neumann, aunque en este caso se trate de una influencia más indirecta. Ese gigante intelectual no participaba en modo alguno del entusiasmo de algunos de sus coetáneos acerca de la capacidad de «pensar» por parte del computador. Pero, en cambio, en su formulación de la noción de «programa almacenado», base conceptual del modo de operar de los actuales computadores universales o multipropósito, así como en su caracterización de las funciones del computador, las analogías con el cerebro y el sistema nervioso son obvias: «memoria», «órganos de control», «órganos input» (correspondientes a las neuronas sensoriales o aferentes), «órganos output» (equivalentes a las neuronas eferentes o motoras). Como ha notado Goldstine,

von Neumann fue la primera persona que comprendió explícitamente que un computador, esencialmente lleva a cabo funciones lógicas, siendo secundarios los aspectos eléctricos. [...] Realizó también un estudio preciso y detallado de las funciones e interacciones mutuas de las varias partes de un computador ⁴⁹.

En la especificación conceptual de los componentes del computador, von Neumann no sólo se sirvió superficialmente del lenguaje propio de la neurofisiología, sino que se inspiró en los modelos formales de esta disciplina ⁵⁰.

En el dilatado período que va del siglo XVII a mediados de los años cincuenta de esta centuria, se contribuyó, pues, a acotar borrosamente un área de estudio teniendo virtualmente como objeto formal la intersección del computador y de la mente (o del cerebro, según las distintas versiones). Los autores y los ángulos de especialización involucrados incluyeron una granada variedad, desde la Filosofía a la Fisiología y la Neurociencia, pasando por la Matemática y la Lógica formal. Las disciplinas científico-sociales estarían prácticamente ausentes en esa primera fase, siendo su relevancia también bastante escasa en la fase subsiguiente, si se exceptúa la contribución de Herbert Simon. Ese área de trabajo, con una punta dual, una de naturaleza tecnológica —la construcción de máquinas inteligentes susceptibles de aplicación industrial, militar, etc.— y otra de carácter científico —la compren-

⁴⁹ Herman H. GOLDSTINE, ob. cit., pp. 191-192.

⁵⁰ Las reflexiones sistemáticas, aunque inacabadas debido al prematuro fallecimiento de von Neumann, se contienen en John VON NEUMANN, *The Computer and the Brain*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1986.

sión de la inteligencia— se constituiría formalmente como disciplina —la *Inteligencia Artificial*— a mediados de los años cincuenta.

II.2. CONSTITUCIÓN Y PROGRAMA DE LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL

La Conferencia de Darmouth, celebrada en el verano de 1956 en Darmouth College en New Hampshire (Estados Unidos), supuso la constitución formal de una red integrada originalmente por cerca de doce científicos, procedentes en su mayoría de los campos de la matemática, la neurología, la ingeniería eléctrica, la psicología y, más débilmente, el *management*. El elemento doctrinal común a los participantes era el uso del computador para investigar la problemática de la inteligencia humana, prolongando y anudando las varias corrientes o líneas de trabajo afloradas en el extenso período anterior. El objetivo declarado de la Conferencia era la exploración de la conjetura de que «todos los aspectos del aprendizaje o cualesquiera otro rasgo de la inteligencia son, en principio, susceptibles de ser descritos con un nivel de precisión tal que puede construirse una máquina para simularlos»⁵¹.

Un factor diferencial de esta fase respecto a la precedente es la presencia como tecnología del ordenador digital. Los diseños de los primeros computadores modernos a finales de los años treinta (1937-1938), materializados en unas pocas unidades a finales de la segunda guerra mundial y su disponibilidad a mediados de los años cincuenta en algunas universidades y centros de investigación de elite, fueron suficientes para dar aliento y plausibilidad al programa de investigación de la *Inteligencia Artificial*. Las limitaciones en la potencia y prestaciones de los ordenadores de «primera generación» y el bajo número de unidades operativas pesaron menos que el horizonte científico y, sobre todo, *cultural* abierto por su mera existencia. En tanto que la visión dominante a principios de los cincuenta, incluso entre pioneros de su diseño y construcción como Edmund Berkeley y John Atanasoff, era la de una herramienta de uso muy limitado⁵², pronto se haría

⁵¹ Frank ROSE, *Into the Heart of the Mind*, Nueva York, Harper and Row, 1984, p. 22.

⁵² Como ha señalado un historiador del computador, la estimación dominante entre los creadores del computador, Howard AIKEN, John MAUCHLY, Edmund BERKELEY, John V. ATANASOFF, en el período 1945-1950, era la de que «cuatro o cinco computadores electrónicos digitales serían suficientes para satisfacer todas las necesidades de computación del país [Estados Unidos]». Sin embargo, a comienzos de los años cincuenta esa percepción de los

patente su condición de «tecnología definidora» de toda una época. Pues, al igual que en el caso de otros avances tecnológicos radicales, el computador «desarrolla vínculos, metafóricos o de otro tipo con la ciencia, filosofía o literatura de una cultura; está siempre disponible para servir como metáfora, ejemplo, modelo o símbolo. [...] Semeja una lente de aumento que recoge y focaliza en un rayo brillante y, a veces, penetrante, ideas de una cultura aparentemente dispares [...]»⁵³.

Sin esa dimensión cultural del computador resulta difícilmente explicable el rápido despegue de un área de estudio, con objetivos en colisión clara con la cultura humanística convencional y con los estereotipos dominantes acerca de la identidad humana. El analista de ese proceso no necesita aducir mucha interpretación, ni colorear retrospectivamente lo ocurrido. Basta con dar un paso del «Prólogo» de 1956 de McCarthy y Shannon a *Automata Studies*, para corroborar el significado epistemológico de la construcción del computador digital, tal y como fue visto por los fundadores de la IA:

Entre los más exigentes interrogantes científicos de nuestro tiempo figuran los problemas analítico y sintético que siguen: ¿Cómo funciona el cerebro? ¿Podemos diseñar una máquina capaz de simular el cerebro? La especulación sobre esos problemas, que puede retrotraerse varias centurias, por lo común, refleja en cada período las características de las máquinas entonces en uso. [...] [Descartes], sirviéndose de analogías sacadas de relojes de agua, fuentes y artefactos mecánicos, imaginó que los nervios transmitían señales mediante diminutos movimientos mecánicos. A comienzos

expertos y del público general, experimentó una alteración radical. Ese cambio ha sido recogido de forma particularmente expresiva por Paul CERUZZI en el paso que se da a continuación: «En 1951 cerca de media docena de computadores electrónicos estaban en operación, y en mayo de ese año empresas de Estados Unidos e Inglaterra comenzaron la producción de los mismos para clientes comerciales. El sueño de ECKERT y MAUCHLY [un ingeniero electrónico y un físico, que habían construido en 1945 el primer computador de cálculo numérico con interruptores electrónicos] se convirtió en [el computador] UNIVAC —una máquina electrónica comercial que durante un tiempo pasó a ser sinónimo de *computador*, como Scotch Tape lo es para el celofán o Thermos respecto a las botellas de vacío. Fue la estrella de la cobertura televisiva por la cadena CBS de las elecciones presidenciales de 1952, al predecir, con tan sólo un reducido porcentaje de los votos escrutados, la victoria arrolladora de Eisenhower sobre Adlai Stevenson. En el transcurso de esta elección, un gran número de americanos se hizo consciente de la existencia de este nuevo y maravilloso artefacto. En universidades y agencias gubernamentales de Estados Unidos y de Europa se pusieron en marcha proyectos para la construcción de computadores. Obviamente, existía una demanda para más que unas pocas unidades de esas grandes máquinas». Paul CERUZZI, «An Unforeseen Revolution: Computers and Expectations, 1935-1985», en Joseph J. CORN (comp.), *Imagining Tomorrow*, Cambridge, The MIT Press, 1987, p. 190.

⁵³ J. David BOLTER, *Turing's Man*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1984, p. 11.

del presente siglo, cuando el sistema telefónico automático fue introducido, el sistema nervioso resultó, por lo general, asimilado a un enorme sistema de intercambio telefónico, dotado de un equipo de conmutación automática dirigiendo el flujo de datos sensoriales y motores. En la actualidad [1956] está de moda la comparación del cerebro con máquinas computacionales electrónicas a gran escala. [...] El desarrollo de grandes computadores ha conducido a una comprensión más clara de la teoría y del diseño de artefactos de procesamiento de información. [...] Los computadores electrónicos resultan, también, herramientas valiosas en el estudio de los distintos modelos propuestos acerca del sistema nervioso ⁵⁴.

El «Encuentro de Darmouth», que iba a marcar durante al menos dos décadas la forma y dirección de las investigaciones en IA, paradójicamente no produjo avance teórico alguno, sino que más bien puso de manifiesto las dificultades para llegar a una caracterización precisa y compartida acerca de la denotación del término «inteligencia». A pesar de que uno de los organizadores y, poco después, figura líder del campo de la IA, Marvin Minsky, circuló un *draft* titulado «Heuristic Aspects of the Artificial Intelligence Problem», que se convertiría en una pieza seminal ⁵⁵, y de que otros asistentes como Allen Newell y Herbert Simon presentaron algunos programas computacionales basados en principios «heurísticos» en lugar de «algorítmicos», capaces de llevar a cabo la prueba automática de teoremas, el balance de la Conferencia consistió más bien en acotar un campo de investigación emergente y dibujar un programa de trabajo, más desarrollado por el lado de los objetivos que por el de los instrumentos conceptuales. Contribuyó, también, al establecimiento del liderazgo de algunos pensadores e instituciones, asociados emblemáticamente hasta el presente con la Inteligencia Artificial: los líderes principales serían Marvin Minsky, John McCarthy, Allen Newell y Herbert Simon; las instituciones, el Massachusetts Institute of Technology (MIT), la Universidad de Stanford, el Stanford Research Institute (SRI) y Carnegie-Mellon University (CMU).

El principal símbolo construido en Darmouth fue la expresión misma 'inteligencia artificial', propuesta por McCarthy, legitimando así un empeño que, *prima facie*, era una contradicción en los términos: 'inteligencia' y 'artificial'. El objetivo intelectual de enseñar a las máquinas a «pensar», quedó definido en términos operativos, reiterados hasta hoy, no muy distantes de

⁵⁴ John MCCARTHY y Claude SHANNON, ob. cit., p. v.

⁵⁵ Tras su revisión y publicación años más tarde bajo el título «Steps Toward Artificial Intelligence».

los propuestos por Turing: se trataba de conseguir que los computadores fueran capaces de hacer cosas que, caso de haber sido ejecutadas por seres humanos, no dudáramos en concebir como manifestaciones de «inteligencia». Por lo demás, cada uno de esos fundadores e, incluso, las correspondientes instituciones a las que pertenecían, procederían a explorar rutas diferenciadas para la consecución de ese macroobjetivo. John McCarthy apostaría por el uso de la lógica para caracterizar la inteligencia y simularla, ampliando la lógica clásica e, incluso, las lógicas no-clásicas, mediante una formalización del razonamiento no-deductivo presente en el sentido común, que le llevaría a formular la noción de «circunscripción», base de las llamadas lógicas «no-monótonas»⁵⁶. Por su parte, Newell y Simon se concentrarían en el uso de computadores para modelizar las capacidades humanas para la resolución de problemas, siguiendo una metódica cuasi-experimental, en tanto que Minsky se embarcaría en un macroprograma de investigación orientado a explorar, mediante metodologías cambiantes, la larga serie de aportaciones virtuales de los computadores a la comprensión de la mente⁵⁷.

Pero, en realidad, esas vías alternativas no eran sino variantes de una orientación común: la investigación de la inteligencia y de la *mente*, dejando en un segundo plano o prescindiendo por completo del análisis de la base biológica o cerebral del pensamiento, primando, por contra, la dimensión simbólica común a la mente y al computador. El otro paradigma, propiciado por científicos como Frank Rosenblatt, consistente en la construcción de máquinas simulando el cerebro («perceptrones»), quedaría marginado por la corriente principal cristalizada en Darmouth y reafirmada en los años siguientes, y sólo conseguiría reemerger con fuerza a mediados de los años ochenta.

⁵⁶ Las lógicas no-monótonas se basan en reglas conjeturales, más que en reglas de inferencia: las conclusiones extraídas en base a ellas son «apropiadas», pero pueden ser falsadas cuando se obtengan más hechos. Esas diferencias pueden expresarse de una manera sencilla, siguiendo a LIFSCHITZ: «En lógica clásica, el conjunto de teoremas que pueden derivarse a partir de un conjunto de axiomas *A* depende monótonamente de *A*: la adición de un nuevo axioma a *A* podría permitirnos probar más teoremas, pero nunca puede obligarnos a retractarnos de ninguna de las conclusiones obtenidas anteriormente. Pero muchas de las conclusiones que alcanzamos en la vida diaria, sobre la base del sentido común, son tentativas. Tales conclusiones podrían ser invalidadas por información adicional y, entonces, verse corregidas». Por ello, se requiere, según MCCARTHY, no la postulación de que la lógica es inservible para la representación de segmentos de la conducta inteligente, como aquellos que se basan en el sentido común, sino la ampliación del repertorio de formalismos. Cf. Vladimir LIFSCHITZ, «Understanding Common Sense: John McCarthy's Research in Artificial Intelligence», en Vladimir LIFSCHITZ (comp.), *Formalizing Common Sense. Papers by John McCarthy*, Norwood, NJ, Ablex Publishing Corporation, 1990, p. 5.

⁵⁷ Cf. George JOHNSON, *Machinery of the Mind*, Redmont, Tempus, 1987, p. 36.

Los fundadores de la IA no creyeron que la vía más eficaz para construir máquinas inteligentes fuera la de replicar la naturaleza, esto es, la biología o la bioquímica cerebral, pues, a fin de cuentas, algunas de las tecnologías emblemáticas de la civilización moderna se habían conseguido desentendiéndose del correspondiente «original» biológico. Si los principios de la aviación moderna sólo fueron puestos tras el abandono, a finales del siglo XVIII, del programa de imitación de la anatomía (o arquitectura) de los pájaros, pareció que las investigaciones sobre la *Inteligencia Artificial* no tenían por qué pagar un tributo excesivo a la simulación computacional de la intrincada estructura del cerebro. Bastaba con simular, con el concurso de los computadores digitales, funciones involucradas en la operación de «pensar» por parte de los humanos. Lo cual suponía, a su vez, alterar radicalmente la «visión» acerca de la naturaleza de la nueva tecnología: en lugar de ser percibida como «tritador de números» (*number cruncher*) y herramienta especializada, se requería aprehender su dimensión más revolucionaria, su carácter de «procesador general de símbolos» (números, pero, también, texto, imágenes, gráficos), al modo de la mente humana. A la emergente comunidad de especialistas en IA le cupo el mérito de propiciar muy tempranamente ese giro paradigmático ⁵⁸.

Giro que distaba de ser obvio a comienzos de los años cincuenta. Herbert Simon ha recordado que su acercamiento al mundo de los computadores, al iniciarse esa década, estaba limitado a las funciones de cálculo numérico, a pesar de su interés en temas como la toma de decisiones en entornos organizacionales: «Los computadores estaban dentro de mi campo de atención, pero sólo en su calidad de trituradores de números. [...] [En mi conferencia de 1950, «Modern Organization Theories»] apenas hay evidencia de que la aplicación más importante de los computadores podría residir en su capacidad de imitación simbólica —en lugar de numérica— de la inteligencia. Llegar a tal visión era el paso crítico requerido para la emergencia de inteligencia artificial genuina» ⁵⁹. Otros obstáculos epistemológicos removidos en el proceso de constitución de la IA fueron, en primer lugar, el no dar por cancelado el principio de parsimonia, que aconseja no multiplicar las entidades o niveles requeridos para la explicación de un proceso dado — en

⁵⁸ En otro lugar me he ocupado del cambio de visión acerca de la naturaleza del computador. Cf. Rafael PARDO AVELLANEDA, «Organizaciones y computadores como tecnologías de coordinación», *Arbor*, núm. 561, septiembre de 1992, pp. 45-76.

⁵⁹ Herbert SIMON, *Models of My Life*, Nueva York, Basic Books, 1991, p. 199.

este caso, el pensamiento humano—, y, en segundo lugar, no incurrir en el reduccionismo de buscar la aclaración inmediata o directa de un proceso complejo de nivel superior sobre la base de nociones biológicas o, incluso, físicas (en el sentido de nociones de la Biología y/o de la Física como disciplinas científicas) ⁶⁰. La mayoría de los fundadores de la IA compartía el principio, enunciado claramente por Simon, de que la conducta compleja y las funciones mentales superiores sólo resultan reducibles a procesos neuronales en pasos sucesivos, no a través de un único salto:

La Física, la Química, la Bioquímica y la Biología molecular aceptan, *en principio*, que la mayor parte de los sucesos complejos pueden ser reducibles a las leyes de la Física cuántica, pero llevan a cabo la reducción en [varios] estadios, insertando cuatro o cinco capas de teoría entre los grandes fenómenos biológicos y los eventos submicroscópicos de las partículas elementales. Análogamente, resulta esencial para la Psicología el contar con una teoría a nivel de los símbolos, a medio camino entre los complejos procesos de pensamiento y las neuronas ⁶¹.

Obviadas ambas barreras, se formuló el programa de comprensión y replicación maquinal de la inteligencia privilegiando el nivel del procesamiento simbólico, sin importar demasiado la naturaleza del *hardware* o sustrato biológico o material en que ocurre el procesamiento.

El foco de los trabajos de cumplimiento del programa de la IA en esta segunda fase recayó en un subconjunto de los procesos de pensamiento más abstractos: la resolución de problemas de dos clases bien específicas —la prueba de teoremas y el juego del ajedrez—, con el concurso del computa-

⁶⁰ Un físico que se ha ocupado de las relaciones entre explicaciones biológicas y explicaciones físicas, Gerald FEINBERG, ha notado que del dato de que la Física trate de las propiedades más generales de la materia y de la energía y de que sus «principios se apliquen a toda la naturaleza, incluyendo aquellas áreas estudiadas por otras ciencias» no se sigue una reducción inmediata de los problemas de la Biología a los de la Física: «Aunque la Física y la Biología llegarán a asemejarse a lo largo de la generación [de científicos] siguiente, conduciendo a una ciencia más unificada, apenas hay razón alguna para postular que la Biología se convertirá en una parte de la Física. Por lo general, los biólogos no dudan que el fenómeno de la vida es consecuencia de las leyes de la Física. Sin embargo, es improbable que vayamos a ser capaces de entender en el corto plazo todas las actividades de organismos complejos a través de la aplicación de dichas leyes. Es aún menos probable que vayamos a entender los seres vivos directamente en términos de las partículas subatómicas de las que están hechos; muchos de los detalles de esos fenómenos se pierden cuando tratamos de encontrar explicaciones a través de un salto tan amplio», Gerald FEINBERG, *Solid Clues. Quantum Physics, Molecular Biology, and the Future of Science*, Nueva York, Simon and Schuster, 1985, pp. 15-16.

⁶¹ Herbert SIMON, ob. cit., pp. 191-192.

dor. A pesar de que desarrollos ulteriores evidenciarían los límites o la débil representatividad de esas tareas para caracterizar el pensamiento o la conducta inteligente, la exploración de tal problemática supuso avances de la mayor importancia, cuya prolongación alcanza el presente. Desde una perspectiva metódica, supuso el primado de las estrategias *heurísticas* sobre las *algorítmicas* en la resolución de problemas complejos y, desde un ángulo técnico, el desarrollo de lenguajes de programación capaces de simular los modos de almacenamiento y recuperación de la información por los humanos (lenguaje de procesamiento de listas, como el IPL, antecedente del lenguaje LISP).

Dos de los pioneros de la IA, Allan Newell y Herbert Simon, propusieron que las estrategias de resolución de problemas seguidas por los humanos, a ser replicadas mediante programas inteligentes, debían descansar en procedimientos de tipo *heurístico*, que, si bien no garantizan formalmente el alcanzar una solución correcta u óptima, permiten en la mayoría de los casos llegar a soluciones *satisfactorias*. Por contra, métodos más elegantes y formalmente seguros —basados en algoritmos—, aplicados a problemas complejos, caracterizados por un elevado número de alternativas, resultan ineficaces o inaplicables. Newell tomaría la inspiración acerca de las metódicas heurísticas de las enseñanzas del matemático George Polya, cuya obra de 1945, *How to Solve it*⁶², había rescatado una dimensión olvidada del pensamiento matemático: los métodos y estrategias de resolución de problemas.

Las Matemáticas tienen dos vertientes —escribió Polya—; son la ciencia rigurosa de Euclides, pero son también algo más. Las Matemáticas presentadas al modo euclídeo son una ciencia deductiva y sistemática; pero las Matemáticas en el proceso de hacerse aparecen como una ciencia experimental e inductiva. Ambos aspectos son tan antiguos como la Matemática misma. Pero el segundo aspecto es nuevo en un respecto; las Matemáticas «*en statu nascendi*», en el proceso de ser inventada, nunca ha sido presentada de esta manera [la contenida en *How to Solve It*]⁶³.

El matemático de Stanford desplazaba los procesos de invención, descubrimiento y resolución de problemas formales al ámbito de la experimentación, la empiria y el razonamiento plausible, enlazando con una tradición

⁶² Cf. George POLYA, *How to Solve It. A New Aspect of Mathematical Method*, Princeton, Princeton University Press, 1973.

⁶³ Ob. cit., p. vii.

de pensamiento retrotraíble a la sabiduría de los proverbios, con la esperanza de su aplicación más allá de los confines de la Matemática.

Ese modo de operar resultó atractivo de inmediato al *partner* intelectual de Newell, Herbert Simon, que llegaba a la naciente disciplina de la IA desde el dominio de la Ciencia Política, el *Management* y la Teoría de las Organizaciones, uno de cuyos tópicos centrales es el de la racionalidad de la acción individual y colectiva. El «hombre económico» de los modelos de ascendencia neoclásica le resultaba a Simon «demasiado racional»⁶⁴. Los supuestos de ese paradigma —la presentación del individuo como la «unidad decisora», utilitariamente orientado, eligiendo racionalmente los mejores medios para la consecución de sus fines— le parecían a Simon poco «realistas», estando necesitados de reexamen con los instrumentos de la Psicología. Pero el foco principal de la crítica —y de la alternativa— recaería en la Teoría clásica de las organizaciones —Taylor, Fayol—, que presentaba al trabajador como un «instrumento» y, subsidiariamente, en la Teoría económica neoclásica o en la Teoría estadística de la decisión, que partían de una visión más amplia y compleja del decisor (su cualidad de «hombre racional»). Lo que se trataba de rectificar era, fundamentalmente, el tipo de racionalidad postulado y, sobre todo, los *límites cognitivos* de la misma.

En la obra escrita en colaboración con James March, *Organizations*⁶⁵, se dedicaba todo un elegante capítulo al examen de los «límites cognitivos de la racionalidad», demarcando los supuestos en la base del modelo de «hombre *económico*» y del «hombre *racional*» de la teoría estadística de la decisión, respecto a los del «hombre *administrativo*», actuando en el marco de organizaciones complejas. En tanto que en los dos primeros modelos, el individuo «lleva a cabo elecciones “óptimas” en un entorno altamente especificado y claramente definido»⁶⁶, el hombre o decisor propuesto por Simon, si bien busca la consecución de sus propios intereses, no siempre conoce cuáles son éstos, o es consciente en un momento *t* tan sólo de unas pocas de entre las posibles alternativas y está dispuesto a conformarse con alcanzar una solución *satisfactoria* en lugar de una óptima (véase cuadro 2).

La acción individual u organizacional se origina, a tenor del modelo de elección racional propuesto por Simon, como respuesta a un estímulo medioambiental, respuesta que puede ser de varias clases:

⁶⁴ Cf. Herbert SIMON, ob. cit., p. 193.

⁶⁵ James G. MARCH y Herbert A. SIMON, ed. cit.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 137.

Cuando el estímulo es de una clase que ha sido experimentada repetidamente en el pasado, la respuesta será, por lo común, altamente rutinizada. El estímulo evocará, con un mínimo de actividad de resolución de problemas o de otra actividad computacional, una definición bien estructurada de la situación, que incluirá un repertorio de programas de respuesta y programas para seleccionar una respuesta específica apropiada de entre el repertorio. [Por el contrario], cuando un estímulo es relativamente novedoso, evocará [un tipo de] actividad de resolución de problemas dirigida inicialmente a la construcción de una definición de la situación y, posteriormente, al desarrollo de uno o más programas de actuación apropiados⁶⁷.

CUADRO 2. *Modelos racionales de la conducta del decisor*

Supuestos del «hombre económico»

- 1) *Todas* las alternativas del espacio de elección están «dadas» previamente a la acción.
- 2) *Todas* las consecuencias vinculadas a cada una de las alternativas son conocidas (bajo tres formas posibles: con certidumbre, con riesgo o con incertidumbre).
- 3) El «hombre racional» cuenta con una función cardinal o una escala ordinal de utilidad para todos los posibles conjuntos de consecuencias, lo cual permite su ordenación. Aplicación de estándares óptimos.

Supuestos del «hombre administrativo»

- 1) La elección ocurre siempre respecto a un «modelo» limitado, simplificado y meramente aproximado respecto a la situación real. El modelo del decisor es su «definición de la situación».
- 2) Los elementos de la definición de la situación no están «dados» —no se toman como datos de la teoría—, sino que son el resultado de procesos psicológicos y sociológicos, incluyendo las propias actividades del decisor y las de otros actores en su medio ambiente.
- 3) En situaciones normales se aplican estándares satisfactorios (soluciones suficientemente buenas).

Fuente: Elaboración propia a partir de March y Simon (1958).

Las organizaciones contribuyen —según esa concepción— a simplificar y, al tiempo, a apoyar a sus miembros en la toma de decisiones. Simplificar, por cuanto los fines de la organización limitan la clase de acciones consideradas apropiadas: los juicios de valor (objetivos deseables o preferibles) y los juicios factuales (conocimientos acerca de cómo se comporta el mundo observable) se combinan en el proceso de toma de decisiones (elección de

⁶⁷ *Ibid.*, p. 140.

alternativas), oficiando los fines de más alto nivel («fines últimos») como arranque de una cadena jerárquica, más o menos larga, «fines-medios». La racionalidad tendría que ver, principalmente, con la construcción de cadenas «fines-medios»:

El hecho de que la fuerza de los objetivos pueda depender de otros fines más distantes, da lugar al ordenamiento de los objetivos en una jerarquía —siendo considerado cada nivel como un fin en relación a los niveles por debajo de él y como un medio en relación a los niveles que tiene por encima de él—. A través de esta estructura jerárquica de fines, la conducta alcanza integración y consistencia, puesto que cada elemento de un conjunto de alternativas de conducta es pesado en términos de una escala de valores comprensiva —los fines «últimos»⁶⁸.

La formalización organizacional contribuye a simplificar y a apoyar las decisiones de sus miembros mediante procedimientos como la división de responsabilidades, el establecimiento de reglas y operativas, la definición precisa de roles, el *training-on the job* y la provisión de recursos varios (incluyendo de manera destacada la información).

Mediante las estructuras organizacionales pueden compensarse los «límites cognitivos» del decisor individual frente a la extraordinaria complejidad del mundo. Pues,

resulta imposible para la conducta de un individuo único, aislado, alcanzar un alto grado de racionalidad. El número de alternativas que debe explorar es tan enorme, la información que necesitaría evaluar tan vasta, que incluso una aproximación a la racionalidad objetiva resulta difícil de concebir. La elección individual tiene lugar en un medio ambiente de [elementos] «dados» —premisas que son aceptadas por el sujeto como bases para su elección; y la conducta es adaptativa sólo dentro de los límites establecidos por esos [elementos] «dados»⁶⁹.

La «teoría administrativa» de Simon es una teoría de la elección racional *limitada* o acotada, cuyos actores se contentan con *satisfacer* la consecución de sus objetivos, dado que no cuentan con las capacidades para su *maximización*. No pretende dar de lado la claridad formal del modelo económico de «hombre racional», sino corregirlo mediante la introducción de

⁶⁸ Herbert SIMON, *Administrative Behavior*, Nueva York, The Free Press, 1976, p. 63. La primera edición de esa obra es de 1945.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 79.

supuestos realistas de la acción. La línea de demarcación entre ambos modelos y las consecuencias que se siguen de los mismos quedan recogidos de la manera más clara en un paso del «Prólogo» a la tercera edición de *Administrative Behavior*:

a. Allí donde el «hombre económico» *maximiza*, esto es, selecciona la mejor de las alternativas de entre todas las disponibles, «su primo», el «hombre administrativo», *satisface* —busca un curso de acción satisfactorio o «suficientemente bueno»;

b. En tanto que el «hombre económico» trata con el «mundo real» en toda su complejidad, el «hombre administrativo» reconoce que el mundo que él percibe no es sino un modelo simplificado de la chirriante y floreciente confusión que constituye el mundo real.

Se contenta con esta simplificación bruta porque cree que el mundo real está en su mayor parte vacío —que la mayor parte de los hechos del mundo real carecen de relevancia significativa para cualesquiera situación que tenga que afrontar y que las más relevantes [para su acción en el mundo] cadenas de causas y consecuencias son cortas y simples. Por ello, está satisfecho con dejar fuera de consideración aquellos aspectos de la realidad —lo cual significa la *mayor parte* de los aspectos— que aparecen como irrelevantes en un momento dado. Lleva a cabo sus elecciones usando una imagen simple de la situación, que incorpora tan sólo unos pocos factores, que considera de la mayor relevancia y cruciales ⁷⁰.

El «hombre administrativo» lleva a cabo su elección sin verse obligado a examinar todas y cada una de las alternativas posibles e, incluso, sin tener que asegurarse acerca de si, efectivamente, las alternativas que tiene ante sí son *todas* las alternativas. Y, dado que opera sobre la base de modelos simplificados, no necesita recurrir más que a reglas experienciales sencillas, cuyo manejo no supone una carga cognitiva desmesurada o imposible.

Esa línea de pensamiento acerca de la acción y la elección racional, ejemplarmente representada por Simon, aunque haya nacido de debates a medio camino entre la Economía y la Psicología, enlazaría directamente con el programa de trabajo de la IA, tal y como quedó formulado a la altura de la Conferencia de Darmouth. Si los humanos resolvían problemas descansando en métodos de naturaleza heurística, mediante la utilización de modelos simbólicos simplificados acerca del mundo, los computadores debían proceder de modo similar. Experimentando con individuos, analizando mediante

⁷⁰ *Ibid.*, pp. xxix-xxx.

técnicas cuasi-experimentales varias las estrategias y procesos de pensamiento empleados por los humanos durante la resolución de un problema típico, podrían representarse formalmente y proyectarse al computador, lo cual serviría, a su vez, para contrastar la validez de los modelos acerca del pensamiento y la conducta racional (si el computador, convenientemente programado, se mostraba capaz de llevar satisfactoriamente a término procesos de razonamiento, ello sería sugestivo de la adecuación de los respectivos modelos a propósito de los humanos, en los que se había inspirado la programación de aquél) ⁷¹. Si la estrategia metodológica seguida consistió en el recurso a principios de naturaleza heurística, el tipo de problemas sobre el que recayó la atención fueron el juego de ajedrez y la prueba automática de teoremas lógico-matemáticos, más que la resolución de problemas de disciplinas sustantivas (en el sentido de no meramente formales), o la solución de problemas en la vida diaria o los problemas de un determinado profesional/experto (médico, directivo empresarial, abogado, etcétera). Poniendo, además, el énfasis en las *reglas de carácter general* empleadas en la resolución de problemas, sin importar la clase de los mismos, esto es, primando la capacidad genérica de manipulación simbólica —de humanos y de computadores—, en lugar de los conocimientos específicos acerca de un determinado dominio de problemas (medicina, geología, gestión de empresas).

La aplicación de esa estrategia de resolución de problemas —tomada por representativa de la conducta inteligente— dio de sí, a mediados de los cincuenta, programas como el *Logic Theorist*, capaz de llevar a cabo la prueba automática de teoremas lógicos contenidos en la monumental obra de Russell y Whitehead, *Principia Mathematica*, en ocasiones de manera más elegante y compacta que la ejecutada penosamente por los propios autores. Russell manifestó por escrito a Simon,

hallarse encantado de saber que los *Principia Mathematica* pueden ser ejecutados ya mediante maquinaria. Desearía que Whitehead y yo hubiéramos tenido noticia de tal posibilidad antes de habernos embarcado en gastar diez años en hacerlo a mano. Estoy dispuesto a creer que toda la lógica deductiva puede ser hecha mediante una máquina ⁷².

⁷¹ Simon ha notado que sus primeros trabajos con computadores, en colaboración con Newell, tenían como finalidad «la simulación de la resolución de problemas por los humanos, y no simplemente la demostración de cómo los computadores pueden resolver problemas difíciles», Herbert SIMON, *Models of My Life*, ed. cit., p. 209.

⁷² Bertrand Russell, citado por Herbert SIMON, ob. cit., p. 208.

Los programas de reconocimiento de formas (empezando por figuras geométricas simples), los programas de ajedrez y los programas de prueba de teoremas permitieron sobrepasar la «visión» del computador como herramienta orientada al cálculo, al tiempo que alentaban el programa de construcción de máquinas inteligentes y de estudio de la inteligencia y la conducta racional. La «vía» a seguir en los subsiguientes años pareció ser la de la expansión o generalización a otros campos de los métodos utilizados en los dominios del ajedrez o la prueba automática de teoremas. Las características principales de ese programa fueron el énfasis en la potencia de las reglas o arquitectura formal para la representación y manipulación de símbolos, y la construcción de inteligencia «sin cuerpo» (esto es, prescindiendo de la naturaleza del «cuerpo» o las características físicas del procesador inteligente). Newell y Simon se embarcarían en la construcción del programa conocido como GPS (*General Problem Solver*), capaz de resolver problemas variados mediante la elección de un «camino» adecuado para «alcanzar un objetivo especificado» (método etiquetado en la literatura de IA como *means-ends analysis*).

Las primeras conquistas, como la del *Logic Theorist*, propició una auténtica ola de entusiasmo y una larga serie de predicciones acerca de lo que se podría conseguir en el corto plazo (traducción automática entre lenguajes naturales, invención de teorías científicas, robots autónomos). Tal nivel de sobreexpectativas contribuyeron, sin duda, al rápido lanzamiento como disciplina de la IA, pero produjeron también el efecto no-querido del «desencanto», al hacerse obvio que la ruta a recorrer era mucho más prolongada, escarpada e incierta de lo que los primeros resultados habían hecho creer ⁷³. Dada la importancia de ese rasgo de la subcultura de la comunidad de investigadores en IA, merece la pena notar aquí algunos de los factores en la base del mismo.

Las dificultades para ganar un rápido reconocimiento como disciplina científica ⁷⁴, en pie de igualdad con la ingeniería electrónica o las ciencias de

⁷³ El caso del propio SIMON documenta la limitación de visión a la altura de 1956 acerca de lo que significaba la construcción de los primeros programas «inteligentes» —un tipo de conducta inteligente se predicaba, implícitamente, de toda la conducta inteligente. La construcción del *Logic Theorist* fue anunciada por SIMON a sus estudiantes con la frase: «Durante las fiestas navideñas, Al [Newell] y yo, hemos inventado una máquina pensante», según recuerda FEIGENBAUM, citado por la propia Autobiografía de SIMON (*Models of My Life*, ed. cit., p. 206).

⁷⁴ Todavía recientemente un profesional de esa área escribía que: «el campo de la Inteligencia Artificial está emergiendo como ciencia, gradual y penosamente. Las razones para los dolores del nacimiento no resultan difíciles de entender: incertidumbre respecto a qué constituye la

la computación, y los problemas para conseguir la correspondiente financiación, motivaron el que, ya a mediados de los años cincuenta, algunos de sus principales líderes iniciaran una fuerte presencia pública, con declaraciones a medio camino entre la provocación y la fanfarronada, que ha marcado indeleblemente la subcultura y *folklore* de esa comunidad. Entre lo primero se cuentan expresiones como las de Minsky asimilando el cerebro a «una máquina hecha de carne». Las muestras a medio camino entre lo primero y lo segundo son incontables: una muy expresiva, recordada recientemente en *Nature*, fue la de Ed Frenkin, manager del Laboratorio de Inteligencia Artificial del MIT, realizada en 1983 ante las cámaras de televisión: «No existe principio científico o ingenieril alguno que nos impida construir computadores infinitamente más inteligentes que nosotros [...] [Los computadores] sólo nos hablarán [a los humanos] a fin de divertirse y así, en cierto sentido, nos mantendrán como sus animales de compañía»⁷⁵. Pero esos frecuentes excesos son algo más que el resultado de la exuberante personalidad de algunos de los principales inspiradores del campo de la IA. Es, también, como hemos dicho anteriormente, necesidad de desmarcarse de los estereotipos de la cultura dominante acerca de las posibilidades y límites de los computadores. El primero de ellos, consistente en verlos como «gigantescas máquinas de calcular», limitadas por tanto en el tipo de tareas en que resultarían aplicables con ventaja diferencial respecto a los humanos. El otro estereotipo, si bien concede la multiplicidad de aplicaciones del computador digital, etiquetado no por accidente como la «máquina universal», insiste en que sólo es capaz de llevar a término aquello para lo que ha sido explícitamente instruido, denegando por tanto a las máquinas una de las propiedades consideradas circunscritas a los seres vivos superiores: la autonomía basada en el pensamiento.

La mera mención de la posibilidad de construir máquinas dotadas de la facultad de pensar suscita emociones y valoraciones de incredulidad, cuando no de hostilidad, que, sin embargo, proclamas de objetivos científico-tecnológicos enormemente ambiciosos no despiertan en modo alguno (colonización del espacio, consecución de energía ilimitada y no contaminante vía fusión nuclear). Simon ha escrito que:

materia de estudio, incertidumbre acerca de los objetivos de la investigación en IA, e incertidumbre acerca de los enfoques más fructíferos. Desde este punto de vista la disciplina semeja más a la psicología o a las ciencias sociales que a las "ciencias duras" como las matemáticas o la física», Morris W. FIREBAUGH, *Artificial Intelligence. A Knowledge-Based Approach.*, Boston, PWS-Kent Publishing Company, 1988, p. 10.

⁷⁵ Cf. «Computing beliefs» en *Nature*, vol. 357, 18 de junio de 1992, p. 549.

la cuestión, «¿pueden, *realmente*, (no metafóricamente), pensar los computadores?», despierta las más encendidas pasiones en los filósofos y, a veces, incluso en el hombre de la calle. Existe un argumento arrollador que, se supone, zanja la cuestión de inmediato. Reza así: los computadores son máquinas; las máquinas no pueden pensar. No se considera una respuesta apropiada decir: los seres humanos son, también, máquinas (biológicas); por tanto si las máquinas no pueden pensar, tampoco los humanos pueden hacerlo. La argumentación, a diferencia de la lógica formal, apela a premisas que no siempre se hacen explícitas, sino que, presumiblemente, están ya almacenadas en la memoria del lector, evocando creencias y realizando inferencias a partir de ellas. Tal es la estructura del argumento que acabo de dar. La mayoría de los lectores «saben» ya [de antemano] que las máquinas no pueden pensar y que los computadores son máquinas. Estas premisas no requieren evidencia ⁷⁶.

Para romper el discurso, funcional para la autoidentidad de la especie, orientado a extremar las diferencias entre el universo de la máquina y el de lo humano, colocando al computador y a los seres humanos en conjuntos disjuntos en lo que a funciones del pensamiento se refiere y, concluyendo —consistentemente con esos *pre*-supuestos— que el programa de la IA no es sino charlatanería ⁷⁷, la estrategia seguida por la primera generación de investigadores en IA ha consistido en extremar las similitudes funcionales entre ambos «procesadores», sean de silicio o biológicos.

Ha sido, seguramente, la crítica de ese estereotipo cultural y autoimagen de la especie, lo que ha llevado a extremar las declaraciones acerca de las potencialidades de las nuevas máquinas. Pero, también, la necesidad de asegurarse apoyo institucional sostenido, a fin de poner en marcha costosos programas de investigación. Pocas disciplinas han gozado, como la IA, de un respaldo constante por parte de, prácticamente, *una* única agencia gubernamental —DARPA—, hasta el punto de convertirse en uno de los factores fundamentales de la específica subcultura de esa comunidad de investigadores, al menos hasta hace unos pocos años. Hasta el punto que un autor cercano al área, como Lotfi A. Zadeh, creador de la teoría de conjuntos borrosos, ha señalado que lo que, quizás, explica el carácter de «camarilla» (*clique*) de esa comunidad, tiene que ver con el hecho de que el grueso de la financiación procede de una única fuente, en lugar de recibir cantidades reducidas de muchas fuentes. Lo cual, al decir de Zadeh, causará inseguridad

⁷⁶ Herbert SIMON, *Models of My Life*, ed. cit., pp. 272-273.

⁷⁷ Cf. Edward FEIGENBAUM y Pamela MCCORDUCK, ob. cit., p. 34.

y cerrazón frente a ideas procedentes del exterior del campo ⁷⁸. Y ello se ve reforzado por el dato, aportado por una entusiasta de la IA, Pamela McCorduck, de que DARPA no funciona en la concesión de ayudas financieras sobre la base de la revisión de proyectos por evaluadores anónimos de la comunidad científica (*referees*), sino sobre la base de su propio juicio discrecional acerca «de quién es la mejor gente, haciendo los mejores proyectos relacionados con los objetivos de la agencia» ⁷⁹. Consiguientemente, la defensa cerrada frente al exterior, tanto respecto a la opinión pública en general, cuanto frente a otros subconjuntos de la comunidad científica, ha sido la regla general de conducta. Pero los excesos y la considerable distancia entre promesas y resultados acarrearón, a mediados de los sesenta, el efecto indeseado del desencanto y el estancamiento.

II.3. ÉPOCA OSCURA

El período que va de mediados de los sesenta a principios de los setenta ha sido calificado por Patrick Winston como «época oscura», en la que, si bien se pusieron las bases de algunos avances emergidos en la fase siguiente, las realizaciones fueron modestas. La clave —se creía entonces— residía en encontrar la «piedra filosofal» que, convenientemente programada, posibilitaría la realización del sueño de contar con autómatas inteligentes, versátiles en cualesquiera tarea o dominio. Las especulaciones, aireadas incluso una década más tarde, sobre la cercanía de realizaciones tales como «la máquina criado» (Richard Wolkomir), programas capaces de realizar diagnósticos con mayor precisión que los más cualificados expertos humanos con cuyo conocimiento se construyeron, programas de ajedrez capaces de batir a los principales campeones mundiales, etc., contrastadas con la modesta realidad de sistemas que, en su gran mayoría, sólo funcionaban en la resolución de problemas «en miniatura» o *microworlds*, produjo el desencanto y los reproches por parte de otros segmentos de la comunidad científica, socializados en una cultura de la contención y medida.

Sin embargo, en ese período «oscuro», las dificultades contribuyeron a la gestación de un cambio de alcance. Ese desplazamiento radical o «giro paradigmático» consistió en extraer las consecuencias de la paradoja de las

⁷⁸ Cf. Pamela MCCORDUCK, ob. cit., p. 110.

⁷⁹ *Ibid.*

enormes dificultades encontradas en la representación computacional de funciones mentales poseídas por un niño, en la simulación del sentido común de un adulto medio, o la reconstrucción de procesos perceptivos como la visión de alto nivel, resultando viable, por contra, el capturar y simular el conocimiento altamente especializado (el del químico, el matemático, el geólogo, el ingeniero de sistemas o el médico)⁸⁰. La alternativa vendría representada en el período siguiente por los «sistemas expertos». Frente a la búsqueda de la inteligencia sin cualificaciones, se impondría el análisis y la reproducción del conocimiento y la conducta inteligente del *experto*.

II.4. RENACIMIENTO

En el arranque de la IA se había partido de una noción intuitiva de «inteligencia», utilizada como un término débilmente analizado, pero hecha equivaler a capacidad de resolución de problemas (desde rompecabezas a prueba de teoremas, ajedrez). «*Problem solving*» fue tomado como el paradigma de toda actividad inteligente. Pero, en realidad, la pretensión de encontrar un único mecanismo responsable de la conducta inteligente estaba —y está— lejos de poder ser realizada. Uno de los pioneros de la IA, Seymour Papert, ha notado recientemente que parece más sensato apostar por una *teoría plural de la cognición*, que por una teoría unificada, al modo de autores como Newell que, si bien reconocen las dificultades de conseguir una teoría unificada, capaz de incluir tanto la resolución de problemas cuanto la toma de decisiones, la acción rutinaria, la percepción y la conducta motora, el lenguaje, la motivación y las emociones, creen que ése es, sin embargo, el programa de investigación correcto⁸¹. Para Papert, en cambio, se trata de un grave error postular la existencia de un solo mecanismo capaz de dar cuenta de todas esas manifestaciones de la conducta humana:

conforme la IA vaya madurando, creo que irá desarrollando marcos conceptuales que nos permitan alcanzar una comprensión rigurosa no sólo de lo que tienen en común actividades tales como enamorarse o jugar al ajedrez, sino también de aquello en lo

⁸⁰ Cf. Marvin MINSKY, «Introducción» a M. MINSKY *et al.*, *Robótica*, Barcelona, Planeta, 1986, p. 13.

⁸¹ Cf. Allen NEWELL, *Unified Theories of Cognition*, Cambridge, MA., Harvard University Press, 1990, pp. 15 ss.

que difieren. La IA debería convertirse en la metodología para pensar acerca de los modos de conocer ⁸².

Es posible que resulte excesivamente complejo el dar una definición omniabarcante de en qué consiste esa entidad a la que llamamos «inteligencia», que se trataría de replicar, o que, para otros, serviría para demarcar a la especie humana respecto al grueso del mundo animal y, por supuesto, frente a las máquinas. «Nadie conoce dónde reside la línea divisoria entre conducta no-inteligente y conducta inteligente: de hecho, sugerir que una tal línea existe puede resultar estúpido», ha notado Douglas Hofstadter ⁸³. Pero, en cambio, puede resultar útil y practicable el ir componiendo una lista de capacidades o habilidades esenciales que consideramos manifestación inequívoca de la inteligencia, como la ofrecida por este autor: responder a las distintas situaciones con gran flexibilidad, aprovechar las circunstancias fortuitas, encontrar el sentido de mensajes ambiguos o contradictorios, reconocer la importancia relativa de los diferentes elementos de una situación, encontrar las similitudes entre situaciones a pesar de las diferencias que las separan, trazar distinciones entre situaciones a pesar de las similitudes que pudieran unir las, sintetizar nuevos conceptos tomando conceptos antiguos y ensamblándolos en formas nuevas, crear ideas nuevas ⁸⁴. Para Hofstadter, manifestaciones de la conducta inteligente como las mencionadas son función de la existencia de reglas de muchos niveles distintos:

Tienen que existir reglas «simples». Tienen que existir «metarreglas» para modificar las «reglas simples»; y «meta-metarreglas», para modificar las metarreglas, y así indefinidamente. La flexibilidad de la inteligencia se deriva del elevado número de reglas y de niveles de reglas ⁸⁵.

Pero, sin perjuicio del reconocimiento de las muy diversas manifestaciones y propiedades de la inteligencia, el «impulso unificador» se impuso, bajo formas varias, en el programa de trabajo de la IA. Lo que varió fueron, básicamente, las rutas y estrategias seguidas en la cumplimentación de ese

⁸² Cf. Seymour PAPERT, ob. cit., pp. 2-3.

⁸³ Douglas R. HOFSTADTER, *Gödel, Escher, Bach: An eternal Golden Braid*, Nueva York, Vintage Books, 1979, p. 26.

⁸⁴ *Ibid.*

⁸⁵ *Ibid.*, p. 27.

objetivo. Para apreciar mejor el «giro teórico» de la fase de *renacimiento* de la IA en cuanto a la ruta a seguir, interesa redondear algunas de las afirmaciones hechas a propósito de la fase anterior.

En el período de constitución de la IA se había primado un modelo de racionalidad universal (libre de elementos contextuales) consistente en el manejo de reglas y principios generales del razonar propio de la resolución de problemas. Esas reglas eran representaciones simbólicas de la acción en el mundo objetivo. La cristalización primera de esa aspiración constitutiva de la IA de construir un «solucionador de problemas de propósito general», usando un conjunto de métodos etiquetados «débiles» (tales como «exploración en amplitud», «exploración en profundidad», «profundización progresiva», *hill climbing*, «análisis fines-medios»), fue el *General Problem Solver* (GPS) de Newell, Simon y Shaw, al que nos hemos referido anteriormente. Estos autores creían que el estudio mediante técnicas observacionales del proceso seguido por distintos individuos para la resolución de problemas tipo rompecabezas permitiría codificar las *estrategias universales de «resolución de problemas»*⁸⁶. La finalidad perseguida era separar las técnicas generales de manipulación simbólica respecto a los datos específicos o «dependientes-del-problema». Una deficiencia inescapable de esos métodos «blandos» es que, salvo en los casos triviales o «problemas de juguete», los «espacios de búsqueda» en cuyo interior explorar alternativas se expansionan, hasta hacerse prohibitivos para procesadores (humanos o computacionales) sometidos al constreñimiento de contar con un espacio de tiempo finito para actuar (lo cual supone un límite cognitivo a la racionalidad de cualquier actor social). Para hacer frente a esa dificultad, el GPS utilizaba una combinación de métodos «algorítmicos» y de «heurística»⁸⁷, permitiendo esta última limitar o

⁸⁶ La técnica utilizada consistía en construir protocolos observacionales de los pasos y métodos empleadas por los sujetos en la resolución de rompecabezas, solicitando que verbalizaran cada uno de los pasos dados y, eventualmente, las razones detrás de cada decisión. Cf. Allen NEWELL y Herbert SIMON, *Human Problem Solving*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1973.

⁸⁷ Un método es «algorítmico» si contiene un procedimiento que, en un número finito de pasos normados, permite llegar inequívocamente al objetivo deseado. Por ejemplo, la aplicación de un cuestionario estandarizado a un sujeto procede algorítmicamente, alcanzándose resultados idénticos prescindiendo del entrevistador. De un método se dice que descansa en una «heurística», si el número de pasos y la secuencia de los mismos requeridos para pasar del «estado inicial» al «estado final» (u objetivo), son decididos sobre la base de la experiencia, «reglas de buen juicio», etc. La conducción de una entrevista semiestructurada deja al entrevistador amplio margen de elección, en función de su apreciación de la situación «momento-a-momento», contrastada con experiencias anteriores, similitudes, etc. La heurística no garantiza que se llegue a una solución óptima o, incluso, a solución alguna, a diferencia de lo

«podar» el «espacio de búsqueda». La resolución de un problema particular procedería aportando objetos y operadores específicos, que el GPS utilizaría, junto con sus técnicas generales, para resolver el problema propuesto.

Refiriéndose a ése y a otros intentos metódicamente emparentados con el GPS, Feigenbaum, autor principal del cambio paradigmático que nos ocupa, ha notado que «este primer grupo de investigadores en Inteligencia Artificial, [...] estaba persuadido de que ciertos grandes principios subyacentes caracterizaban toda la conducta inteligente y de que éstos podían ser aislados con la misma facilidad en el ajedrez que en cualquier otro lugar, pudiendo en lo sucesivo ser aplicados sin más a cualquier otra tarea que requiriera inteligencia»⁸⁸. Sin duda, esas estrategias (como la utilización de «reglas del buen conjeturar» para obviar ciertas alternativas, «generar y testar», razonar «hacia atrás» a partir de un objetivo dado o puesto por el agente, etc.) son necesarias y representan un avance respecto a métodos algorítmicos tradicionales. Pero, para ese autor, el otro elemento fundamental es el *conocimiento especializado* (=específico), requerido, además, en grandes cantidades. A comienzos de los setenta se daría, pues, un cambio fundamental en la disciplina: «se trató de un cambio desde la búsqueda de leyes del pensamiento amplias y generales a una apreciación del conocimiento específico —hechos, conocimiento experiencial, y modos de uso de tal conocimiento— como aspecto central de la conducta inteligente»⁸⁹. Cambio paradigmático que, al decir de Feigenbaum, sería mal recibido por todos aquellos que asociaban la inteligencia a la Física, en que todo debía ser claro, limpio, bello, económico, en lugar de una suma de grandes principios de razonamiento junto a numerosos detalles, hechos, reglas basadas en la experiencia, buen juicio, analogías, etc. Este modo de ver las cosas se concretaría —en esta fase que Patrick Winston adjetivó como «Renacimiento»— en programas especializados en la resolución de problemas en dominios o áreas de problemas estrechamente acotados, esto es, en los llamados «sistemas expertos», sin duda el producto

que ocurre con un algoritmo bien construido, pero a cambio permite hacer frente económicamente a la exploración de alternativas, que en el caso de problemas de mediana complejidad generan lo que se ha llamado «explosión combinatoria» (piénsese en las opciones potenciales de exploración que tiene ante sí un médico ante un determinado cuadro sintomático: para «podar» o descartar algunas de esas alternativas se basa no sólo ni fundamentalmente en el conocimiento formal y sistemático contenido en los manuales de medicina, sino en sus experiencias anteriores, recuerdos de otros casos, etcétera).

⁸⁸ Edward FEIGENBAUM y Pamela MCCORDUCK, ob. cit., p. 38.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 61.

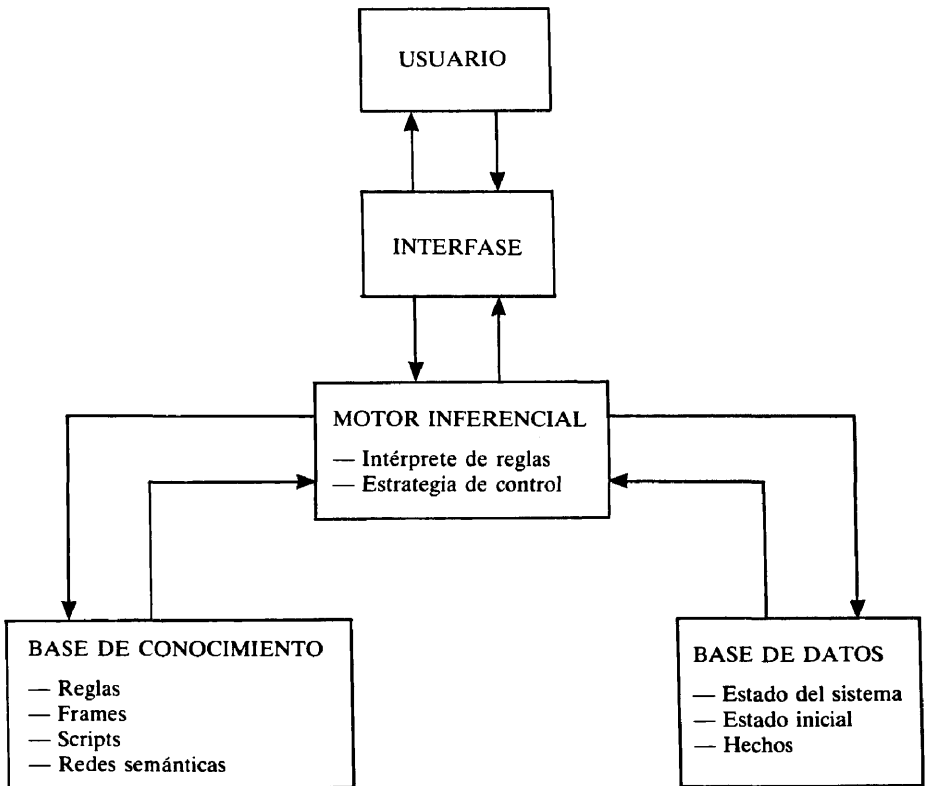
más exitoso de todos los salidos del laboratorio de IA. Lo difícil —el conocimiento del experto adquirido tras largos años de educación formal y de experiencia— resultó, comparativamente, fácil de representar e implementar computacionalmente. Lo «fácil» —hablar y caminar al mismo tiempo, reconocer objetos bajo condiciones extraordinariamente cambiantes de luz, posición, etc., el sentido común, el mantener una conversación— quedaría, por el momento, aparcado en el programa principal de trabajo de la IA, debido a su enorme dificultad.

Los «sistemas expertos» son construcciones que incluyen principios generales del razonar, pero también conocimientos altamente específicos relativos a un dominio (medicina, finanzas, geología, etc.) y una tarea (diagnosticar enfermedades infecciosas, asesorar en la autorización de créditos). Ese conocimiento es de varias clases (datos, teorías, reglas, heurística, etc.), siendo sus categorías principales las siguientes: «conocimiento procedural» (*know-how*, difícil de expresar en reglas), «conocimiento declarativo» (*knowing-that*, información que el experto puede verbalizar con facilidad), «conocimiento semántico» (vocabulario, símbolos, significados, reglas de uso, referentes de los símbolos, interrelaciones, algoritmos) y «conocimiento episódico» (altamente autobiográfico, organizado en función del tiempo y espacio de ocurrencia, difícil de capturar y que exige la presentación de estímulos altamente específicos al sujeto cuyo conocimiento se quiere «capturar» y representar computacionalmente). Lo fundamental, a los efectos que interesan aquí, es que el nivel de ejecución de un sistema experto en la realización de una tarea es, sobre todo, función de la *cantidad y calidad de conocimientos* de tipo vario, «extraídos» de especialistas humanos y organizados en la correspondiente «base de conocimiento», más que de las reglas generales del razonar.

Más específicamente, la estructura de los *sistemas expertos* está compuesta por cinco elementos principales: 1. una «base de conocimiento», tomada inicialmente por un «ingeniero del conocimiento» de uno o más expertos (mediante técnicas como las entrevistas, simulaciones, análisis de tareas, trazado del proceso de pensamiento o análisis de protocolo, lectura de materiales, etc.), que, en los casos más sofisticados, permite su refinamiento ulterior mediante la interacción usuario-sistema (aprendizaje por parte del sistema experto, ampliación de su base de conocimiento); 2. un «motor inferencial», que posibilita la realización de cadenas o «trenes de razonamiento» aplicados a la base de conocimiento (manipulación de los conocimientos específicos contenidos en ésta); 3. un *interfase*, sobre el que descansa la tarea de asegurar una interacción fluida («conversación») entre usuario y sistema; 4. una «base de datos», en la que se contienen todos los parámetros relevan-

tes de una sesión (estado inicial, estado actual en la resolución del problema, datos introducidos por el usuario, como por ejemplo, la analítica de un determinado paciente) y que puede oficiar como «módulo explicatorio» (ante una determinada conclusión alcanzada por el sistema, el usuario puede inquirir acerca del porqué de la misma, lo cual origina la presentación ordenada de las reglas contenidas en la base del conocimiento que, junto con los datos introducidos por el usuario, han posibilitado el llegar a aquella). (Véase gráfico 1.)

GRÁFICO 1. *Arquitectura de un «sistema experto»*



Fuente: Elaboración propia.

El énfasis en la construcción de sistemas expertos como vía más eficaz para conseguir replicar la conducta inteligente supuso indudablemente un giro de la mayor importancia: del primado de las reglas o principios *generales* del razonar se pasó al del conocimiento *acotado* y especializado. Pero, con todo, un presupuesto operando en el *background* del programa primero de la IA sería heredado en esta fase de renacimiento alrededor de los sistemas expertos: el supuesto de que *todo el conocimiento es representable explícitamente (lingüística o simbólicamente)*.

«Representar el conocimiento» no es sino captar, con ayuda de algún lenguaje o medio de comunicación, descripciones o imágenes que corresponden de algún modo significativo al mundo o a algún estado del mundo ⁹⁰. La aspiración de la tradición racionalista a representar el conocimiento tan explícita y declarativamente como ello sea posible, con ayuda de lenguajes formales, está, pues, en la base y provee de sentido al objetivo y a la metódica de construcción de sistemas expertos. Los lenguajes y métodos empleados en IA han ido desde instrumentos genéricos como la lógica proposicional y de predicados, a métodos más específicos como los lenguajes de programación LISP y PROLOG, las «redes semánticas», sistemas basados en «reglas», «marcos» (*Frames*, propuestos por Minsky), «guiones» (*Scripts*, utilizados por Schank).

Merece ser notado que los principales teóricos de esta fase de la IA reconocen la existencia de formas de conocimiento distintas de las de tipo «declarativo» —esto es, del tipo de la recogida explícitamente en los manuales—, atribuyéndole, también, un gran peso al conocimiento de base experiencial. Pero esos autores —oficiando como «ingenieros de conocimiento»— no creen en la existencia de obstáculos insalvables en el proceso de obtención y representación del conocimiento. Feigenbaum documenta el avance conceptual que supuso la idea de recortar del conjunto de la conducta inteligente el subconjunto de la conducta informada del experto, pero, a un tiempo, ilustra acerca de los límites de ese «giro»:

«pensar» equivale sobre todo a «razonar», no a «calcular» —lo cual implica que [pensar] es la mayor parte del trabajo que tiene lugar en el mundo. A pesar de que una gran parte del trabajo profesional parece expresarse en fórmulas matemáticas, de hecho, salvo en las ciencias basadas en las matemáticas, las elecciones difíciles, lo

⁹⁰ Cf. Ronald J. BRACHMAN y Hector J. LEVESQUE, «Introduction» a *Readings in Knowledge Representation*, Los Altos, CA., Morgan Kaufman Publishers, 1985.

que, de verdad, separa a los expertos de los principiantes son procesos simbólicos, inferenciales, enraizados en conocimiento experiencial. Los expertos humanos han adquirido su «expertise» no sólo del conocimiento explícito que se encuentra en los libros de texto y en las conferencias, sino también a partir de la experiencia: haciendo las cosas una y otra vez, fracasando, teniendo éxito, derrochando tiempo y energía, aprendiendo a retener esas experiencias, adquiriendo sentido de cómo abordar los problemas, aprendiendo cuándo atenerse a los manuales y cuándo romper las reglas. Mediante ese proceso logran construir un repertorio de reglas de trabajo empíricas, o «heurística», que, combinada con el conocimiento de libro, los convierte en expertos profesionales ⁹¹.

Una nueva clase de expertos —los «ingenieros de conocimiento»—, se encargaría de la formalización simbólica tanto del conocimiento explícito («de manual»), cuanto del de naturaleza experiencial («cuasi-privado»).

Sobre la base de esa concepción acerca del conocimiento y sus formas de representación explícita se han construido los SEs hoy en uso. Por lo común, los SEs de mayor rendimiento son aquellos que operan en dominios sobre los que existe un importante conocimiento acumulado conectando «situaciones» a «acciones» (tal como sucede en medicina clínica). Las áreas de aplicación principales han sido las del «control» («automatización inteligente»), el «diagnóstico» (de sistemas artificiales o de personas), la «localización de averías y recomendación de acciones correctivas» (en centrales nucleares, aviones, red telefónica, etc.) la «reparación de sistemas» (que incluye el diagnóstico automático, el aislamiento de averías y la reparación en sentido estricto), el «diseño» (desarrollo de productos según especificaciones dadas), la «instrucción» (sistemas tutoriales inteligentes), la «predicción» (generación inteligente de resultados de procesos, tal como pronóstico del tiempo), la «interpretación» (tal como el reconocimiento aéreo, el análisis de imágenes y señales, mediante la alimentación de datos específicos a la correspondiente base de conocimiento, permitiendo así la inferencia de situaciones), la «planificación» (dados el objetivo y el estado inicial, y, eventualmente, pasos intermedios, desarrollo por el SE de un plan para optimizar la consecución del objetivo bajo unos constreñimientos dados, aplicado a la gestión de proyectos, tácticas militares, etc.) y la «ayuda a la toma de decisiones» ⁹².

De una manera imperceptible (similar a lo que Dertouzos ha llamado

⁹¹ Edward FEIGENBAUM y Pamela MCCORDUCK, ob. cit., p. 64.

⁹² Cf. Wendy B. RAUCH-HINDIN, *Artificial Intelligence in Business, Science, and Industry* (2 vols.), Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1986.

el fenómeno del «chip oculto»)⁹³, sistemas expertos de las categorías mencionadas han comenzado a ser incorporados como subsistemas inteligentes o de control de otros sistemas, bajo una variedad de formas que va desde las del SE funcionando como «ayudante» respecto al «elemento humano» del sistema global de que se trate, a la situación inversa (véase gráfico 2). Se ha abierto así la posibilidad de desplazar algunas funciones cruciales de control y «razonamiento», consideradas patrimonio de los seres humanos, a sistemas computacionales, automatizando «inteligentemente» segmentos crecientes de las infraestructuras que abarcan al Planeta, que funcionan con débil intervención directa del elemento humano. Uno de los principales especialistas en la construcción de la generación más avanzada de SEs, Randall Davis, ha notado que, en un futuro próximo, las sociedades postindustriales se compondrán de sistemas combinación de computadores y personas. Lo cual hace perentorio el análisis, debate y decisión social acerca de dónde trazar la línea de demarcación entre las responsabilidades de uno y otro elemento, habida cuenta de las limitaciones, quizás no sólo técnicas, sino epistemológicas del programa aplicado de la IA⁹⁴. En lugar de principiar o limitarse al análisis de impactos sociales de los SEs, el análisis sociológico debe contribuir a poner en claro las limitaciones sustantivas de aquellos en la actual fase de su desarrollo.

Los SEs representan, sin duda, un progreso desde la hegemonía incontestada de la «racionalidad calculística» a la racionalidad consistente en «seguir reglas» (del tipo de las del clínico)⁹⁵, lo cual redundará en un notable

⁹³ El «chip» o «computador oculto» se refiere a aquellos sistemas computacionales que, a diferencia de los computadores de mesa o visibles, al estar anidados o incorporados en otros sistemas (automóviles, ascensores, electrodomésticos, equipos de tv o «hi-fi») pueden pasar inadvertidos para los usuarios finales del sistema en cuestión.

⁹⁴ Cf. Randall DAVIS, «Knowledge-Based Systems: The View in 1986», en W. Eric L. Grimson y Ramesh S. Patil (comps.), ob. cit., p. 24.

⁹⁵ Un ejemplo de regla compuesta (IF..., THEN...), mediante el uso de operadores booleanos como AND y NOT, procedente de uno de los más célebres sistemas expertos, MYCIN, orientado al diagnóstico de enfermedades infecciosas, es como sigue (dada literalmente):

RULE 156

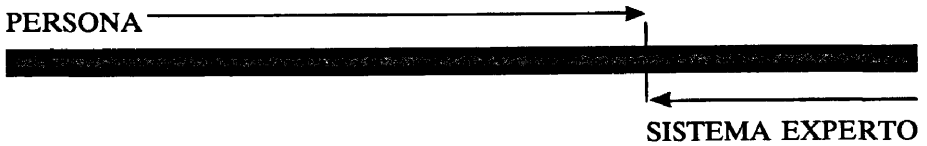
IF:

- 1) The site of the culture is blood, and
- 2) The gram stain of the organism is gramneg, and
- 3) The morphology of the organism is rod, and
- 4) The portal of entry of the organism is urine, and
- 5) The patient has not had a genito-urinary manipulative procedure, and
- 6) Cystitis is not a problem for which the patient has been treated

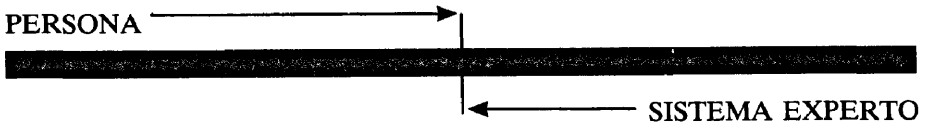
THEN: There is suggestive evidence (.6) that the identity of the organism is e. coli.

La trayectoria de la *inteligencia artificial* y el debate sobre los modelos de racionalidad

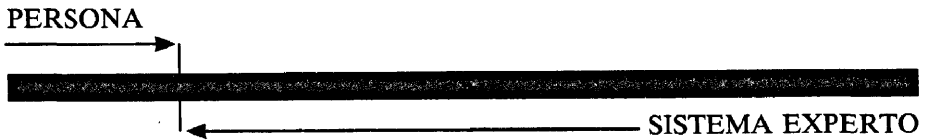
GRÁFICO 2. *Modos de colaboración entre el «elemento humano» y el «sistema experto»*



1. EL «ELEMENTO HUMANO» EN POSICIÓN DE RESPONSABLE PRINCIPAL DE LA RESOLUCIÓN DE PROBLEMAS. EL «SISTEMA EXPERTO» EN EL ROL DE «AYUDANTE».



2. EL «ELEMENTO HUMANO» Y EL «SISTEMA EXPERTO», CORRESPONSABLES EN LA RESOLUCIÓN DE PROBLEMAS. RELACIÓN «COLEGIAL».



3. «SISTEMA EXPERTO» EN SENTIDO ESTRICTO. LA RESPONSABILIDAD PRINCIPAL RECAE EN EL SISTEMA COMPUTACIONAL. EL «ELEMENTO HUMANO» EN EL ROL DE «AYUDANTE».

rendimiento tecnológico. Pero, hasta la fecha, no han podido incorporar las rectificaciones o críticas hechas a los supuestos de la tradición racionalista en que se basan, por parte de corrientes que, como la filosofía existencial heideggeriana o la fenomenología, no creen que todo el conocimiento pueda ser objeto de representación explícita y, por tanto, de programación (por no decir nada, de que el modelo de racionalidad característico de la resolución de problemas no puede aspirar a cubrir todo el dilatado campo de la conducta inteligente). Las limitaciones cruciales de los SES tienen bastante que ver con el modelo de racionalidad y de conocimiento que incorporan (conducta racional como seguimiento o aplicación de reglas, empleo de «modelos

mentales» explícitos), que algunos autores procedentes del propio campo de la IA han caracterizado como «racionalidad burocrática»:

«la inteligencia artificial», tal como se la concibe ahora, se limita a una clase de inteligencia muy particular: una que puede ser asimilada a la de la burocracia en su rigidez, cerrazón e incapacidad de adaptarse a las nuevas circunstancias. Las debilidades no se derivan de un insuficiente desarrollo de la tecnología, sino de la inadecuación de sus supuestos básicos ⁹⁶.

Una limitación fundamental de los SEs es su falta de «sentido común» y de percepción del entorno genérico de una situación dada. David Israel, en un pregnante análisis de los problemas de representación del conocimiento, señalaba que

todo el mundo está de acuerdo en que un objetivo central de la investigación [en IA] es que los computadores deben, de alguna forma, conocer una gran cantidad de cosas de las del tipo que cualquier ser humano conoce acerca del mundo y acerca de los organismos, naturales o artificiales, que lo pueblan. Este cuerpo de conocimiento —sin duda alguna, indefinido en cuanto a sus límites— se conoce como «sentido común». El problema al que tenemos que enfrentarnos es el de cómo impartir tal conocimiento a un robot [o sistema automático]. Esto es, ¿cómo diseñamos un robot con una capacidad de razonar suficientemente potente y provechosa, tal que, provisto con algún subconjunto de ese conocimiento, sea capaz de generar suficiente cantidad del resto [del conocimiento] como para adaptarse inteligentemente y explotar su medio ambiente? Podemos asumir que la mayor parte, si no todo, el conocimiento de sentido común es de carácter general, como lo es el conocimiento de que los objetos caen a tierra a no ser que se los sostenga, o que los objetos físicos no desaparecen de súbito, y que uno se moja bajo la lluvia ⁹⁷.

Una consecuencia de la falta de sentido común de los SEs es que, enfrentados a casos o situaciones significativamente nuevos, se degradan en su funcionamiento de manera brusca, estando condenados a la inacción en situaciones críticas no previstas por sus diseñadores, en tanto que un experto humano, enfrentado a esa situación novedosa o límite, podría retroceder al sentido común o al *background* de conocimientos y experiencias sugeridoras

⁹⁶ Terry WINOGRAD, «Thinking Machines: Can there be? Are we?», en Derek PARTRIDGE y Yorick WILKS, ob. cit., p. 168.

⁹⁷ David ISRAEL, «The Role of Logic in Knowledge Representation», *IEEE Computer*, núm. 16 (10), p. 38.

de *Gestalten* o de respuestas innovadoras, que, cuando menos, le abrirían un espacio de actuaciones posibles (quizás, no óptimas, pero, al menos, aceptables). Por el contrario, en los SEs construidos no se ha podido encontrar un equilibrio aceptable entre las propiedades —que caracterizan a un buen experto humano— de «robustez» y «flexibilidad» (o «sensitividad»): un sistema experto robusto, que no reaccione imprevistamente ante una situación nueva, quizás con consecuencias catastróficas, es inevitablemente un sistema poco sensible a la particularidad de la situación o del problema considerado, produciendo posiblemente respuestas no satisfactorias.

Ese amplísimo conjunto, sumamente difícil de cartografiar, que es el conocimiento de sentido común incorpora, en un momento dado, tanto lo que se conoce como la consciencia de lo que no se conoce, lo cual lleva al individuo a desistir de encontrar respuesta por sí mismo a problemas para los que sabe no cuenta con conocimiento aplicable, en tanto que un SE opera de modo bien distinto:

Cuando a un sistema experto se le plantean preguntas que no puede responder o para las que no existe, en rigor, respuesta [por ejemplo, el número de teléfono de Shakespeare], carece de sentido común para desistir de la tarea. Por el contrario, podría desperdiciar una enorme cantidad de tiempo buscando a través de sus datos y reglas para hallar la solución. Y, lo que es peor, al no alcanzar la solución, podría pensar que ello se debe a la falta de completud de su conocimiento, solicitando información adicional para completar su base de conocimiento ⁹⁸.

Por ello, algunos destacados especialistas en IA, como Waterman, abogan por mantener, en el actual estadio de la tecnología, al «elemento humano» en el *loop* del sistema. Pues, en tanto que el conocimiento del experto humano se caracteriza por su «creatividad», «adaptabilidad», «experiencia sensorial», «foco muy amplio» y «conocimiento de sentido común», los sistemas expertos exhiben las notas de «falta de inspiración», están «necesitados de instrucciones», requieren «input simbólico», tienen un «foco muy estrecho» y se basan estrictamente en «conocimiento técnico» ⁹⁹.

Pero lo que la corriente dominante en IA considera mera limitación tecnológica del momento, otros creen es una limitación esencial, necesitada de exploración con el concurso de otras *filosofías del conocer* y, también, de

⁹⁸ Donald A. WATERMAN, *A Guide to Expert Systems*, Reading, MA., Addison-Wesley, 1986, p. 15.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 14.

algunas ciencias sociales, herramientas que, por lo común, han estado ausentes en el segmento más dilatado de la trayectoria de la Inteligencia Artificial.

II.5. ETAPA DE LAS ASOCIACIONES (1975-1980)

Desde finales de los años setenta, la IA convencional, tal y como había quedado disciplinariamente acotada desde su constitución, comenzó a admitir la colaboración de especialistas procedentes de otros campos, principalmente de la Psicología y la Lingüística, secundariamente de la Filosofía, en la aclaración de qué sea «inteligencia» y conducta inteligente y las estrategias más eficaces para simularla o replicarla. La presencia del computador que, sobre la base de un mismo *hardware* o base material, puede ejecutar una amplia serie de funciones y tareas, vía *software*, dio aliento al programa de «humanización» de la Psicología, sin pérdida de rigor científico: la «mente» y los procesos mentales —asimilables al conjunto del *software*— recobrarían claramente en este período la respetabilidad científica que les había negado el paradigma conductista. Nociones o dimensiones de la cognición como la «competencia lingüística, el *Self*, la intencionalidad, serían recobradas y asentadas sobre bases más sólidas que las de la tradicional filosofía de la cultura. La Psicología en su orientación cognitivista se convertiría, a su vez, en una pieza inexcusable en la indagación de la inteligencia y la conducta racional ¹⁰⁰.

Sin embargo, en esa primera apertura de la IA a otras disciplinas, la Sociología y la Antropología estuvieron ausentes. En otro lugar me he referido a los factores internos a la propia Sociología, obstaculizadores de la intervención en esa crucial área de trabajo ¹⁰¹. Entre ellos, señalaría aquí, el atenerse a un método de trabajo, criticado por la llamada Nueva Sociología de la Ciencia, consistente en dejar de lado, por considerarlos «técnicos», la exploración de las dimensiones internas de las tecnologías o del conocimiento científico, concentrándose en el análisis de los «impactos sociales». Así se produjeron una serie de trabajos, de valor muy desigual, acerca de las consecuencias de la (posible) proliferación de «sistemas inteligentes», pero prácticamente ninguno acerca del examen de los supuestos

¹⁰⁰ Cf. Howard GARDNER, ob. cit., pp. 95 ss.

¹⁰¹ Cf. Rafael PARDO AVELLANEDA, «Sociología y Ciencia Cognitiva», en *Revista de Occidente*, abril 1991, núm. 119, pp. 151-174.

epistémicos de esas construcciones ¹⁰². Con el resultado de aplazar una década más la incorporación del ángulo científico-social a la indagación de la cognición supraindividual.

II.6. ÉPOCA EMPRESARIAL (1980-1985)

Hasta aproximadamente mediados de los ochenta, los sistemas expertos continuaron centrando la atención del grueso de la comunidad de investigadores en IA, produciéndose distintos afinamientos de la metodología en su base y, sobre todo, dándose el salto desde el laboratorio o el entorno de investigación al mundo comercial y al de las aplicaciones industriales. En ese período tomaron forma, también, algunos programas nacionales (o, como en el caso del de la CEE, supranacionales) de desarrollo de las tecnologías de la información, ocupando un lugar importante el subconjunto de las herramientas o sistemas basados en la IA. Por ello, la etiqueta «empresarial» (prescindiendo de la naturaleza privada o pública de sus promotores y/o clientes) es, seguramente, la que mejor recoge lo ocurrido: la interacción de factores y resultados propiamente cognitivos —prolongación de los alcanzados en el período precedente— con demandas y aplicaciones prácticas.

Las transformaciones de la estructura ocupacional de las principales sociedades avanzadas, iniciadas en los sesenta, se saldaron con un predominio cuantitativo de los trabajadores de «cuello blanco», sector que tenía pendiente su particular revolución organizativa (al modo en que la producción seriada masiva y el taylorismo lo había sido para los trabajadores industriales). La atención de especialistas en recursos humanos, diseño organizacional y tecnólogos se volvió hacia los modos de mejorar la productividad, la eficiencia y la efectividad de los «trabajadores de la información». Si en los setenta, el núcleo del trabajo había sido la automatización del trabajo de oficina, entendiéndose por tal la automatización de segmentos del proceso de generación, almacenamiento y recuperación de la información, una década después la atención se desplazaría a una clase especial de información —el

¹⁰² Desde el punto de vista del análisis de impactos se dispone de obras como las siguientes: Council for Science and Society, *Benefits and Risks of Knowledge-Based Systems*, Oxford, Oxford University Press, 1989; Karamjit S. GILL (comp.), *Artificial Intelligence for Society*, Chichester, John Wiley and Sons, 1986. Algunos de los escasos trabajos que se han ocupado desde un ángulo sociológico de las dimensiones teóricas de la IA son el artículo, citado anteriormente, de Steve WOOLGAR, la obra de Nigel GILBERT y Christian HEATH, eds., *Social Action and Artificial Intelligence*, Aldershot, Brookfield, Gower, 1985, y el libro reciente de H. M. COLLINS, *Artificial Experts*, Cambridge, The MIT Press, 1990.

conocimiento— y a los correspondientes especialistas (técnicos, profesionales de nivel medio y superior). Sin descuidar el apoyo tecnológico a los trabajadores de la información, de lo que se trataba ahora era de amplificar y expandir, a lo largo y ancho de una organización, el *pool* de conocimientos disponibles y la facilidad de acceso distribuido al mismo. Las herramientas basadas en la IA parecieron ser parte esencial de la solución y, dentro de éstas, pocas mejor situadas que los sistemas expertos, que, precisamente, buscan replicar los conocimientos (declarativos y procedurales) de los trabajadores del conocimiento.

Por otra parte, el avance de las propias tecnologías de la información no sólo presentaba en los ochenta un balance modesto por lo que hacía referencia a la mejora de la productividad, sino que había creado nuevos problemas de incremento de complejidad y sobrecarga cognitiva de sus usuarios. Y dado que los nuevos servicios y demandas satisfechas con su ayuda resultaban irrenunciables, una de las pocas vías abiertas era aliviar la complejidad informacional apoyándose en la IA. Tareas de coordinación, control, diseño, ingeniería, mantenimiento, inventario, gestión comercial e, incluso, fabricación, parecían candidatas a su transformación con sistemas expertos. Donde las tecnologías convencionales de la información acababan, arrancaría la IA. Los efectos no-queridos de aquéllas podrían ser aliviados con el nuevo instrumento tecnológico. Para decirlo con un responsable del área de tecnología de una de las mayores empresas financieras (*American Express*): «la promesa de que la introducción de computadores reduciría la carga-de-trabajo e incrementaría la productividad, continúa insatisfecha en una gran medida [...] La situación es tan mala en el sector bancario [en Estados Unidos], que una reciente encuesta entre 344 bancos e instituciones financieras ha mostrado que sus directivos de sistemas y operaciones tienen una actitud pesimista ante el cambio tecnológico». La estrategia de *Amex*, representativa de una larga serie de casos, para hacer frente a esa situación, habría consistido en recurrir a la IA en áreas como la autorización de transacciones a clientes (mediante el sistema experto etiquetado *Authorizer's Assistant*). Filosofía que se recoge en la conclusión de ese directivo: «La *Inteligencia Artificial* es, seguramente, la tecnología más temida y desconocida. Pero no tiene por qué serlo. Para ser competitivos necesitamos acelerar el apoyo a nuestros empleados con aplicaciones computacionales inteligentes»¹⁰³.

¹⁰³ Robert H. FLAST, *Science Focus-The New York Academy of Sciences*, Spring, 1988, vol. 2, núm. 4, p. 13.

La eficaz proclama de algunos líderes de la nueva fase de la IA, entre ellos Feigenbaum, de que la IA representaba respecto de la sociedad postindustrial lo que la máquina de vapor supuso para la emergencia de la sociedad industrial, la posibilidad de potenciar las funciones mentales como antes lo habían sido las funciones musculares, enlazó con los macroproyectos nacionales de Japón, Gran Bretaña, la CEE y, menos centralizadamente, de Estados Unidos, alrededor de las tecnologías de la información y la IA. Una revisión de las principales aplicaciones de la IA en entornos reales (empresariales o en agencias gubernamentales), realizada en la segunda mitad de los ochenta por Feigenbaum y colaboradores, documentó la existencia de sistemas inteligentes en algunas de las mayores corporaciones. Unos estaban orientados al ahorro de costes internos y el control de calidad (IBM, FMC, Toyota, The British National Health Service), a asegurar la calidad y consistencia en la toma de decisiones (American Express, Nippon Life Insurance Company, The British Pension Advisor, Sanwa Bank), a preservar, usar y vender conocimiento especializado bajo la forma de sistemas expertos (Nippon-Kokan Steel, Schlumberger Ltd., Westinghouse), a ampliar la oferta de configuraciones de productos (Digital, Navistar), a estimular la innovación (Canon, Kajima), en tanto que otras empresas o corporaciones eran no sólo usuarios de herramientas de IA, desarrolladas para uso interno, sino ofertantes de las mismas a terceros. Una empresa líder, Dupont, tenía en operación doscientos sistemas expertos en áreas diversas¹⁰⁴. En todas las aplicaciones examinadas por Feigenbaum, los sistemas expertos desempeñaban el rol de «ayudantes intelectuales» de los decisores y profesionales en la solución de problemas varios:

en ninguna parte se había concebido el sistema experto como elemento en solitario. El rol asignado es el de ayudante o colega, o, a veces, el de servidor, nunca el de superior o sustituto¹⁰⁵.

Los avances tecnológicos derivados del modelo de racionalidad acotada y altamente especializada, materializada en los sistemas expertos, eran a mediados de los ochenta poco minimizables, incluso para los incrédulos o críticos del programa de inteligencia maquina. Pero los éxitos relativos se habían alcanzado a costa de reducir o apartarse significativamente del pro-

¹⁰⁴ Cf. Edward FEIGENBAUM, Pamela MCCORDUCK y H. PENNY NII, *The Rise of the Expert System Company*, Nueva York, Times Books, 1988.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 8.

grama originario emergido en Darmouth. La conducta inteligente replicada por los sistemas expertos no era sino un reducido subconjunto de la conducta racional. Y, por lo demás, incluso ese reducido —por más que útil— dominio, adolecía de falta de flexibilidad, difícil extensión a situaciones no previstas de antemano, degradación brusca y carencia total de sensibilidad o información respecto al marco más general en el que ocurre la(s) tarea(s) para la(s) que fue diseñado, falta, en definitiva, de *sentido común*. Una vez más, la enorme distancia entre los objetivos iniciales y los resultados alcanzados, estimularía la crítica externa y el debate en el interior del campo de la IA. La fase siguiente —en la que todavía nos encontramos— se caracteriza por la emergencia de alternativas varias al paradigma simbólico-representacional.

II.7. PLURALISMO PARADIGMÁTICO. LÍNEAS CRÍTICAS Y ALTERNATIVAS

El problema de la imposibilidad de representar eficazmente lo que llamamos «sentido común» y de comprensión computacional del lenguaje natural, se convertirían en las barreras decisivas para llevar a término los objetivos originarios de la IA. En realidad, los resultados conseguidos con los sistemas expertos en las dos etapas anteriores, no suponían la puesta en obra de una metodología enteramente distinta de la dibujada en Darmouth, sino tan sólo un desplazamiento en el foco —la adquisición de una gran cantidad de conocimientos altamente especializados, del tipo de los poseídos por el médico o el ingeniero, más que el refinamiento de las reglas generales del razonar. Pero las limitaciones cruciales de los SES derivaban de la falta de ese equipamiento mental polivalente, el sentido común, operando en el *background*, adquirido por el hecho de que la inteligencia humana es una entidad o función inextricablemente unida a un cuerpo físico —lo cual le otorga la capacidad de interactuar diestramente con el entorno físico, notando la omnipresencia de la gravedad, la distinta resistencia de los cuerpos y un largo etcétera¹⁰⁶— y, por el dato, no menos fundamental, de que los procesos de socialización transmiten «paquetes» estratificados de nociones, reglas, valores, símbolos, cuyas capas más profundas pertenecen a una determinada civilización, en tanto que las más cercanas a la superficie son propias de una determinada sociedad o, incluso, de un grupo social.

¹⁰⁶ Cf. Hubert DREYFUS, *What Computers Can't Do*, Nueva York, Harper and Row, 1979. Una nueva edición, dada a la imprenta bajo el título *What Computers Still Can't Do* (Cambridge, The MIT Press, 1992) ha reenfaticado las críticas llevadas a cabo dos décadas atrás.

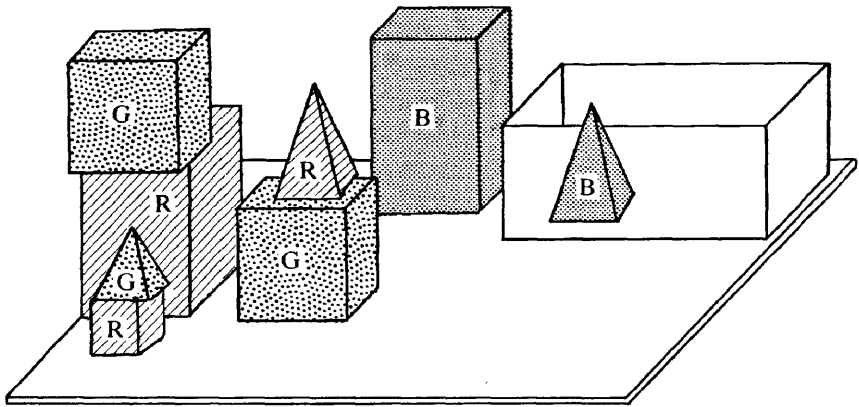
En la fase anterior se había dado algún progreso en la comprensión del lenguaje natural y en la modelización del sentido común. Terry Winograd, entonces en el MIT, diseñó un programa de comprensión del lenguaje natural, SHRDLU, que permitía la respuesta a preguntas y la planificación de acciones (por parte de un robot simulado) sirviéndose de sentencias en lenguaje común (inglés), obviando satisfactoriamente problemas de referencia y ambigüedad, sobre la base de dotar al programa de conocimientos acerca de una situación determinada (la manipulación por el brazo de un robot de objetos situados en la superficie de una mesa). El brazo del robot era capaz de responder adecuadamente a las demandas e instrucciones de un operador, impartidas en sentencias de lenguaje natural, moviendo bloques y objetos geométricos simples. Una idea de la complejidad implicada en la comprensión por el computador de sentencias simples acerca de un dominio bien acotado puede obtenerse mediante la inspección del siguiente fragmento de «diálogo» entre el operador y el robot en el programa SHRDLU (que damos aquí siguiendo a Firebaugh)¹⁰⁷. (Véase gráfico 3.)

El precedente fragmento ilustra sólo parcialmente la escala de las dificultades a superar por un sistema computacional inteligente en la comprensión del lenguaje natural, capacidad que, sin embargo, está al alcance de un niño. Los avances logrados por Winograd descansaban en el uso secuencial de tres subprogramas: un «especialista sintáctico», un «especialista de sentencias» y un «especialista de escenario», encargado este último de mantener un «modelo del mundo» en el que actúa el robot. Parte fundamental de las capacidades del programa para mantener un diálogo en lenguaje común derivaba, precisamente, de las severas limitaciones del universo ontológico considerado, algo que sería etiquetado en la literatura de IA como «micro-mundos» (*microworlds*) o «mundo de bloques» (por el tipo de objetos y acciones consideradas, no muy distantes de las de un juego infantil de manipulación de objetos geoméricamente simples). La extensión de esa metodología a universos más amplios —característicos de la vida cotidiana o de entornos flexibles de trabajo— se mostraría como una aspiración irrealizable.

Otra estrategia para hacer que los computadores pudieran comprender el lenguaje natural al nivel del empleado en la construcción de una historia o cuento infantil consistió en la construcción de amplias unidades de representación del conocimiento, llamadas «marcos» (*Frames*), propuestos por Minsky, o «guiones» (*Scripts*), debidos a Schank y Abelson, que se suponía

¹⁰⁷ Cf. Morris W. FIREBAUGH, ob. cit., pp. 226-227.

GRÁFICO 3.



El universo en el que el computador tiene que entender el lenguaje natural está poblado por objetos geométricos de varios colores ('R'=red; 'G'=green; 'B'=blue), descansando sobre la superficie de una mesa. Un fragmento de diálogo elemental entre el operador y el robot (computador) podría ser de la forma siguiente (las contestaciones del computador están en mayúsculas):

1. pick up a big red block.

O.K.

{Cuando el computador ejecuta una acción, contesta «OK». Para ejecutar esa orden el robot precisa despejar el objeto verde que obstaculiza el acceso al bloque rojo}

2. grasp the pyramid.

I DON'T UNDERSTAND WHICH PYRAMID YOU MEAN.

{Dada la presencia de tres pirámides en la escena contemplada por el robot y, en ausencia de otra información que permita su identificación, el programa no hace nada}

3. Find a block which is taller than the one you are holding and put it into the box.

BY «IT», I ASSUME YOU MEAN THE BLOCK WHICH IS TALLER THAN THE ONE I AM HOLDING.

O.K.

{El computador tiene que comprender qué se quiere significar con «one» e «it», así como deducir cuál es el bloque que está sosteniendo}

4. What does the box contain?

THE BLUE PYRAMID AND THE BLUE BLOCK.

5. What is the pyramid supported by?

THE BOX.

{Anteriormente el sistema había respondido a la expresión «the pyramid» manifestando «I don't understand which pyramid you mean». Ahora no tiene dificultad en responder, al dar por supuesto que nos referimos a la pirámide acabada de mencionar}.

permitían captar el sentido común a propósito de *situaciones o entornos estereotipados*.

La hipótesis básica de estas dos últimas metodologías es que una gran parte de las situaciones en las que se encuentran y frente a las que reaccionan las personas son de naturaleza estereotipada, generando una serie de expectativas, objetivos y planes «estándares», que permiten tratar con y reducir la complejidad de la realidad, captando los rasgos relevantes y organizándolos en «paquetes» (marcos, guiones), de manejo relativamente sencillo. Los individuos desarrollarían un *procesamiento cognitivo guiado por expectativas*, asociando contextos complejos con situaciones prototípicas. Una fiesta de cumpleaños, ir a un restaurante, acudir al médico, son acciones o situaciones complejas que exigen dosis notables de actividad cognitiva, pero que, sin embargo, son realizadas sin mayor dificultad por la mayor parte de las personas. La clave de ello reside en el carácter fijo, bien conocido, de los elementos fundamentales de la situación y su organización, esto es, en el *esquema* de una situación *arquetípica*. Dotar a los computadores de los niveles de conocimiento exigibles para una comprensión no muy distante de la que ocurre al nivel del sentido común podría llevarse a cabo capturando *bloques de conocimiento* acerca de distintos objetos, sucesos, lugares, situaciones, etc., con los que tratamos en la vida diaria o en algún subconjunto más o menos especializado de la misma.

Un *marco* —ha escrito Minsky— es una especie de esqueleto, algo similar a un formulario con lugares en blanco o ranuras a ser llenados. Llamaremos a esos lugares vacíos sus *terminales*, que usaremos como puntos de conexión, a los que podemos fijar otras clases de información. Por ejemplo, un marco que representa una «silla» podría contar con algunos terminales para representar un asiento, un respaldo, y patas, en tanto que un marco para representar una «persona» tendría algunos terminales para un cuerpo, una cabeza, brazos y piernas. Para representar una *determinada* silla [...], simplemente procedemos a rellenar los terminales del correspondiente marco con estructuras que representan, con mayor detalle, rasgos particulares del respaldo, asiento y patas de esa determinada silla ¹⁰⁸.

Lo crucial es que los marcos, que funcionan como depósitos organizados de conocimientos y experiencias anteriores, conllevan «valores por defecto», esto es, su mera mención lingüística o visión evoca una serie de

¹⁰⁸ Marvin MINSKY, *The Society of Mind*, Nueva York, Simon and Schuster, 1986, p. 245.

informaciones conexas correspondientes a las «ranuras» del marco de que se trate: una persona típica, un restaurante típico, una silla típica, valores que pueden resultar afinados o modificados, pero que facilitan el procesamiento cognoscitivo, aun en situaciones en las que el correspondiente «objeto» o elementos de la situación están ocultos, física o metafóricamente (tal el caso, aducido por Minsky, de una persona sentada a la mesa enfrente de nosotros, de la que no alcanzamos a ver la silla, pero cuya disposición «activa» en nuestra mente el marco de una silla o persona sentada, no la de alguien realizando una determinada flexión gimnástica).

Las atribuciones por defecto [el llenado de las ranuras de un determinado marco con información por defecto] resultan de enorme significación, por cuanto nos ayudan a representar nuestra experiencia previa. Los usamos para razonar, reconocer, generalizar, predecir qué puede suceder a continuación y conocer qué es lo que debemos intentar cuando nuestras expectativas no son satisfechas [por lo que observamos]. Nuestros marcos afectan todo nuestro pensamiento y todo lo que hacemos. [...] Los marcos se extraen de experiencias pasadas y rara vez cuadran perfectamente con las nuevas situaciones. Por ello tenemos que aprender a adaptarlos a cada experiencia particular ¹⁰⁹.

Los marcos permiten organizar económica y eficazmente nuestro conocimiento acerca del mundo, sin necesidad de descansar en la lógica (deductiva o inductiva). Una forma habitual de conectarlos entre sí es formando «jerarquías»: un marco acerca de los «modos de comunicación» contendría en sus *slots* ítems como «comunicación cara-a-cara», «comunicación telefónica», «videoconferencia», «comunicación escrita», «comunicación electrónica», etc. Cada uno de estos ítems daría lugar, a su vez, a un marco específico con sus particulares ranuras. Los marcos de niveles inferiores heredarían propiedades de los marcos de nivel más alto. Un computador inteligente podría ser provisto de un número de marcos tan amplio como se quiera o necesite, que, convenientemente conectados, permitiría ir aproximando la conducta cognoscitiva de los seres humanos. Interesa notar que la construcción y adquisición de marcos, implícita en el trabajo de algunos psicólogos y formulada originariamente por Minsky en 1974 ¹¹⁰, no contiene referencia a los procesos de

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ Cf. Marvin MINSKY, «A Framework for Representing Knowledge», en Patrick WINSTON, (comp.), *The Psychology of Computer Vision*, Nueva York, McGraw-Hill, 1975, pp. 211-277.

adquisición y acuerdo *supraindividual* y *social* acerca de los mismos, esto es, a los procesos de «en-culturación» y socialización.

Los *scripts* o «guiones» son, por su parte, una solución a la modelización del conocimiento estereotipado, similar a los «marcos», aunque más que representar un objeto particular pretenden describir una *secuencia* de sucesos, así como los objetivos y los planes de los actores involucrados. La colaboración en los setenta de un especialista en IA (Roger Schank) y un psicólogo social (Robert Abelson), interesados en la comprensión de las *estructuras* del conocimiento humano, dio lugar a una importante obra dedicada a explorar cuatro entidades teóricas —guiones, planes, objetivos y temas—, que permiten representar algunas clases de conocimiento relativo «al mundo de sucesos físicos y psicológicos que ocupan la vida mental de individuos corrientes, que pueden ser comprendidos y expresados en lenguaje ordinario»¹¹¹. A diferencia de los marcos, los guiones presentan una estructura temporal o secuencia de causas y efectos. Los guiones acerca de situaciones estereotipadas permitirían tanto la descripción de algunos importantes procesos cognoscitivos de los humanos sin recurrir a la lógica, cuanto dotar a los computadores del conocimiento suficiente para la comprensión de historias de las que ocurren en un cuento (o en fragmentos de él) y en noticias del periódico. Por ejemplo, un sistema dotado de un guión típico acerca de «comer en un restaurante», incluiría información genérica acerca de elementos tales como «soportes» —el propio restaurante, dinero, alimentos, menú, mesas, sillas, vajillas—, «roles» —personas con hambre, camareros, cocineros—, «tiempo de ocurrencia» —horario de operación del restaurante—, «lugar de ocurrencia» —localización del restaurante—, «secuencia de eventos», que se compone, a su vez, de una serie de *subscripts* (guión de entrada al restaurante, guión de atención al cliente(s) por parte del *maître*, guión de acomodo en una mesa, guión de petición de comida, guión de comer el menú solicitado, guión de comentarios acerca de la comida, guión de pagar, guión de abandonar el restaurante). El *script* básico presentaría, pues, varios *subscripts* anidados dentro de él. De esa forma, mediante un programa, SAM (*Script Applier Mechanism*), construido en la Universidad de Yale, un computador es capaz de comprender una historia y responder a una serie de preguntas del tipo de las que siguen:

¹¹¹ Roger SCHANK y Robert ABELSON, *Scripts, Plans, Goals, and Understanding*, Hillsdale, LEA, 1977, p. 4.

*Historia*¹¹²

JOHN WENT TO A RESTAURANT. HE ORDERED A HAMBURGER. THE WAITER SAID THEY DIDN'T HAVE ANY. HE ASKED FOR A HOT DOG. WHEN THE HOT DOG CAME, IT WAS BURNT. HE LEFT THE RESTAURANT.

Diálogo

Q1: DID JOHN SIT DOWN IN THE RESTAURANT?

A1: PROBABLY.

Q2: DID JOHN ORDER A HOT DOG?

A2: YES.

Q3: DID JOHN EAT A HOT DOG?

A3: NO, THE WAITER TOLD JOHN THE MANAGEMENT WAS UNABLE TO GIVE IT TO HIM.

Q4: WHAT DID THE WAITER SERVE JOHN?

A4: THE WAITER SERVED JOHN A HAMBURGER.

Q5: WHY DIDN'T JOHN EAT THE HAMBURGER?

A5: BECAUSE THE HAMBURGER WAS OVERDONE.

Q6: DID JOHN PAY THE CHECK?

A6: NO, JOHN WAS ANGRY BECAUSE THE HAMBURGER WAS OVERDONE AND SO HE LEFT THE RESTAURANT.

El programa SAM, apoyándose en el marco contextual acotado por el *script* «comer en un restaurante», permite la realización de inferencias acerca de piezas de información que no figuran explícitamente en el texto ofrecido, así como la reconstrucción de la secuencia de eventos. La metodología de representación del conocimiento basada en *scripts* supuso un avance significativo en el programa de dotar de inteligencia a los computadores en una de las áreas más complejas: la comprensión de un instrumento tan plástico como el lenguaje natural. Y, al tiempo, contribuyó al desarrollo de la epistemología o teoría de los procesos de pensamiento.

La metodología de utilización de *esquemas* o estructuras en la representación del conocimiento postula, en suma, dos cosas: 1. la inteligencia se deriva de la aplicación en un contexto dado de grandes volúmenes de información altamente específica, más que de la aplicación de unos pocos mecanismos inferenciales de carácter general, y 2. esa aplicación procede median-

¹¹² Cf. Roger C. SCHANK y Christopher K. RIESBECK, *Inside Computer Understanding*, Hillsdale, LEA, 1981, p. 78.

te el recurso a una amplia «biblioteca» de «marcos» (*Frames*) y/o «guiones» (*Scripts*), que «empaquetan» descripciones de objetos y sucesos típicos.

Tales descripciones contienen tanto una plantilla que proporciona un esqueleto para la descripción de un caso cualesquiera, como un conjunto de valores por defecto para miembros típicos de la clase [de que se trate]. Los valores por defecto permiten al sistema el suministrar detalles perdidos, mantener expectativas y notar anomalías ¹¹³.

El *sentido común* y la *comprensión del lenguaje* parecen pues tener como prerequisite el equipamiento y utilización de amplísimos volúmenes de conocimiento de las más variadas clases. Con las herramientas de los *Scripts* y de los *Frames* y el avance tecnológico en la arquitectura y prestaciones de los computadores, pareció que la transmisión de esas dos capacidades a los computadores, fundamentales para el logro de conducta inteligente, sería cuestión de tiempo. Pero, una vez más, aparecerían dificultades imprevistas en el camino, afectando a los supuestos básicos de la metodología empleada. Uno de los nuevos obstáculos era el del *background* cognoscitivo de cualquier situación: por ejemplo, la comprensión de un cuento infantil es función no sólo de lo que la historia dice, sino también de la gran cantidad de cosas que da por supuesto en el lector o el oyente. La complejidad involucrada en la replicación de toda esa gran cantidad de nociones, presupuestos e informaciones, obligaba, cuando menos, a trasladar muy hacia adelante el tiempo requerido para su ejecución. Y obligaba, también, a reanalizar la estructura del sentido común, tarea a la que se aplicarían clásicos de la IA como Minsky y McCarthy. Otro obstáculo, quizás más fundamental, se deriva de la hipótesis formulada por los críticos de la IA, según la cual el conocimiento de sentido común resulta refractario a su reducción a esquemas *representacionales*: el sentido común exige contar con un cuerpo humano y se compone no sólo de conocimientos factuales, sino de *destrezas* o *habilidades* no capturables o transmisibles simbólicamente más que a niveles de ejecución bajos (línea crítica impulsada por Dreyfus).

El limitado rendimiento de la metódica simbólico-representacional para modelizar y replicar la inteligencia humana acabaría cristalizando a mediados de los ochenta en la reemergencia del otro paradigma alternativo, el *conexionismo* o las *redes neurales* que, de alguna manera, postula que no puede

¹¹³ Ira P. GOLDSTEIN y Bruce ROBERTS, «Using Frames in Scheduling», en Patrick Henry WINSTON y Richard Henry BROWN, (comps.), *Artificial Intelligence: A MIT Perspective*, vol. 1, Cambridge, The MIT Press, 1979, p. 260.

obviarse la estructura y los modos de operar del órgano biológico soporte del pensamiento —el cerebro. Que la construcción de aviones diera la espalda al original biológico —las aves—, no implica que tal haya de ser el caso a propósito del pensamiento humano. La división del dominio de la IA en paradigmas en competencia aproximó ese campo a la situación característica de las ciencias sociales.

El renacimiento del conexionismo ha ido acompañado de la constitución de otra línea, originada en el tronco principal simbólico-representacional, que pone el foco más que en el cerebro mismo, en la naturaleza *modular* de éste, en la hipótesis formulada por Minsky de que el cerebro es, en realidad, no una máquina, sino cientos de máquinas pensantes que han evolucionado al servicio de determinados órganos sensoriales. Lo crucial a analizar serían los modos de *coordinación* de esas máquinas ¹¹⁴. Precisamente, ése es uno de los puntos de encuentro entre la IA, más o menos clásica, con algunos subconjuntos de la Sociología, particularmente entre, por una parte, algunas líneas de trabajo reemergidas a principios de los ochenta, conocidas como *Inteligencia Artificial Distribuida*, y, por otra, *la Sociología de las organizaciones*: si el cerebro es una «colección de máquinas» trabajando con grados de autonomía varios, pero con coordinación de su actividad, también las organizaciones son colecciones de unidades cooperando en la resolución de problemas o en la consecución de objetivos. La Inteligencia Artificial Distribuida (IAD) tiene como uno de sus supuestos centrales —a diferencia de la IA clásica, individualistamente orientada— el que la resolución de un elevado número de problemas por los humanos se caracteriza por involucrar *grupos* de gente. El diseño de computadores inteligentes debería aproximarse a los modos de operación de objetos sociales como la comunidad científica o las organizaciones. Si en el arranque de la IA clásica el ángulo científico-social estaba débilmente representado o, incluso, ausente, la IAD no sólo presupone nociones científico-sociales, sino que sigue modelos y segmentos teóricos de la Sociología: los ingenieros y científicos de la computación han salido al encuentro de la Sociología, aunque desde esta disciplina apenas ha habido correspondencia e incluso consciencia acerca de la emergencia de una nueva clase de objetos y problemas en los que afinar e incluso testar modelos sociológicos ¹¹⁵. En las páginas que restan de este trabajo, se expondrá el

¹¹⁴ Cf. Marvin MINSKY, *The Society of Mind*, ed. cit.

¹¹⁵ Cf. Rafael PARDO AVELLANEDA, «Inteligencia Artificial Distribuida y modelos organizacionales», próxima aparición en *Arbor*.

perfil de algunas de las corrientes aludidas, que apuntan a problemas en los que, aunque todavía de una manera primaria, puede intervenir la ciencia social.

III. Límites de la inteligencia artificial y perspectivas socialmente orientadas

Las dificultades en el cumplimiento del programa de la IA tienen que ver, al menos en parte, con la postulación de una noción de inteligencia amputada de dimensiones sociales o psicosociales, tanto en lo que se refiere a su desarrollo y ejercicio (socialización y enculturación), cuanto en lo atinente a su aplicación y ejercicio (resolución cooperativa y coordinada de problemas en grupos y marcos organizativos). Por su parte, la Sociología —en particular la del conocimiento— ha seguido, por lo general, pagando un tributo innecesario a temas, categorías y lenguaje acerca de los procesos cognoscitivos, más propios de la filosofía y el conocimiento científico del siglo pasado que de los enormes avances de la Epistemología y de la Ciencia Cognitiva en este siglo. La crudeza de los análisis sociológicos acerca de las percepciones públicas de los temas más variados tiene bastante que ver con unos esquemas conceptuales del conocer que, o bien agregan por exceso (naciones como «ideología» o «cultura») o pulverizan marcos cognoscitivos en meros átomos (preguntas de un cuestionario) cuya integración u organicidad a duras penas logra recomponer el análisis (apoyado en sofisticadas herramientas estadísticas). Un enlace entre ambas disciplinas o campos de estudio podría redundar en sinergias y ganancias teóricas y prácticas compartidas. Los especialistas de la IA más críticos e informados han comenzado a enlazar con algunos segmentos de la ciencia social para explorar vías alternativas de desarrollo o para la aclaración de los límites de la Inteligencia Artificial. Se está produciendo así una intersección con el trabajo de unos pocos teóricos procedentes de la Filosofía Hermenéutica, la Sociología, la Antropología y la Teoría de las Organizaciones, interesados por la Ciencia Cognitiva y/o por algunos problemas a medio camino entre ciencia social e IA.

Indicadores de la nueva sensibilidad supraindividualmente orientada en IA son la frecuente incorporación en sus análisis de un variado conjunto de categorías que tienen su lugar de indagación y fundamentación sistemática en disciplinas como la Sociología (tales las de «división del trabajo», «concurrentencia», «compromiso», «conflicto», «negociación», «cooperación», «mer-

cado», «tratos entre agentes», etc.)¹¹⁶. Otros autores, procedentes de la *Inteligencia Artificial*, dan un paso más, recurriendo no ya a nociones sociales, sino incluso a modelos y esquemas conceptuales propiamente *sociológicos*, útiles para trabajar problemáticas como las propias de la *Inteligencia Artificial Distribuida* o la *Ecología de la Computación* (tales los casos destacados de Carl Hewitt y Thomas Malone). Otros destacados investigadores y críticos del paradigma del «procesamiento simbólico de información», principalmente Terry Winograd y colaboradores, están dando un rodeo por la Filosofía (hermenéutica y existencialismo), la Biología (la obra de Maturana) y el *Management* y la Teoría de las Organizaciones, para proceder a *reorientar* radicalmente los objetivos *tecnológicos* y culturales de la *Inteligencia Artificial*: en lugar de la construcción de computadores «inteligentes» en sentido estricto, el diseño y construcción de sistemas computacionales y, al tiempo, de entornos y prácticas organizativas de carácter *cooperativo*.

Desde el lado de las disciplinas propiamente sociológicas existen también valiosos intentos de enlace con problemas característicos de la Ciencia Cognitiva. Entre ellos cabe mencionar aquí las investigaciones sobre cognición no en contextos altamente formalizados como los del laboratorio, que plantean problemas de *validez ecológica* o de *constructo*, sino en el contexto de actividades de la *vida cotidiana*, en las que no existe una dislocación de «mente», «cuerpo», «actividad» y «entornos culturalmente organizados» y que incluyen como dimensión natural la presencia de «otros actores». Problemática que prolonga y afina metodológicamente la tesis de uno de los críticos más tempranos y tenaces del programa de *Inteligencia Artificial*, Hubert L. Dreyfus, quien en 1979 reafirmaba

que la inteligencia requiere la facultad de comprender, y ésta exige dotar a los computadores del *background* de sentido común que los humanos adultos tienen en virtud de contar con cuerpos, interaccionar diestramente con el mundo material y estar entrenados en el marco de una cultura¹¹⁷.

Tal es el sentido de la perspectiva propuesta por Lave y asociados, que quiere ser una «antropología social de la cognición», atenta a la reconstrucción de actividades cognitivas *situadas* en marcos sociales y alrededor de tareas tan mundanas como los cálculos aritméticos al efectuar la compra en

¹¹⁶ Cf. por ejemplo, Marvin MINSKY, *The Society of Mind*, ed. cit.

¹¹⁷ Hubert L. DREYFUS, ob. cit., p. 3.

un supermercado o el control de una dieta de adelgazamiento. Desplazamiento que implica una larga serie de cambios en otros puntos del *programa cognitivista*, tanto en el prisma teórico (construido ahora sobre la base de segmentos de la Teoría *social* contemporánea, en lugar de solamente a partir de las Matemáticas o las Ciencias de la Computación), cuanto en la metodología y las técnicas de investigación privilegiadas (que se ven ampliadas con las propias del trabajo de campo del antropólogo) y los presupuestos acerca de cuestiones tan cruciales como la relación entre «pensamiento científico» y «pensamiento cotidiano»¹¹⁸.

Otros autores bien conocidos por su interés de *larga data* en la Sociología Cognitiva, señaladamente Aaron Cicourel, han comenzado a ocuparse de tópicos de esa naturaleza en el contexto de problemas sugeridos por los desarrollos recientes en Ciencia Cognitiva (por ejemplo, el análisis de los procesos de diagnóstico médico *cooperativo* y *distribuido*, en clara analogía con la resolución de problemas mediante procesos de «computación concurrente»)¹¹⁹. Con todo, de entre los sociólogos con pretensión de contribuir explícita y sistemáticamente al tratamiento de problemas característicos de la IA y la Ciencia Cognitiva destacan Steve Woolgar y H. M. Collins, pertenecientes ambos a la orientación conocida como *Construcción Social de Sistemas Tecnológicos* (SCTS), prolongación del estilo de trabajo de la llamada «Nueva Sociología de la Ciencia» al ámbito de la tecnología¹²⁰. Otra aportación singular, a la que nos referiremos aquí, es la de la antropóloga social

¹¹⁸ Cf. Jean LAVE, *Cognition in Practice. Mind, Mathematics and Culture in Everyday Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988; Barbara ROGOFF y Jean LAVE (comps.), *Everyday Cognition. Its Development in Social Context*, Cambridge, MA., Harvard University Press, 1984; Jean LAVE y Etienne WENGER, *Situated Learning*, Cambridge, CUP, 1991.

¹¹⁹ Por «computación concurrente» se entiende la colaboración de numerosos computadores o procesadores en la consecución de un objetivo común de naturaleza compleja, ejecutando subtareas y «comunicando» los resultados al conjunto de los «procesadores». El procesamiento de imágenes complejas y la predicción meteorológica son problemas candidatos privilegiados para su resolución concurrente.

¹²⁰ A Steve WOOLGAR se deben los artículos «Why not a Sociology of Machines? An Evaluation of Prospects for an Association between Sociology and Artificial Intelligence», en Linda A. MURRAY y John T. E. RICHARDSON, (comps.), *Intelligent Systems in a Human Context*, ed. cit., pp. 53-70, y «Reconstructing Man and Machine: A Note on Sociological Critiques of Cognitivism», en Wiebe E. BIJKER, Thomas P. HUGUES y Trevor PINCH (comps.), *The Social Construction of Technological Systems*, Cambridge, The MIT Press, 1987, pp. 311-328, en tanto que COLLINS es autor del que se considera la expresión más acabada del aludido enfoque SCTS a propósito del tema que nos ocupa. «Expert Systems and the Science of Knowledge», en Wiebe E. BIJKER, Thomas P. HUGUES y Trevor PINCH, (comps.), cit., pp. 329-348, trabajo desarrollado en su obra *Artificial Experts: Social Knowledge and Intelligent Machines*, edic. cit.

Lucy Suchman, que ha enlazado con la etnometodología, la fenomenología y algunas de las otras líneas recién mencionadas ¹²¹.

III.1. EL ANÁLISIS DE LA IA DESDE LA PERSPECTIVA
DE LA «CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LOS SISTEMAS TECNOLÓGICOS».
EL PRISMA DE LA «ACCIÓN SITUADA» FRENTE A LOS «PLANES»

El arranque de las aportaciones de Woolgar y Collins al tema de la IA parte del presupuesto de la orientación conocida como «construcción social de sistemas tecnológicos» (*Social Construction of Technological Systems*, SCTS), según el cual el análisis social de la tecnología no debe esperar a que ésta haya cristalizado bajo la forma de un proceso de producción o de un producto, sino que una de sus funciones más importantes es precisamente la de contribuir a su diseño, sacando a la luz dimensiones sociales de la misma. Por ello, esos autores esperan que sus análisis de la IA puedan contribuir a reorientar el desarrollo de esa área.

En el primero de sus trabajos, Steve Woolgar, uno de los principales autores de la orientación SCTS interesados por la IA, había notado cómo el inmemorial reflejo de salvaguardia de la identidad humana conlleva el que, cada vez que se logra un avance radical en la duplicación o simulación maquinal de alguna capacidad considerada propia o exclusiva de la humanidad, se proceda a alterar la línea de demarcación respecto a las máquinas, haciéndola recaer en funciones por el momento más allá de las posibilidades de la tecnología. Desde esa perspectiva, la IA será recibida siempre como un programa de imposible cumplimentación. Esa tesis, junto con la voluntad del programa SCTS de ayudar en el modelado de la tecnología, son, también, el arranque de la segunda pieza debida a ese autor:

La controversia acerca de la IA—ha escrito Woolgar— es el último capítulo en el debate de *larga data* acerca de la singularidad del hombre. A lo largo de la historia de la fascinación humana con artefactos, la sustancia de estos debates ha variado de acuerdo con las capacidades de las tecnologías bajo discusión ¹²².

Si en la larga etapa de la historia de la tecnología en que los artefactos

¹²¹ L. SUCHMAN, *Plans and Situated Actions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

¹²² Steve WOOLGAR, «Reconstructing Man and Machine: A Note on Sociological Critiques of Cognitivism», ed. cit., p. 313.

eran apoyos, amplificadores o sustitutos de funciones mecánicas o musculares humanas, la autoidentidad de la especie descansaba sin problema alguno en la capacidad de raciocinio, no ocurre lo mismo con la cumplimentación, por parcial que sea, del programa de la IA. La emergencia de sistemas dotados en algún grado de capacidades cognitivas ha motivado el desplazamiento de la línea de demarcación entre el elemento humano y la máquina a otro terreno:

En algunas discusiones, la emoción es invocada ahora como la categoría de atributos que atestigua el carácter único de la humanidad, de la misma forma que el intelecto fue invocado cuando el debate se focalizó en tecnologías prostéticas ¹²³.

Aunque ese punto de partida sería suficiente para llevar a cabo un examen cuidadoso de los límites alcanzados por la IA y, más en general, por el cognitivismo, el acogerse a los presupuestos relativistas del llamado «programa fuerte» en Sociología de la Ciencia impide a Woolgar realizar algo más que la crítica, desde un ángulo sociológico, a algunos destacados críticos del cognitivismo. Su imputación a autores como Coulter y Suchman es que la crítica de éstos a dos postulados centrales del cognitivismo —el de que todas las clases de conducta inteligente son *función* de la cognición y el primado de los *planes* frente a la *acción situada* como elementos explicativos de la conducta—, resulta muy débil, por cuanto a lo único que apuntan es a la sustitución de las categorías mentales del cognitivismo por otras de naturaleza social:

El compromiso de estos sociólogos [Coulter, Suchman] con la tarea explicativa corre el peligro de meramente reemplazar el mecanismo cognitivo por uno de carácter social. En lugar de plantearse el tema crucial de si, *en realidad*, es posible o no la codificación de la conducta humana (su formalización, reducción a una serie de reglas tipo instrucción o a un algoritmo), [estos] críticos del cognitivismo han seguido el angosto camino de debatir qué clase de codificación resulta más adecuada ¹²⁴.

Lo decisivo para Woolgar sería no tanto el recurso a un lenguaje mentalista (caso del cognitivismo) o a un aparato conceptual sociológico, sino aceptar o rechazar la *ideología representacional* propia de la ciencia, el aspirar a llevar a cabo «descripciones» del «mundo real» o, por el contrario, reconocer que ello es un empeño acrítico, de imposible cumplimentación ¹²⁵.

¹²³ *Ibid.*

¹²⁴ *Ibid.*, p. 325.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 326.

Pero si se prescinde del doctrinarismo que, por lo general, aqueja a los autores de la orientación SCTS, resulta obvio que la crítica de Suchman a los supuestos representacionales del cognitivismo clásico reviste la mayor importancia e interés para la ciencia social, mostrando además que este grupo de saberes puede contribuir a la IA y la Ciencia Cognitiva.

Suchman, antropóloga trabajando no en la investigación de una comunidad premoderna, sino en el análisis de usuarios de tecnologías avanzadas —para el legendario centro de XEROX PARC—, cree que existen dos visiones alternativas de la acción y de la inteligencia humana:

La primera, adoptada por la mayoría de los investigadores en Inteligencia Artificial, localiza la organización y significación de la acción humana en los planes que subyacen a la misma [...] Los planes son prerequisite para la acción, al tiempo que prescriben su curso ¹²⁶.

La «acción orientada a fines» (*purposeful action*) sería —según ese enfoque— coextensiva con «acción planeada». Esa concepción tiene la partida fácil: en primer lugar, porque casa bien con supuestos básicos de la cultura occidental, en particular con la tradición racionalista, incorporada en las ciencias sociales y en sistemas de pensamiento como el marxismo ¹²⁷, y, también, por cuanto la estructura lógica de los planes los hace particularmente aptos para la construcción de modelos computacionales de la acción. El corolario tecnológico de ese enfoque es claro: la construcción de «sistemas inteligentes» capaces de establecer relaciones de inteligibilidad mutua con el usuario humano, abriendo la puerta a interacciones elemento humano-computador similares a las existentes entre dos seres humanos, exigiría

el reconocimiento recíproco [por el sistema y el usuario humano] de los [respectivos] planes, posibilitado por el establecimiento de convenciones compartidas acerca de los

¹²⁶ L. SUCHMAN, ob. cit., p. 27.

¹²⁷ Tradición que está presente claramente en MARX, que creía que lo que distinguía radicalmente el trabajo del artesano de la actividad minuciosa exigida para construir una tela de araña o un panal, era que el trabajador, antes de comenzar su tarea, contaba con una imagen mental completa acerca del trabajo a realizar: «Damos por supuesto el trabajo en una forma en la cual es propio exclusivamente del ser humano. Una araña ejecuta operaciones semejantes a las del tejedor, y una abeja avergüenza, por la construcción de sus celdillas de cera, a más de un arquitecto humano. Pero lo que ya por anticipado distingue al peor arquitecto de la abeja mejor es que el arquitecto construye la celdilla en su cabeza antes de construirla con cera. Al final del proceso de trabajo sale un resultado que ya estaba presente al principio del mismo en la representación del trabajador, o sea, idealmente», Karl MARX, *El Capital*. Libro primero, volumen 1. Barcelona, Grijalbo, 1976, p. 194.

propósitos y por el conocimiento común acerca de las situaciones típicas y de cuáles sean las acciones apropiadas [en esas situaciones] ¹²⁸.

La *otra* concepción sostiene que la acción humana típica es más bien «acción situada», esto es, acción ejecutada mediante *interacción* en un contexto de particulares y específicas circunstancias, no anticipables por el más detallado plan o algoritmo que quepa generar.

Ambas concepciones de la acción pueden ser expresadas plásticamente mediante el caso de las distintas *estrategias cognitivas* utilizadas en la navegación por los europeos y por los *trukese*, según ha sido puesto de manifiesto por la Antropología cultural, señaladamente por Tomas Gladwin, autor de una de las primeras reorientaciones de esa disciplina hacia el análisis de los componentes *cognitivos* de la personalidad y su dependencia cultural (en lugar de centrarse, como era sólito, en los de tipo emocional).

Gladwin rechazó la pertinencia y validez de aplicar los modelos de «tests» propios de la cultura occidental a otras comunidades, cuyos integrantes eran capaces de llevar a cabo operaciones complejas —como la navegación sin instrumentos— y que, sin embargo, obtenían puntuaciones bajas a tenor de aquellos constructos. La hipótesis de Gladwin es que, en realidad, lo que se estaba haciendo era proyectar nuestros estándares cognitivos a marcos culturales distintos:

En nuestra cultura valoramos (y medimos crudamente mediante *tests* de inteligencia) el pensamiento abstracto o relacional, que integra y pone en relación mutua *corpus* de conocimientos mediante constructos simbólicos unificadores. Los *trukese*, según parece, no lo hacen así, apoyándose en su lugar en el producto acumulativo de la adición conjunta de un elevado número de «bits» de datos discretos, sumados de acuerdo a parámetros predeterminados, para alcanzar la solución deseada. Tanto nosotros, cuanto los *trukese*, operamos dentro de una *Gestalt*, una concepción del problema como un todo. Sin embargo, nosotros buscamos un concepto unificador que pueda abarcar todos los hechos relevantes más o menos simultáneamente, desarrollando un principio de conjunto o plan, a partir del cual los pasos individuales hacia la solución puedan ser derivados deductivamente. Por contra, los *trukese* trabajan hacia una solución improvisando cada paso, pero siempre con el objetivo final en mente. Los *trukese* arrancan con una *Gestalt* simplificada, con independencia de que la puedan poner o no en palabras, y van llenando los detalles sobre la marcha. No-

¹²⁸ L. SUCHMAN, *ibidem*.

sotros preferimos examinar una situación y diseñar una *Gestalt* algo especial, que ya de salida abarcará todos los detalles esenciales»¹²⁹.

Fruto del entrenamiento y la experiencia pasada, el navegante *trukese* se fija en determinados «datos» y prescinde de otros por irrelevantes, interpreta cada pieza de información mediante su comparación con la suma de experiencias pasadas, sin necesidad de aplicar razonamiento explícito o elección lógica alguna. El modo de proceder de esos navegantes de la Micronesia semeja el comportamiento de un conductor experimentado, que es capaz de integrar la cambiante suma de información generada en cada momento de su ruta (posición relativa y velocidad de otros vehículos, densidad del tráfico, condiciones del firme, situación meteorológica y un largo etcétera), tomando decisiones y ejecutando acciones, a la vez que, quizás, mantiene una conversación, y todo ello sin necesidad de realizar complejas operaciones analíticas conscientes.

La estrategia cognitiva de los navegantes europeos y la de los *trukese* se dejarían representar por una escala cuyos dos extremos podrían venir ocupados, respectivamente, por «planes» y por «acción situacional»:

Una, la del europeo, comienza con un único plan unificador, que es posteriormente implementado fragmentariamente, con referencias ulteriores mínimas respecto al objetivo global sintetizado en el plan. Prácticamente, toda la labor de pensamiento tiene lugar previamente a su ejecución. La otra estrategia, la de los *Trukese*, opera por referencia al punto de comienzo y, particularmente, respecto a su punto final y un punto intermedio. El punto intermedio, la posición actual del barco, es puesta en relación de continuo con el punto final. Cada movimiento sucesivo se determina sobre una base *ad hoc*. La actividad de pensar ocurre de forma continua, siendo considerada desde nuestra cultura como una serie de improvisaciones. Las herramientas —ayudas mecánicas frente a percepciones sensoriales— son diferentes en los dos ejemplos [...]¹³⁰.

El navegante de las Islas Carolinas principia con un *objetivo* más que con un *plan*. Comienza a moverse hacia el objetivo, dando respuesta a las distintas *situaciones* que se van presentando, sirviéndose para ello de estrategias *ad hoc* y de cuanta información encuentra disponible («información situacional»). Su esfuerzo está orientado a hacer todo lo que sea necesario

¹²⁹ Thomas GLADWIN, «Culture and Logical Process», en Ward H. GOODENOUGH (comp.), *Explorations in Cultural Anthropology*, Nueva York, McGraw-Hill, 1964, p. 170.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 173.

para alcanzar el objetivo. Caso de ser interrogado, puede, en todo momento, señalar su *objetivo*, pero no es capaz de describir su *ruta*. El contraste entre «planes» frente a «acción situada» resulta particularmente transparente en caso de que aparezcan condiciones externas que obliguen a cambiar el curso de la navegación.

El navegante *Trukese* simplemente añade una nueva dimensión a su percepción global de la situación y continúa navegando en correspondencia con ella hacia su destino. Sin embargo, el navegante europeo se ve forzado a apartarse de su plan original. Antes de poder cambiar el curso necesita desarrollar un nuevo plan. Lo cual toma la forma de nuevas líneas de navegación entre su posición actual y su destino. Solamente tras unir esos puntos en una nueva síntesis puede llevar a cabo la primera respuesta táctica ante las alteradas condiciones ¹³¹.

Otras diferencias entre ambas metódicas, dignas de ser recogidas aquí, son que el navegante europeo es capaz de conceptualizar y verbalizar —dar una explicación lógica de— lo que está haciendo, en tanto que el *trukese* puede apuntar hacia su destino en el horizonte, pero se ve imposibilitado para poner en palabras la mirada de percepciones que le llevan a estar seguro, en un momento dado, de dónde se encuentran las islas de destino:

el navegante puede probablemente inventariar todos los factores respecto a los que tiene que mantenerse alerta, pero el proceso mediante el cual éstos son «pesados» y combinados es, a la vez, complejo y fluido ¹³².

El europeo opera deductivamente, en tanto que el *trukese*, si bien parte de detalles o percepciones concretas, en modo alguno llega a principios generales discernibles (lo que equivale a decir que tampoco es inductivo), sino que su conducta puede, quizás, describirse como un proceso continuado, involucrando múltiples operaciones simultáneas (tomando *inputs* de información y sintetizándolos, mediante la aplicación de lo que podría llamarse criterios de ponderación). Desde el paradigma dominante en nuestra cultura, señala Gladwin, la conducta del *trukese* no es inteligente.

Si la diversidad y contraste notados son ciertos, ello pondría de manifiesto la falta de validez externa o, incluso, la validez de constructo —las caracterizaciones, tipologías e instrumentos de medida al uso de los modelos

¹³¹ *Ibid.*, p. 174.

¹³² *Ibid.*, de los modelos convencionales.

convencionales acerca de la inteligencia y los procesos cognitivos. Para la «mirada» de un antropólogo como Gladwin, los trabajos de psicólogos como Bartlett, Bruner, Guilford y Piaget, orientados a la creación de una teoría rigurosa de los procesos de pensamiento, estarían lastrados *culturalmente*:

su punto de partida es nuestro familiar pensamiento relacional y lógico-simbólico. No contemplan el espectro de otros enfoques posibles de la actividad de pensar, del aprendizaje y la resolución de problemas ¹³³.

La igualdad de todos los humanos postulada por la Antropología no estaría respaldada por un análisis de las similitudes y diferencias de los procesos cognitivos. Lo que es más: se carecería de un marco teórico para proceder a esa exploración. Análisis del tipo acabado de ver, por limitados y rudimentarios que sean, marcarían —a juicio de Thomas Gladwin— la vía a seguir.

Resultaría, así, que dimensiones socio-culturales preteridas en el arranque y en la trayectoria subsiguiente de la IA y la Ciencia Cognitiva son fundamentales para el análisis de las estructuras y metódicas cognitivas: la cognición no sería ni el mero resultado de la arquitectura biológico-cerebral, ni la propiedad funcional de una entidad —la mente— suprahistórica y asocial, sino, quizás, función compuesta de éstas y de otras dimensiones, entre las que tendrían un papel relevante las de naturaleza *cultural* (en el sentido de la Antropología y la Sociología). Una consecuencia tecnológica de esa hipótesis es que el propio diseño de sistemas inteligentes, capaces de interacción significativa con los humanos, podría beneficiarse de los análisis y metodologías (como la observación de campo) socialmente inspirado. Tal es, al menos, la vigorosa propuesta de Lucy Suchman, a la que se aludió más arriba.

Pueden aducirse, a juicio de esta autora, varias explicaciones de la notada disparidad cognitiva entre el modo de navegación de los europeos y el de los habitantes de las Islas Carolinas. Una primera apuntaría a la existencia de distintos modos de actuar en función de los varios marcos culturales: «cómo actuar intencionalmente es algo aprendido y sujeto [por tanto] a variación cultural» ¹³⁴. Según ese punto de vista, los europeos estarían socializados en una cultura simpatética respecto al pensamiento abstracto y

¹³³ *Ibid.*, p. 176.

¹³⁴ *Ibid.*, p. vii.

analítico, en tanto que los *trukese* lo estarían en el recurso a la sabiduría y experiencia obtenida a través de muchos años de práctica de la navegación, a un sinnúmero de respuestas concretas y acumulativas antes las distintas circunstancias encontradas en el pasado. La segunda explicación posible atiende a la naturaleza de la actividad misma y/o al grado de pericia del actor: así tendríamos, en primer lugar, las tipologías «acción expresiva/creativa» frente a «acción instrumental/orientada por objetivos» y, en segundo lugar, «acción del principiante» frente a «acción del experto». La tercera —la adoptada por Suchman y que, a su juicio, permite dar cuenta más verazmente de la acción social, incluso de aquella, *prima facie*, más racionalistamente orientada, tal como la navegación de los europeos— sostiene que, con independencia del grado en que se hayan planeado,

las acciones intencionales son inevitablemente *acciones situadas*, [...] acciones tomadas en el contexto de circunstancias particulares y concretas. En ese sentido, podría argüirse que todos actuamos como los *trukese*, sin perjuicio de lo mucho que algunos de nosotros se expresen como europeos. Debemos actuar como los *trukese* porque las circunstancias de nuestra acción nunca pueden resultar completamente anticipadas y [porque] están cambiando continuamente a nuestro alrededor. Como consecuencia de ello, nuestras acciones, aunque sistemáticas, nunca son planeadas en el sentido fuerte de la ciencia cognitiva. Los planes pueden ser vistos más bien como un recurso débil respecto a lo que es, primariamente, actividad *ad hoc*. Tan sólo cuando nos sentimos compelidos a dar cuenta de la racionalidad de nuestras acciones, dado el sesgo de la cultura occidental, invocamos la guía de un plan. Establecidos de antemano, los planes son necesariamente vagos, en la medida en que deben acomodar las contingencias impredecibles de situaciones particulares. Reconstruidos retrospectivamente, los planes filtran, de forma sistemática, precisamente la particularidad de detalle que caracteriza a las acciones situadas, en favor de aquellos aspectos de las acciones que pueden ser vistos como correspondiendo al plan ¹³⁵.

El punto de vista sostenido por Suchman es radical: no se trataría tanto de abogar por hacer un hueco a estilos cognitivos distintos a los de carácter abstracto, simbólico-representacional, y alternativos, también, al primado irrestricto de los planes, sino de postular la centralidad de la «acción situacional», con sus características de indeterminación, borrosidad, apertura, contingencia y significado negociado mediante interacciones con los elementos de la situación (cosas, actores): *la acción social típica es acción situada, no*

¹³⁵ *Ibid.*, p. ix.

acción planeada. O, dicho de otra manera, los «planes» —que han disfrutado de un lugar central en la ciencia social y en la Ciencia Cognitiva— son, a lo sumo, uno de los recursos de la acción situada, no su descripción completa, apriorística: son, en todo caso, su reconstrucción a *posteriori*.

Lucy Suchman, enlazando con segmentos de la literatura científico-social, *prima facie* alejada de las disciplinas en la base de la IA y de la Ciencia Cognitiva, ha llevado a cabo un análisis de los supuestos y fundamentos del programa de construcción de máquinas inteligentes, que resulta de gran interés tanto para la IA, cuanto para la propia ciencia social, legitimando, además, el pleno reconocimiento del «ángulo científico-social» en el análisis y diseño de sistemas tecnológicos avanzados, en lugar de quedar circunscrito éste al seco análisis de impactos. Las discusiones en curso acerca de la acción racional pueden verse beneficiadas del examen, inaugurado por Suchman, de los presupuestos y límites de la IA, al officiar como «test» de la adecuación empírica de los distintos modelos. Pues si, como ha señalado esa antropóloga, toda herramienta humana «descansa en y reifica» alguna concepción sobre la actividad que se pretende soportar con ella, una evaluación de los límites de ese artefacto es, al tiempo, un «test» acerca de los límites de la concepción subyacente acerca de la correspondiente actividad y sus elementos constitutivos. Específicamente, la crítica de Suchman va dirigida a los sistemas inteligentes basados en un modelo planificador de la acción humana, a la visión del plan como construcción simbólica localizada en la cabeza del actor, que dirige u ordena todos y cada uno de los pasos de la conducta de aquél ¹³⁶.

El «programa de trabajo» de Suchman arranca, pues, afirmando, como propiedad fundamental de la acción, su naturaleza situacional y, por tanto, inequivablemente *ad hoc*, con independencia de que sea planeada o no. El enfoque que —se sugiere—, debe ser arrumbado, tanto en ingeniería como en ciencias sociales, es el del «navegante europeo» de Gladwin, presentado habitualmente como *el* modelo correcto del actor racional y acriticamente incorporado en la construcción de sistemas inteligentes. Si se aspira a alcanzar una situación de «inteligibilidad mutua» entre usuarios humanos y sistemas inteligentes, parece necesario principiar por el escrutinio de la naturaleza de esa construcción que llamamos «comprensión compartida» entre los humanos. Pues el programa de la IA no busca sólo la construcción de potentes herramientas computacionales que resulten fácilmente *inteligibles* para sus

¹³⁶ *Ibid.*, p. 3.

usuarios humanos (presentando al usuario las *intenciones del diseñador* acerca de su uso, mediante el recurso a la información provista por el propio sistema, tal como los procedimientos de «ayuda sensible al contexto», obviando así la necesidad de un entrenamiento lento y complejo del usuario), sino sobre todo sistemas o construcciones *inteligentes*:

que el artefacto pueda de hecho *explicarse a sí mismo* en un sentido próximo a como lo hace el ser humano. En este segundo sentido, el objetivo es que el artefacto debe ser no sólo inteligible para el usuario como una herramienta, sino también *inteligente* —esto es, capaz de entender las acciones del usuario, y proporcionar la clave de la racionalidad de las suyas propias¹³⁷.

La inteligibilidad o comprensión compartida ha exigido, tradicionalmente, en el dominio interpersonal, captar la *intencionalidad* de la conducta del otro, esto es, la puesta en correspondencia de su comportamiento observable con procesos no captables directamente, pero intuibles o comprensibles para el *otro(s)*: las intenciones o los planes en la cabeza del actor.

La estrategia cognitivista consiste en interpolar una operación mental entre un estímulo medioambiental [empezando por las actuaciones de otros actores] y la respuesta conductual: en esencia, resituar las causas de la acción desde el medio ambiente afectando al actor, a procesos, abstraibles como computación, en la cabeza del actor. La primera premisa de la Ciencia Cognitiva es, por tanto, que la gente —o «conocedores» de cualesquiera clase— actúa sobre la base de representaciones simbólicas¹³⁸.

La IA buscaría dotar a algunas clases de máquinas (las acreedoras a la adjetivación de «inteligentes») de una serie de supuestos de la acción, cristalizados bajo la forma de «planes» del usuario, situaciones y acciones típicas. Con ese conocimiento situacional estereotipado y formalizable de antemano, los sistemas inteligentes podrían responder adecuadamente a las acciones del usuario humano.

Pero el problema para el logro de una comunicación efectiva entre «sistema» y «usuario» es que, al igual que en la comunicación humana, parte esencial del éxito parece residir tanto en lo que se dice, cuanto en el *back-ground* compartido pero no explicitado. Lo que queda sin decir es, al menos, tan importante, cuanto lo que es objeto de pronunciamiento o preferencia

¹³⁷ *Ibid.*, p. 17.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 9.

expresa. Precisamente, la necesidad de proceder a articular y hacer pasar a primer plano elementos del *background* de entendimientos entre dos actores cualesquiera, es indicador de la distancia comunicativa entre éstos, así como de la fragilidad y efectividad del proceso de comunicación (tal es el caso del encuentro entre personas de culturas muy distantes, que fuerza a explicitar a cada paso las bases de cada una de las afirmaciones principales). Dotar de ese *background* a los sistemas computacionales es, en sí mismo, tarea faraónica, por cuanto presenta una estructura anidada y ramificada *ad infinitum*. Pero una dificultad mayor es que esos supuestos de base, que, por ejemplo, componen lo que con cómoda etiqueta denominados el «sentido común», pudieran no ser un repertorio de esquemas simbólicos ya construidos, sino más bien *construcción realizada en el transcurso mismo de la acción, en un contexto particular* o altamente específico.

Es en ese marco en el que las aportaciones de la etnometodología resultan fundamentales para corregir los supuestos cognitivistas acerca de la representación simbólica de todo el conocimiento y de sus relaciones con la conducta o la acción (guía para la acción). Suchman recupera así la crítica de Harold Garfinkel a la «noción de sentido común de que el conocimiento de base [*background knowledge*] es un *corpus* de cosas [ya] pensadas, pero no dichas, que están por detrás de la conducta y que hacen inteligible a ésta»¹³⁹. La solicitud por Garfinkel a sus estudiantes de que informaran acerca de una conversación sencilla, escribiendo en la parte izquierda de un papel qué fue lo que se dijo y en la parte derecha qué fue lo que ellos y sus compañeros entendieron que, en realidad, se estaba diciendo, poniendo énfasis en la precisión y claridad, se evidenció como una encomienda de imposible satisfacción:

la tarea de enumerar qué es lo que se estaba diciendo se extendía más allá de lo que se estaba hablando, componiendo un horizonte de entendimientos en retroceso permanente del que había [a su vez] que dar cuenta. Resultó que *la tarea no consistía en describir algún contenido preexistente, sino en generarlo*. [...] En tanto que la noción de «supuestos de base» [*background assumptions*] connota una colección de cosas realmente existentes en la mente del hablante —un cuerpo de conocimiento que motiva una acción particular o una expresión lingüística, y la hace interpretable— el ejercicio de Garfinkel, así como la fenomenología de la experiencia, sugiere que existen razones para cuestionar el enfoque de que los supuestos de base forman parte del estado mental del actor previo a la acción¹⁴⁰.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 46.

¹⁴⁰ *Ibid.*

Tales supuestos son generados, precisamente, cuando se producen rupturas o dificultades en el transcurso de la acción. Por lo común, damos por sentado (no nos preocupamos de) un conjunto más o menos amplio de cosas y sólo sentimos la necesidad de retroceder y explicárnoslas a nosotros mismos y a los demás cuando emergen, en el transcurso de nuestras interacciones con otros, quiebras de entendimiento. En estas situaciones, comprobamos que la *acción situada* es susceptible de explicación y explicitación, virtualmente, inacabable.

El giro al que quiere contribuir Suchman se apoya, pues, en las investigaciones antropológicas y sociológicas (particularmente, en la corriente etnometodológica) relativas al análisis de la acción intencional y el logro de comprensión compartida. Entre los resultados relevantes de esas líneas de trabajo sobresale el concebir los planes más como recursos para las deliberaciones de la gente acerca de la acción, que como guías estrictas del despliegue de ésta. Los planes serían un elemento, entre otros varios, en el contexto o marco más amplio de alguna actividad práctica: «más que subsumir los detalles de la acción bajo el estudio de los planes, los planes quedan subsumidos en el problema más amplio de la acción situada»¹⁴¹. Los planes son recursos para la acción situada, no prescripciones algorítmicas que la conducta o la práctica se encargarían de replicar fielmente. Lo que es más, «por lo general no anticipamos cursos de acción alternativos o sus consecuencias, hasta que *algún* curso de acción ha comenzado ya. Frecuentemente, sólo mediante la actuación en una situación de hecho, se hacen claras sus posibilidades, y, con frecuencia, no conocemos con antelación, o al menos con precisión, qué estado futuro deseamos generar»¹⁴². Garfinkel, revisando algunas prácticas de investigación por parte de científicos sociales, documentó ese carácter *ex-post* de la toma de decisiones en el contexto de la acción del investigador: en lugar de un procedimiento preprogramado, paso a paso, lo normal es la aplicación de un conjunto de tácticas *ad hoc* para ajustarse máximamente a las oportunidades del momento; el investigador acostumbra a adoptar un curso de acción y sólo tras la ocurrencia de algún producto de dicha acción se procede a la revisión retrospectiva (o «búsqueda hacia atrás») de las secuencias llevadas a cabo; antes de verse forzado a elegir un curso de acción, el investigador se ve incapaz de anticipar las consecuencias de los cursos de acción alternativos y puede verse obligado a involucrarse en uno

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 50.

¹⁴² *Ibid.*, p. 52.

de ellos antes de poder enterarse de cuáles puedan ser aquéllas. Tras encontrarse con algún estado de cosas determinado, el investigador puede evaluarlo como algo deseable, y a partir de ello tratarlo como el objetivo hacia el que sus acciones previas estaban encaminadas.

Característicamente estas situaciones son de «información imperfecta». El resultado de ello es que el investigador es incapaz de establecer, por no decir nada de calcular, la diferencia que su ignorancia, en la situación dada, tiene en la realización de sus actividades. Y tampoco es capaz de evaluar, previamente a haber emprendido alguna acción, sus consecuencias o determinar el valor de cursos de acción alternativos ¹⁴³.

Lo notable del asunto es que esta estrategia cognitiva, propia de la acción situacional, pueda documentarse a propósito no sólo de una comunidad de perfil tradicional (los navegantes de las Islas Micronesias), objeto de la observación del antropólogo, sino también en contextos como la toma de decisiones empresariales o el propio *case study* de Suchman relativo a las interacciones entre usuarios y una sofisticada fotocopiadora dotada de un «sistema experto de ayuda», o la práctica de la investigación científico-social y la conducción de experimentos en el laboratorio. Precisamente, a propósito de esta última situación, Jerry Feitelson y Mark Stefik, a quienes se debe una reconstrucción minuciosa del proceso de conducción de un experimento genético en el laboratorio, concluyeron que

una sorpresa es [notar] la medida en que el proceso de planificación [experimental] parece ser dirigido por los acontecimientos [*event driven*] [...] El proceso de planificación no puede ser caracterizado adecuadamente como la búsqueda de una solución a través de un dilatado espacio [...]. Antes bien, la planificación en estos experimentos resulta ser a corto plazo y como respuesta a resultados en el laboratorio no previstos. [Se observa] la utilización de grandes volúmenes de conocimiento para la formación de nuevas hipótesis en respuesta a lo inesperado. Lo que es más, mucho de la conducta del geneticista parece dirigida a explotar esta «serendipity» [o capacidad para alcanzar descubrimientos científicos «por accidente»] ¹⁴⁴.

Si la tradición de la IA y la Ciencia Cognitiva ha primado la construcción de representaciones formales de la acción (planes), con la pretensión de que resulten verdaderas prescindiendo de cualesquiera circunstancias concre-

¹⁴³ Harold GARFINKEL, *Studies in Ethnomethodology*, Cambridge, Polity Press, 1984, pp. 98-99.

¹⁴⁴ Jerry FEITELSON y Mark STEFIK, «A Case Study of the Reasoning in a Genetics Experiment», *Stanford Heuristic Programming Project*, Working Paper 77-18, p. 1.

tas, el análisis de la acción situada, socialmente orientado, aspira a invertir el foco de atención: en la medida en que las acciones ocurren invariablemente en particulares circunstancias físicas y sociales, «la situación es crucial para la interpretación de la acción»¹⁴⁵, esto es, las *circunstancias concretas* y la *evaluación local, momento a momento*, del significado de las mismas por el actor(es), debe ser el centro del análisis de la acción.

En efecto, la investigación, en IA, sobre los modos de representar la acción se redujo al análisis de los planes. El paradigma clásico de la planificación en IA

asume una representación del mundo basada en «estados». Ello significa que el mundo es representado tomando una «instantánea» del mismo en un particular momento temporal y describiendo el mundo tal y como aparece en esta «instantánea». [...] El planificador [el sistema inteligente] asume [...] que el mundo tomado como punto de partida no cambia mientras la planificación se está desarrollando. Esto es, el planificador [el sistema] construye un plan para su ejecución ulterior sin reaccionar al cambio en el estado del mundo durante el proceso de planificación¹⁴⁶.

Este mismo autor, David Wilkins, ha notado que, en los sistemas inteligentes basados en el paradigma clásico de los planes, se carece de la propiedad de «reactividad», imprescindible cuando lo que se persigue es dotar al agente de la capacidad de acción autónoma en el mundo, que sufre modificaciones conforme avanza la flecha del tiempo.

La perspectiva de la acción situacional está, sin duda alguna, más desarrollada en su componente programática que en sus realizaciones. Con todo, sus supuestos principales, fundantes de un interesante programa de investigación, son los siguientes:

a. la *contingencia de la acción* en un marco complejo, temporal y espacialmente delimitado, poblado por objetos, artefactos y actores, lejos de ser vista como «ruido» a eliminar o minimizar, es tenido como «el recurso esencial que hace posible el conocimiento y da sentido a la acción»¹⁴⁷;

b. la voluntad de anclar las teorías de la acción en una sólida base empírica, procediendo a la construcción inductiva de generalizaciones, sobre la base del examen de casos y situaciones tal y como ocurren; y

¹⁴⁵ Lucy SUCHMANN, ob. cit., p. 178.

¹⁴⁶ David E. WILKINS, *Practical Planning*, San Mateo, CA., Morgan Kaufmann Publishers, 1988, p. 4.

¹⁴⁷ Lucy SUCHMANN, ob. cit., p. 179.

c. El prisma de la acción situada postula que «la coherencia de la acción no resulta convenientemente explicada ni por esquemas cognitivos preconcebidos, ni por las normas sociales institucionalizadas. La organización de la acción situada es, más bien, una propiedad emergente de las interacciones momento-a-momento entre actores, y entre actores y los medios ambientes [entornos] de su acción»¹⁴⁸.

Si, como postula Suchman, el fundamento de las acciones no son planes, sino interacciones locales con nuestro entorno, carecería de sentido el empeñarse, a la hora de diseñar sistemas «inteligentes» (por ejemplo, «sistemas tutoriales inteligentes»), en codificar algorítmicamente representaciones preconcebidas del usuario y de su situación («modelos de usuario», que acostumbran a incluir proposiciones sobre el «dominio», «la tarea», «el usuario típico», etcétera). Sólo en dominios y para tareas muy estrechamente acotadas pueden lograrse avances significativos. Y ello tan sólo desde un punto de vista estrictamente práctico o tecnológico. Un eventual diseño de sistemas o *interfaces* inteligentes requerirá someter a escrutinio los supuestos simbólico-representacionales hechos suyos por las ciencias sociales, por la IA y la Ciencia Cognitiva.

El programa de investigación dibujado por Suchman y compartido, en alguno de sus segmentos, por autores como Dreyfus y Winograd, puede dar un notable rendimiento no sólo para la ingeniería de sistemas inteligentes, sino también para la renovación de algunos clásicos capítulos de la ciencia social, pues «así como el proyecto de la construcción de artefactos inteligentes ha sido enrolado al servicio de una teoría de la mente, el intento de construir artefactos interactivos, tomado seriamente, podría contribuir significativamente a una caracterización de la acción humana situada y de la comprensión compartida»¹⁴⁹.

III.2. LA TRANSFORMACIÓN DEL CONOCIMIENTO ENTRE LAS CLASES «ALGORÍTMICO»-«CULTURAL»

El motivo de tradición fenomenológica acerca de la imposibilidad de codificar o representar simbólicamente las capacidades humanas constituye

¹⁴⁸ *Ibid.*

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 189.

también el arranque de la ocupación por parte de otro destacado miembro del programa SCTS, H. Collins, con los temas de la Inteligencia Artificial. Pero, aun enlazando con esa tradición, Collins ha preferido recorrer una ruta distinta a la del examen de la acción situada, ofreciendo en su lugar un matizado planteamiento acerca de las fronteras móviles entre componentes *culturales no explicitables en un momento dado* y *componentes cognitivos explícitos*, que redunda en una visión menos absolutista acerca de los límites de la IA. Su contribución tiene una doble punta: por un lado, colaborar en la tarea constructiva de aclarar cuáles sean las estrategias más fructíferas para el diseño de «sistemas expertos» y, en segundo lugar, utilizar las construcciones de la IA (particularmente, de los sistemas expertos) a modo de «sondas experimentales [introducidas] en la naturaleza del conocimiento, observando los intentos de los “ingenieros del conocimiento” por hacer la cultura visible [en el sentido de explícita o representable]»¹⁵⁰.

El subconjunto de la IA tomado por Collins como referente de su investigación de sociología del conocimiento son los «sistemas expertos», basados en un enfoque constructivo de la inteligencia humana de «abajo-arriba», obviando los intentos por construir sistemas inteligentes utilizando tan sólo principios genéricos del razonar aplicables *ex-novo* a cualesquiera materiales o situaciones.

La idea de un sistema experto —ha escrito Collins— es que, en lugar de intentar crear inteligencia mediante la creación de modelos *de novo* (de forma tal que cada vez que la máquina «usa su mente», realiza un nueva deducción), se extrae y almacena un *corpus* de conocimiento procedente de un experto, y la máquina meramente se refiere a ese depósito [de conocimiento] para comprobar cuál sería la respuesta del experto a un problema dado. Hay en ello poco del enfoque deductivo, de construcción de modelos: es esencialmente un enfoque pragmático. El diseñador del sistema experto acepta modestamente que no conocemos mucho acerca de lo que conocemos; simplemente trata de reproducir ese conocimiento en la memoria del computador, tal que pueda ser recuperado en una forma apta para ayudar al no experto¹⁵¹.

Prescindiendo de la exactitud de lo afirmado en ese paso acerca de los objetivos estrictamente pragmáticos de la construcción de sistemas expertos (adecuada, quizás, si se refiere a autores de ese campo como Edward Fei-

¹⁵⁰ Cf. H. M. COLLINS, «Expert Systems and the Science of Knowledge», en Wiebe E. Bijker, Thomas P. Hugues y Trevor Pinch, ob. cit., p. 345.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 333.

genbaum, pero inexacta referida al objetivo de otros como Randall Collins), el problema a despejar es el de su plausibilidad, naturaleza y límites. Problema que coincide en parte con el de si la cultura resulta o no susceptible de explicitación y representación formal.

La «Ingeniería del Conocimiento» orientada a la captura, representación y recuperación eficiente del conocimiento, particularmente del conocimiento característico de los «expertos» (médicos, geólogos, ingenieros de sistemas, etc.) ha funcionado sobre la base de una partición del conocimiento en dos clases: conocimiento de tipo *algorítmico*, esto es, articulado bajo la forma de procedimientos que especifican en un número finito de pasos normados la resolución efectiva de un problema, generalmente disponible en manuales y publicaciones y, por otra parte, conocimiento de naturaleza más borrosa y menos pública, conocimiento de tipo *heurístico*, basado en reglas experienciales, relativo a problemas «borrosamente definidos» para los que o no existe un algoritmo conocido o, caso de existir, es imposible su aplicación por razones prácticas (uso prohibitivo de tiempo u de otros recursos). La tarea del «ingeniero de conocimiento» consistiría en *explicitar* el conocimiento poseído por uno o más expertos, mediante un conjunto de técnicas no muy alejadas de las habituales del sociólogo, y formalizar ese conocimiento heurístico, incorporándolo a «sistemas expertos», capaces de elevar a un nivel a niveles de *ejecución* similares a los de un especialista. Pero las nociones de «experto» y «pericia técnica» (*expertise*) carecen, por lo general, de la necesaria elaboración y aclaración. Lo cual no obsta a que en la base de la mencionada disciplina —la Ingeniería de Conocimiento— no operen, *implícitamente*, algunas (pre)concepciones acerca de qué sea un experto, cómo un profano se transforma en un experto, cuáles sean los modos de operar de éste, cuáles las interacciones entre expertos y usuarios, y, por tanto, qué tipo de interacciones se dan entre un sistema experto y un usuario final.

Las dos posiciones dominantes acerca de la realizabilidad de los sistemas expertos han venido ocupadas, en primer lugar, por quienes, aun reconociendo las dificultades de la tarea, creen que todo es cuestión de tiempo y de reducción de la complejidad mediante la aplicación de las correspondientes técnicas y, en el otro extremo, por quienes señalan que ni el más potente sistema experto puede aspirar a cosa distinta que a operar —con riesgo de fracaso total— en *contextos* artificialmente *cerrados*, no en los *entornos abiertos* que, por lo común, caracterizan la actuación inteligente de los humanos. Según esta última concepción, los sistemas expertos estarían privados, estructuralmente, de los prerequisites para el logro de conducta inteligente en el marco de sistemas abiertos. La existencia de esas barreras

epistemológicas fijas e infranqueables entre los ámbitos susceptibles de representación y ámbitos opacos a la misma, ha sido objeto de examen crítico por parte de Collins.

Para este autor, la partición del conocimiento en las clases «algorítmico»/«heurístico» no es *fundamental*. El proceso de cambio de profano a experto involucra adquisición de competencia en cuatro dimensiones: *a. datos y reglas formales; b. heurística; c. capacidades manuales y perceptuales y d. capacidades culturales*¹⁵². La distinción crucial no viene representada por el par polarmente coordinado, «algorítmico»-«heurístico», sino por la existente entre conocimiento susceptible de «*explicitación o explicación*» y conocimiento «*tácito o no-explicable*», que Collins etiqueta, respectivamente, como «conocimiento *algorítmico*» y «*en-culturación*» (aprendizaje/asimilación de una determinada cultura). Y, desde este nuevo ángulo de enfoque, tanto las reglas formales y los datos, cuanto la heurística, pueden hacerse colapsar en una sola categoría, la *algorítmica*, dado que también los principios heurísticos resultan susceptible de *explicitación* (una muestra de ello se tiene en las tesis doctorales que, a diferencia de otras publicaciones como artículos formales, dan cuenta de la misma, esto es, no sólo presentan de forma sistemática los resultados, sino el curso y las vías de todo orden transitadas para alcanzar aquéllos y que, en la práctica, se apartan bastante de las recogidas en los tratados de técnicas de investigación).

La adquisición, así como la utilización de conocimiento altamente especializado, descansa en un proceso de *socialización cultural (enculturation)* que desborda el marco de la disciplina o área de problemas de que se trate. Sin el soporte de capacidades culturales *genéricas*, que involucran la capacidad de comprender y usar hechos y reglas, establecer interacciones significativas con otros o con el medio ambiente, etc., todos los restantes estratos de la formación de un experto se derrumbarían. Por ello, el propósito de transmitir conocimiento especializado desde un «experto humano» a un «usuario novel», por mediación de un «sistema experto», esto es, la cadena simple

Experto ⇒ Sistema experto ⇒ Usuario final

cuyo flujo ocurre en una sola dirección, ignora que sin unos mínimos de capacidades culturales genéricas y/o especializadas por parte del usuario, «nada útil puede ser transferido [al no experto]. [...] Las preguntas cruciales son, entonces, aquellas relativas a la medida en que un sistema experto pue-

¹⁵² *Ibid.*, pp. 335-337.

de, en principio, almacenar conocimiento de una clase tal susceptible de resultar útil a un usuario sin cualificar (no socializado culturalmente)»¹⁵³. Lo que se precisa transmitir a un no-experto son las cuatro categorías de conocimiento/destrezas mencionadas: información factual y reglas, principios y recetas heurísticas, destrezas perceptuales y manuales y, finalmente, capacidades culturales. Y, como se señaló anteriormente, la principal dificultad en la trayectoria de los sistemas expertos ha residido en dotarles de funciones como la comprensión del lenguaje y el sentido común, capacidades poseídas por la práctica totalidad de los adultos.

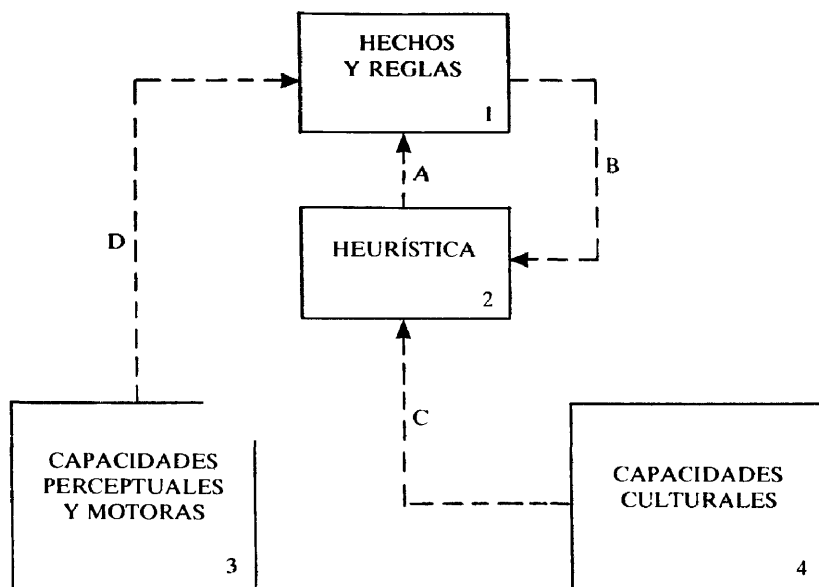
Ocurre que dotar de capacidad cultural a un sistema computacional partiendo de cero conduce a un regreso infinito, por cuanto la explicación de algo presupone la existencia de un *background* cultural compartido. Pero, por otro lado, según la atinada tesis de Collins, no existe una línea de demarcación inalterable entre unos y otros componentes del conocimiento. Parte de las capacidades manuales y sensoriales de los humanos están siendo replicadas mediante instrumentos y procesos de automatización avanzada y, también, algunos principios heurísticos pasan a engrosar, de tiempo en tiempo, el repertorio de hechos y reglas formales. Pero es que, además, aunque no pueda explicarse todo el *background* de la cultura, sí que se incrementa de continuo la parte de la misma que somos capaces de explicitar, como lo documentan aquellas situaciones comunicativas caracterizadas por la distancia contextual o cultural entre dos personas. Por lo demás, la base cultural del iceberg de la cultura se nutre de porciones de la punta del mismo (reglas formales, datos) que, con cierta frecuencia, caen y se disuelven en el marco cultural común. Para la creación de sistemas expertos todo lo que se requiere, a juicio de Collins, es poder articular en una forma débil, o *heurística*, parte del *background* cultural.

Las diferencias entre los programas fuerte y débil de la IA (enfoques *top-down* y *bottom-up*) pueden visualizarse con la ayuda de un elegante diagrama de flujo debido a este autor (véase gráfico 4):

Cuando se trata de estimar las perspectivas de la IA y de los «sistemas inteligentes basados en conocimiento» [sistemas expertos], [...] el desplazamiento crucial es el que tiene lugar desde la posición ocupada por las capacidades culturales a la de las categorías explicables. Podría afirmarse que el enfoque «arriba-abajo» de la IA depende del completo desplazamiento del conocimiento cultural hasta la categoría de los he-

¹⁵³ *Ibid.*, p. 335.

GRÁFICO 4. *Transformación del conocimiento*



Fuente: H. M. Collins.

chos y las reglas (ruta C más A en el gráfico), en tanto que los sistemas expertos dependen tan sólo de desplazar a aquél hasta la categoría de la heurística (ruta C). Ésa es la razón por la que los sistemas expertos resultan tan interesantes para el científico-social; su éxito no depende del descubrimiento de las reglas deductivas de la acción humana, sino sólo de hacer explícitos los mecanismos y contenidos de la cultura —precisamente el objetivo de la sociología interpretativa y de la historia¹⁵⁴ [las cursivas son mías].

El modelo desarrollado por Collins está en la base de un ambicioso programa de sociología del conocimiento orientado a la construcción de un «modelo de trabajo» de la cultura, capaz de reconstruir la trayectoria y mecanismos de transformación entre las distintas categorías de la cultura. Ambos, modelo y programa, resultan del mayor interés tanto para contribuir a aclarar el potencial inmediato y las limitaciones de los «sistemas expertos»

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 340.

(sugiriendo vías para su desarrollo, aclarando qué contextos y tipos de tareas pueden ser candidatos a la construcción e implementación de aquéllos), cuanto para la ciencia social, al dotarla de potentes y elegantes categorías para re-analizar la dinámica cultural, ofreciendo a la vez un interesante material para testar modelos de sociología del conocimiento ¹⁵⁵.

III.3. LA CRÍTICA A LA INTELIGENCIA ARTIFICIAL COMO EXPRESIÓN DE LA RAZÓN MECÁNICA

Otra línea crítica de la IA, de interés desde una perspectiva sociológica, es la debida a Hubert Dreyfus, quién, en colaboración con su hermano Herbert, ha retomado su requisitoria primera acerca de la imposibilidad de la construcción de máquinas inteligentes, especificándola ahora en una crítica que contrapone la inteligencia humana (caracterizada por la intuición, la capacidad de reconocer patrones o situaciones, la capacidad para sintetizar e integrar piezas cognoscitivas diversas) a la razón mecánica de los computadores. En lugar de centrarse en una crítica éticamente orientada —qué *deben* hacer los computadores—, del tipo de la llevada en su día por Weizenbaum ¹⁵⁶, Dreyfus ha propuesto examinar que es lo que, en realidad, *pueden* hacer.

El objetivo del argumento más reciente de los Dreyfus consiste en denegar que tenga sentido continuar con el impulso automatizador llevado a cabo en la cadena industrial de montaje, trasladándolo a la sala de juntas (funciones de toma de decisiones), el aula (sistemas tutoriales inteligentes) y la cultura general de la sociedad. Esa extensión de la «misión» de los computadores sólo resulta plausible, a juicio de esos autores, a condición de propagar una «visión» de la inteligencia y del saber del experto ayuna de todas aquellas dimensiones no susceptibles de computerización:

¹⁵⁵ Harry M. COLLINS ha desarrollado el programa de trabajo contenido en el artículo citado en su reciente obra *Artificial Experts. Social Knowledge and Intelligent Machines*, ed. cit., que ha originado revisiones críticas como las de Peter SLEZAK, «Artificial Experts» en *Social Studies of Science*, vol. 22, núm. 1, febrero 1992, pp. 175-200, seguida de la Réplica de COLLINS (pp. 201-203), y la de Hubert DREYFUS, «Response to Collins, *Artificial Experts*», *Social Studies of Science*, vol. 22, núm. 4, noviembre de 1992, pp. 717-726 y la Réplica de COLLINS, «Hubert L. Dreyfus, Forms of Life, and a Simple Test for Machine Intelligence» (pp. 726-739).

¹⁵⁶ Cf. Joseph WEIZENBAUM, *Computer Power and Human Reason. From Judgment to Calculation*, Nueva York, W. H. Freeman and Company, 1976.

Nos parece evidente que existen tareas para las que los computadores resultan apropiados e, incluso, imprescindibles. Los computadores son más cuidadosos, más precisos y menos inclinados al agotamiento y al error que el más cuidadoso y consciente ser humano. [...] Nuestro foco no recaerá ni en los computadores como herramientas ni en los computadores como procesadores automáticos de datos. Nuestra preocupación es el equivocado esfuerzo por ampliar las capacidades de los sistemas de procesamiento de datos hasta el nivel en el que capacidades más sofisticadas, capacidades involucrando no sólo cálculo, sino también juicio, puedan resultar capturadas en el interior de circuitos electrónicos. Es en este esfuerzo por crear inteligencia artificial donde se hacen claramente evidentes la naturaleza, problemas y límites de la razón mecanizada ¹⁵⁷.

Sin perder el aliento crítico de *What Computers Can't Do*, el enfoque de los Dreyfus busca trazar una línea de demarcación entre dominios en los que el computador (ayudado por herramientas desarrolladas por la variante menos fuerte de la IA) puede suplementar o sustituir con ventaja las correspondientes capacidades humanas y aquellas otras en las que su implantación puede acarrear graves efectos no deseados. El tipo de intuición que, según esos autores, constituye *el núcleo de la inteligencia y pericia humana*, no es de tipo místico, ni vuelta de espaldas al análisis, sino construida sobre una base cuyos estratos inferiores están constituidos por capacidades analíticas imprescindibles.

La crítica de la IA recae específicamente en la pretensión de reducir todo el dominio de la racionalidad al de la racionalidad calculadora, que, a juicio de los Dreyfus, en un estilo argumental que recuerda a Weber, ha ido ampliando su dominio en la sociedad moderna, apoyada por tres desarrollos: el impacto social derivado del avance sostenido de la ciencia, la proliferación organizacional (preferentemente, de las grandes organizaciones burocráticas) y, finalmente, la aparición del computador digital. Esos desarrollos, entre los que se dan relaciones de realimentación, han redundado en la consagración del ideal —de cuna griega— del primado de «la justificación [de las decisiones] mediante la racionalidad calculadora, esto es, mediante inferencias extraídas de datos aislados y objetivos describiendo la situación problemática», arrumbando «la comprensión intuitiva compartida, basada en el consenso, derivada de experiencias concretas, que desafía su verbalización» ¹⁵⁸. El pro-

¹⁵⁷ Hubert L. DREYFUS y Stuart E. DREYFUS, *Mind over Machine*, Nueva York, The Free Press, 1986, pp. XII-XIII.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 194.

grama de la hegemonía de la racionalidad calculadora se habría visto extraordinariamente impulsado por la omnipresencia del computador y por el propio proyecto de la IA, con el riesgo de que se llegue a confundir destreza y experiencia con racionalidad basada en seguir reglas o procedimientos explícitos. Tanto en la gestión de empresas, cuanto en los modos de transmitir conocimientos en el aula, los procedimientos ante los tribunales con la presencia de expertos, viéndose obligados a justificar sus conclusiones recurriendo a datos y modelos abstractos (cuando en realidad sus conclusiones son resultado de una aprehensión holística del problema, de la intuición y la experiencia de años), o la racionalización y verbalización por los médicos de sus decisiones, como si la manera de alcanzar un determinado diagnóstico o terapia fuera el resultado de recorrer una secuencia de pasos de un procedimiento estandarizado, todo ello es indicador del avance organizativo, social y *cultural* del modelo de racionalidad formal y calculadora, que precisamente la IA se propone impulsar decisivamente.

Para los Dreyfus, «confundir o minusvalorar el sentido común, el saber, y el juicio maduro del experto con la inteligencia artificial existente hoy, sería una verdadera estupidez»¹⁵⁹. La tesis que late en esas críticas es la irreductibilidad de todo el saber, y en particular del saber propio de la figura que llamamos «experto» humano, a los procedimientos del análisis, el seguimiento de reglas y, en definitiva, la imposibilidad de capturar simbólicamente el tipo de *expertise* más avanzado. El paso del estadio de *knowing that* (propio del novel) al de *knowing how* (característico del experto) requeriría transitar por otros tres estadios intermedios, de adquisición de diferentes capacidades. Ser un experto en cualquier área, desde la conducción de automóviles al diagnóstico médico, la gestión de empresas o meramente la capacidad de organización de la propia vida cotidiana, no es el resultado de un mecanismo innato, sino del *aprendizaje*. Proceso que podría dividirse, al menos, en cinco estadios diferenciados, particularmente en aquellas áreas conocidas como «no estructuradas», que «contienen un número potencialmente ilimitado de hechos y características posibles, estando poco claras las interrelaciones entre ellos y los modos de afectar otros acontecimientos»¹⁶⁰.

Los estadios de transformación de «principiante» en «experto» pondrían una escala ordinal cuyas categorías podrían etiquetarse como sigue:

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 201.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 20.

1. principiante, 2. principiante avanzado, 3. competente, 4. completamente competente («proficient»), 5. experto. En tanto que los dos primeros estadios se caracterizan por un aprendizaje descontextualizado, completamente analítico, basado en reglas generales (sin excepciones significativas), conforme nos desplazamos hacia el más elevado nivel de competencia, los elementos objeto de la especialidad de que se trate son adquiridos tanto en marcos libres de contexto cuanto, y sobre todo, situacionalmente (presentando excepciones y configuraciones holísticas altamente específicas), y la intuición va ganando peso en la comprensión y la toma de decisiones. «De acuerdo a nuestra descripción de la adquisición de destrezas —han escrito los Dreyfus—, el principiante y el principiante avanzado no ejercen la capacidad de juzgar; el juicio del actor competente se produce mediante la deliberación consciente, y aquellos que están en posesión completa de una competencia o que son expertos llevan a cabo juicios sobre la base de sus anteriores experiencias concretas de una manera que desafía la explicación»¹⁶¹. La inteligencia no equivaldría, sin más, a cálculo ni a manejo de reglas:

Aunque la conducta irracional —esto es, la conducta contraria a la lógica o la razón— debe, por lo general, ser evitada, de ello no se sigue que actuar racionalmente deba ser contemplado como el objetivo último. Existe una amplia área entre lo racional y lo irracional, que podría ser llamada *a-racional*. La palabra racional, derivada del latín *ratio*, significando contar o calcular, ha llegado a ser equivalente a pensamiento calculador y así conlleva la connotación de «combinar partes componentes para obtener un todo»; la conducta a-racional se refiriría, entonces, a la acción sin descomposición analítica consciente y recombinación. *La actuación competente es racional; la ejecución diestra es de tránsito; los expertos actúan a-racionalmente*¹⁶².

De acuerdo con esa tipología de grados de destreza o conocimiento, el proyecto de la IA de hacer recorrer a los computadores todos los niveles, hasta llegar a sustituir o cooperar en relaciones de igualdad con el experto humano, resultaría no solamente moralmente indeseable, sino, sobre todo, una quimera de imposible realización, por razones sustantivas no eliminables por el mero avance tecnológico (tal como plataformas computacionales más potentes y por técnicas de representación del conocimiento más eficientes que las disponibles hoy). *Los límites de la disciplina de la Inteligencia Artificial equivaldrían así a los límites de la racionalidad formal o calculadora.*

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 37.

¹⁶² *Ibid.*, p. 36.

III.4. RACIONALISMO, CONSTRUCTIVISMO HERMENÉUTICO E INTELIGENCIA ARTIFICIAL

Otra de las líneas críticas de la IA clásica, que mayor impacto ha tenido entre la propia comunidad de esos especialistas, es la debida a uno de los principales representantes de la segunda generación de la IA: Terry Winograd y colaboradores. Las limitaciones exhibidas por la IA a comienzos de los noventa —su incapacidad no ya para lograr creatividad o juicio, sino para contar con dosis elementales de sentido común o para mantener una conversación en lenguaje natural sobre asuntos cotidianos—, residirían fundamentalmente, a juicio de Winograd, en la inadecuada filosofía de ascendencia racionalista y lógico-empirista, y, en particular, en la orientación epistemológica subyacente en el programa originario de replicación computacional de la inteligencia etiquetado por él como «racionalismo de retazos»¹⁶³.

El éxito y los límites de los sistemas inteligentes construidos serían función de la noción de inteligencia y racionalidad en la base del programa de la IA, noción que sólo captaría una «muy particular clase de inteligencia: una que puede ser asimilada con provecho a la de la burocracia, por su rigidez, insensibilidad e incapacidad de adaptarse a las cambiantes circunstancias. Las debilidades no proceden de un insuficiente desarrollo de la tecnología, sino de lo inadecuado de sus principios básicos»¹⁶⁴. El programa de mecanización de la racionalidad, impulsado por el racionalismo y el empirismo clásicos, ha sido —según Winograd— incorporado, a la vez que modificado, por la IA, en el sentido de sustituir la aspiración a la verdad y la certeza, por el logro de «micro-verdades», obtenidas mediante la mera introspección basada en el sentido común, la programación puramente *ad hoc* y las técnicas de «adquisición de conocimiento» aplicadas a expertos humanos por la nueva categoría profesional de los «ingenieros del conocimiento».

Terry Winograd reconoce el trabajo de corrección de determinados supuestos del racionalismo por parte de algunos destacados teóricos de la IA, tal como la denegación por Marvin Minsky del primado de la lógica deduc-

¹⁶³ La exposición sistemática de la crítica a los supuestos de la IA clásica, así como las líneas de una alternativa a la misma se contienen en la obra de Terry WINOGRAD, escrita en colaboración con Fernando FLORES, *Understanding Computers and Cognition*, Reading-Menlo Park-Nueva York, Addison-Wesley, 1987. Otra pieza esencial de esa línea de trabajo, que seguiremos aquí, es Terry WINOGRAD, «Thinking Machines: Can there be? Are we?», en Derek PARTRIDGE y Yorick WILKS, ob. cit., pp. 167-189.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 168.

tiva como guía del pensamiento, o la propuesta por Newell y Simon de reemplazar una racionalidad idealizada por una racionalidad meramente «apropiada» (en lugar de «optimizar», «satisfacer»), correcciones que resultan de interés directo para la ciencia social. Pero lo que esos autores han sido incapaces de someter a examen crítico son los «límites de lo que puede ser llevado a cabo con la manipulación simbólica, con independencia de “cuantos útiles mecanismos diferentes de encadenar las cosas” sea uno capaz de inventar. La reducción de la mente a la suma interactiva de fragmentos descontextualizados es, a fin de cuentas, imposible y engañosa»¹⁶⁵. La noción de inteligencia de la IA sería equivalente a una amplia colección de *fragmentos de conocimiento*, representaría las dimensiones más relevantes del mundo, officaría como instrumento para la *resolución de problemas* y sería propiedad de todos los *sistemas físicos* con capacidad de *manipulación simbólica*. «El conocimiento es una clase de mercancía —a ser producida, refinada y empaquetada. Los ingenieros de conocimiento no están preocupados por los inmemoriales problemas epistemológicos de qué constituye conocimiento o comprensión. Están aplicados al duro trabajo de las técnicas de “adquisición de conocimiento” y perciben el problema como mera cuestión de tiempo y dinero»¹⁶⁶. Pero las dificultades nacen de fuentes más fundamentales: la incapacidad de hacer traspasar a los «sistemas inteligentes» artificiales los dominios muy estrechamente acotados, tarea abordable, por contra, para los sistemas biológicos. Una de las evaluaciones del alcance de los sistemas expertos, ampliamente compartida en la comunidad de la IA, es la de resultar frágiles o quebradizos (*brittle*), el ser capaces de operación satisfactoria tan sólo en una franja de supuestos estrictamente delimitada, que, por lo común, no ocurre en situaciones o entornos reales. La transición de los SEs desde los «micro-mundos» o universos cerrados y estrechamente delimitados a entornos abiertos, cambiantes, en los que la novedad emergente es una característica fundamental, es un imposible para el grueso de los sistemas existentes hoy.

Las limitaciones fundamentales de los sistemas expertos (y, en general, de los sistemas inteligentes), que explican su falta de robustez, se derivan de lo que Winograd ha llamado «lagunas de anticipación», «ceguera de las representaciones» y «restricción del dominio»¹⁶⁷.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 172.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 176.

¹⁶⁷ Cf. WINOGRAD, *ob. cit.*, pp. 178-181.

Ni la más cuidadosa y completa colección de pares «reglas»-«situaciones», que quepa prever y de que pueda dotarse a un SE, resulta suficiente ante la complejidad y novedad de las situaciones que en el mundo real pueden producirse. Y si se opta por incrementar la flexibilidad del SE, permitiéndole tomar decisiones o acciones mediante la combinación novedosa de reglas contenidas en su base de conocimiento, los resultados pueden ser desastrosos (problema del intercambio de robustez por flexibilidad):

Al tratar de eliminar al potencialmente infiable «elemento humano» [de un sistema tecnológicamente complejo], los sistemas expertos lo ocultan. La central de producción de energía ya no fallará debido a que un operador del reactor se queda dormido, sino porque un ingeniero de conocimiento no pensó en establecer una regla especificando cómo abordar un determinado fallo cuando el sistema de emergencia está sometido a la revisión periódica y el sistema de reserva está fuera de servicio. No hay dosis de refinamiento y articulación que pueda garantizar la ausencia de tales colapsos. La esperanza de que un sistema basado en el racionalismo de retazos responderá «adecuadamente» en tales casos no pasa de ser eso: una esperanza, que puede engendrar peligrosas ilusiones de seguridad y fiabilidad ¹⁶⁸.

El conocimiento de los expertos toma forma a lo largo de un dilatado período de aprendizaje y mediante la experiencia de multitud de casos y supuestos. La pretensión de formalizar esa experiencia mediante conjuntos de patrones o reglas, desconoce que, como ha mostrado la crítica heideggeriana y fenomenológica, existen importantes componentes *tácitos* del conocimiento, que resultan refractarios a su explicitación mediante reglas ¹⁶⁹.

El diseño y aplicación de un SE exige acotar estrictamente un dominio o tarea, de forma tal que no requiera para funcionar ni la más reducida dosis de sentido común. Obviamente, hay segmentos de actividad y trabajo que pueden satisfacer tal prerequisite, pero las tareas más interesantes, complejas y débilmente estructuradas, áreas en las que, por lo común, hay un déficit o resulta muy costoso la formación de expertos humanos (tales como medicina, gestión de empresas, creación de teorías científicas), dejan poco espacio para la utilización de SEs en la posición de «dirección» del proceso de que se trate. Y, por otra parte, aquellos segmentos de las destrezas del especialista susceptibles de representación simbólica, plantean el problema de su

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 180.

¹⁶⁹ Cf. Michael POLANYI, *Knowing and Being*, Chicago, The University of Chicago Press, 1969, pp. 123-207.

aplicación ciega a situaciones específicas del mundo real: «para caracterizar en forma simbólica una situación, usamos un sistema de distinciones o términos básicos. Las reglas se ocupan de las interrelaciones entre los términos, no de sus interpretaciones en el mundo»¹⁷⁰. Pero la interpretación de las reglas en función de los distintos contextos es fundamental y es una de las cualidades no sólo de un experto sino de cualquier adulto en su vida diaria. Nada de eso es posible hoy para los sistemas inteligentes computacionales.

El modo de proceder ciego de los SEs semeja, a juicio de Winograd, los principios operativos de la burocracia, tal y como este modo de organización fuera caracterizado por Max Weber en *Economía y sociedad*: «Las técnicas de la inteligencia artificial son respecto a la mente, lo que la burocracia es a la interacción social»¹⁷¹. Frente a sistemas organizativos premodernos, la burocracia encarna la racionalidad formal, basada en la aplicación de reglas universales formalmente codificadas, que cubren situaciones y supuestos genéricos. Las propiedades de la burocracia, contenidas en el conocido paso de Weber que establece un paralelismo entre burocracia y automatización, resultan, en efecto, aplicables a los sistemas expertos disponibles:

La razón decisiva que explica el progreso de la organización burocrática ha sido siempre su superioridad *técnica* sobre cualquier otra organización. Un mecanismo burocrático perfectamente desarrollado actúa con relación a las demás organizaciones de la misma forma que una máquina con relación a los métodos no mecánicos de fabricación. La precisión, la rapidez, la univocidad, la oficialidad, la continuidad, la discreción, la uniformidad, la rigurosa subordinación, el ahorro de fricciones y de costas objetivas y personales son infinitamente mayores en una administración severamente burocrática [...] ¹⁷².

Pero ocurre que, en el caso de la burocracia, como en el de los sistemas expertos, la rigidez redundante en ineficiencia; sin procedimientos *informales*, construidos e ideados espontáneamente por los miembros de la organización, las reglas y operativas preestablecidas resultan de imposible aplicación, y la mera aplicación de reglas acarrea la pérdida de compromiso personal con el sentido de la tarea más general o de la situación objeto de intervención.

¹⁷⁰ *Ibid.*

¹⁷¹ Terry WINOGRAD, ob. cit., p. 182.

¹⁷² Max WEBER, *Economía y sociedad*, México, FCE, 1979, pp. 730-731.

La alternativa propuesta por Winograd y colaboradores consiste en dar un rodeo por la Filosofía Hermenéutica (Heidegger, Gadamer), la Biología (enlazando con la singular obra de Humberto Maturana) y el análisis del funcionamiento de las organizaciones, diseñando con su concurso un programa capaz de hacerse cargo del *rol central del lenguaje en la construcción del mundo y la estructuración de la acción, atribuyendo un papel crucial en la interpretación del mismo al background tácitamente compartido*. «Las estructuras simbólicas son, en última instancia, creadas e interpretadas por la gente. El computador, como una máquina lingüística, manipula los símbolos prescindiendo de su interpretación. En la medida en que las relaciones entre los significados pueden ser reflejadas en reglas precisas, las manipulaciones computacionales tienen sentido.» Por ello, en lugar del intento de dotar a los computadores de inteligencia, orientada a soportar su funcionamiento autónomo respecto del elemento humano, «podemos ver al computador como un modo de organizar, buscar y manipular textos que son creados por la gente, en un contexto y que, en definitiva, están destinados a la interpretación por los humanos»¹⁷³. El análisis del lenguaje y de su función en las interacciones y transacciones sociales, empezando por las que ocurren en marcos organizacionales, pueden permitir el desarrollo de sistemas computacionales más avanzados que los del presente, capaces de *aumentar* las capacidades humanas y organizativas y, a un tiempo, seguir una línea coevolutiva con las prácticas organizacionales. En lugar de proseguir el programa de construcción de la inteligencia dibujado en Darmouth, se trataría de colaborar en el diseño de sistemas computacionales «conviviales» respecto al elemento humano. Tarea que, bajo las etiquetas de «interacción elemento humano-computador» y «trabajo cooperativo asistido por computador», es hoy lugar de encuentro de ingenieros, científicos de la computación, especialistas en Ciencia Cognitiva y científicos sociales. La Sociología tiene la posibilidad de ocupar hoy un lugar significativo en la aclaración de las posibilidades y límites de la Inteligencia Artificial, en el examen y contrastación de algunos de los supuestos centrales de este campo de investigación acerca de la inteligencia y la racionalidad humana y, a la vez, proceder a renovar y afinar segmentos de su propio repertorio conceptual y presupuestos, heredados de una época en la que el conocimiento del funcionamiento de la mente se encontraba en un estadio muy distante del característico del presente.

¹⁷³ Terry WINOGRAD, ob. cit., p. 187.

IV. Conclusión

Los problemas de los que se ocupa la Inteligencia Artificial y el objetivo mismo de esta nueva área de investigación revisten un notable interés para varias sociologías «regionales» (particularmente, las del conocimiento, la de la ciencia y la tecnología y la de las organizaciones) y para la propia Teoría sociológica. Sin embargo, son pocas las obras estrictamente sociológicas dedicadas al análisis de esa problemática, situación que contrasta con el caso de otras especialidades próximas en razón de su objeto formal y metodología (señaladamente, la Psicología, la Antropología, el *Management*, la Lingüística), y con el propio trabajo de ingenieros y científicos de la computación, que están enlazando explícitamente con nociones, modelos y técnicas de investigación propiamente sociológicos. Resultado de ese estado de cosas es la ausencia de la Sociología del área interdisciplinaria etiquetada como Ciencia Cognitiva, sin duda, uno de los campos teóricos y tecnológicamente más dinámicos en la década de los ochenta.

Varias son las razones que explican la débil incorporación a la Ciencia Cognitiva de una disciplina como la Sociología, que en su ya dilatada trayectoria ha exhibido una marcada vocación por enlazar con segmentos de otras disciplinas con capacidad de renovar problemas de interés social e, incluso, el horizonte epistemológico de un período, como lo es el caso que nos ha ocupado en estas páginas. Dos de las más significativas son, a juicio del firmante, la herencia de un estilo de hacer Sociología de la Ciencia atento a los factores sociales en la *génesis* de una determinada teoría y/o tecnología y a los *impactos* sociales de la misma una vez que han dejado el laboratorio o el centro de investigación. En lo que se refiere específicamente a la tecnología, las dimensiones sociales en el proceso de su *diseño* o *construcción* han sido, por lo general, dejadas al solo dominio de científicos de la naturaleza e ingenieros. Se ha operado, así, sobre la base de una división del trabajo, según la cual la «mirada» del sociólogo debe recaer sobre lo que se ha llamado el «contexto de descubrimiento» y sobre los impactos (de teorías y, sobre todo, de procesos y productos tecnológicos), quedando suspendida en lo relativo a la constitución misma de la ciencia o la tecnología, esto es, en lo que toca al «contexto de justificación». Otra razón más específica, a propósito del proyecto de construcción de *máquinas inteligentes*, es la tradicional poca atención del sociólogo (en relación a la del antropólogo o el historiador) dedicada al análisis de objetos físicos: el espacio perceptivo del sociólogo está poblado, por lo común, por actores sociales, sus interacciones, instituciones

y cultura *simbólica*, y sólo periféricamente por cuerpos (biológicos) y objetos materiales. Las relaciones entre ambos universos ha recibido (comparativamente a las relaciones entre actores sociales) poca atención. El énfasis en la cultura simbólica ha hecho pasar a un segundo plano a la naturaleza (el planeta Tierra), la biología (sexos —no sólo «géneros»—, las razas, etc.) y la «naturaleza construida» (principalmente, el diseño mismo de las máquinas). En la medida en que la Inteligencia Artificial tiene una componente técnico-científica (reservada por tanto a los especialistas de ese área) y toma una de sus formas en máquinas o sistemas computacionales, el sociólogo se ha contentado, por lo general, con aventurarse en el análisis de posibles impactos sociales (por ejemplo, los problemas de la pérdida de control que podría suponer la automatización inteligente), dando por buenas, con notable credulidad, las proclamas de los especialistas de ese área y el *marketing* de las correspondientes empresas informáticas (seguramente, junto con las del automóvil, las más agresivas comercialmente y, desde luego, las más inclinadas a la promoción de una determinada cultura y visión de la sociedad del futuro).

Una de las virtualidades de lo que, con etiqueta poco precisa, se conoce como Nueva Sociología de la Ciencia, constituida bajo el impulso de una lectura relativista de la teoría postanalítica de la ciencia (particularmente, de la obra de Kuhn), ha sido el denegar que tenga sentido aceptar la división del trabajo establecida sobre la base de la partición del estudio de la ciencia en los dos célebres contextos del positivismo lógico («descubrimiento» y «justificación»). Para los autores de esa corriente, la Sociología debe tomar como objetos propios las teorías científicas. Más recientemente, la línea de «construcción social de sistemas tecnológicos» ha abogado por hacer lo propio con la constitución de la tecnología. No se necesita suscribir las tesis relativistas, poco sofisticadas epistemológicamente, características de los exponentes de la orientación más radical de esa Sociología de la Ciencia (que, caso de tener sentido, destruirían la propia metódica empirista seguida por los autores de *Laboratory Life* y con ello las bases de apoyo creencial de su argumento)¹⁷⁴, para asentir a una parte de su programa —la ampliación de los objetos jurisdicción del sociólogo—, a ser cumplimentada mediante distintas estrategias. La Inteligencia Artificial y sus construcciones son candidatos por excelencia para el análisis sociológico.

¹⁷⁴ Cf. Bruno LATOUR y Steve WOOLGAR, *Laboratory Life. The Construction of Scientific Facts*. Princeton, Princeton University Press, 1986.

El programa de largo plazo de la Inteligencia Artificial —la construcción de sistemas artificiales inteligentes y la comprensión de los mecanismos de la conducta inteligente— constituye un objeto privilegiado para su consideración sociológica. La mera publicitación de ese objetivo, apoyada por el vertiginoso y perceptible incremento de prestaciones de los computadores, su ubicuidad en el sistema social (desde el «chip oculto» al computador en el entorno de trabajo y en el hogar), están comenzando a alterar el lenguaje y las percepciones de autoidentidad de la especie humana —la posesión en exclusiva de inteligencia, como soporte de la acción autónoma. Si la demarcación entre animales y humanos puede verse alterada en algunos segmentos por los avances de la Biología molecular, la separación entre máquinas y humanos puede sufrir el impacto de los avances en la cumplimiento del programa de la Inteligencia Artificial. Pudiera ocurrir así que, al doblar el siglo XX, algunos elementos de la visión humanista de la autoimagen de la especie, heredada de centurias anteriores, sufran una conmoción bastante mayor de la que en su día representó el darwinismo (conmoción de la que segmentos más o menos amplios de la población de los países avanzados, al parecer, aún no se han recuperado, como lo atestiguan las encuestas sobre percepciones de la ciencia y la tecnología de Miller en Estados Unidos, de Durant en el Reino Unido y la propia del firmante en España) ¹⁷⁵.

Ocurre que, además del interés sociológico que puedan revestir esas consecuencias virtuales de la IA, el examen específico o «técnico» de algunas de sus realizaciones y dificultades, instruye acerca de las «visiones» dominantes entre sus diseñadores acerca de qué sea conducta inteligente (utilizada como sinónimo de conducta racional) a propósito de los humanos. El examen de la trayectoria de la IA muestra que la noción primera de inteligencia, con la que se arrancó en la constitución de la disciplina, estaba amputada de cualquier dimensión biológica y social. El paradigma simbólico-representacional, dominante desde mediados de los años cincuenta hasta la segunda mitad de los ochenta, creyó poder obviar la compleja base biológica de la conducta inteligente (el cerebro y, también, el que la inteligencia vaya unida a un cuerpo) en la construcción de sistemas artificiales inteligentes, al igual que lo hicieron los constructores de aviones desde finales del siglo XVIII, y desentenderse también de la función de la cultura, como cons-

¹⁷⁵ Cf. Jon D. MILLER, *The Public Understanding of Science and Technology in the United States*, 1990. Washington, DC., NSF, 1992.

trucción y patrimonio social (colectivo), en la emergencia, constitución y funcionamiento de la inteligencia (papel del sentido común, cultural y biológicamente soportado).

En la trayectoria tortuosa de la IA se han conseguido avances notables en el análisis de dimensiones cognitivas de la conducta racional, logrando un importante grado de realismo en sus modelos, sustituyendo una visión algorítmica de la conducta, basada en certidumbre completa y en el examen *ex ante* de todas las opciones disponibles y la evaluación de las consecuencias de cada una de ellas, por un enfoque sensible a las limitaciones cognitivas del actor en contextos reales (información incompleta, conocimiento borroso, sobrecarga cognitiva, naturaleza experiencial y *ad hoc* de buena parte del conocimiento), dando así una imagen del actor más afinada empíricamente, que, por lo general, recurre a una heurística más o menos desarrollada y según la cual aquél, en lugar de buscar la optimización en sus decisiones y acción, se contenta con satisfacer las mismas (criterio de racionalidad acotada o limitada). Las contribuciones de ese campo al análisis de la estructura estereotipada de amplios subconjuntos del conocimiento soporte de la acción (marcos, guiones) resultan, también, de interés para renovar el aparato conceptual de la Sociología del conocimiento.

Los problemas fundamentales encontrados en su avance por la IA han motivado líneas críticas y alternativas que, en algunos casos, se inspiran en análisis sociológico (tal como la etnometodología) y, en otros, abren un campo para su indagación con los instrumentos y teorías científico-sociales. El escrutinio de algunos supuestos centrales del paradigma simbólico-representacional, señaladamente, el que las dimensiones principales de la conducta sean función de la cognición, de mapas o modelos mentales previos a la acción, ha sido sometido a crítica desde varios ángulos. Uno de los más interesantes para el sociólogo es el de la “acción situada” frente al prisma cognitivista de la “acción planeada”. Otro es la asimilación de la formalización del conocimiento como base de la acción —supuesto en la base de los sistemas expertos—, a la racionalidad encarnada por el modo burocrático de organización, tal como fuera analizado por Weber. Un tema largamente trabajado por algunas orientaciones sociológicas, el de la racionalidad mecánica o formal, ha sido reexaminado, también, en el contexto de los debates últimos sobre las posibilidades y límites de la IA: los límites de la IA serían equivalentes a los de la razón mecánica. El análisis de la cultura, diferenciando sus distintos componentes cognitivos y la transformación de unos en otros, es un capítulo más de los análisis críticos de la IA que pueden dar un rendimiento notable para los interesados en re-

novar las categorías y perspectivas analíticas en el estudio de la dinámica cultural ¹⁷⁶.

Las ganancias derivables para la Sociología del tratamiento y enlace con la problemática de la Inteligencia Artificial y la Ciencia Cognitiva ocurren, pues, en varios planos: en el estilo de hacer análisis sociológico (ocupándose de algunas dimensiones del diseño y de la estructura de las teorías científicas, de los procesos y productos tecnológicos); en la ampliación del objeto formal (reevaluando la componente física, natural y, también, diseñada, en que ocurre la acción social, particularmente en lo que se refiere a esos objetos que llamamos «máquinas»); en la indagación de los distintos modelos de racionalidad y sus límites; en el examen de la «acción situacional» y, en general, en la renovación de los supuestos acerca de la cognición y sus límites en la estructuración de la acción social. La Ciencia Cognitiva de los noventa no puede prescindir de la incorporación expresa del ángulo sociológico para el tratamiento de su objeto. Para la Sociología, la asociación con otras disciplinas, desde la Ingeniería a la Antropología, en la indagación de los procesos y estructuras cognitivas, constituye una «ventana de oportunidad» para reexaminar y renovar algunos supuestos heredados de la pasada centuria.

¹⁷⁶ De otras líneas alternativas al paradigma simbólico-representacional, como el conexionismo, en las que la inteligencia se presenta como una propiedad emergente, fruto de la capacidad de aprender por parte del sistema, más que de dotarle de una sola vez con una gran cantidad de conocimientos, la Inteligencia Artificial Distribuida y la Teoría de la Sociedad de la Mente de Minsky, me he ocupado en «Inteligencia Artificial Distribuida y modelos organizacionales», edic. citada.

III. El marco estratégico: racionalidad, actores e instituciones

6. La hipótesis del rol «egoísta».

Límites de la teoría de la *elección racional*

Enrique Gil Calvo

I. Introducción

A fines de los años setenta Daniel Bell publicó un texto donde sintetizaba los últimos avances en las distintas disciplinas de la ciencia social ¹. Y como juicio global advertía la inexistencia de un único paradigma metodológico, comúnmente compartido por todos los científicos sociales ². Por el contrario, identificaba una clara pugna entre dos paradigmas antitéticos y contrapuestos, que se disputaban la primacía explicativa en el campo de las ciencias del comportamiento.

A esa situación de esquizofrenia metodológica, con las ciencias sociales escindidas bajo el dualismo de dos paradigmas enemigos y recíprocamente enfrentados, ya estábamos acostumbrados, pues durante los años sesenta y primeros setenta era un tópico admitido la irreconciliable oposición entre marxismo y funcionalismo, entre sociología crítica (o radical) y sociología académica (o positivista y burguesa), o entre sociología del conflicto y sociología del orden (o del consenso). Pero la perspectiva que planteaba Bell era nueva, puesto que venía a situar ahora en el mismo bando a estos enemigos antes irreconciliables, pero que ya parecían capaces de hacer rancho común.

En efecto, Bell establecía una nueva línea divisoria entre dos campos enfrentados (la frontera entre los paradigmas contrapuestos que como candidatos excluyentes competían por ocupar la posición de supremacía teórica), identificándola con la cuestión de la *elección racional*, definida como crucial para la explicación del comportamiento humano. De una parte estaban aquellas escuelas que, como la *microeconomía neoclásica* (y todas las demás corrientes en ella inspiradas: teorías del *capital humano*, de *juegos*, de *coaliciones*, de *public choice*, etc.), reducían el comportamiento humano al supuesto de su *autodeterminación mediante el cálculo racional del propio interés*.

Y frente a este nuevo paradigma emergente (nuevo en tanto que can-

¹ Daniel BELL (1984).

² Entendiendo el concepto de *paradigma* en el sentido de KUHN (1971).

didato a paradigma de la ciencia social *normal*, pero no en tanto que teoría rehabilitadora del pensamiento clásico de los moralistas escoceses: Hume, Smith, Mandeville), Bell echaba en el mismo saco a todas las demás metodologías que no aceptaban la reducción del comportamiento a la *propia elección racional*, sino que postulaban su determinación exógena, al hacerlo depender ya fuera de la *ideología* (marxismo, funcionalismo normativo), de la *estructura social* (marxismo, sociologismo, funcionalismo estructural) o de la *irracionalidad* (psicoanálisis, estructuralismo cognitivo, relativismo historicista, etnofenomenología, etcétera).

¿Cómo evaluar actualmente esta perspectiva dual de antagonismo metodológico propuesta por Bell? Creo que su descripción, en tanto que enfrentamiento efectivo entre dos fuerzas equiparablemente vigentes, capaces de rivalizar entre sí en pie de igualdad, ya no resulta creíble, pues ha dejado de parecer verosímil. En efecto, a lo largo de estos últimos años, el avance de uno de los campos y la retirada correlativa del otro han progresado tanto que ahora ya no hay pugna ni debate, pues la victoria de los racionalistas neoclásicos y la derrota de los sociólogos normativos han sido tan aplastantes como las que han puesto punto final a la *guerra fría* que opuso a los dos bloques geoestratégicos hasta hace poco enfrentados. Y ¿acaso este último acontecimiento histórico no está sin duda relacionado con lo que aquí se discute?

Ante todo, tanto el marxismo como el funcionalismo fracasaron como metodologías capaces de predecir o explicar la crisis y el cambio social acelerado. Sus versiones académicas vigentes durante los años cincuenta y sesenta se construyeron al hilo del crecimiento económico autosostenido que posibilitaba la concertación socialdemócrata de la sociedad del consumo de masas y el Estado del Bienestar. Pero la llegada de la crisis económica a comienzos de los setenta, y los reajustes de todo tipo que su impacto provocó (cambio tecnológico acelerado, contracción y reconversión del empleo, caída de la nupcialidad y la fecundidad, reestructuración del tejido social, permisividad normativa, anomía y relativismo cultural), lejos de concluir en desintegración social (como preveía el funcionalismo) o en incremento de la conciencia revolucionaria (según pronosticaba el marxismo), dio lugar, por el contrario, a espontáneos arreglos sociales de nuevo cuño (llamados por unos *posmodernidad* y por otros *corporatismo*, pero en cualquier caso basados en el neoestamentalismo de la segmentación dualista, o *sociedad de los tres tercios*), que ninguna de ambas metodologías se hallaba en condiciones de poder entender ni explicar.

Mientras tanto, en cambio, el racionalismo de la microeconomía neo-

clásica estaba triunfando allí mismo donde sus rivales habían de fracasar. Dentro de la disciplina académica de la macroeconomía, y en su versión más crudamente monetarista, venció en toda regla al paradigma keynesiano asociado a la anterior etapa de crecimiento económico acelerado. En efecto, la llegada de la crisis económica, con sus secuelas de hiperinflación, hiperdesempleo y crisis fiscal, hundió al keynesianismo, que no supo prevenirla ni curarla. Por ello, el monetarismo se impuso, y tras él advino el imperialismo del pensamiento neoclásico, que por doquier exportó sus modelos de racionalismo microeconómico hasta lograr colonizar con éxito los campos de la realidad social antes vedados a los economistas por parecer coto de caza reservada a sociólogos, demógrafos, historiadores o psicólogos.

¿Qué balance extraer de esta cruzada invasora emprendida por el imperialismo de los economistas, cuyo intrusismo profesional ha logrado expropiar territorios ajenos (como la educación, la nupcialidad, la fecundidad, la familia, las votaciones, los parlamentos, las coaliciones, los conflictos, los códigos penales y un amplio etcétera de ámbitos no explícitamente económicos³), sin encontrar más resistencia académica por parte de las disciplinas responsables de las competencias usurpadas que la bunkerización estéril (el encastillamiento corporativista en los burocráticos mandarinatos investigadores o universitarios monopolizados) o la retórica verborrea de protesta contra la malvada conspiración neoliberal (el *sostenella* y *no enmendalla* de la irracional defensa a ultranza de los inservibles dogmas fracasados tras su refutación histórica)?

Sin duda, el balance es netamente positivo. A poca experiencia investigadora que se posea sobre campos empíricos, habrá de reconocerse que la mayor parte de los progresos científicos alcanzados en los últimos años proceden en su mayoría del fructífero estímulo provocado por los modelos neoclásicos de la elección racional. Tanto es así que, si hoy hubiera que repetir el cometido de Bell, evaluando el estado teórico de la cuestión en el ámbito de las ciencias sociales, muy bien pudiera proponerse una perspectiva no de dualismo metodológico sino, antes al contrario, de indiscutible supremacía de un único paradigma mayoritariamente compartido por casi todos: el de la elección racional del comportamiento, autodeterminado en función del propio interés.

³ El manifiesto programático es el conocido texto de Gary BECKER (1980). Una síntesis muy pedagógica, aunque algo anticuada, sobre las principales conquistas del *imperialismo económico*, se contiene en TULLOCK y MCKENZIE (1980).

Sin embargo, también existen buenas razones para sostener lo contrario, pues puede que, en efecto, haya que seguir manteniendo la visión de Bell, y aceptar no un monismo racionalista sino un dualismo entre dos modelos alternativos de explicación del comportamiento. Por una parte, el modelo racionalista de la propia elección; y, por otra, algún modelo no racionalista sino heterodeterminado, que explique el comportamiento que no haya sido racionalmente elegido. Y a esta conclusión sobre la supervivencia del dualismo metodológico se podría llegar por dos tipos de consideraciones. Ante todo, por las propias insuficiencias metodológicas del modelo de propia elección racional, que exigirían ser completadas o suplidas por otras propuestas explicativas alternativas (insuficiencias que constituyen el objeto de las secciones siguientes de este trabajo).

Pero también porque, a partir de la creciente constatación de las notorias limitaciones del modelo de elección racional, cada vez son más frecuentes las voces de autores influyentes, respetados y reconocidos que, en efecto, admiten la necesidad de aceptar un cierto dualismo metodológico. El caso más llamativo es el de Hirschman, quien, desde su libro *Exit, Voice and Loyalty* (aparecido en 1970), continuando con *Shifting Involvements* (publicado en 1982), nunca ha dejado de reclamar la existencia de este *pluralismo del comportamiento*, irreducible al único denominador común del propio interés⁴. Pero hay muchos otros autores⁵ que también reclaman la irreducibilidad del comportamiento a su autodeterminación neoclásica, y que por ello proponen completarla con alguna heterodeterminación exógena, sea de tipo normativo o estructural.

Y sin duda el más conspicuo es Elster, quien, tras una larga etapa en la que había proclamado la necesidad de reconvertir el pensamiento sociológico (funcionalista o marxista) a la reducción racional de la propia elección⁶, últimamente, tras explorar los dilemas y las paradojas de la racionalidad⁷, ha terminado por reconocer la necesidad de admitir algún dualismo metodológico, basado en la hipótesis de que el comportamiento está simultáneamen-

⁴ Véanse HIRSCHMAN (1977 y 1986), que es la traducción de *Shifting Involvements*. Sobre HIRSCHMAN versa mi artículo «El arte de navegar contra el viento» (GIL CALVO, 1992a).

⁵ Entre los que pueden señalarse, por citar unos pocos, a BOUDON (1981), SEN (1986) o PIZZORNO (1989).

⁶ A partir sobre todo de su famoso artículo programático: véase ELSTER (1984).

⁷ Principalmente en ELSTER (1989 y 1988).

te autodeterminado por la propia elección (que sería tanto racional como no racional o emocional) y heterodeterminado por las normas sociales, sin las que no se puede explicar ninguno de los dos conceptos de orden social: el de certidumbre acerca de la previsibilidad de los estados futuros del sistema de interacción (o dilema de Macbeth, para el que la historia es una absurda sucesión caótica y catastrófica, sin sentido alguno relacionable) y el de la posibilidad de construir mediante la acción colectiva reglas de juego generadoras de acuerdos de cooperación estable ⁸.

Pero con semejante expediente se produce en Elster no tanto un regreso a Weber (por más que lo parecería, pues su dualismo se convierte en una tridimensionalidad entre razones, emociones y normas, lo que no deja de recordar la distinción weberiana entre razón, carisma y tradición) como una restauración del primer Parsons, el de *La estructura de la acción social* (escrito en 1937, bajo una crisis social análoga a la actual), que también trataba de identificar las limitaciones de la utilitarista razón instrumental y de superarlas mediante el recurso a las normas sociales.

Ahora bien, este dualismo puede resultar inconsistente desde el punto de vista metodológico, pues aparecen contradicciones entre el individualismo de la acción (los actos son ejecutados por individuos) y el sociologismo de la decisión (los actos son elegidos en virtud de normas sociales). De ahí que el *voluntarismo* del primer Parsons (el de 1937) se deslice y progrese hacia el *normativismo* del segundo Parsons (el de 1951: *El sistema social*), que supera el dualismo y recurre al monismo metodológico del consenso normativo como único determinante de la interacción social, al que en última instancia resulta reducida la acción individual. Lo cual implica abandonar el imprescindible individualismo metodológico exigido por Popper para precipitarse de bruces en brazos de los más inadmisibles excesos del peor realismo durkheimiano. Y Elster no puede atreverse a franquear este paso, por lo que deberá mantenerse en la inconsistente cuerda floja del dualismo o regresar conservadoramente al monismo de la propia elección racional.

Pero cabe una tercera alternativa, cuya hipótesis se explora en las páginas que siguen (conclusión final del trabajo), y que, respetando escrupulosamente el individualismo metodológico, pretende alcanzar una nueva síntesis reconstruida a partir tanto de los indudables progresos logrados por el modelo de la propia elección racional como del reconocimiento de sus limitaciones, defectos, carencias y contradicciones. Esta síntesis trata de su-

⁸ Éste es el programa dualista que aparece, por ejemplo, en ELSTER (1990a y 1991a).

perar las inconsistencias metodológicas del dualismo pero sin caer por ello en monismos reduccionistas. Y, en fin, esta síntesis busca igualmente establecer un puente interdisciplinar entre sociologismo y economicismo, eventualmente capaz de superar el actual *impasse* en que se debate la ciencia social.

II. Los límites de la categoría de sujeto racional

Antes de plantear los argumentos favorables a la proposición de una hipótesis que permita establecer alguna teoría sintética de los actos sociales, resulta previamente necesario discutir (lo que aquí se considera que son) las debilidades, inconsistencias o limitaciones fundamentales que aquejan a la versión estándar de la teoría neoclásica de la elección racional. Esto es lo que se desarrollará a continuación, articulado en torno a cuatro puntos en los que cabe resumir tales limitaciones a fin de simplificarlas. Y para ello se evitará entrar en críticas detalladas a obras específicas de autores concretos, optándose más bien por reducir al absurdo los tópicos más comunes que, según se acepta generalmente, caracterizan al modelo en cuestión ⁹.

II.1. ACTOS E INTENCIONES (LÍMITES METODOLÓGICOS)

Las críticas al *homo economicus*, que es el abstracto actor racional de los modelos analíticos del pensamiento neoclásico, suelen centrarse sobre todo en su presunción de egoísmo y en lo poco realista de su compulsión calculadora. Cabe alegar en contra, por ello, tanto el que las personas puedan ser solidarias y altruistas como el que suelen ser impacientes y perezosas, sin pararse a pensar. Pero este tipo de críticas no debe interesarnos, pues, desde el punto de vista neoclásico, el altruista no es más que un tipo particular de egoísta (aquel que identifica su propio interés con el interés ajeno), y el perezoso no es más que un caso particular de calculador racional (aquel que identifica su propio interés con la reducción al mínimo esfuerzo del coste de calcularlo), por lo que no plantean escollos que no puedan ser salvados con relativa facilidad.

⁹ Se sobreentiende, por tanto, que ningún autor neoclásico acumula todas las limitaciones criticadas aquí, aunque cualquiera de ellos exhibe con cierta intensidad algunas de las tendencias que se consideran como inconsistentes o defectuosas, por más libre de culpa que resulte respecto a las demás.

En cambio, sí debe interesarnos sobre todo (aunque críticamente, por supuesto) lo que más suele alabarse en el *homo economicus* (y que más se le perdona o ignora), que es su *voluntarismo*: su supuesta soberanía absoluta a la hora de elegir personalmente su propio comportamiento. El héroe neoclásico no tiene por qué ser ni un egoísta ni un calculador, pero sí está, en todo caso, *intencionalmente autodeterminado*: es dueño de sus actos, decide su destino, elige su conducta, selecciona personalmente su comportamiento. A esto se le llama voluntarismo e intencionalismo (o, si se quiere, *comportamiento estratégico*, en términos castrenses, y *libre albedrío*, en plan metafísico), y consiste, por decirlo así, en la versión edificante y virtuosa (es decir, presentable en sociedad) del egocentrismo. Pues bien, ésta es la suposición central sobre la que se basa la teoría microeconómica neoclásica: que los agentes se comporten de manera racional implica que *actúan sólo en función de sus preferencias*¹⁰.

Con independencia de los valores humanos (es decir, literarios, políticos y morales) que pueda encerrar este voluntarismo, ¿es consistente y sostenible su *intencionalismo metodológico*? ¿Resulta legítima la reducción de los actos humanos (sean éstos actos aislados o interacciones sociales) a sus intenciones individuales? ¿Es posible explicar la acción social a partir tan sólo de los motivos de sus sujetos, es decir, partiendo exclusivamente de las preferencias personales de los actores? Sospecho que no resulta posible. Y ello por tres tipos de consideraciones.

Ante todo, por razones empíricas. Si bien es cierto que muchas acciones humanas son introspectivamente percibidas como efectivamente asociadas a motivos, preferencias o intenciones (y así, por ejemplo, yo ahora soy bien consciente de que escribo movido por el afán de impresionar a mis lectores potenciales), no lo es menos que gran parte del comportamiento humano parece independiente de toda intencionalidad (que, o bien no existe, o, de existir, apenas influye). Así sucede, por ejemplo, con todo el *comportamiento habitual* (usos y convenciones pero, sobre todo, *reglas, rutinas y rituales*), donde la intencionalidad brilla por su ausencia, y mal puede, por tanto, ser propuesta como explicación. Y algo análogo a los *hábitos* sucede con las *pasiones, las compulsiones y las coacciones*: son factores determinantes de la conducta que actúan no en ausencia de intencionalidad (como sucede con los hábitos), sino en contra o a pesar de la intencionalidad existente, por la que no se dejan afectar fácilmente.

¹⁰ Véase VAN PARIJS (1990), pp. 29-30.

Después, por razones lógicas. Me refiero con ello a la existencia de *contradicciones* (falacias, peticiones, antinomias, paradojas) entre los actos a realizar y las intenciones asociadas a ellos. Aquí aparecen tres casos ejemplares, sobre los que ha insistido, por ejemplo, Elster. El primero es el de las *preferencias adaptativas*¹¹ (o efecto de *uvas verdes*, según la conocida fábula de la zorra y las uvas), que consiste en reconstruir *ex post* los motivos intencionales para que se ajusten mejor a una realidad objetiva imposible de modificar, a fin de reducir así la *disonancia cognitiva* que, entre aquéllos y ésta, pueda establecerse.

El segundo es el de las *consecuencias no queridas de los actos*¹², en el cual los resultados de la acción no sólo difieren de la intencionalidad abrigada sino que incluso la contradicen y sabotean (*efectos contraproducentes y perversos*): ¿cómo podrían ser entonces explicados esos resultados por unas intenciones manifiestamente divergentes y aun opuestas? Y el tercero es el de los *estados que son esencialmente «subproductos»*¹³, consistentes en determinados resultados de la acción que sólo emergen en ausencia total de intencionalidad (pues, caso de darse ésta, aquéllos ya no pueden producirse en absoluto): por ejemplo, enamorarse, tener fe o comprometerse ideológicamente (en la acción individual); y también, según Hayek, obtener el cambio social, alcanzar el progreso o generar bienes públicos (en los efectos emergentes de *mano invisible* que resultan de la agregación de actos colectivos). En todos estos casos, ¿cómo explicar a partir de la intencionalidad lo que no puede surgir más que sin ninguna intencionalidad?, ¿qué intención podría explicar *lo espontáneo* y cómo reducir a intenciones *la naturalidad*?¹⁴.

Y, por último, por razones explicativas. Me refiero con ello a la dudosa legitimidad del *teleologismo* que antepone la *causalidad final* sobre la *causalidad eficiente* a la hora de explicar los hechos: y el *intencionalismo metodológico* ¿no está obligado, acaso, a incurrir inevitablemente en este

¹¹ Véase ELSTER (1988).

¹² Véase ELSTER, *ibid.* Y también BOUDON (1977) o LAMO DE ESPINOSA (1990).

¹³ Véase ELSTER, *ibid.*, para la acción individual; y también HAYEK (1976), comentado por RIVERA (1991), para los efectos emergentes en la acción colectiva (*mano invisible*). La escuela denominada de las *expectativas racionales* también parte del supuesto de la imposibilidad de programar el cambio social por anticipado; véase, al respecto, SARGENT (1990). Un análisis crítico general de estas ópticas reaccionarias (según las cuales no se podría programar el cambio social a causa de sus supuestos efectos contraproducentes y perversos) aparece en HIRSCHMAN (1991); véase un comentario mío al respecto en GIL CALVO (1992a).

¹⁴ Sobre las paradojas de la espontaneidad, véase GIL CALVO (1991a y 1991b).

vicio? Jon Elster, por ejemplo, ha criticado muy acerbamente ¹⁵ la tendencia a confundir la *explicación «causal»* (legítima) con la *explicación «intencional»* (ilegítima, según Elster). Y, al respecto, Elster cita a Ferguson: «la historia es el resultado de la acción humana, no de la intención humana» ¹⁶.

¿Resulta, pues, necesario el prescindir por completo de todo ingrediente intencional (motivos, preferencias, deseos), a la hora de explicar *las causas* del comportamiento? Sin duda, sería absurdo pretenderlo, pues parece evidente que las preferencias intencionales forman parte de los actos sociales: lo discutible es si son «antes» *causas* que *efectos*. Y aquí es donde Van Parijs ¹⁷ critica la insistencia de Elster en la cuestión *cronológica*: no está claro que las *causas explicativas* (sean éstas objetivas, estructurales, materiales o sociales) sean siempre *anteriores en el tiempo* a las *preferencias intencionales* (necesariamente subjetivas y personales), pues pueden no serlo y, aunque lo fueran, ello no implicaría necesariamente su primacía metodológica o anterioridad explicativa. Ahora bien, concluye Van Parijs, el que la explicación del comportamiento no pueda excluir la consideración de las preferencias implica que también éstas necesiten ser explicadas, pues sea cual sea la postura que se adopte sobre la cuestión de la primacía metodológica entre *intenciones* y *causas* (de los actos), el hecho incontrovertible es que, a su vez, también las intenciones (tanto su aparición como su cambio o modificación) deberán ser causalmente explicadas.

Y con ello accedemos al núcleo duro de la crítica al intencionalismo metodológico. En efecto, el problema sustantivo del modelo de racionalismo estrecho que está implícito en la teoría microeconómica neoclásica es el de la *consistencia interna* de las preferencias individuales que componen los argumentos de la función de utilidad. Y aquí el supuesto básico ¹⁸, acriticamente aceptado, es el de la *invariancia* y *conmensurable equivalencia* de las preferencias individuales: se da por supuesto que las preferencias son homo-

¹⁵ Véase, entre otros lugares, ELSTER (1988), en referencia al ilegítimo intencionalismo metodológico asociado a las estrategias funcionalistas.

¹⁶ En ELSTER (1990a), p. 95.

¹⁷ Véase VAN PARIJS (1990) para un esclarecedor análisis de la cuestión. Debo agradecer a Ramón RAMOS la sugerencia de su lectura.

¹⁸ Programáticamente formulado en el famoso artículo de STIGLER y BECKER (1977). Se sobreentiende, por descontado, que las preferencias no tienen por qué consistir en *intenciones conscientes* (tácitas o explícitas), pues puede tratarse tan sólo de *preferencias reveladas* (que sólo se manifiestan como *resultados «ex post»*), según la conocida y afortunada fórmula acuñada por SAMUELSON.

géneas, constantes, comparables y universalmente sustituibles, por lo que pueden ser linealmente ordenadas y reducidas a algún denominador común que actúe de unidad de medida o equivalente general (siendo el *ocio* y el *ingreso* los dos argumentos universales a los que suele reducirse toda función de utilidad).

Es lo que Van Parijs denomina ¹⁹ *racionalidad «arquimédica»*, que presupone necesariamente la *conmensurabilidad continua y homogénea* de todas las preferencias, lo que permite ordenarlas linealmente en una sola función de utilidad. Ahora bien, ya hace tiempo que, no sólo sus críticos externos, sino el propio pensamiento neoclásico advirtió la falta de realismo de una hipótesis semejante. ¿Cómo presumir que las preferencias individuales son coherentes, homogéneas, continuas y constantes, cuando parece evidente que no es así, sino que, antes al contrario, resultan heterogéneas, contradictorias, discontinuas, incoherentes y, sobre todo, cambiantes? Por ello, el pensamiento neoclásico (o, al menos, algunos de sus más lúcidos pensadores) ha terminado por abandonar este supuesto, y lo ha hecho explorando dos soluciones alternativas. Por un lado, la vía abierta por Amartya Sen ²⁰, al distinguir entre *preferencias* y *metapreferencias*, entendiendo por estas últimas las preferencias sobre cómo ordenar las preferencias (o *metaordenamientos* de preferencias), lo que implica establecer una jerarquía de tipos lógicos, en el sentido de Russell, que corre el riesgo de exigir su regresión *ad infinitum*, planteando de nuevo el problema de la inconsistencia (prueba de Gödel).

Y, por otro, la vía abierta por Hirschman, al considerar las preferencias no como dadas y constantes sino como *cambiantes* ²¹, es decir, como variables y sujetas a la posibilidad de su cambio y modificación; lo cual plantea una serie de problemas (¿cuáles son los factores determinantes del *origen, desarrollo, continuidad, cambio y extinción* de las preferencias?, ¿cuáles las *relaciones estructurales* entre unas y otras preferencias? y ¿cuál el grado de *consistencia* de la *estructura de preferencias*?) que todavía no se han comenzado a explorar, pero que, en cualquier caso, terminan por arruinar el *intencionalismo metodológico* sobre el que descansan las teorías de la elec-

¹⁹ En su obra antes citada. Véase VAN PARIJS (1990), pp. 32 y 70.

²⁰ En su conocido texto *Los tontos racionales* (1986).

²¹ En lo que precisamente constituye el título de su libro más significativo al respecto, véase HIRSCHMAN (1986).

ción racional (que presupone como condición necesaria y suficiente la *consistencia y estabilidad* de los ordenamientos de preferencias).

¿Qué consecuencias cabe extraer de esta crítica del intencionalismo metodológico? Como quería Durkheim, no debemos sumar peras con manzanas: hay que explicar causalmente los actos (sociales o no) a partir de otros actos antecedentes, y no a partir de unas presuntas intenciones más o menos justificadas pero difícilmente verificables o refutables. ¿Significa esto un rechazo de la existencia de la intencionalidad, o un abandono del individualismo metodológico?: no, en absoluto. Antes al contrario, es en nombre del individualismo metodológico que parece necesario distinguir el plano de las preferencias intencionales (existentes en la memoria personal de los individuos pero no verificables más que como contenido manifiesto de actos comunicativos o como *preferencias reveladas*²²) del plano de los comportamientos.

Ahora bien, renunciar a la intencionalidad y quedarse tan sólo con los actos ya realizados no resuelve el problema, pues sigue presente la categoría de *sujeto autodeterminado*, aunque ya no sea intencional o voluntarista sino sólo conductual o behaviorista. Y la unicidad del organismo corporal del individuo, que le erige en unidad fisiológica de comportamiento, ¿no permitiría sostener en pie un concepto objetivo (es decir, no intencional, mentalista ni subjetivo) de sujeto autodeterminado? Esta apuesta metodológica sí parece posible y, de hecho, por ahí camina la síntesis interdisciplinar sugerida por Gary Becker, a caballo entre la *sociobiología* y el *homo economicus*²³. Pero, como se verá más tarde, la apuesta neodarwinista, asociada a la hipótesis del *gen egoísta*, disuelve también este individualismo metodológico, reduciéndolo a sus componentes *infraindividuales*.

El problema es, pues, el de aceptar, o no, la categoría de *sujeto autodeterminado* como unidad explicativa de comportamiento (una vez que hayamos renunciado a sus paretianas justificaciones intencionales). Aquí se puede coincidir, o no, con la crítica que el mejor Althusser hizo a la categoría agustiniana de sujeto autodeterminado, entendiéndola como falsa conciencia ideológica: o como *tecnología del yo*, en términos de Foucault²⁴. Pero debe

²² Resultados *ex post*; véase nota 18.

²³ Véase BECKER (1980 y 1987). En otro sentido, también AXELROD (1986) ha tratado de relacionar la *teoría de juegos* con el *evolucionismo* biológico. E igualmente lo ha hecho Herbert SIMON, como veremos después, al identificar su *racionalidad suficiente* con la *adaptación biológica* de la teoría evolucionista; véase SIMON (1989).

²⁴ Véase el texto «Ideología y aparatos ideológicos de Estado», en ALTHUSSER (1974). Véase también FOUCAULT (1990).

reconocerse que la crítica filosófica o *genealógica* del concepto importaría muy poco si éste fuese suficientemente robusto, es decir, si poseyese capacidad explicativa bastante. Sin embargo, puede que no sea éste el caso: ¿qué poder explicativo tiene el concepto de sujeto autodeterminado? ¿Quién es ese sujeto (autor de su conducta, creador de sus obras, protagonista de su comportamiento y dueño de sus actos) que por propia elección autodetermina su actuación? A continuación se revisarán tres tipos de limitaciones o carencias del concepto, que le restan poder explicativo.

II.2. INTERESES, POSICIONES Y RELACIONES (LÍMITES ESTRUCTURALES)

Lo más potente del concepto de *homo economicus* como sujeto autodeterminado reside en su adecuación para explicar causalmente el comportamiento de los individuos (o de los grupos resultantes de la *acción colectiva* de sus miembros individuales) que, en efecto, persiguen racionalmente su propio interés. Ahora bien, ¿de quién son los intereses perseguidos por el comportamiento de los individuos? Ese interés perseguido por los actos de los individuos, ¿de quién es propio? El pensamiento neoclásico sobreentiende que el interés perseguido es propio de los individuos, sólo perteneciente en exclusiva a ellos mismos. Por eso, es como si cada individuo naciese con su propio patrimonio de intereses, personales e intransferibles, que actuarían como una especie de *código genético*, capaz de guiar la propia elección del comportamiento. Y el paralelo resulta válido porque, según se apuntó, la compatibilidad metodológica entre la sociobiología y el *homo economicus* parece grande; por tanto, ¿no podríamos identificar (o comparar, al menos), el *gen egoísta* con el interés egoísta?

Ahora bien, los patrimonios genéticos de los individuos son distintas recombinaciones variadas (cuya diversidad es potencialmente *cuasi* infinita) de un mismo genoma común, que posibilita la reproducción de la especie. Y nada de esto sucede por analogía con los intereses, pues no existe una *mano invisible* capaz de actuar de genoma de los intereses. En efecto, los intereses no sólo son *contradictorios* (causantes de los conocidos y tantas veces irresolubles *conflictos de intereses*), sino que además son *cambiantes* (por parafrasear a Hirschman), de tal modo que los individuos, si bien no pueden cambiar (hasta ahora) de genes, sí pueden cambiar (y de hecho lo hacen) de intereses.

¿Qué quiere decir esto?: que los intereses no son inherentes a los individuos en tanto que individuos; es decir, que no les pertenecen por su

propia naturaleza de individuos actuantes. De hecho, la noción de *homo economicus*, entendido como propietario privado de propios intereses inalienables, se basa en una ficción: la de un individuo genérico y abstracto, que es el mínimo común denominador de todos los individuos concretos y singulares. Estas ficciones, inevitables en todos los modelos analíticos, son tan legítimas como potente sea su capacidad explicativa. Y no es éste el caso, pues el exceso de generalidad del abstracto *homo economicus* le impide poder dar cuenta de la *variedad*, el *cambio* y el *conflicto* de los intereses.

Y la mejor solución a este problema metodológico puede ser la siguiente: retengamos la utilidad explicativa del concepto de *propio interés*, pero abandonemos la ficción de que los intereses propios pertenezcan a los individuos; por el contrario, supongamos que los individuos sólo son *portadores* (o sujetos pacientes) de unos intereses que no les son propios más que en la medida en que les sigan siendo prestados. Es decir (expresado con modismo dialéctico), los individuos no *son sujetos «de»* sus intereses sino que *están sujetos «a»* sus intereses, que sólo les seguirán siendo propios en tanto dure su sujeción a ellos.

Esta hipótesis, formulada en términos sociológicos, supone que los intereses no son propios de los individuos que los defienden o persiguen, sino propios de las *posiciones sociales ocupadas* por esos individuos en la *estructura social*. Al cambiar de posición (por ejemplo, de ser hijo a ser padre, de ser soltero a ser casado, de estar en la oposición a estar en el poder, o de ser empleado a ser empleador) cambian automáticamente los propios intereses que se defienden²⁵. De esta forma, puede establecerse una síntesis metodológica capaz de tender un puente interdisciplinar entre los dos paradigmas contrapuestos (el economicista y el sociologista), descritos por Bell en el texto comentado ya: el comportamiento es explicable por los intereses contraídos al ocupar posiciones estructuralmente relacionadas.

Y aún puede irse más allá. Los intereses que determinan los actos ni son propios de los individuos ni tampoco siquiera de las posiciones que éstos ocupan: sino más bien de las *relaciones sociales de interdependencia recíproca* que se establecen estructuralmente entre unas posiciones y otras (axioma éste que constituye el objeto central de esa ciencia social particular que es la sociología). En efecto, si es rechazable el *realismo individualista*, que supone que los individuos se autodeterminan endógenamente (falacia del sujeto autoconstituido), no lo es menos el *realismo sociologista*, que supone que las

²⁵ Ésta es la misma posición defendida en otro lugar; véase GIL CALVO (1991c).

posiciones sociales se autodeterminan endógenamente (falacias del estatus autoconstituido y de la sociedad autoconstituida). Por el contrario, resulta preciso reconocer que tanto los estatus como los sujetos que los ocupan sólo se definen y constituyen exógenamente por su interdependencia recíproca respecto a otros sujetos ocupantes de estatus con los que mediante sus actos se relacionan (principio metodológico de *interdependencia* o *relacionalidad*).

Así, son las relaciones sociales (o estructuras de interacción), entendidas como interdependencia entre los actos de los individuos, las que definen y constituyen posiciones sociales relacionadas entre sí. Y, en función de cuáles sean las relaciones de interdependencia entre unas posiciones y otras, los intereses de los individuos que las ocupan serán de uno u otro signo: por ejemplo, intereses comunes (si ocupan la misma posición), intereses complementarios (si ocupan posiciones cooperativamente relacionadas como un juego de suma positiva) o intereses contrapuestos (si ocupan posiciones conflictivamente relacionadas como un juego de suma nula o negativa).

Debe quedar claro que este modelo mantiene escrupulosamente el individualismo metodológico: sólo existen actos realizados por individuos. Pero los actos de los individuos son interdependientes: ya tenemos interacciones, cuya reiteración genera relaciones estables. Y la articulación entre las distintas relaciones sociales define la estructura social, entendida como sistema de interdependencia estable entre las conductas de los actores. Este principio de la determinación estructural de los intereses de los actores permite superar el tan criticado atomismo del *homo economicus*²⁶, sin traicionar por ello las rigurosas exigencias del individualismo metodológico, cuya estricta obediencia a nivel *micro* (actos individuales) no está reñida en absoluto con la explicación estructural a nivel *macro* (relaciones sociales).

A nivel *macro*, la estructura social depende para su subsistencia de un entorno suministrador de costosos recursos escasos. La extracción tecnológica de recursos impone una división técnica y social del trabajo que explica la existencia de posiciones diferenciadas, relacionadas estructuralmente entre sí. Ahora bien, el *control* y la *distribución desigual* de los escasos recursos extraídos es causa de inevitables y recurrentes conflictos de intereses entre los sujetos que ocupan unas y otras posiciones. A este respecto, el concepto de interés, entendido como motor de la acción, parece más explicable a partir

²⁶ HIRSCHMAN es de los pocos autores neoclásicos que trata de superar el atomismo de los individuos, reconociendo la importancia teórica, incluso para el análisis económico, de las relaciones de conflicto, solidaridad y organización. Véase HIRSCHMAN (1977) y GIL CALVO (1992a).

de un planteamiento *macro* (determinación infraestructural, por medio de la división del trabajo) que de un planteamiento *micro* (sujeto autodeterminado, únicamente acogido al patrocinio del individualismo metodológico). Por ello, si no se completa con una teoría de la estructura social, que comprenda la variación de los intereses en función de las posiciones ocupadas en un marco de relaciones sociales, la teoría de la elección racional parece condenada a hacer agua irremisiblemente ²⁷.

Pero aceptar un dualismo *micro-macro* (intereses tanto infraestructuralmente determinados como individualmente autodeterminados) supondría admitir inconsistencias metodológicas que sólo parecen resolubles por dos procedimientos alternativos. Puede alegarse una complementariedad por la cual la estructura de la división del trabajo (nivel *macro*) aportaría la explicación del principio del interés que es insuficientemente explicable por el individualismo metodológico (nivel *micro*). Según esto, el individualismo, *in abstracto*, sólo podría explicar los intereses comunes a todos (supervivencia, hedonismo, felicidad, etc.), pero no los intereses contrapuestos en conflicto, que precisarían ser explicados a partir de la escasez *macro*.

Pero también puede suponerse, alternativamente, que el principio de la escasez (Segunda Ley de la Termodinámica) actúa tanto a nivel *micro* (autointerés neodarwinista de los individuos, como territoriales actores sociobiológicos) como a nivel *macro* (división del trabajo como asignación eficiente de recursos mejor adaptada tecnológicamente a entornos escasos), en ambos extremos del argumento explicativo. Ahora bien, sin recurrir a ese principio de la escasez (sea sólo escasez *macro*, o sea escasez *micro-y-macro*), no puede explicarse la búsqueda del propio interés. Pero entonces, siendo la escasez algo externo a los individuos, ¿no resultará falaz en todo caso el concepto de sujeto autodeterminado?

²⁷ Pues la *teoría de la propiedad*, que es su única respuesta a este problema, resulta insuficiente para analizar la estructura social. Véase COASE (1980), DEMSETZ (1980) y NORTH (1984). Sobre el acoplamiento metodológico entre las teorías de la acción individual y las de la estructura social debe verse GIDDENS (1984) y COLEMAN (1990). Para la comparación entre las concepciones neoweberiana y neomarxista sobre la estructura social, puede verse BURRIS (1992), que aparece en el número 59-60 de la revista *Zona Abierta* compilado por CARABANA y DE FRANCISCO (1992), titulado «Teorías contemporáneas de las clases sociales» y monográficamente centrado en esta cuestión.

II.3. INTERACCIÓN, ORDEN Y PODER (LÍMITES SOCIALES)

Así accedemos a la crítica de la principal cualidad que adorna al *homo economicus*, que es la de ser un *self made man*, es decir, un sujeto autodeterminado. Aquí se va a defender que su autodeterminación no resulta sostenible, por lo que debe aceptarse que los actores sólo pueden definirse y constituirse *relacionalmente*, y no endógenamente. Lo cual supone plantear los problemas de la *interacción*, del *orden social* y del *poder*, ninguno de los cuales puede ser abordado a entera satisfacción por la teoría de la elección racional.

Empíricamente parece fácil rebatir el concepto mismo de sujeto autodeterminado, ya que apenas si resultan directamente observables ejemplares de su especie. Los individuos de carne y hueso no suelen autodeterminar su comportamiento real más que en muy raras ocasiones. En efecto, no sólo la mayor parte del tiempo su conducta es automática, refleja, espontánea, improvisada, habitual, compulsiva, rutinaria o convencional (casos todos ellos en que no hay posible autodeterminación del comportamiento), sino que, además, la propia adquisición de la capacidad de comportarse, durante los procesos de aprendizaje y socialización, está mucho más *heterodeterminada* (por los grupos de pares y de referencia, así como por las figuras de crianza y educación: padres, maestros, hermanos, amigos, compañeros, adversarios, etc.) que autodeterminada. El sujeto debe acceder a serlo, y no se puede aprender sin el ejemplo moral otorgado por la figura imaginaria del padre-maestro.

Y adicionalmente, una vez que ya se ha adquirido *competencia conductual* (o autodomnio del comportamiento), tampoco existe demasiado margen para la libertad de acción, puesto que casi siempre los propios actos obedecen más a la heterodeterminación (por la fuerza, la autoridad o la influencia) que a la autodeterminación: y ello no tanto por el poder, la coacción institucional o el control social como por la durkheimiana *coerción psíquica* que los *hechos sociales* ejercen sobre las personas. ¿Acaso no estamos sujetos a nuestros actos en mayor medida de aquella en la que podamos creernos sus sujetos?

Es como si el pensamiento neoclásico sólo pudiese tomar en consideración *robinsones* calculadores, incapaces de relacionarse con sus semejantes más que utilizándolos como recursos tácticos al servicio de sus objetivos estratégicos. Hasta la *teoría de juegos*, que al menos analiza la interdependencia entre la conducta de los actores, la entiende como reducida tan sólo a

pura razón instrumental, incapaz de advertir las *estrategias emocionales* con las que los actores se heterodeterminan recíprocamente en la realidad: seducción, coacción, melodrama, juego, fiesta, amenaza y, en definitiva, escenificación. Y ello siempre que haya que interactuar cara a cara, en la corta distancia: tanto en las relaciones amistosas, familiares y amorosas como en las profesionales, administrativas, laborales o técnicas. En este sentido, la *teoría de juegos* no estará completa hasta que no extienda sus modelos exclusivamente basados en la *razón instrumental* a otros tipos de juegos interactivos basados en la *razón expresiva*, como los juegos de azar (con riesgo, apuesta o sorteo), los juegos lúdicos (placenteros, hedonistas y festivos), los juegos deportivos (agresivos, antagónicos y violentos) o los juegos escénicos (teatrales, espectaculares y dramáticos)²⁸. Y, en todos estos casos, la interacción incluye necesariamente interdependencia y heterodeterminación.

Según Van Parijs, esta incapacidad del pensamiento neoclásico para entender la heterodeterminación del comportamiento se debe a que sólo utiliza una concepción *paramétrica* de la racionalidad (según la cual el entorno del agente está *dado*, ajustándose a él de manera determinista o estocástica, como en la competencia perfecta o la adaptación biológica), en lugar de concebirla en términos *estratégicos* (lo que implica un entorno poblado de otros agentes racionales, potencialmente capaces de interferir el curso esperado de la acción)²⁹. Y también Hirschman, por ejemplo, ha denunciado la incapacidad del *homo economicus* para relacionarse con sus semejantes, dado que su comportamiento se reduce a la elasticidad con que se adapta a los cambios de esas *señales* que son las cantidades y los precios, limitándose por lo demás a actuar en una especie de desierto social, vacío de toda interacción³⁰.

Ahora bien, dado que la *competencia perfecta* (único caso de comportamiento económico estrictamente paramétrico) es más la excepción que la regla, cada vez ha cobrado mayor interés el estudio del comportamiento

²⁸ Véase al respecto, sobre juegos de azar, el capítulo 2 de ELSTER (1991b); sobre juegos lúdicos, CAILLOIS (1986); sobre juegos deportivos, ELIAS y DUNNING (1992); y sobre juegos escénicos, DUVIGNAUX (1966, 1979 y 1982). Pero, por supuesto, la obra esencial para comprender la interacción expresiva (emocional y escenográfica) es la de GOFFMAN (1971, 1979 y 1991). Mis propias contribuciones pueden consultarse en GIL CALVO (1991a y b).

²⁹ Véase VAN PARIJS (1990), p. 33.

³⁰ Véase HIRSCHMAN (1977 y 1989). Mediante la voz y la *lealtad* HIRSCHMAN pretende introducir relaciones de conflicto y solidaridad capaces de organizar a los actores económicos, articulándolos estructuralmente.

oligopólico (competencia imperfecta), que exige el análisis de la interacción estratégica entre actores problemáticamente relacionados. No obstante, el repertorio de modelos capaces de analizar la interacción, de que dispone el pensamiento neoclásico, resulta bastante reducido, limitándose a la *competencia de mercado* (que excluye, de hecho, la interacción, pues en el caso de la competencia perfecta no te relacionas con tus competidores, cuyo agregado compone un entorno impersonal y anónimo) y a la *negociación*³¹, tendente a alcanzar acuerdos de cooperación por consenso (contratos de compra-venta, *cárteles* colusivos, pactos o convenios, etcétera). Aceptemos que en la competencia perfecta no haya heterodeterminación, dado su carácter paramétrico; pero, ¿y en la competencia imperfecta o en la cooperación?: ¿acaso no debe haber allí relaciones de heterodeterminación?

En realidad, el *homo economicus* es un *mercader*, es decir, depende sistemáticamente de sus intercambios de mercado. ¿Cómo compagina el pensamiento neoclásico esta dependencia de la interacción económica con la autodeterminación del comportamiento? Ello sólo resulta posible si se elige como único modelo de interacción el acto de compra-venta recíprocamente beneficioso para ambas partes, una vez que hayan alcanzado un consenso sobre cómo ajustar cantidades y precios, pues esta clase de interacción social, en efecto, resulta perfectamente compatible con la entera autodeterminación de los sujetos.

Este reduccionismo de toda interacción al intercambio de mercado representa para el economicismo un expediente metodológico análogo al que supone para el funcionalismo normativista el reducir toda interacción al modelo del intercambio lingüístico (donde siempre resulta posible alcanzar consensos semánticos en torno al significado de los signos): y Parsons sería aquí el mejor ejemplo³². Pues sólo así, mediante la reducción de todas las interacciones al caso particular del *pacto por «consenso»* (sea éste *instrumental* y explícito, como en el caso del *contrato social* o de *mercado*, o sea *expresivo* e implícito, como en los intercambios simbólicos) resulta posible compaginar la interdependencia relacional con la autodeterminación de los sujetos.

Pero las interacciones basadas en el consenso no son la regla sino la excepción³³, pues la mayor parte de ellas parecen basadas bien en el con-

³¹ Sobre relaciones de negociación, véase ELSTER (1991a).

³² Véase PARSONS (1976). También el interaccionismo simbólico suele incurrir en alguno de estos dos reduccionismos; véase al respecto BLAU (1982).

³³ Analíticamente hablando, las relaciones de *consenso* son juegos de suma positiva, cuyos

flicto (donde cada actor estratégico trata de alcanzar sus objetivos en contra de la oposición de sus antagonistas) o bien en el poder (donde algunos actores disponen de la capacidad de obligar a otros, mediante amenazas, incentivos o seducciones, a plegarse a su voluntad). Y el pensamiento neoclásico todavía no ha comenzado apenas a desarrollar modelos analíticos capaces de explicar el poder (si bien contamos con algunas teorías sobre el Estado, sobre la empresa y sobre las organizaciones³⁴) y el conflicto (aunque en este último caso sí disponemos de abundantes tratamientos formales en torno a la *teoría de juegos* y de algunos avances sobre la movilización colectiva y los movimientos sociales³⁵).

Ahora bien, el problema no reside tanto en la *imposibilidad* del consenso (relaciones de poder y de conflicto) como en la *incertidumbre* acerca de si resulta posible, o no, el consenso. En efecto, la mayor parte de las interacciones son potencialmente tanto cooperativas (si se llega a alcanzar un consenso en torno a ellas) como conflictivas (en tanto no se alcance ese consenso), sin que exista por anticipado seguridad alguna de cuál vaya a ser definitivamente el resultado (lucha o pacto). Por tanto, la acción seguirá estando heterodeterminada en la misma medida en que siga siendo posible el conflicto, dado que sólo hay autodeterminación bajo condiciones de certidumbre en torno a un consenso seguro (o bajo condiciones de poder absoluto).

De ahí el interés (dentro de la *teoría de juegos* que analiza las interacciones estratégicas) de los denominados *juegos de motivos mixtos* (o de suma variable), que pueden fluctuar ambivalentemente entre el conflicto (juego de suma nula o negativa) y la cooperación (juego de suma positiva), siendo el

medios de interacción (reglas, signos o señales compartidos o intercambiados) no pueden proceder de recursos escasos sino que deben ser potencialmente sobreabundantes; es el caso, por ejemplo, de las normas, los precios o los símbolos, cuyo significado semántico es en principio indefinidamente multiplicable. En cambio, las relaciones de *conflicto* son juegos de suma negativa, cuyos medios de interacción proceden de recursos necesariamente escasos, por lo que surge el conflicto por su control (problema del poder) y distribución (estructura social): éste es el caso, por ejemplo, de los factores productivos o los bienes materiales.

³⁴ Véanse, por ejemplo, las obras pioneras de BUCHANAN y TULLOCK (1980), DOWNS (1973), NORTH (1984) o TULLOCK (1979), sobre el poder del Estado, y las de COASE (1980), DEMSETZ (1980), HIRSCHMAN (1977), NISKANEN (1971) u OLSON (1986) sobre el poder en la empresa o en las organizaciones.

³⁵ La *teoría de juegos* es, de hecho, el análisis formal de la racionalidad *estratégica*, tal como la define VAN PARIJS (1990, p. 33); la más conocida *Introducción a la teoría de juegos* es la de DAVIS (1986), y la ampliación más interesante a cuanto se discute aquí la de AXELROD (1986), que se verá inmediatamente. Sobre el análisis estratégico de los conflictos y los movimientos sociales, véase TILLY (1978).

más famoso el conocido como *dilema del prisionero* ³⁶. Se trata de un juego donde ambos actores están vinculados por una relación en la que tanto pueden dañarse como cooperar, sin que sepan por adelantado qué vaya a hacer su adversario; si cooperan los dos, ambos ganan moderadamente; si uno daña y otro coopera, el explotador gana mucho y el explotado pierde; pero si los dos tratan de dañarse, ambos salen perdiendo costosamente. Pues bien, el análisis de Axelrod (un torneo entre reconocidos expertos realizado por ordenador) demuestra que la estrategia más racional (es decir, la que tiene más probabilidades de vencer, sumando más premios) es la diseñada por Rapoport, basada en una estricta reciprocidad no provocadora, que siempre comienza cooperando (nunca dañando) y después daña a los explotadores y coopera con los cooperadores (devolviendo así favor con favor y golpe por golpe), limitándose a responder con la misma jugada (cooperativa o dañina) que haya hecho su interlocutor.

¿Qué conclusiones extrae Axelrod? Suponiendo actores racionales, lo más probable es que la mayor parte de las interacciones, tras ensayar el método de la prueba y el error, se acojan al principio de reciprocidad. Ahora bien, si todos los actores utilizaban la reciprocidad, ello puede concluir tanto en viciosos ciclos ininterrumpidos de venganzas a la siciliana (recurrente explotación recíproca) como en no menos recurrentes círculos virtuosos de cooperación recíproca. ¿Cuál de las dos alternativas resulta más probable? Suponiendo que todos los actores comiencen tanteando al azar, tan probable parecería una salida como la otra; pero basta que haya un solo actor que inicie estrategias depredatorias o explotadoras para que todos los demás se vayan viendo obligados a imitarle, en justa y racional reciprocidad.

¿Qué condiciones favorecen una evolución emergente de la cooperación? Del análisis de Axelrod se desprende que, siendo tan probable el conflicto como la cooperación, existen sin embargo tres factores que favorecen la adopción de estrategias cooperativas en detrimento de las conflictivas. Ante todo la existencia de alguna *autoridad central*, capaz de cortar la realimentación de círculos viciosos de explotación recíproca: lo cual corroboraría la justificación racional del poder (*Leviatán* de Hobbes y monopolio weberiano de la violencia legítima). Después, la *distribución igualitaria* entre todos los jugadores del mismo *poder de reciprocidad* (capacidad de devolver favor con favor y golpe por golpe), a fin de que no resulte primada la explotación del débil por el fuerte: y este factor puede ser perfectamente sustituido por

³⁶ Véase AXELROD (1986), con resultados concluyentes.

la común aceptación de las mismas *reglas de juego* por parte de todos los jugadores (*reglas procedimentales* de la democracia formal). Y por último, la *reiteración de la frecuencia de las interacciones*, pues cuanto más probable sea que la interacción se repita, menos racional resultará (por temor a las recíprocas represalias) adoptar estrategias explotadoras: y este factor coincide con el *crecimiento e intensificación* de las *relaciones de interdependencia recíproca* (o *densidad moral* de Durkheim) que, según Norbert Elias, se halla en la base de todos los procesos civilizatorios. La autoridad del poder, las reglas formales de procedimiento y la reiterada intensificación de la interdependencia entre las partes: éstos son los factores del orden social, irreductibles a la libre autodeterminación de la iniciativa privada (que, por el contrario, sólo resulta posible si esos tres factores garantizan la segura certidumbre consensual de las relaciones cooperativas).

He aquí, pues, el dilema en que se encierra el pensamiento neoclásico. Para que los actores puedan relacionarse cooperativamente con estrategias autodeterminadas precisan un orden social que haga posible su cooperación. Pero ese orden social no puede ser deducido a partir tan sólo del comportamiento autodeterminado de los actores: hay que recurrir a factores externos a ellos (es decir, a factores heterodeterminantes), como la autoridad pública, las reglas procedimentales y la reiteración de las interdependencias, para que pueda explicarse la emergencia del orden social. Ésta debe ser, sin duda, la cuestión clave, dado que en torno a ella discurre una serie de dilemas que desde sus orígenes preocupan al pensamiento utilitarista neoclásico, como puedan ser la *mano invisible*, los *vicios privados y virtudes públicas* o el *teorema de la imposibilidad* de Arrow, que señalan la contradicción entre la búsqueda privada del propio interés individual y la obtención emergente del bienestar público como común interés general³⁷.

Por supuesto, lo que no está en discusión es si los individuos, tan sólo autodeterminados por su propio interés racional, pueden llegar a establecer *contratos sociales* (constituciones políticas, reglas procedimentales, organizaciones formales) o *contratos económicos* (negociaciones, acuerdos, transacciones, convenios), pues es claro que pueden hacerlo. Pero sí parece discutible que el orden social, como un todo, pueda ser explicado a base de semejante *contractualismo*, pues más parece descansar sobre un lecho insti-

³⁷ En COLOMER (1987) se sintetiza con claridad la discusión de los principales argumentos que afectan al dilema utilitarista, con especial referencia al teorema de Arrow. Véanse también, con mayor profundidad técnica, SEN (1976), para el bienestar social, y MUELLER (1984) para la elección pública.

tucional (hecho de autoridad pública, respeto a las reglas y densidad relacional), en cuyo fondo deba arraigar toda transacción contractual.

Esta irreductibilidad del orden social al compromiso interesado entre las partes contratantes es, en definitiva, lo que ha descubierto la teoría neoclásica de los *bienes públicos*, llamada también de las *externalidades*. La obra de Olson, centrada en el *dilema del gorrón* (*free rider*: polizón o parásito), que obstruye y colapsa la capacidad de acción colectiva de los grupos, resulta suficientemente conocida, por lo que no necesita presentación³⁸. Baste decir que las *externalidades* (los beneficios externos y los costes externos que supone toda acción, y que escapan al control del actor, por lo que siempre son *subproductos* o *consecuencias no intencionadas de los actos*)³⁹ implican necesariamente la heterodeterminación del comportamiento, anulando la hipótesis básica del modelo neoclásico.

Pero además de refutar el supuesto de autodeterminación, la emergencia de las *externalidades* determina también la irreductibilidad del orden social a relaciones contractuales y la necesidad de explicar la figura del *poder* como elemento constituyente y definidor del orden social. En efecto, el *dilema del «free rider»* implica un *juego del prisionero* donde el actor racional se enfrenta al conjunto del grupo en el que participa como miembro; por tanto, según el análisis de Axelrod, el actor racional sólo cooperará con la acción colectiva del grupo si hay una autoridad central capaz de garantizarle justa reciprocidad y permanente vinculación grupal⁴⁰; es decir, en términos de Olson, sólo si existe un *empresariado político* capaz de mantener unido al grupo estimulando la participación de sus miembros mediante *incentivos selectivos «ad hoc»*, susceptibles de beneficiarles privadamente⁴¹. En suma,

³⁸ Véase OLSON (1965), así como el excelente número monográfico de la revista *Zona Abierta* (núm. 54-55, 1990), dedicado al tema «Intereses individuales y acción colectiva» y posteriormente reeditado en forma de libro; véase AGUIAR (1992), donde aparecen destacadas contribuciones de ELSTER, GRANOVETTER, TAYLOR y TILLY.

³⁹ Sea que se trate de *bienes públicos*, cuando los efectos emergentes de la agregación colectiva de los comportamientos produzca mayor bienestar social, o de auténticos *problemas sociales* o males colectivos (contaminación, etc.), cuando los efectos de composición sean *contraproducentes* y *perversos*.

⁴⁰ O en ausencia de autoridad central si estas dos últimas condiciones están dadas (como sucede con el tejido social comunitario) o emergen históricamente.

⁴¹ Otra cosa es que, para lograrlo, el empresario político deba *echar balones fuera*, exportando al exterior la entropía para poder reducirla en el interior. El segundo OLSON demuestra que la búsqueda de *incentivos selectivos* lleva al grupo a *corporativizarse* (*estrategias colusivas de las coaliciones de distribución*), actuando de *parásito* de los demás grupos que componen el común espacio público (sean estos grupos otras empresas, otras organizaciones u otros Estados, según cuál sea el nivel de inclusión). Véase OLSON (1986).

no hay *bienes públicos* sin un *empresario político* capaz de procurarlos, creándolos *ex novo* y *motu proprio*: pero, en tal caso, ¿son estos *empresarios políticos* unos auténticos actores racionales, actuando como lo hacen a fondo perdido y sin parasitismo alguno?

Para el modelo neoclásico, la cuestión de las *externalidades* resulta así una suerte de piedra de toque o experimento crucial, de la que depende toda su capacidad de explicación consistente. En efecto, no sólo señala la *frontera* entre la esfera *privada* y la esfera *pública* (provisora de aquellos bienes colectivos que nunca podrían ser producidos por iniciativa privada, a causa de sus externalidades), así como la *frontera* entre unos y otras *unidades institucionales* (por ejemplo, entre unas empresas y otras, unas organizaciones y otras o unos Estados y otros, al crear el *cierre frente al entorno* de cada unidad institucional), sino también la *frontera* entre los *actores racionales* (que sólo persiguen *beneficios privados*) y los *actores políticos*, capaces de suministrar los *bienes públicos*; pues, ¿acaso no parecen de distinta naturaleza, a la luz del modelo de Olson, unos actores y otros?: ¿qué tiene de racional el *empresario político*, cuando es capaz de crear espacios públicos sin hacerlo movido por el afán de lucro privado? ¿Por qué no es también un *free rider* el *empresario político*, en vez de resultar, como parece, todo un *primo* ⁴²?

Consideremos el problema bajo la óptica de Hirschman. Para éste, se produce un *ciclo político*, realimentado por la mertoniana *defraudación de las expectativas*, que oscila desde un máximo de predominio de los intereses privados (época en que resultan mayoritarios los *free riders* olsonianos) hasta un nuevo máximo de predominio de los compromisos públicos (época en que resultan mayoritarios los *primos* que se sacrifican por causas colectivas). Para rebatir a Olson, Hirschman pretende demostrar que tan racional (en términos neoclásicos) resulta el *free riding* como *hacer el primo*; y aunque sus argumentos no parecen consistentes ⁴³, bien pueden ser traducidos a términos olsonianos para hacerlos más plausibles.

⁴² Pues así lo parece si descartamos la salida propuesta por el segundo OLSON (véase nota 41), que hace del *empresario político* un *primo* respecto a su propio grupo, pero un *free rider* respecto al colectivo que compone con los demás grupos con los que interactúa en su mismo nivel de magnitud de inclusión (lo que implica una inconsistente regresión al infinito en cuanto vamos escalando desde cada nivel a su inmediato metanivel, ascendiendo en la jerarquía de *tipos lógicos* y viéndonos así obligados a seguir escalando de nuevo y a continuar haciéndolo indefinidamente).

⁴³ HIRSCHMAN pretende que la función de utilidad del *free rider* es *sustractiva* (los costes se restan de los beneficios, por lo que cuanto mayores sean aquéllos más disminuirán éstos),

Convengamos en que el *free riding* sólo resulta racional mientras sigan siendo mayoritarios los *primos* dispuestos a cooperar con los parásitos. Pero en cuanto los *primos* adviertan que están siendo parasitados, lo racional para ellos (aplicando el análisis de Axelrod) será que se nieguen a cooperar, tratando a su vez de parasitar a los *free riders* en justa reciprocidad. Es decir, progresivamente, los *primos* se convertirán racionalmente al *free riding*. Y con ello, más pronto o más tarde, los *primos* pasarán a ser minoritarios y los *free riders* mayoritarios⁴⁴. Ahora bien, cuanto más minoritarios vayan siendo los *primos* dispuestos a ser parasitados, y más mayoritarios los *free riders* ávidos por parasitar, menos racional resultará el *free riding*; pues, en efecto, no se puede extraer beneficios del *free riding* sin una población de *primos* cuyas externalidades poder parasitar. Y entonces, cuando ya no resulte racional en absoluto actuar como *free rider*, ¿volverá acaso a resultar rentable actuar como *primo*, prestándose a cooperar desinteresadamente, como querría el modelo de Hirschman?; ¿o será preciso que aparezcan previamente *empresarios políticos* capaces de prestar los *incentivos selectivos* necesarios para reconvertir a los *free riders* en *mercenarios públicos*, como querría el modelo de Olson?

El supuesto que se acaba de considerar (creciente irracionalidad del *free riding* conforme se torna mayoritario en una población grupal) parece coherente con los principales resultados del análisis de Granovetter sobre los *modelos de umbral*, para quien la participación efectiva de los actores racionales en la acción colectiva depende precisamente de determinados *umbrales de participación* que caracterizan los ordenamientos de preferencias de cada función de utilidad⁴⁵. Supongamos, por ejemplo, el problema de decidir si participar, o no, en una manifestación; existen actores muy radicales que siempre se lanzan los primeros a participar, pues su umbral es muy bajo, por

mientras que la del *primo* es *aditiva* (los costes se suman a los beneficios, por lo que cuanto mayores resulten aquéllos más elevados parecerán éstos), dado que el primero esgrime una racionalidad instrumental, orientada por los resultados, mientras que el segundo adopta una racionalidad expresiva, orientada por la participación. No pareciendo analíticamente consistente que se puedan *sumar* costes con beneficios, he propuesto en otro lugar que se puedan *confundir e identificar*, dado que en la racionalidad expresiva costes y beneficios *coinciden* (unidad de espacio y tiempo), mientras que en la instrumental *difieren* (en el espacio y en el tiempo). Véanse HIRSCHMAN (1986) y GIL CALVO (1991b).

⁴⁴ Ésta parece una mejor explicación analítica de la oscilación pendular del ciclo político que la proporcionada por Hirschman, sólo basada en el mecanismo psicosocial de la *decepción*: defraudación de las expectativas por desajuste entre aspiraciones y realizaciones (o *anomia* mertoniana).

⁴⁵ Véase GRANOVETTER (1992) en AGUIAR (1992).

lo que en seguida les parece racional el manifestarse aunque todavía no lo haya hecho nadie más; en cambio, existen otros actores, más tímidos, moderados o conformistas, para quienes sólo resulta racional participar cuando ya lo haya hecho antes un 33, un 50 o un 66 %, pongamos por caso, del colectivo convocado a la manifestación: éstos son los *umbrales de participación*.

Pues bien, algo análogo podría plantearse para explicar por qué la superpoblación de *free riders* determina en un momento dado la oscilación pendular del ciclo político de Hirschman, convirtiéndolos en *primos* sacrificados y cooperativos, es decir, en racionales participantes colectivos, para lo que bastaría con postular determinados *umbrales de conversión* al *compromiso público*, al estilo de los umbrales de participación de Granovetter. Sin embargo, este expediente, por convincente que resulte, no termina de resolver el problema fundamental, que es el de explicar la provisión a fondo perdido de los *bienes públicos*. Los umbrales de Granovetter explican el comportamiento racional de los *seguidores convocados* a la manifestación, pero no el de los *líderes convocantes*, cuyo umbral de participación es nulo ⁴⁶.

Por bajo o elevado que sea su umbral de participación, los seguidores deben esperar a que la manifestación se convoque porque no son más que *perceptores de incentivos selectivos* (beneficiarios privados), pero no son creadores de *bienes públicos*. Esto parece esencial, pues, analíticamente cuando menos, siempre debe distinguirse entre *el primero en manifestarse* (que es aquél con umbral de participación racional *mínimo*) y *el convocante de la manifestación* (que es aquél con umbral de participación *nulo*), cuyo acto de convocatoria se realiza en ausencia de incentivo selectivo alguno, es decir, fuera de todo espacio *público* previo.

En realidad, el *acto de convocatoria* equivale a la *promulgación política del interés público*, es decir, a la *creación «ex novo»* de un *bien público* allí donde no había más que un colectivo de beneficiarios privados. ¿Y qué es el *Poder* más que esto: la capacidad de crear *«ex novo» bienes públicos*, y mantenerlos incólumes mediante la provisión de *incentivos selectivos*? Ahora bien, ¿qué hay de *racional* en ello (en el sentido neoclásico del término), si no hay por parte del *líder convocante* percepción privada de beneficio algu-

⁴⁶ El *umbral cero de participación* exhibido por el *líder convocante* equivale, en PIZZORNO, a la imposibilidad de *salir* (en el sentido de HIRSCHMAN) de una organización que constituya el *círculo de reconocimiento* con el que la continuidad de los *yoes* del sujeto se identifica. Véase PIZZORNO (1989), en FOXLEY, MCPHERSON y O'DONNELL (comps., 1989).

no? ⁴⁷ ¿No estamos aquí ante un desafío análogo al que plantea concebir en términos neoclásicos al *empresario schumpeteriano*, que no se mueve por oportunismo ni afán de lucro sino por espíritu *creador*? ⁴⁸ ¿Habrá, pues, que aceptar un dualismo metodológico, que distinga al *actor político* (que incluye al *empresario schumpeteriano*, en tanto que actor capaz de proveer *bienes públicos*) del *actor racional* «*tout court*», considerando a aquél como irreducible a este último?

II.4. INDECISIÓN E INCERTIDUMBRE (LÍMITES RACIONALES)

Hasta aquí se ha podido advertir la inconsistencia metodológica del *intencionalismo* neoclásico, así como la derivada de su grave incapacidad para teorizar la *estructura social*, las *relaciones sociales*, el *orden social* y el *poder político*, conceptos sin cuyo auxilio resulta imposible explicar la realidad social. Pero al pensamiento neoclásico le resta todavía una línea de defensa, que es la de postular la racionalidad *lógica* de las decisiones adoptadas por el elector racional. Sin embargo, esto parece también igualmente discutible, por cuanto no se dispone de ningún fundamento en torno al cual *anclar* o *sujetar* la racionalidad de las decisiones adoptadas (sin caer en falacias tautológicas).

¿Cuándo y por qué definir una decisión adoptada como *más racional* que otras posibles decisiones alternativas? ¿Por cuestiones de eficiencia *económica*?: en tal caso surgen las insalvables contradicciones entre la economía *real* (escasa y finita) y la economía *nominal* (potencialmente infinita, luego inflacionaria), que sólo pueden resolverse apelando al *principio de la escasez*, lo que de nuevo plantea el problema del *poder* (control de los recursos escasos) y de la *estructura social* (distribución desigual del producto social). ¿Por cuestiones de eficiencia *técnica*?: en tal caso el pensamiento neoclásico se hace tributario de las *ciencias físicas* y del sistema *poder-ciencia-tecnología*, perdiendo toda su capacidad de autonomía explicativa. ¿Por cuestiones de eficiencia *lógica* o *funcional*?: pero en tales casos también pierde su indepen-

⁴⁷ Pues, al igual que se puede distinguir analíticamente entre el *primer seguidor de la manifestación* y el *líder convocante*, también se debe hacerlo entre el *profesional privado* que ocupe la *posición del poder* y el *Poder* mismo.

⁴⁸ Y debe recordarse a este respecto que la teoría neoclásica de la Empresa es formalmente análoga a la del Estado. Véase NORTH (1984), que sigue a COASE (1980).

dencia teórica, quedando sometido al formalismo matemático o al sociologismo evolucionista.

Y así podríamos continuar, sin encontrar tierra firme sobre la que fondear. Pero poco importa, pues aunque hallásemos un fundamento autónomo de la racionalidad neoclásica (al modo del *egoísmo sociobiológico* ya aludido, o de algún otro *hedonismo fundamental*⁴⁹), tampoco serviría para despejar la limitación fundamental que aqueja a la racionalidad neoclásica, que es la de su incapacidad para superar con éxito (es decir, en consistencia con sus presupuestos metodológicos) el desafío invencible que la incertidumbre, el azar y las paradojas le presentan.

En efecto, la principal contradicción que obstaculiza y bloquea la capacidad de decisión del racionalismo neoclásico es la que podemos bautizar como *síndrome de Buridán*: dados dos cursos de acción cuyos resultados esperados (a la luz de toda la información disponible) prometen ser igualmente beneficiosos (sea cual fuere el criterio utilizado para definir el beneficio), pero que sin embargo son distintos y alternativos (se ha de elegir uno u otro, pero no los dos a la vez), en tal caso el elector racional neoclásico, como el asno de Buridán, permanece permanentemente pasivo e inactivo, incapaz de adoptar una decisión calificable como *más* racional.

¿Y qué puede hacer en tal caso nuestro héroe? Tal como comenta Elster⁵⁰, no le queda otra salida que renunciar a su papel de elector racional y recurrir a cualquier expediente *irracional*: echar una moneda al aire, consultar al oráculo, celebrar un sacrificio propiciatorio, pronunciar un discurso desafiando al destino, ingresar en una secta fundamentalista revolucionaria para refutar la realidad de los hechos, proseguir impertérrito sus inútiles cálculos racionales para cumplir al menos con su deber profesional o encogerse de hombros y esperar a que las cosas cambien espontáneamente (expedientes todos ellos generalmente inútiles y a veces inofensivos mediante los que la humanidad viene prosaicamente resolviendo sus graves problemas de toma de decisiones). Pues, en efecto, las situaciones reales clasificables bajo el rótulo del *síndrome de Buridán* son tan numerosas como variadas y frecuentes.

Como en el ejemplo escolástico (un asno situado entre dos montones

⁴⁹ Al estilo del propuesto por Marvin HARRIS: véase HARRIS (1991). En otro escrito he defendido una postura no muy distante, aunque más sociologista, bautizada como *hedonismo relacional*: véase GIL CALVO (1992b).

⁵⁰ Por ejemplo, en ELSTER (1991b), pero el tema del *asno de Buridán* es recurrente en su obra.

de heno equidistantes, que muere de hambre al no poder decidir entre ellos), algunas de estas indecisiones se producen por alternativas objetivas distintas pero equivalentes o igualmente probables: son las conocidas *bifurcaciones de caminos*, que encierran al elector en dilemas esquizoides ⁵¹. Pero los casos más interesantes son aquellos donde la *indecisión racional* se establece no entre dos opciones contrapuestas de la misma naturaleza (que sólo difieren en la inversión de alguna magnitud paramétrica, como el sentido direccional en el caso del *asno de Buridán*), sino entre dos opciones de naturaleza distinta, heterogéneas e incomparables entre sí.

Algunos de los más importantes ya se han visto en la sección precedente, como son el *dilema del prisionero*, donde la indecisión racional se establece entre *cooperar* o *competir*, y el *dilema del gorrón*, que se da entre *hacer el primo* o practicar el *free riding*: en ambos casos, las dos alternativas incompatibles son igualmente racionales aunque heterogéneas e incomparables entre sí, por lo que no puede adoptarse una decisión *clara y distinta* que anteponga la preferencia de alguna de ellas sobre la otra. Pero quedan por ver otros casos paradójicos de indecisión racional no menos interesantes, entre los que destacan el *dilema del vigía*, el *dilema del creador*, el *dilema del líder* y el *dilema del juez* (clasificación descriptiva y arbitraria que no pretende ser más válida que cualquier otra que pudiera proponerse).

El *dilema del vigía* (o del *miope*) ha sido popularizado por Elster como *dilema de Ulises* ⁵², y consiste en un desarrollo analítico de la *fábula de la cigarra y la hormiga*, que contrapone la indecisión racional entre *los intereses «a corto plazo»* (los del *miope* y la *cigarra*) y *los intereses «a largo plazo»* (los del *vigía* y la *hormiga*), pues, en efecto, como reza el refrán, no se puede *nadar y guardar la ropa*, ni tampoco *oír misa repicando* (las campanas). Sin embargo, tan racional es *preferir* el consumo improductivo inmediato como la inversión productiva aplazada: ¿por qué sacrificar diez minutos juveniles de placer actual, al fumar, en beneficio de diez horas seniles de sobrevivencia futura, sin fumar? Este *dilema de la fuerza de voluntad*, como también lo denomina Elster, resulta perfectamente irresoluble en términos racionales, por lo que toda decisión que se adopte será fortuita y arbitraria.

⁵¹ En GIL CALVO (1991a), inspirado en un texto previo titulado *La bifurcación*, se analiza el dilema de la mujer moderna, escindida entre dos salidas equiprobables (su carrera ocupacional y su carrera familiar), dilema por cuya resolución en un sentido o en otro no logra decidirse.

⁵² Véase al respecto ELSTER (1989), donde se plantea la cuestión; pero el tema es recurrente y reaparece en su obra; véase por ejemplo, ELSTER (1990a). Mis propias contribuciones en GIL CALVO (1991b y 1992b).

El dilema del creador se refiere a la imposibilidad de producir deliberadamente lo que Elster ha definido como *subproductos*⁵³, que se caracterizan por su radical *espontaneidad*. El artista que debe crear una obra capaz de resultar original (sin que se note la técnica ortopédica de su prótesis artesana), la actriz que debe fingir su interpretación con naturalidad (ocultando que representa un papel memorizado por anticipado), el músico de jazz que debe improvisar un *solo* irrepetible y genial (olvidando en ese instante todo lo aprendido durante miles de horas de ensayo), el científico investigador que debe diseñar un invento innovador (condenado como está a respetar el paradigma normal, encaramado a hombros de gigantes) o el publicitario que debe convencer al público sobre lo sincero de su interesada retórica, todos ellos son ejemplos del imposible dilema al que el arte creador se enfrenta: hacer que la ficción parezca real.

En su aspecto psicológico, el dilema del creador se relaciona con la paradoja pragmática del *doble vínculo*⁵⁴: ¿cómo se puede obedecer el ruego «¡sé espontáneo!», sin resultar falso, rígido y forzado (es decir, *no espontáneo*)? O, según le gusta señalar a Elster: ¿cómo se puede pretender impresionar favorablemente a los demás sin caer en el efecto contraproducente y perverso de resultar esnob, hortera, pedante, ridículo, advenedizo, presumido y amanerado? ¿Puede uno enamorarse, adquirir una fe, convertirse ideológicamente o comprometerse políticamente de forma voluntaria, deliberada y premeditada? En todos estos casos, nos hallamos ante la contradicción flagrante entre la *racionalidad «instrumental»*, orientada por la expectativa de obtención de *resultados* futuros, y la *racionalidad «expresiva»*, orientada por la *participación* inmediata en el curso de los actos⁵⁵. Y la contradicción resulta insalvable, determinando su *indecisión racional*.

Pero este dilema, sobre la imposibilidad de obtener intencionalmente estados futuros que son esencialmente subproductos, no sólo resulta determinante a nivel personal o psicológico, sino también en términos de agrega-

⁵³ En el capítulo II de ELSTER (1988). Mi propia contribución en la segunda parte de GIL CALVO (1991a).

⁵⁴ Véase nota 57.

⁵⁵ Se trata del viejo dilema weberiano entre razón funcional *versus* razón carismática. ELSTER e HIRSCHMAN atribuyen también extraordinaria importancia al dilema *participación versus resultados*; véase ELSTER (1990a y 1991a) e HIRSCHMAN (1986). E, igualmente, Herbert SIMON ha profundizado en la distinción analítica entre *racionalidad sustantiva* (instrumentalmente orientada por los resultados esperados) y *racionalidad procesal* (automáticamente adaptada a la participación en los acontecimientos inmediatos); véase SIMON (1986) en HAHN y HOLLIS (1986).

dos sociales, dados los efectos de composición del comportamiento colectivo. Es así como, en Hayek por ejemplo, se deduce la imposibilidad de *programar el cambio social* (u obtenerlo por decreto), a partir de la distinción entre *objetos naturales* (que están dados por la naturaleza, y nunca son producto de la acción humana), *productos artificiales* (que sólo son resultado de la *acción intencional* de los seres humanos, sea ésta individual o colectiva) y *productos inintencionados* (que sólo emergen como efecto inesperado al agregarse colectivamente los actos humanos realizados con propósitos diferentes): por ejemplo, la historia, las normas culturales, las instituciones *naturales* (como la familia) o el lenguaje.

Así, la sociedad es como un *creador colectivo*, capaz de improvisar espontáneamente la innovación de esas obras maestras involuntarias que son las relaciones sociales, cuya autoría (al igual que sucede con la música *folk*, sólo atribuible a la tradición popular) resulta necesariamente anónima e impersonal. Pues bien, también nos encontramos aquí ante el mismo dilema entre la *racionalidad colectiva «instrumental»* (el contractualismo de las organizaciones formales y las asociaciones voluntarias, deliberadamente diseñadas con el explícito objetivo de alcanzar destinos manifiestos) y la *racionalidad colectiva «expresiva»* (el espontaneísmo del tejido social comunitario, hecho de automáticas adaptaciones espontáneas a los inciertos acontecimientos resultantes de la agregación histórica de las interacciones sociales), dilema por entero irresoluble⁵⁶, que sólo determina indecisión racional.

El *dilema del líder* es, por supuesto, el dilema del *Poder*, al que ya nos hemos referido en la sección precedente: ¿hasta qué punto puede considerarse *racional* el ejercicio activo del poder político (entendido como creador y garante de *bienes públicos*, y no como perseguidor privado de intereses de parte)? Ya pudo advertirse que, en cierta medida, cabe entender al poder como *creador*, por lo que su dilema será también el del *artista*, que se acaba de considerar (así sucede, por ejemplo, con el orador político, que debe seducir audiencias para conquistar voluntades con la sola fuerza de la sinceridad que sus promesas aparenten).

⁵⁶ La incapacidad *lógica* de decidir acerca de la primacía de una racionalidad colectiva sobre la otra no implica necesariamente la supuesta *ilegitimidad* política que Hayek atribuye al intento deliberado de programar contractualmente el cambio social (que es el proyecto político definitorio de la izquierda progresista). Y al respecto resultan absolutamente pertinentes las observaciones de HIRSCHMAN: tanto su crítica a lo reaccionario de resignarse a no *proyectar el cambio* como su apuesta por la posibilidad de obtener el cambio (y cualquier otro subproducto que no pueda alcanzarse directamente como objetivo prioritario) mediante el arte indirecto de *navegar contra el viento*. Véanse HAYEK (1976) y, sobre éste, RIVERA (1991); e HIRSCHMAN (1991) y, sobre éste, GIL CALVO (1992a).

Pero el dilema del liderazgo sobrepasa al de la creación artística, pues resulta más ambivalente; es, también, el dilema del *padre-maestro* que debe decirle a su hijo-discípulo: «¡independízate de mí!»; o el del *militar* que le ordena a su subordinado: «¡desobedéceme!» Como es sabido, todos estos dilemas son ejemplos característicos de esa *paradoja pragmática* denominada *doble vínculo* (*double bind*) por la Escuela de Palo Alto ⁵⁷, que consiste en una *relación de poder* en cuyo marco se imparte un mensaje que simultáneamente proyecta y programa tanto la *continuidad y reproducción* de la relación de poder como su *cambio y destrucción*.

Y bien, esto es lo que más conviene a la *doble naturaleza del poder*, que, según Paul Veyne, necesita no sólo *hacerse obedecer* «instrumentalmente» (mediante olsonianos *incentivos selectivos*, tales como sobornos o amenazas), sino además *hacerse respetar* «expresivamente» (mediante estrategias de «seducción» artística o creadora). Pero ambas naturalezas del poder (el *hacerse amar* y el *hacerse temer*) son entre sí internamente contradictorias, por cuanto implican la *inversión lógica* del concepto mismo de *libertad*, que es el reverso del *poder*. El poderoso, para serlo verdaderamente, necesita que su subordinado acepte *someterse libremente* a su poder. Lo cual implica una relación dual y ambivalente («eres libre» y «estás en mi poder»), que, según Veyne, como mejor se expresa es mediante la *inversión ritual de los estatus* que se representa en la ceremonia espectacular del poder ⁵⁸: el soberano se entrega al servicio de sus súbditos, invirtiendo así el sentido de la relación de poder.

¿Y no es esto la esencia misma del *doble vínculo*, como *imposición del poder que se desmiente y contradice a sí misma* para poder *obligar en libertad*, haciéndose *querer sin querer*? Por eso, el liderazgo político está siempre escindido por la doble querencia contradictoria que su ambivalente naturaleza le impone: *coaccionar* a sus seguidores, obligándoles a cooperar en la acción colectiva, y *servir* a sus seguidores, otorgándoles *bienes públicos* como un *mecenas político* que los costea de su propio bolsillo a fondo perdido ⁵⁹. De

⁵⁷ El *doble vínculo* fue propuesto por BATESON y divulgado por diversos autores, entre los que destaca WATZLAWICK. Véanse BATESON (1976) y WATZLAWICK *et al.* (1981). He analizado el *doble vínculo* en otro lugar: véase GIL CALVO (1991b).

⁵⁸ Es el *panem et circenses*, carnaval donde la autoridad se somete al poder festivo de la plebe. Véase VEYNE (1976 y 1990), así como mi reutilización en GIL CALVO (1991b).

⁵⁹ Y VEYNE (1976) insiste mucho sobre la naturaleza de *potlach autoconsuntivo* que debe revestir el mecenazgo político del poder, para que pueda considerarse soberano de pleno derecho.

ahí que el líder político deba ser weberianamente *carismático*: racionalmente irreductible al lucro calculado.

Por último, existe otro dilema adicional (que afecta también a la función arbitral del poder), irresoluble en términos racionales, que es el de la imposibilidad de ser a la vez *juez y parte* ⁶⁰. Todo líder, en efecto, debe tanto ejercer el liderazgo hacia el interior de su grupo (asumiendo responsabilidad sobre *todo* el grupo) como ser a la vez un competidor o un seguidor respecto al exterior de su grupo (actuando como *parte* privada, interesada en su entorno): pero no se puede ocupar a la vez el todo y la parte. Ya pudo aludirse a ello de pasada, en la sección precedente, cuando se comentó el análisis del segundo Olson acerca de cómo las *coaliciones de distribución* resuelven sus problemas *internos* de *free riding* exportándolos al exterior, al actuar como *free riders* colectivos que tratan de parasitar las externalidades generadas por los demás grupos con los que interactúan en el mismo entorno compartido ⁶¹.

En términos lógicos, este dilema corresponde a la *paradoja del cretense* (o del *mentiroso*), resuelta por Bertrand Russell mediante la fórmula axiomática de que *una clase no puede ser miembro de sí misma*, dada una jerarquía de *niveles de inclusión* (ordenación de metalenguajes o *tipos lógicos*). Sin embargo, este expediente no termina de resolver el dilema por entero, ya que se limita a desplazarlo hacia niveles de abstracción cada vez más elevados, con el obstáculo insuperable de no poder recurrir a la indefinida regresión hasta el infinito (lo que resultaría imposible en función del teorema de la *incompletud* de Gödel).

Y en términos semánticos, este dilema corresponde a la imposibilidad gramatical de formular las oraciones «nos amo» y «me amamos» ⁶² (expresiones que *no se pueden decir*, pero que si se dijeren designarían actos que *sí se pueden hacer*), a fin de que no se confunda el sujeto personal que habla como actor independiente («yo») con el que habla como miembro de un grupo («nosotros»). Pues, en efecto, también en la vida social (regulada por los lenguajes naturales) se plantea el mismo riesgo de confusión entre los sujetos personales, que no se comportan igual cuando actúan como *juces* o *todos* (en tanto que personas aisladas o *cabezas de grupo*: padres, jefes,

⁶⁰ Aquí resulta pertinente y de extrema importancia la *cuestión de la reflexividad*, entendida como *falacia de autorreferencia*, pero su análisis desbordaría las limitaciones presentes aquí. Véase al respecto LAMO DE ESPINOSA (1990).

⁶¹ Véanse notas 41 y 42.

⁶² Precioso ejemplo extraído de GARCÍA CALVO (1976).

directivos, líderes) que cuando actúan como *partes* (en tanto que miembros parciales de grupos cuya responsabilidad total no representan ni asumen). Y cuando se ocupa una posición social situada en la encrucijada de las afiliaciones de grupo, desempeñando simultáneamente *roles holísticos* y *roles particulares*, ¿qué *decisión racional* hay que adoptar?: ¿la del juez, la de *parte* o (prevaricando paradójicamente) *las dos a la vez*? ¿No se está aquí, una vez más, ante la irresoluble *indecisión racional*?

En fin, en toda esta serie de dilemas que someramente se acaba de repasar, siempre sobreviene la misma *indecisión racional*: el sujeto no se halla en condiciones de elegir una línea de comportamiento en función de su cálculo racional, dada la compleja ambigüedad de la situación en que se halla, por lo que se le bloquearía por completo su capacidad de actuar si fuera consistente con su definición neoclásica de elector racional. Y, sin embargo, esto es lo más habitual para los actores sociales *reales*: la necesidad de adoptar decisiones ante situaciones caracterizadas por la *incertidumbre*, que no admiten ser resueltas por *elección racional*.

En tales casos de *suspensión de la racionalidad* suele recurrirse a diversos expedientes, consistentes todo ellos en utilizar mecanismos capaces de *reducir la incertidumbre*, entre los que pueden citarse la «*rutina*» *automática*, inconscientemente grabada en la memoria latente; la «*intuición*» *improvisada*, a partir del depósito acumulado por la previa experiencia interiorizada; la «*receta*» *de cocina*, en tanto que regla mnemotécnica de empiricismo pragmático; el «*rito*» *compulsivo*, como rezar o fumar para aliviar la tensión de la disonancia cognitiva; el «*ritual*» *expresivo*, capaz de reestructurar la situación favoreciendo la innovación creadora; y, en fin, más directamente, la *irracionalidad* o el *aleatorio* «*azar*»⁶³.

Ahora bien, la fuente de *incertidumbre* no reside tan sólo en la *auto-suspensión de la racionalidad*, causada por sus propias contradicciones lógicas (cuyos principales dilemas se acaban de explorar); además de esa *incertidumbre interna*, existe otra adicional *incertidumbre externa*, derivada del *azar*. A este respecto, puede suponerse que existen cuatro tipos distintos de *azar* (o *fuentes aleatorias de variedad*, por utilizar la terminología de Ashby). Ante todo, el propio recurso al *azar* por parte de los actores sociales, que confían en resolver sus problemas de toma de decisiones mediante la ayuda de la

⁶³ Sobre la *intuición*, las *recetas* y la *rutina*, véase SIMON (1986 y 1989), en el contexto de su concepto de *racionalidad suficiente*. Sobre *ritos* y *rituales*, GIL CALVO (1991b). Y sobre el *azar* o la *irracionalidad*, véase la nota siguiente.

suerte⁶⁴. Después, la imprevista emergencia de las *consecuencias no intencionadas* de los actos, tanto si son *efectos perversos*, *efectos de composición*, o *subproductos* (por recordar los distintos efectos emergentes, asociados a los nombres de Boudon, Hayek y Elster, que ya se consideraron en secciones precedentes), especialmente por cuanto respecta a la creatividad aleatoria con que emerge la espontaneidad social. A continuación, la inesperada aparición de las *catástrofes naturales* (muertes, desgracias, etc.), capaces de introducir incertidumbre y discontinuidad en el curso esperado del comportamiento. Y por último, la sorprendente irrupción de los *acontecimientos* (*happenings* o *événements*), tanto si son históricos y colectivos (guerras, crisis económicas, revoluciones políticas) como si son íntimos o privados (nacimientos, emparejamientos, fundación de instituciones o empresas, disoluciones de sociedades o matrimonios, etc.), por citar tan sólo los más evidentes u omnisos.

En todos estos casos nos hallamos ante lo que se denomina *soluciones de continuidad*, capaces de quebrar la linealidad del curso del tiempo. Y bien, esto es lo que proporciona mayor cantidad de incertidumbre e inseguridad: la discontinuidad del curso esperado de los acontecimientos, que impide poder establecer cálculos fiables de probabilidad sobre cuáles puedan llegar a ser los inmediatos estados futuros del sistema de interacción. Esta fuente de incertidumbre resulta ciertamente insuperable, pues arruina sin remedio cualquier posibilidad de elección racional: y los pánicos bursátiles son, quizá, su más espectacular ejemplo, en tanto que contribuyen a minar la esencia misma del pensamiento neoclásico.

No resulta extraño, por tanto, que la *cuestión de la incertidumbre* haya terminado por arruinar la creencia neoclásica en las virtualidades de la elección racional. Por ello, abandonando los presupuestos del *racionalismo maximizador* (la llamada por Herbert Simon *racionalidad olímpica*), los autores neoclásicos se están viendo obligados a aceptar crecientes recortes en su concepción de la toma humana de decisiones al actuar: sobre todo, a partir, precisamente, del mucho más realista modelo propuesto por Herbert Simon de *racionalidad suficiente*, que se adapta procesalmente a su entorno situa-

⁶⁴ Por ejemplo, echando una moneda al aire, apostando a la lotería o consultando a un astrólogo: en ELSTER (1991b) se analiza y discute este uso de la suerte como recurso auxiliar de la elección racional. En ASHBY (1976) se propone el acoplamiento a una externa *fuerza aleatoria de variedad* como mecanismo de regulación y control de la conducta (*ley de la variedad requerida o necesaria*). Y en ASKEVIS-LEHERPEUX (1990) se describe el recurso a la *superstición* como mecanismo de defensa contra la incertidumbre.

cional más inmediato con la sola ayuda del hábito y la intuición ⁶⁵. Ahora bien, puede que esta cesión no sea bastante, y que resulte necesaria una cirugía metodológica mucho más expeditiva, a fin de recortar al sujeto racional neoclásico de los restos de su autodeterminante ambición que aún le queden.

III. Conclusión: la hipótesis del rol «egoísta»

Si se repasa y acepta todo lo anterior advertiremos que el concepto de sujeto individual autodeterminado, como elector racional de su acción y único dueño de sus actos, cada vez parece más insostenible. En efecto, hemos visto que, para sustentarse, precisaría una *función de utilidad* predefinida como sistema coherente de preferencias estables, congruentes y commensurables. Ahora bien, los *dilemas de la racionalidad*, que acaban de revisarse en la última sección precedente, determinan ineluctablemente la necesaria *inconsistencia de las preferencias*, a causa de la inevitable *indecisión* que imposibilita la *propia elección racional*. Y al respecto resultan particularmente significativas las contradicciones que impiden ser a la vez *juez y parte*, *líder y seguidor*, *socio y rival*, *primo y gorrón* o *miope y vigía*. ¿Cómo escapar al círculo vicioso de semejante callejón sin salida?

Dos son las posibles soluciones que se han propuesto hasta la fecha para escapar a esta contradicción aparentemente insalvable. Pero ambas implican en distinta medida la *ruptura* inevitable del *individualismo metodológico*, como axioma fundamental de la teoría de la acción. La primera es la propuesta por Elster o Pizzorno, basada en la *escisión del actor* individual: son las teorías del *yo «múltiple»* o del *yo «dividido»* ⁶⁶, que permiten resolver los dilemas de la racionalidad mediante la descomposición de la razón individual en múltiples y distintas *subracionalidades infraindividuales* (en analogía con las partículas subatómicas de la física, a pesar de que tanto *átomo* como *individuo* signifiquen lo no divisible). Ya no hay, pues, contradicción entre racionalidad instrumental y expresiva, conflicto y cooperación, corto y

⁶⁵ Véase SIMON (1982, 1986 y 1989).

⁶⁶ Véase ELSTER (1986, 1989, 1990a y 1991a). Y véase PIZZORNO (1989), en FOXLEY, MCPHERSON y O'DONNELL (comps.), también reproducido con otra traducción en el número 88 de la revista *Sistema* (1989).

largo plazo, etc. Simplemente, *a veces* es el *sub yo* instrumental quien se impone y otras el expresivo, *a veces* el cooperador y otras el conflictivo, *a veces* el miope y otras el vigía...

Y, en el caso de Elster al menos ⁶⁷, la resolución del problema resulta formalmente intachable: el «yo» *múltiple* plantea un problema de acción colectiva entre los distintos *sub yoes infraindividuales* componentes (el gorrón, el primo, el miope, el vigía, etc.) que puede ser analizado mediante metodologías olsonianas (*incentivos selectivos* otorgados a cada *sub yo* por un *super yo* encargado de proveer la racionalidad como un *bien público*). Sin embargo, al margen de que este modelo implique la *ruptura* del *individualismo metodológico*, pueden objetarse fundadas reservas adicionales, entre las que destacan su falta de realismo empírico (pues la experiencia habitual del común de la gente no es, desde luego, la escisión esquizoide) y la creación de más problemas metodológicos que cuantos resuelve. En efecto, una vez postulado el *yo múltiple*, inmediatamente se plantea la cuestión de cómo se produce la *división del trabajo racional* entre unos y otros *sub yoes infraindividuales*, cómo se articulan y relacionan estructuralmente entre sí, quién o qué los ordena e integra y, sobre todo, cómo se evita que, a su vez, cada *sub yo escindido* reproduzca de nuevo los dilemas de *indecisión racional*, cayendo al tratar de resolverlos en recurrentes regresiones *ad infinitum* ⁶⁸.

Pero queda otra solución, que puede resultar más convincente. En lugar de postular la «*escisión*» de los actores, se puede postular, alternativamente, la «*escisión*» de los actos. Este expediente metodológico también permite resolver formalmente los *dilemas de indecisión racional*: *a veces se actúa* con racionalidad instrumental y otras con expresiva, *a veces* como gorrón y otras como primo, *a veces* desde la atalaya y otras con miopía...; pero, en todo caso, sin ruptura alguna del individualismo metodológico, pues se trata de descomponer *la acción* (dividiéndola en *actos* o *roles*, en tanto que segmentos discretos y discontinuos), no al *actor* (como sucede con el caso del *yo múltiple* propuesto por Elster o Pizzorno). Éste es, en definitiva, el modelo de *racionalidad limitada o procesal* propuesto por Herbert Simon ⁶⁹, donde las elecciones de los actores, en contra del dogma neoclásico, se pro-

⁶⁷ Pues PIZZORNO parte de la distinción hirschmaniana entre *salida* y *lealtad*, aplicándola a los distintos componentes del *yo múltiple*, con resultados analíticamente discutibles en los que aquí no cabe entrar. Véase PIZZORNO (1989), basado en HIRSCHMAN (1977).

⁶⁸ Comunicación personal de Ramón RAMOS.

⁶⁹ Véase SIMON (1982, 1986 y, especialmente, 1989).

ducen «paso a paso, tomando sólo *una cosa cada vez*» (es decir, de modo discreto y discontinuo), «en un mundo casi vacío, en el que no todo se encuentra estrechamente relacionado con lo demás, en el que los problemas pueden fraccionarse en sus componentes»⁷⁰. Y este enfoque puede ser razonablemente clasificado como *actualismo metodológico*⁷¹, en la medida en que hace de los *actos* puntuales, discretos y unitarios (y no de los *actores*) la principal *unidad de acción* y, por tanto, de observación.

¿Qué objeciones cabe hacer a este *actualismo metodológico*? Van Parijs lo rebate sosteniendo que existen hechos sociales no explicables como *actos* ni como *resultados de actos* individuales. Pero cabe dudarlo, pues el ejemplo aducido por él, que es el de las normas fonéticas (surgidas según afirma mediante *la prueba y el error*, a través de la *imitación* y el *refuerzo*⁷²), ¿acaso no son un *subproducto*, todo lo *no intencionado* que se quiera, de «*actos*» ejecutados por seres humanos? Así, al no resultar convincente esta observación, podría sostenerse la legitimidad del *actualismo metodológico* mediante un esquema formal como el siguiente.

Van Parijs plantea una jerarquía de cuatro niveles metodológicos que sucesivamente se van implicando unos a otros (pero no a la inversa): *economicismo*, *racionalismo*, *accionalismo* e *individualismo* metodológicos. Para Van Parijs, sólo este último resultaría legítimamente sostenible, pero no los otros tres (si bien el *accionalismo* sería menos insostenible que el *racionalismo* y éste, a su vez, menos que el *economicismo*)⁷³. Pero puede proponerse sustituir este esquema de Van Parijs por otro alternativo cuya jerarquía fuera: *economicismo*, *racionalismo*, *individualismo* y, por debajo de éste (en la medida en que los *actos* son el resultado de «*descomponer*» la *acción* de los individuos), el *actualismo*, situando el listón de «*sostenibilidad*» metodológica de forma que incluyese de pleno derecho (*¿sólo?*) a este último.

Como afirma Talcott Parsons (promotor implícito del *actualismo* metodológico): «en el sentido más elemental, la unidad de los sistemas sociales es el acto»⁷⁴. La única evidencia empíricamente observable es la de los *actos*

⁷⁰ Páginas 33 y 35 de SIMON (1989); subrayado de éste.

⁷¹ Véase VAN PARIJS (1990), p. 40, donde se denomina como *accionalismo «metodológico»*.

⁷² Véase VAN PARIJS (1990), p. 41.

⁷³ Véase VAN PARIJS (1990), pp. 37-43.

⁷⁴ Véase PARSONS (1976), p. 33.

ejecutados por los individuos, pero no sucede así con los *actores* mismos, que sólo son observables por la sucesión de sus actos. Y los actos se producen como actos *sueltos*: coexistentes y yuxtapuestos los unos a continuación de los otros. ¿Quién o qué sujeta los actos «suelos»? Todo intento de «sujetar» a los actos, imputándoles alguna clase de *sujeción*, es el resultado de una inferencia o una interpretación, sólo atribuible en exclusiva a la sola responsabilidad del observador (sea éste autorreflexivo o externo). Y así, tan metafórica es la hipóstasis de un *Sujeto «autoconstituido»* (*Ego* racional, *Autor* creador y *Actor* protagonista de sus propios actos) como la de cualquier otro *Sujeto «heteroconstituyente»* (*Dios*, *Alter*, *Nosotros* o cualquier otra instancia grupal del estilo de la *Sociedad*, la *Nación* o la *clase social*): hipóstasis todas ellas que no son sino constructos, modelos formales, apuestas imaginarias, ficciones virtuales o meros relatos.

Naturalmente, los *actos*, que se producen como acontecimientos discontinuos, sólo *se sujetan a sí mismos*. Pero ello no implica tener que caer en un relativismo escéptico al estilo de Shakespeare (en *Macbeth*: la historia es una relación de acontecimientos ininteligibles y fortuitos), pues los actos son *interdependientes*: se articulan entre sí⁷⁵, resultando recíproca y comúnmente estructurados, ordenados e integrados con arreglo a determinadas variables sólo reconstruibles *ex post*. En este sentido, siguiendo a Simon⁷⁶, cabe reconocer tres dimensiones de articulación interdependiente de los actos. En condiciones de suficiente información o certidumbre de futuro, los actos pueden articularse en función de la racionalidad neoclásica (cálculo estratégico del máximo rendimiento eficiente), como sucede con la *preferencia revelada* por determinados comportamientos instrumentales. Pero simultáneamente resultan articulados por la racionalidad *intuitiva* (selección emocional de las prioridades en función del reconocimiento de pautas retrospectivamente interiorizadas por la memoria a partir de la experiencia acumulada) y sobre todo por la racionalidad *participativa* (adaptación inmediata al contexto situacional de la acción⁷⁷).

⁷⁵ Véase, por ejemplo, LAMO DE ESPINOSA (1990), p. 53: «Las acciones se entrelazan y encadenan formando líneas interdependientes que constituyen la trama social, dando origen a roles, instituciones y, en última instancia, a la estructura social».

⁷⁶ Véase SIMON (1989).

⁷⁷ «La racionalidad humana está muy circunscrita a la situación»: SIMON (1989), p. 49. También para Emilio LAMO «las acciones están determinadas socialmente por las situaciones», por lo que «la situación» es el «objeto constitutivo de la sociología»: véase LAMO DE ESPINOSA (1990), pp. 61 ss.

Según reconoce el propio Simon, este último criterio de articulación de los actos es el que mejor se aproxima al punto de vista sociológico más ortodoxo, que cabe asociar con la teoría parsoniana de la acción y la teoría mertoniana del rol⁷⁸. Ya no se trata de actores racionales que maximizan su función de utilidad subjetivamente esperada (*micro fundamentos*), sino de *actos racionales* que se adaptan puntualmente a sus contextos situacionales más inmediatos (*fundamentos «micro micro»*)⁷⁹. ¿Y acaso no es aquí, en la teoría del rol (entendida como «*fundamentación» micro micro* de los actos que se obtienen al descomponer la acción y la interacción en sus unidades más elementales), donde cabe encontrar el mejor lugar de encuentro interdisciplinar, capaz de sintetizar en un único paradigma metodológico los enfoques sociologistas y neoclásicos?

Y bien, este expediente metodológico de *reducción* de los actores racionales a sus *actos unitarios* como componentes elementales, ¿acaso no es análogo al que paralelamente se ha visto obligado a plantear el evolucionismo biológico para explicar el altruismo de los animales sociales con criterios darwinistas, proponiendo para ello la hipótesis del *gen «egoísta»*⁸⁰? Según este nuevo modelo sociobiológico, los individuos serían meras (y efímeras) *máquinas de sobrevivencia* de los genes que pugnan por persistir indefinidamente. Pues bien, en analogía con este enfoque⁸¹, cabe entender a los actores racionales como meras (y efímeras) *máquinas de producción y reproducción* (sobrevivencia) de los actos que pugnan por persistir indefinidamente (y que cuando esta persistencia se produce reciben el nombre de *roles «institucionales»*). Pero desarrollar esta sugestiva hipótesis (la hipótesis del rol «egoísta») es empresa que ya no cabe afrontar aquí.

⁷⁸ Así lo especifica explícitamente SIMON en la introducción a la segunda edición de su libro *El comportamiento administrativo*. Véase SIMON (1982), pp. xxviii-xxxi. Sobre la teoría del rol, sociológicamente interpretada, debe verse BOUDON (1981), pp. 66-92; y, sobre su interpretación dramática, véase GOFFMAN (1971).

⁷⁹ Y por eso en la sección II.2 pudo sostenerse la tesis de que los intereses (rationales) no son propios de los actores, sino de los actos (roles) desempeñados por éstos en función de las posiciones (situaciones) ocupadas.

⁸⁰ Véase DAWKINS (1979).

⁸¹ Analogía perfectamente legítima, a partir de autoridades como BECKER o SIMON. Véase sobre todo SIMON (1989), pp. 51-96, donde precisamente aplica al análisis de la racionalidad humana la hipótesis sociobiológica del *gen egoísta*. Y véase también VAN PARIJS (1981), donde se sostiene y fundamenta la introducción en las ciencias sociales del paradigma evolucionista.

Bibliografía

- Althusser, L. (1974), *Escritos*, Barcelona, Laia.
- Aguilar, F. (comp.) (1992), *Intereses individuales y acción colectiva*, Madrid, Pablo Iglesias.
- Ashby, W. (1976), *Introducción a la cibernética*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Askevis-Leherpeux, F. (1990), *La superstición*, Barcelona, Paidós.
- Axelrod, R. (1986), *La evolución de la cooperación*, Madrid, Alianza.
- Bateson, G. (1976), *Pasos hacia una ecología de la mente*, Buenos Aires, Carlos Lohlé.
- Becker, G. (1980), «El enfoque económico del comportamiento humano», *Información Comercial Española*, núm. 557, enero.
- (1987), *Tratado sobre la familia*, Madrid, Alianza.
- Bell, D. (1984), *Las ciencias sociales desde la segunda guerra mundial*, Madrid, Alianza.
- Blau, P. (1982), *Intercambio y poder en la vida social*, Barcelona, Hora.
- Boudon, R. (1977), *Effets pervers et ordre social*, París, PUF.
- (1981), *La lógica de lo social*, Madrid, Rialp.
- Buchanan, J. y Tullock, G. (1980), *El cálculo del consenso*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Burris, V. (1992), «La síntesis neomarxista de Marx y Weber sobre las clases», en J. Carabaña y A. de Francisco (comps.), «Teorías contemporáneas de las clases sociales», Madrid, *Zona Abierta*, núm. 59-60.
- Caillois, R. (1986), *Los juegos y los hombres*, México, FCE.
- Carabaña, J. y De Francisco, A. (comps.) (1992), «Teorías contemporáneas de las clases sociales», Madrid, *Zona Abierta*, núm. 59-60.
- Coase, R. (1980), «La naturaleza de la empresa», *Información Comercial Española*, núm. 557, enero.
- Coleman, J. (1990), *Foundations of Social Theory*, Cambridge, Harvard University Press.
- Colomer, J. M.ª (1987), *El utilitarismo*, Barcelona, Montesinos.
- Davis, M. (1986), *Introducción a la teoría de juegos*, Madrid, Alianza.
- Dawkins, R. (1979), *El gen egoísta*, Barcelona, Labor.
- Demsetz, H. (1980), «Hacia una teoría general de los derechos de propiedad», *Información Comercial Española*, núm. 557.
- Downs, A. (1973), *Teoría económica de la democracia*, Madrid, Aguilar.
- Duvignaud, J. (1966), *Sociología del teatro*, México, FCE.
- (1979), *El sacrificio inútil*, México, FCE.
- (1982), *El juego del juego*, México, FCE.
- Elias, N. y Dunning, E. (1992), *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*, Madrid, FCE.
- Elster, J. (1984), «Marxismo, funcionalismo y teoría de juegos», *Zona Abierta*, núm. 33, diciembre.

- (comp., 1986), *The Multiple Self*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1988), *Uvas amargas*, Barcelona, Península.
- (1989), *Ulises y las sirenas*, México, FCE.
- (1990), *Tuercas y tornillos*, Barcelona, Gedisa.
- (1991a), *El cemento de la sociedad*, Barcelona, Gedisa.
- (1991b), *Juicios salomónicos*, Barcelona, Gedisa.
- Foucault, M. (1990), *Tecnologías del yo*, Barcelona, Paidós.
- Foxley, A.; McPherson, M. y O'Donnell, G. (comps.) (1989), *Democracia, desarrollo y el arte de traspasar fronteras. Ensayos en homenaje a Albert Hirschman*, México, FCE.
- García Calvo, A. (1976), «Nos amo, me amamos», en A. García Calvo, *Lalia*, Madrid, Siglo XXI.
- Giddens, A. (1984), *The Constitution of Society*, Cambridge (Ingl.), Polity Press.
- Gil Calvo, E. (1991a), *La mujer cuarteada*, Barcelona, Anagrama.
- (1991b), *Estado de fiesta*, Madrid, Espasa-Calpe.
- (1991c), «Más Marx», *Claves*, núm. 12, mayo.
- (1992a), «El arte de navegar contra el viento», *Claves*, núm. 20, marzo.
- (1992b), «*Homo Faustus*», en E. Gil Calvo (comp.), *Los placeres*, Barcelona, Tusquets.
- Goffman, E. (1971), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (1979), *Relaciones en público*, Madrid, Alianza.
- (1991), *Los momentos y sus hombres*, Barcelona, Paidós.
- Granovetter, M. (1990), «Modelos de umbral de conducta colectiva», *Zona Abierta*, núm. 54-55. Reimpreso en F. Aguiar (comp.) (1992).
- Hahn, F. y Hollis, M. (comps.) (1986), *Filosofía y teoría económica*, México, FCE.
- Harris, M. (1991), *Nuestra especie*, Madrid, Alianza.
- Hayek, F. (1976), *Camino de servidumbre*, Madrid, Alianza.
- Hirschman, A. (1977), *Salida, voz y lealtad*, México, FCE.
- (1986), *Interés privado y acción pública*, México, FCE.
- (1989), *Enfoques alternativos sobre la sociedad de mercado*, México, FCE.
- (1991), *Retóricas de la intransigencia*, México, FCE.
- Kuhn, T. (1971), *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE.
- Lamo de Espinosa, E. (1990), *La sociedad reflexiva*, Madrid, CIS-Siglo XXI.
- McKenzie, R. y Tullock, G. (1980), *La nueva frontera de la economía*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Mueller, D. (1984), *Elección pública*, Madrid, Alianza.
- Niskanen, W. (1971), *Bureaucracy and Representative Government*, Chicago, Aldine.
- North, D. (1984), *Estructura y cambio en la historia económica*, Madrid, Alianza.
- Olson, M. (1965), *The Logic of Collective Action*, Cambridge, Harvard University Press.
- (1986), *Auge y decadencia de las naciones*, Barcelona, Ariel.

- Parsons, T. (1968), *La estructura de la acción social*, Madrid, Guadarrama.
- (1976), *El sistema social*, Madrid, Revista de Occidente.
- Pizzorno, A. (1989), «Algunas otras clases de otredad», en A. Foxley, M. McPherson y G. O'Donnell (comps.), *Democracia, desarrollo y el arte de traspasar fronteras*, México, FCE. También en *Sistema*, núm. 88, enero: traducido como «Algún otro tipo de alteridad», pp. 27-42.
- Rivera, J. A. (1991), «Hayek, Tolstoi y la batalla de Borodino», *Claves*, núm. 13, junio.
- Sargent, Th. (1990), *Expectativas racionales e inflación*, Madrid, Alianza.
- Sen, A. (1976), *Elección colectiva y bienestar social*, Madrid, Alianza.
- (1986), «Los tontos racionales», en F. Hahn y M. Hollis (comps.), *Filosofía y teoría económica*, México, FCE.
- Simon, H. (1982), *El comportamiento administrativo*, Buenos Aires, Aguilar.
- (1986), «De la racionalidad sustantiva a la procesal», en F. Hahn y M. Hollis (comps.), *Filosofía y teoría económica*, México, FCE.
- (1989), *Naturaleza y límites de la razón humana*, México, FCE.
- Sistema* (1989), núm. 88, enero, Madrid, Fundación Sistema.
- Stigler, G. y Becker, G. (1977), «De gustibus non est disputandum», *American Economic Review*, núm. 67.
- Tilly, Ch. (1978), *From Mobilization to Revolution*, Reading (Mass.), Addison-Wesley.
- Tullock, G. (1979), *Los motivos del voto*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Van Parijs, Ph. (1981), *Evolutionary Explanation in the Social Sciences*, Londres, Tavistock.
- (1990), *Le modèle économique et ses rivaux*, Ginebra, Droz.
- Veyne, P. (1976), *Le pain et le cirque*, París, Seuil.
- (1990), «El individuo herido en el corazón por el poder público», en P. Veyne et al., *Sobre el individuo*, Barcelona, Paidós.
- Watzlawick, P. et al. (1981), *Teoría de la comunicación humana*, Barcelona, Herder.
- Zona Abierta* (1990), núm. 54-55, monográfico: «Intereses individuales y acción colectiva», en F. Aguiar (comp.), Madrid, Fundación Pablo Iglesias.
- (1992), núm. 59-60, monográfico: «Teorías contemporáneas de las clases sociales», en J. Carabaña y A. de Francisco (comps.), Madrid, Fundación Pablo Iglesias.

7. Después de Parsons y Habermas: el neoconstitucionalismo sociológico o la otra vuelta a los orígenes de la teoría social contemporánea

José Enrique Rodríguez Ibáñez

I. El canto de cisne de la «Gran Teoría»

En la primera mitad de los años ochenta, la teoría social más gallardamente empeñada en mantener un discurso acumulativo y autónomo que la distinguiera con nitidez del resto de las ciencias sociales vivió un paradójico momento de esplendor y remanso. Más o menos medio siglo después de que ese camino de modernización de la independencia disciplinar de la sociología hubiera logrado en *La estructura de la acción social* de Parsons un contundente valedor, Jürgen Habermas publicaba una *summa* largamente esperada, la *Teoría de la acción comunicativa*. Desde su aparición en alemán en 1981, hasta bien entrada la década, esta laboriosa reformulación por parte de Habermas, no ya sólo de sus propios postulados teóricos, sino también de la tradición sociológica en su conjunto —Marx, Durkheim, Weber, Mead, el propio Parsons y la Escuela de Frankfurt—, despertó un enorme eco y montañas de literatura secundaria. Sin embargo, acallados esos ecos, las relecturas habermasianas de los clásicos o, mejor dicho, las propuestas concretas en que desembocan tales relecturas, no han hallado un desarrollo operativo que dé lugar a una auténtica escuela sociológica de signo teórico-práctico (véase Shalin, 1992). La misma vaporosidad del concepto de acción comunicativa, definida por exclusión a partir de los modelos teleológico, funcionalista y lingüístico-conversacional, colabora con toda probabilidad al resultado descrito. La *Teoría de la acción comunicativa*, en resumen, llevaría hasta sus últimas cimas la construcción autosuficiente de la teoría de la sociedad, pero tendría que pagar el tributo del virtual agotamiento académico del empeño.

En el terreno fronterizo entre la teoría sociológica y la filosofía moral, en el que Habermas se mueve como pez en el agua, este monumental trabajo sí que aporta unas conclusiones bien depuradas. Me refiero a la apasionada defensa por parte de Habermas de la intersubjetividad, o, como él prefiere decir, siguiendo la terminología filosófica germana, el «mundo de la vida», en su condición de dimensión omnipresente, tanto en las estructuras volitivas e intencionales de la personalidad como en la esfera colectiva del orden social. Frente a la reconversión normativo-funcional, y posteriormente sisté-

mica, de la acción social llevada a cabo por Parsons, y, no digamos, también, frente al pansistemismo de Luhmann, el teórico alemán se preocupa por preservar el originario marco voluntarista de la acción, aunque es bien consciente de que, de forma paralela, la dimensión sistémica, heredera de la razón instrumental o tecnológica de los primeros frankfurtianos, o del plano técnico-productivo que Habermas englobaba bajo la categoría «trabajo» en sus primeras aportaciones, constituye una presencia insoslayable en las complejas sociedades del presente. Por lo menos desde *Conocimiento e interés*, Habermas se había preocupado muy mucho de separarse de las adherencias románticas que posee la crítica cultural de Horkheimer, Adorno y Marcuse, recalcando que él no pretendía establecer el primado absoluto de la comunicación y la subjetividad —la «interacción simbólica»— sobre la faceta técnico-organizativa —o, recuérdese, el «trabajo»—, sino, por el contrario, establecer los debidos límites entre ambos planos. Pues bien, en la *Teoría de la acción comunicativa* esa connivencia necesaria de planos continúa. Ahora, la sociedad aparece como una tensión permanente entre el «sistema» y el «mundo de la vida», con el diagnóstico añadido de que el último corre peligro de ser devorado por el primero (en la teoría, por el avance de las posturas *à la* Luhmann; en la práctica, por el incontenible empuje burocrático).

Calhoun (1991) ha sugerido que la anterior distinción habermasiana tiene el mérito de terminar con la tentación historicista y evolutiva en el establecimiento de categorías tipo *Gemeinschaft* versus *Gesellschaft*, pues sitúa la vasta temática a la que alude cada uno de esos polos en el reino de lo analítico. Paralelamente, continúa Calhoun, la apuesta por el «mundo de la vida» devuelve esperanza utópica a las hipertecnificadas sociedades occidentales. Según él, en efecto, dichas sociedades, cohesionadas simbólicamente ya de hecho por los *media* más que por los encuentros cara a cara, pudieran compensar la nostalgia comunitaria recurriendo a «comunidades inventadas» que se apoyaran en la vigencia de los modernos medios de comunicación y el inmenso poder de evocación que comportan.

Si he traído a colación este juicio es porque nos conduce hacia un terreno que, a mi entender, abona la conclusión a la que quiero ir a parar, esto es, que la *summa* habermasiana tiene más de innovadora en la filosofía moral que en la estricta teoría sociológica. Y quizá sea exponente de ello el hecho de que Habermas, últimamente, haya virado hacia el campo de la ética y la filosofía del Derecho (véase, por ejemplo, Habermas, 1989).

Continuando con el recuerdo de grandes obras emblemáticas, diré que en 1984, poco después de que apareciera la *Teoría de la acción comunicativa*,

otro importante cruzado de la teoría social *stricto sensu*, Anthony Giddens, publicaba el más sistemático de sus libros, *La constitución de la sociedad*. En él, Giddens refina sus preocupaciones más conspicuas que, resumidamente, podrían ser dos: en primer lugar, rescatar para la sociología el marco espacio-temporal y, en segundo y primordial lugar, solventar la contraposición teórica entre estructura y agencia mediante una propuesta unitaria, la teoría de la «estructuración», que contempla la dualidad esencial de los sujetos en tanto que realidades a la par estructurantes y estructuradas.

Se trata de una ambiciosa y atractiva empresa teórica, cuyo potencial renovador, para mi gusto, se ve contrarrestado por la circularidad retórica de los argumentos y el aparato conceptual empleado. No sin razón, *La constitución de la sociedad* recibió los acres comentarios autorizados de Stinchcombe (1986). Y de una manera más elaborada, Archer (1985) desarrolló convincentemente la idea de que la «estructuración» giddensiana no colaboraba al mejor conocimiento de los procesos de cambio social, sino que, más bien, tendía a dejarlos analíticamente suspensos en unas categorías cuya gradación quedaba soslayada.

Como en el caso de Habermas, Giddens simboliza el riesgo que comporta el intento de compendiar en el seno de la teoría lo que había venido siendo brillante labor de reinterpretación. Los riesgos son los mismos con los que tuvo que pechar Parsons y, de nuevo, la trayectoria de trabajo seguida por Giddens —es decir, su entrega, primero, a la confección de un largo y merecidamente famoso manual de introducción a la sociología y, segundo, a la reflexión cultural sobre la modernidad (Giddens, 1990 y 1991)— pudiera resultar elocuente al respecto.

Con lo escrito hasta ahora —de forma estereotipada, cuya sumariedad justifico remitiéndome al lugar donde he dedicado mayor extensión al estudio de ambos autores (Rodríguez Ibáñez, 1992)— no pretendo, claro está, negar independencia a la teoría de la sociedad, pero sí que deseo subrayar el peligro que encierra el pliegue del discurso teórico-social sobre sí mismo.

Si afirmo lo anterior, es, entre otras cosas, porque la unión de teoría sociológica e interdisciplinariedad responde al mismísimo plan fundacional de la sociología. En efecto, quizá la nota distintiva de esta última frente a saberes más sectoriales —historia, derecho, economía, política— sea precisamente el hecho de erigirse en conciencia privilegiada de las interrelaciones y el fondo epistemológico unitario de aquello que conocemos como sociedad. Por eso, el discursivo ensimismamiento canónico puede ganar en autonomía disciplinar lo que pierda en vivacidad explicativa.

Como reacción parcial a este derrotero, los últimos años ochenta y

primeros noventa han contemplado exploraciones «mestizas» de la teoría sociológica hacia otros campos científicos. Está, por una parte, el viraje hacia el cognitivismo de figuras como Cicourel. Está, también, el retorno matizado a la biología de la última teoría sistémica autopoiética de Luhmann. Pero lo que quisiera resaltar aquí mayormente es la reciente apertura de la teoría de la sociedad hacia fronteras científico-sociales hermanas que, además, están en el origen del pensamiento social y político contemporáneo. Esas fronteras son, por un lado, la tradición de la economía política y su filosofía utilitaria de fondo y, por otro, la teoría constitucional como expresión de los fundamentos normativos y convivenciales del orden democrático-pluralista.

La teoría sociológica basada en el individualismo metodológico, la acción intencional-estratégica y un modelo neoutilitario de decisión racional (o *rational choice*) está representada fundamentalmente por J. Elster y J. Coleman, autores de cuya vasta producción me he ocupado ya *in genere* en un artículo al que me remito (Rodríguez Ibáñez, 1991).

La perspectiva decisionista en la sociología, tal y como ha sido sintetizada por Coleman, incluye también una recepción del norte normativo constitucional, adaptado a las premisas estratégicas y de cálculo de la rentabilidad de la conducta individual en que descansan los fundamentos teóricos del autor (Coleman, 1990, pp. 325 ss.). Es éste un giro metodológico de considerable envergadura que aspira, una vez más, a resolver el problema del orden social mediante una síntesis operativa de intencionalidad y coactividad (en la tradición, hecha arrancar convencionalmente de Hobbes, que alcanzó en Parsons un notable punto de inflexión). El empeño está anclado en una corriente, genuinamente norteamericana, de lectura microeconomicista y contractual de las instituciones y las políticas públicas, que tiene en Buchanan a uno de sus máximos representantes. A todo ello dedicaremos el próximo epígrafe.

Pero el constitucionalismo sociológico ha sido igualmente enarbolado como respuesta desde la otra gran tradición occidental distinta de la utilitaria, es decir, la tradición de estudio de la autoridad y las normas, representada por la teoría del Estado y, en la historia de la sociología teórica, por Durkheim y, particularmente, el Max Weber crítico de la racionalización. Sabido es que, siguiendo la línea weberiana, y presos del dramático dilema de la «jaula de hierro», los clásicos de la Escuela de Frankfurt no supieron salir del atolladero al que lleva su teoría crítica. Sabido es también que el heredero de la Escuela por antonomasia, Habermas, sí que logra salir de tal atolladero, aunque con una solución que deriva hacia la filosofía moral. Pues bien, habrá un autor, Sciulli (1992), que se erigirá en renovador del ímpetu

crítico-teórico remansado en Habermas (el Habermas postparsoniano), por creerse capaz de haber encontrado la clave para la superación de la imposible operativización de las conclusiones de la teoría comunicativa. La idea en torno a la cual gira la propuesta de Sciulli es devolver a los mecanismos de la sociedad la misión reguladora y la perfectibilidad que el modelo constitucional posee declarativamente en el plano jurídico-político. En un epígrafe posterior habrá ocasión de conocer los detalles de esta operación intelectual.

El constitucionalismo sociológico o neoconstitucionalismo comporta complicaciones y disputas que serán discutidas en sus líneas sustanciales. La conclusión de este trabajo que, ya adelanto, será de naturaleza abierta y moderadamente irónica, buscará un complemento a sus argumentaciones en las polémicas recientes en torno a la interpretación constitucional, dentro del campo especializado de la filosofía del Derecho y el Derecho público; lo cual dará lugar a ulteriores complejizaciones que ensancharán el matiz y clarificarán los interrogantes.

II. El neoconstitucionalismo de signo utilitario

Dentro de este campo, la primera recepción de envergadura de la temática constitucionalista corresponde a la obra de Brennan y Buchanan, *La razón de las normas. Economía política constitucional* (1987 [1985]). En ella, los autores realizan una apasionada defensa de la filosofía motivacional del *homo oeconomicus*, no por razones de preferencia valorativa, sino por estimar que posee un mayor poder explicativo en relación con el análisis de la creación y mantenimiento del tejido institucional socioeconómico. La conclusión es que las reformas o las recomendaciones de políticas públicas deben olvidar la obsesión por los resultados, para concentrarse en las reglas o normas básicas en que descansa todo el juego, es decir, deben depurar críticamente «la constitución». Brennan y Buchanan se declaran contractualistas, pero entienden el contrato social, no como resultado de una supuesta conducta mayoritariamente solidaria, plasmada en principios abstractos o «externos», sino como fruto de la participación interesada o estratégica de los individuos que componen la sociedad. Se trataría, utilizando la terminología de Van Parijs, de un contractualismo «propietarista», o de ventaja mutua, distinto del contractualismo «solidarista» de Rawls y Habermas (Van Parijs, 1991, pp. 258 ss.).

Los autores utilizan argumentos muy concretos, de los que el siguiente par de axiomas que reproduzco constituye una buena muestra:

En la medida en que se supone que las instituciones están diseñadas para transformar los intereses privados en conductas para el interés de todos, tiene mucho más sentido analítico concentrarnos sobre las motivaciones privadas y dejar a un lado aquellas que pudieran tener un componente altruista [...]. Si las instituciones políticas y los mercados son valorados instrumentalmente por su capacidad para producir los bienes y servicios que los ciudadanos quieren, y si las preferencias sobre estos bienes y servicios gozan de las propiedades normales de convexidad, es racional que los individuos diseñen las instituciones suponiendo que los agentes políticos se van a comportar de la peor manera posible, en lugar de acudir a los resultados que en promedio puedan ofrecer las observaciones empíricas sobre esta clase de conducta [Brennan y Buchanan, 1987, pp. 103-104].

Lo paradójico de esta postura tan racionalista y utilitaria es que no es capaz de tender un puente entre la mutua ventaja contractual y la coherencia normativa de la sociedad. Brennan y Buchanan, en particular, se muestran más que pesimistas sobre la posibilidad de un acuerdo en torno a las políticas monetarias y fiscales en Occidente (y, más que nada, en Estados Unidos), llegando a hablar de «camino hacia la autodestrucción, quizá lentamente, pero con paso seguro». Frente a todo ello, la esperanza de los autores es que cobre fuerza una nueva «religión cívica», heredera de la filosofía ciudadana del siglo XVIII, que no se obsesione con polémicas del tipo intervencionismo sí/intervencionismo no, sino que logre un acuerdo sobre «el conjunto de reglas» en vez de, como ocurriría ahora, «sobre quién es o deja de ser nuestro jugador favorito» (Brennan y Buchanan, 1987, pp. 190-191).

En resumen, el remedio último para resolver en su entraña normativa el estado de cosas sería justamente aquello que se había repudiado por carecer de valor explicativo, es decir, los principios externos. Curiosa manera de fiar toda una línea argumentativa a un improbable *desideratum*. Pero, en cualquier caso, y al margen de su apresurado *finale*, Brennan y Buchanan ponen el dedo en la llaga de aquel problema para el que el recurso al símil constitucional resulta tan útil, esto es, el problema de la continuidad entre las conductas y las normas.

Éste es precisamente el problema que Coleman ha tratado de solventar, *more constitutionale*, en sus monumentales *Fundamentos de teoría social*. Coleman, en efecto, despliega en tal obra un marco analítico que yo bautizaría como teoría jurisprudencial-constitucional de la sociedad. En este sentido, el autor dialoga abiertamente con los filósofos morales neocontractua-

listas de la talla de Habermas, Rawls y Nozick, pero sin pretender derivar, como ellos hacen, hacia horizonte ético alguno (así, la comunicación no distorsionada o el discurso perfecto de Habermas). Lo que hace Coleman es reeditar el contrato social, si bien como sobrio sobreentendido que asigna realistamente papeles y recursos, en el seno de un cúmulo de transacciones y contrapartidas en las que la desigualdad resulta prácticamente ineludible. Con inequívocos ecos hobbesianos, el autor habla de individuos que se subordinan al ceder el control de ciertas clases de acción, pero que, al constituirse en colectividad, se convierten en el superior anónimo de todos sobre todos (Coleman, 1990, p. 326). Es preciso, advierte el teórico, un inicial u originario «control constitucional» en todo sistema social —sea un control implícito o explícito, formal o informal— que exprese los derechos y los recursos que corresponden a cada actor (Coleman, 1990, p. 40). Ahora bien, por mucho que esa distribución de recursos y derechos se derive de compromisos reconstruibles mediante la lógica del intercambio generalizado, no cabe inferir de ella un estado ideal de justicia. Como afirma Coleman:

Lo que es justo queda definido dentro del sistema mismo por virtud de los intereses de los actores y el poder relativo que esos mismos actores ostentan. Esta teoría convierte a los filósofos morales buscadores de la justa distribución de derechos en buscadores del caldero de oro a los pies del arco iris [Coleman, 1990, p. 53].

Lo mismo que los Estados democráticos se dotan de una constitución formal que detalla los márgenes de la acción y los cauces para resolver los conflictos, todo el sistema social posee un referente «constitucional». Puede éste ser equitativo, público y de vocación igualitarista o «conjunta», como dice Coleman (así, las mismas constituciones de los regímenes democrático-parlamentarios). Pero puede ser también difuso, invisible o claramente desigual («discontinuo» en terminología del autor). Coleman no niega la existencia del poder y sus derivados. No obstante, lo que sí niega es que ese componente descansa sobre sí mismo, por el arbitrio o la violencia. Las «constituciones» del autor asignan a cada uno de los actores que las pueblan un mínimo de beneficio o racionalidad motivacional que explica las conductas de todos ellos (el ejemplo clásico es la servidumbre a cambio de protección dentro del feudalismo). Tampoco niega el autor que las normas puedan seguirse por pura interiorización (Coleman, 1990, pp. 292 ss.); sin embargo, dicho seguimiento contendrá siempre un *prius* racionalizador.

Coleman propugna, pues, una suerte de consensualismo con los pies en la tierra, que adolece del vicio epistemológico de todos los consensualis-

mos (su olvido de elementos del sistema social, estabilizadores, sí, aunque dudosamente contractuales), pero que queda enriquecido y complementado con la otra faceta que lo caracteriza: su inspiración en los procesos jurisprudenciales. El «constitucionalismo» del autor no es estático, sino que alude, más bien, a la idea de autoconstitución permanente de la sociedad. Autoconstitución esta que se realiza al modo en que los tribunales de justicia dirimen las colisiones de intereses y las visiones en pugna que les toca resolver en la medida de lo posible. No obstante, no se trata de importar modelos jurídico-formales rígidos o códigos precatalogadores de la conducta, al modo continental-napoleónico, sino de inspirarse en la construcción del *common law* anglosajón a la hora de plasmar una teoría de la sociedad. El *common law* representa toda una tradición acumulativa de jurisprudencia, basada en la independencia y discrecionalidad de los jueces, así como en la capacidad de adaptación de estos últimos con respecto a las nuevas demandas sociales. Esa constante producción de nortes transaccionales —jurisprudenciales— del conflicto sirve para que las leyes sean viables y la sociedad pueda conciliar normatividad y cambio. Pues bien, concluye Coleman, lo que ya existe en la realidad debe ser incorporado a la teoría: la política y el mercado —por poner los mecanismos más sólidos del intercambio social— son los trasuntos sociológicos de la jurisprudencia *stricto sensu*. El *common law* representa toda una fuente para identificar elementos y procesos de la estructura social (Coleman, 1990, p. 146); por otra parte, el Derecho en su conjunto debe orientar al sociólogo ya que «el olvido del mismo conduce a la ignorancia del arco de bóveda de la organización social» (Coleman, 1990, p. 535).

El autor, ciertamente, ha abierto una importante vía interdisciplinar —a veces evidenciando el entusiasmo del converso: por ejemplo, es divertido constatar cómo sus «intercambios legítimos e ilegítimos de derechos» (Coleman, 1990, p. 453) prácticamente reproducen la vieja tipología de circunstancias atenuantes, agravantes y eximentes de la doctrina jurídico-penal. Se trata de una inspiración en la doble faz del Derecho Público —la faz «pasiva» constitucional y la faz «activa» jurisprudencial— que busca un sendero sintético para los patrones tradicionales del consenso y el conflicto, según ha empezado a poner ya de manifiesto el autor en su análisis estructural-motivacional de las revoluciones (Coleman, 1990, pp. 468 ss.).

Pero a pesar de lo dicho, la inspiración jurídico-constitucional dista de ser un bálsamo de Fierabrás teórico. Un somero repaso de las tribulaciones contemporáneas relativas a la dogmática y a la interpretación constitucionales nos hará ver, en el epígrafe dedicado a conclusiones, cómo la inspiración de la que venimos hablando tiene en el fondo bastante más de traslación de

problemas, antes que de efectiva resolución de los mismos. Con todo, la vía neoconstitucional actúa como poderosa y nada desdeñable fuente de estímulo para la profundización en el análisis sociológico de la racionalidad y las normas, lo cual no es poco.

Es en este terreno en el que los modelos decisionistas de Coleman han empezado ya a encontrar reservas y matizaciones que resulta útil poner de manifiesto.

Así, cabe en primer lugar recordar las objeciones a Coleman por parte de Majeski (1990). Para este autor, el principal escollo de la continuidad establecida por Coleman entre conducta estratégica individual y norma contractual radica en que los intercambios en que a la larga consisten dichas conductas son considerados en forma diádica —esto es, como una iteración de intercambios limitados a dos—, ignorándose la compleja y generalizada naturaleza del proceso de interacción social. Paralelamente, prosigue Majeski, la norma no puede hacerse derivar exclusivamente de las anticipaciones cognitivas del actor, sino que es inseparable del propio contexto que ella genera. Por todo lo cual, concluye el autor, las propuestas de Coleman en torno a la génesis de las normas deben ser complementadas con una teoría del mantenimiento de las mismas que contemple la racionalidad de los procedimientos (Majeski, 1990, p. 280).

En una línea parecida se mueve Hechter (1990), quien alega la imposibilidad de hacer descansar sólo en las provisiones estratégicas individuales la existencia de instituciones de base cooperativa. Entre una y otra región, arguye este autor, se hace imprescindible considerar cómo los actores establecen controles formales que actúan a manera de «colchones» interpuestos, garantes de la viabilidad de la «inversión» institucional realizada por cada individuo u *homo oeconomicus*.

Por su parte, Shapiro (1991) nos presenta a Coleman preso de una curiosa paradoja. Según ella, el autor de los *Fundamentos de teoría social* sobrecarga de normativismo y socialización de valores centrales su estudio de la estructura social más tradicional, mientras que reserva a los mecanismos legales punitivos la subsistencia de la nueva estructura social basada ya no tanto en los individuos cuanto en los «actores corporativos». La paradoja reside, para la autora, en que Coleman escoge para la sociedad tradicional un marco consensual basado en la convicción racional y, en el caso de las sociedades avanzadas, un marco basado en la coerción, cuando es así que convicción y coerción caracterizan, respectivamente, a las sociedades moderna y tradicional, y no viceversa.

Por lo que se refiere a Hardin (1990), su objeción primordial referente

a modelos, como el colemaniano, basados en la reconstrucción de las instituciones a partir del entramado de intercambios interindividuales que las sustentan, es que dichos modelos olvidan que, en la vida de las instituciones, no es el intercambio el único mecanismo estructural operante, sino que, asimismo, actúa en función de los diferentes contextos el mecanismo de la coordinación.

Aunque la crítica más aguda probablemente sea la de Pizzorno (1989 y 1991). Para este autor, el *continuum* que va de la motivación individual a la regulación «constitucional» no puede ser entendido de forma unilateral —en ese sentido, individuo→instituciones—, sino en los dos sentidos, porque da la casualidad, según él, de que el proceso de individuación —en el moderno significado de adquisición de derechos— es inseparable del proceso de complejización institucional de la vida colectiva. Las instituciones no son una mera prolongación del yo egoísta, sino que se erigen en fuerzas moldeadoras de la conciencia individual. Afirma concretamente el autor:

La acción social no es el producto de yoes que maximizan satisfacciones instantáneas, ni de yoes que maquinan estrategias tendentes a procurar beneficios para los yoes futuros o las futuras generaciones de yoes. Es más bien el producto de yoes que desean asegurar los vínculos horizontales con los yoes de otras personas o los vínculos verticales con yoes futuros. Las personas son indeterminadas, como las naciones, los partidos y los movimientos. Esto significa que nuestros compromisos son inciertos y tienen que ser renovados continuamente [Pizzorno, 1989, pp. 39-40].

En definitiva, el *quid* de la cuestión parece ser que no resulta tan sencillo inferir el rumbo normativo —«constitucional»— de la simple agregación maximizadora de intereses individuales, puesto que se crean zonas intermedias entre los dos planos que no pertenecen enteramente ni a las más inmediatas expectativas interindividuales ni al *ethos* colectivo metaindividual. A este respecto, un brillante ensayo de clarificación empírica de los términos de la disputa lo suministra Stinchcombe (1990). El autor distingue entre el nivel global de la racionalidad, como fuerza permeabilizadora y direccional de una sociedad, y el más pragmático y sectorial de la simple «razón». En este margen más estrecho de significado, la «razón» se identifica con el patrimonio simbólico que administra una institución determinada —la Justicia, la Ciencia, las profesiones, ciertas empresas—, el cual no es desde luego el interés general, pero tampoco la suma de los intereses de cada uno de sus miembros. Por poner un ejemplo, un colegio de médicos o abogados tendrá que preservar en sus decisiones el prestigio y las líneas de actuación hacia

las que la corporación se haya visto volcada, con independencia de las visiones coyunturales que cada afiliado pueda tener al respecto. De alguna manera, concluye Stinchcombe, las «instituciones de razón» son «fiduciarias» de sí mismas; actúan siempre por delegación implícita de un capital de reputación, no por invisible menos vinculante (Stinchcombe, 1990, pp. 304 ss.). Se trata de una sinuosidad, tan sutil como calculada, entre estrategias individuales, normas sociales y administración corporativa, dentro de un juego al que no son inmunes ni siquiera los jueces del sistema angloamericano del *common law*. De esta forma, el símil constitucional retraduce y madura los problemas del orden social, si bien no los solventa, ya que fía a las instancias «jurisprudenciales» un papel de correa de transmisión entre los individuos y las normas que no se corresponde enteramente con la realidad.

Con esto doy por repasada la perspectiva neoconstitucional de signo utilitario, por lo que, antes de entrar en conclusiones de tipo genérico, paso a resumir el otro neoconstitucionalismo contemporáneo, a saber, el neoconstitucionalismo sociológico que hunde sus precedentes más en la teoría del Estado y la teoría sociomoral que en la economía política clásica.

III. El «constitucionalismo societario»

Como dije en su momento, es Sciulli el autor que ha llevado a cabo de forma sistemática la propuesta contenida en el título de este epígrafe. Su reciente obra, *Teoría del constitucionalismo societario. Fundamentos de una teoría crítica no marxista* (1992), consolida una línea de trabajo de la que ya habían aparecido anticipos no exentos de ambición (Sciulli, 1986 y 1988).

¿A qué se refiere Sciulli —autor, por cierto, perteneciente a la escuela neofuncionalista capitaneada por Jeffrey Alexander— cuando propone su alternativa de «constitucionalismo societario»? La respuesta es simple en el fondo y tediosa y reiterativa en la forma —pues, en efecto, y para mi gusto, esta *Teoría del constitucionalismo societario* adolece del defecto de querer convertir en tratado poblado de axiomas y conclusiones contundentes lo que no pasa de ser una prospección hipotética, no privada, claro está, de atractivo heurístico. Para Sciulli, en concreto, el rótulo conceptual de su libro condensa la idea de que la teoría subyacente al proyecto democrático-pluralista contenido en la moderna fórmula constitucional, puede y debe considerarse no solamente como un manto normativo e institucional, sino también, y con mayor importancia quizá, como una guía práctica, dotada de contenido

empírico-analítico, que permita calibrar, debidamente aplicada a cada sociedad, el grado tendencial de apertura que esta misma pueda poseer. Según el autor, la teoría sociopolítica contemporánea viviría cautiva de un sentimiento de «agotamiento», al no ser capaz de trascender el mencionado marco jurídico-institucional en el análisis de las sociedades contemporáneas, identificando en consecuencia apertura y libertad con los esquemas legales de la democracia representativa. Al mismo tiempo, prosigue Sciulli, las «posibilidades integradoras» del cambio social son pasadas por alto, tras la generalizada asunción por parte de conservadores, liberales y postmarxistas, de que el designio trágico de Max Weber en torno a la civilización occidental apunta hacia un dilema irresoluble: el cambio social caminaría inexorablemente hacia la burocracia tolerada como mal menor. Frente a todo ello, Sciulli responde con un doble argumento: por una parte, y frente al «agotamiento» de la teoría sociopolítica, afirma que es posible referir el grado de implantación democrática en una sociedad a una dimensión estrictamente sociológica y no sólo jurídico-política; por otra parte, y frente a la concepción negativa del cambio social, sostiene que existen indicadores positivos del cambio tan serios y, sobre todo, tan susceptibles de validación empírica, como los indicadores negativos usados desde los tiempos de Max Weber (Sciulli, 1992, pp. 2 ss.).

En una palabra, la opinión del autor es que el diagnóstico acerca de cualquier sociedad —y, más en concreto, acerca de su entraña autoritaria o no autoritaria— no debe limitarse a la valoración y descripción de su entramado institucional, sino que debe retener la traducción pragmática de todo ello en la rutina diaria. Para lograrlo, Sciulli propone dos vetas de análisis: una referida al grado de transparencia procedimental que una sociedad mantenga en lo relativo a la creación y aplicación de sus normas legales, y otra referida a idéntico grado de transparencia en lo relativo a la traducción organizativa de dichas normas en el tejido social. Así estudiadas las sociedades, pueden hallarse paradojas, según las cuales países con alto grado de apertura y libertad según patrones analíticos tradicionales (como Estados Unidos) no estarían exentos de albergar tentaciones autoritarias en su práctica institucional, en tanto que otras naciones semidemocráticas o incluso no democráticas (el autor sugiere Brasil y otros países en vías de desarrollo) estarían poniendo los cimientos organizativos del cambio no autoritario, siquiera sectorialmente. Hablando más claro, Sciulli defiende que las tecnoestructuras del mundo desarrollado descansan en bases autoritarias de dirección y control, al margen de las fórmulas declarativas de los gobiernos que las representan, mientras que las sociedades en desarrollo compensan la proclividad dictatorial de

sus gobiernos con una paulatina y eventual apertura organizativa de sus asociaciones y estructuras profesionales.

Con estas premisas, el autor sugiere que el indicador «fuerte» por antonomasia para calibrar la madurez social no es ya tanto la letra de las regulaciones cuanto la detectabilidad de la transparencia y el nivel de integración social. Todo esto último puede definirse, según Sciulli, como sigue:

Los actores heterogéneos y los grupos en competición de una sociedad estarán *posiblemente* integrados más que notoriamente controlados en el seno de cualquier unidad compleja [sector, industria, organización o división organizativa de la moderna sociedad civil] cuando los deberes sociales compartidos y sancionados en tal sociedad puedan al menos ser reconocidos y comprendidos en común (incluso si no son necesariamente aceptados) [Sciulli, 1992, n. 30; subrayado del autor].

Para que este principio analítico de detectabilidad de la transparencia esté en condiciones de generalizarse, es preciso anclarlo en la tradición teórica y, al mismo tiempo, dotarlo de instrumentos de verificación. Ello es justamente lo que intenta el autor.

Respecto de lo primero, esto es, el anclaje teórico, Sciulli se remonta inicialmente a Parsons, recalcando de este clásico el concepto de teoría voluntarista de la acción. Sciulli «se queda» con el primer y como mucho segundo Parsons, es decir, el Parsons que llega hasta *El sistema social* y no pierde, ni en el fondo ni en la forma, el deseo de casar la teoría del orden social con la perspectiva del actor. En cambio, el Parsons abiertamente sistémico no interesa a nuestro autor, que ve cómo la sutil correspondencia entre personalidad y sociedad tan típica del protoparsonianismo queda diluida en una malla excesivamente normativa. A este respecto, es curioso constatar, como ha hecho Waters (1990), que Sciulli trastoca ingeniosamente el vocabulario de Parsons, propugnando una «teoría de la acción voluntarista» como marco de referencia (Sciulli, 1992, pp. 131 ss.) que difiere de la simple «teoría voluntarista» de Parsons.

Según el autor, ese marco voluntarista, que Parsons no desarrolló adecuadamente, tendría una prolongación efectiva en el Habermas de la *Teoría de la acción comunicativa* (Sciulli, 1992, pp. 96 ss.). Para Sciulli, no ya simplemente la razón dialógica habermasiana, sino la región procedimental a la que se dirige tal razón, constituye el necesario puerto de abrigo. Frente a la abstracción de Parsons, Sciulli acepta la teoría comunicativa de Habermas, precisamente por la manera en que dicha teoría queda sustentada, no en vaporosas fuerzas transhistóricas —al modo de Marx o la primera generación

de la Escuela de Frankfurt—, sino en una permanente interacción de sujetos plurales que construyen y mantienen a la vez el «mundo de la vida» y el «mundo del sistema». Como toda teoría crítica, la teoría de Habermas es a la vez teórico-analítica y práctico-moral, y además descansa en energías perfectamente constatables. Ésta es la clase de *ethos* que Sciulli reclama para su «constitucionalismo societario», al que, como sabemos, también tilda de «teoría crítica». Sin embargo, los corolarios paramarxistas de Habermas no le parecen oportunos al autor, quien estima que el habermasianismo no hace más que remitir la progresiva implantación del ideal comunicativo a un impreciso futuro mejor, limado sin duda de adherencias esotéricas, pero cargado de *wishful thinking* e inoperante como guía de análisis concreto. Por todo ello es por lo que Sciulli incorpora a su panteón de antecesores teóricos a un tercer autor, Lon Fuller, el cual, en su opinión, será capaz de suministrar la veta operativa («no marxista») de la que Habermas carecería.

Fuller fue un distinguido filósofo del Derecho, coetáneo y colega de Parsons en Harvard, que alcanzó celebridad a últimos de los años cincuenta y primeros de los sesenta, fundamentalmente con su obra *The Morality of Law*. El mérito mayor de este autor parece ser, a juicio de Sciulli, el hecho de que fuera capaz de definir y distinguir aquellos mecanismos que hacen posible con su sola presencia que un cuerpo de leyes pueda en realidad ser discernido y aplicado rectamente (Fuller pensaba sobre todo en un contexto regido por el principio de *common law*, en el que tales mecanismos de discernibilidad y aplicabilidad son más difíciles de detectar que en el contexto del Derecho continental). Este filósofo jurídico habría suministrado las bases «técnicas» para el establecimiento del grado de transparencia objetiva de una sociedad, si bien su propuesta estaría privada de un fundamento filosófico serio que la hiciera insertable en un discurso global. Pues bien, la conclusión de Sciulli es que veinte años después de que Fuller sentara sus premisas, la teoría social de Habermas aporta ese complemento filosófico pendiente, con lo cual ella misma queda fortalecida (Sciulli, 1992, pp. 107 ss.).

Los principios de aplicabilidad legal positiva que Fuller resaltó son los siguientes: «generalidad», «promulgación», «prospectividad» (o no retroactividad), «claridad», «no contradicción», «posibilidad» (verosimilitud en las conductas legalmente prescritas), «constancia» y «congruencia» (Sciulli, 1992, pp. 112-113). Son todos ellos nortes *procedimentales* que pueden ser rastreados perfectamente en la práctica concreta de la promulgación, aplicación e interpretación de las leyes —es decir, en Parlamentos y tribunales—, y no conceptos abstractos de difícil ubicación.

Hasta aquí hemos considerado el anclaje teórico propuesto por Sciulli,

lo mismo que la instrumentación de la propuesta que propugna, *more fulle-riano*, en el campo institucional. Falta ahora proseguir en el itinerario intelectual del autor, poniendo de manifiesto el instrumental práctico que preconiza para la región estrictamente sociológico-organizativa.

Dicho instrumental —sin el que toda la teoría del «constitucionalismo societario» se quedaría coja, pues no haría más que prolongar el *desideratum* de la teoría constitucional a la teoría de la sociedad, sin explicitar el nexo de unión entre ambas— está representado según Sciulli por la forma colegial de asociación. Para el autor, cuanto más extendida esté en una sociedad la fórmula de asociación colegial, más incardinado en ella misma estará el ideal constitucional, al margen de lo declarado en sus principios jurídicos fundamentales. Aún más, en opinión del autor es la extensión de la colegialidad el verdadero indicador moderno de la transparencia, apertura y ausencia de autoritarismo de una determinada sociedad (Sciulli, 1992, p. 175). La definición que da el autor de forma colegial es la siguiente:

Las formaciones colegiales son cuerpos deliberantes y profesionales en los que los actores heterogéneos y los grupos en competición mantienen el nivel de interpretabilidad de los deberes sociales compartidos, en tanto se esfuerzan por describir y explicar (o crear y mantener) *cualidades* en la vida social o los acontecimientos de la vida natural [Sciulli, 1992, p. 80; subrayado del autor].

Sciulli tiene *in mente* asociaciones del tipo de los colegios profesionales, las universidades y los centros de investigación. Estas instituciones colegiales actuarían a modo de punta de lanza de la profundización plenamente comunicativa en cualquier sociedad. Lógicamente, el autor no es tan ingenuo como para pensar que esa clase de instituciones tenga que ser el anticipo seguro de una futura colegialización universal en un mundo angélico. Lo que Sciulli preconiza es un contrapeso relativo de tales asociaciones, en el marco de unas realidades tan determinantes y efectivas como son las burocracias, los mercados políticos y las redes del clientelazgo, con las que los colegios deben coexistir. Asimismo, las asociaciones colegiales relativizarían el aparente monopolio sociológico de rasgos tales como el individualismo posesivo y el consumismo.

Las asociaciones colegiadas diferirían de otras instituciones en un punto fundamental: el hecho de que operarían con una racionalidad «voluntarista» o «no democrática». Sciulli se refiere a que dichas asociaciones no se limitan a maximizar sus recursos, sino a preservar un capital moral-cualitativo que va más allá de las reglas de las mayorías y las minorías (estas reglas,

naturalmente, son seguidas por los órganos de gobierno de los colegios; lo que separa a estos últimos de, por ejemplo, las sociedades mercantiles, es el *ethos* al que sirven). Las asociaciones colegiales quedarían integradas por miembros que son «más que expertos» y también «más que ciudadanos socializados» (Sciulli, 1992, p. 254).

En realidad todos estos entusiasmos ante la forma colegiada se antojan desmesurados. Si nos atenemos a la práctica común de los colegios profesionales, su conducta habitual es la de rentabilizar el propio patrimonio como una empresa, aunque se trate de una empresa *sui generis* (Waters, 1990; Stinchcombe, 1990). Y si recordamos la histórica traducción política del colegialismo —esto es, el corporativismo de viejo cuño—, la debilidad de la fórmula se impone por sí misma. Sciulli refuta la primera objeción, estimando que la posible adherencia de la racionalidad burocrático-empresarial en el seno de los colegios no invalidaría radicalmente sus propuestas, lo cual parece poco convincente. Y en cuanto a la segunda objeción, la laguna es literalmente clamorosa. Tanto, que da pie para pensar que el silencio no es casual. Así, por ejemplo, en un libro admirablemente documentado y en un autor que demuestra tener un conocimiento más que notable de la literatura sociológica y politológica clásica y contemporánea, Durkheim no aparece citado en la bibliografía, ni mucho menos el «constitucionalismo societario» *avant-la-lettre* en que bien pudiera consistir el canto al corporativismo como remedio socio-moral contenido en el gran clásico durkheimiano que es *El suicidio*.

En definitiva, pienso que la aportación de Sciulli resulta más provechosa como crítica del normativismo parsoniano y de la indefinición operativa del habermasianismo, de la mano del procedimentalismo filosófico-jurídico de Fuller, que como recambio para el diagnóstico de las tendencias contemporáneas del cambio social. La universalidad del contraste empírico del cambio social positivo que preconiza el autor —es decir, la existencia de asociaciones colegiales— es muy limitada y discutible, a más de matizada por el propio Sciulli. Y de igual manera, las reglas de transparencia procedimental recogidas del esquema de Fuller no se antojan demasiado exportables fuera de los ámbitos de los tribunales de justicia y los órganos legislativos. Si la idea de trasladar al seno vivo de la sociedad el *élan* declarativo de la teoría jurídico-constitucional posee un indudable atractivo, ello tendrá que seguir siendo en mi opinión además de Sciulli y no tanto por su simple causa. A la larga, evidentemente, la búsqueda de un asidero sociológico estable para la teoría crítica, lo mismo en el ámbito de las reglas de procedimiento que en el de las prácticas sociales —que a esto pudiera ceñirse resumidamen-

te el afán de Sciulli— tiene que ser saludada con simpatía, por más que en la presente ocasión el empeño tenga más de deseo que de consolidada realidad teórica alternativa.

IV. Constituir e interpretar: observaciones finales

Tanto el neoconstitucionalismo utilitario como el «constitucionalismo societario» que hemos venido resumiendo tratan de remitir la explicación del orden social al eje normativo sobre el que descansa ese orden, desde planos *ex ante* y *ex post*, respectivamente. El primero, en efecto, analiza el eje normativo como precipitado o estrategia de racionalidad colectiva hacia la que desemboca la suma entrecruzada de intereses individuales en pos de su racionalización inmediata. El segundo, en cambio, contempla la legalidad y las estructuras prioritarias de la convivencia social como un haz ya existente y mutuamente relacionado, cuya efectividad procedimental y grado de transparencia suministrarán un elemento pragmático de juicio para el diagnóstico acerca del grado de apertura de la sociedad en cuestión. Coleman se inspira en la función reguladora del Derecho constitucional, englobando a los mecanismos propios de este último bajo una perspectiva decisionista de la acción colectiva, que, sociológicamente hablando, sortea la disyunción consenso-conflicto. Sciulli, por su parte, extrae del legado histórico jurídico-constitucional un determinado ideario o virtualidad del sentido del cambio social que se afana por poder rastrear empíricamente, lo mismo en el terreno de la arquitectura de los sistemas normativos que en el terreno de las formas sociales de vertebración de la autoridad y el trabajo.

¿Representan ambas sendas —o alguna de ellas por lo menos— un efectivo ángulo unitario para la definitiva solventación teórico-social del *continuum* sociedad-norma e interés individual-interés colectivo? Para mi gusto, no. En mi opinión, el neoconstitucionalismo utilitario supone un tipo de respuesta conceptual que explica a lo sumo la naturaleza «técnica» de las normas, en su papel de gradientes lógico-formales para las diversas alternativas hacia las que se puedan encaminar los actores individuales, pero no la infinitamente variable contextualización de las mismas. Y, por lo que se refiere a Sciulli, su postura pragmática, apoyada en el análisis de los procedimientos jurisprudenciales y las formas asociativas, sirve para dotar de contenido a una hipótesis valorativa heredada de la Ilustración —la permanente

perfectibilidad de la sociedad—, si bien elude los marcos de la teoría social «fuerte».

Con esto, por supuesto, no pretendo quitar méritos a ambas contribuciones, sino, simplemente, reflexionar sobre la universalidad de sus alcances. No cabe duda de que lo avanzado por las dos posee considerables dosis clarificadoras, si bien, como en tantos intentos sintéticos anteriores, aletea el fantasma de la polaridad entre lo analítico-normativo y lo intersubjetivo-interpretativo (Coleman vira hacia el primer polo y Sciulli hacia el segundo). Probablemente esto sea inevitable en los asuntos relacionados con la teoría de la sociedad en exceso ambiciosa. En todo caso, y por si sirviera de flaco consuelo, lo mismo acontece en la propia dogmática jurídico-constitucional como vamos a comprobar a continuación, por lo que quizá cabría extraer, a modo de corolario, que el neoconstitucionalismo sociológico, más allá de su saludable tirón heurístico, recrea y sistematiza a la luz de la tradición intelectual un problema de problemas tan intrincado y bifronte —la construcción social de la realidad— que siempre aguarda sin dirimir del todo al final del camino teórico, por muy complejas que sean las tipologías empleadas, por muy estructurada que esté la hipótesis explicativa central o por mucha proclividad filosófico-moral que se le quiera dar a los argumentos manejados. Nada más, pero nada menos.

Repasemos ahora brevemente las disparidades que distinguen con mayor intensidad a la teoría constitucional *stricto sensu*.

Si se echa una ojeada a la literatura reciente, en seguida choca la variedad de posturas enfrentadas. De todas ellas, es posible resumir dos tendencias fundamentales: por un lado, la de quienes consideran a los principios constitucionales un sistema objetivado y objetivable, dotado por tanto de la suficiente claridad y solidez como para ofrecer criterios de fácil aplicabilidad a los casos concretos; y, por otro lado, la de quienes consideran que las constituciones son productos históricos en proceso de diálogo permanente con la sociedad y, por consiguiente, necesitados de interpretación en cada momento de la vida colectiva. La polémica afecta fundamentalmente al ámbito norteamericano (Wolfe, 1991; Dworkin, 1991), pero es del mismo modo rastreable en cualquier otra latitud (Pizzorusso, 1989).

En ocasiones, la relativización histórico-política de los órdenes constitucionales llega a identificar a estos últimos con el más amplio fondo de cultura cívica de un determinado país. Así, Chemerinsky (1989) subordina la evolución jurisprudencial del Tribunal Supremo de los Estados Unidos a la evolución de los valores dominantes en la sociedad a la que pertenece, y Fisher (1988) da un paso más, al negar a cualquier órgano jurisprudencial

determinado el monopolio interpretativo de la constitución, por estimar que la idea de equilibrio constitucional se identifica con la más vasta temática del consenso democrático y su práctica institucional y política.

Algunos autores se alinean con las lecturas tipo *rational choice*, haciendo de la constitución un marco abstracto para la ordenación de la racionalidad colectiva, esta última entendida como agregado de las estrategias individuales. Esta lectura *ex ante* que concilia, como en la teoría de Coleman, el normativismo jurídico con el decisionismo neoutilitario, ha sido muy bien resumida por Caracciolo, quien concluye que no existe contradicción lógica en la idea de entender a las constituciones como campos estratégicos a la vez individuales y colectivos. Según él mismo afirma:

La sociedad, en la elección previa que resulta en la constitución, ha establecido un orden según el cual las alternativas de acción individual son genéricamente indiferentes. Que estén ahora excluidas de la decisión de la mayoría significa que no están sometidas a una nueva evaluación colectiva, cualesquiera sean las alteraciones contingentes de las preferencias. La sociedad tiene un criterio de elección racional porque todos los resultados que incluyan a la opción elegida integran su conjunto de elección [...]. Desde el punto de vista individual, la constitución sigue cumpliendo el papel de un marco de reglas de juego para acciones estratégicas [Caracciolo, 1991, p. 46].

En un sentido parecido, aunque más volcado hacia consideraciones de democracia política, Sunstein habla de la constitución como «esfera que procura la discusión pública y la selección colectiva de preferencias, mientras que, al mismo tiempo, guarda contra los peligros de la tiranía faccional y la representación estrechamente interesada» (Sunstein, 1988, p. 352). Por su parte, y con un lenguaje ya abiertamente jurídico-político, Holmes (1988) reflexiona en torno a cómo la democracia crea las reglas del juego mediante la constitución, por más que, paradójicamente, haga descansar el ejercicio de las libertades en su misma reglamentación y aun limitación.

En este nivel racional-estratégico, el alcance aglutinador de la teoría constitucional parece impecable; nada hay más sólido que la ley de leyes como terreno dirimidor de las paradojas de la acción colectiva. Sin embargo, ni siquiera el mundo jurídico-constitucional es inmune a la influencia de las mediaciones intersubjetivas, en cuanto se desciende del nivel considerado al nivel coyuntural y/o intercultural. En ese instante, también la teoría constitucional, como la teoría sociológica, descubre la multidimensionalidad de su objeto de estudio. Quizá por ello, Ackerman (1988) no duda en caracterizar primordialmente al orden constitucional como «sistema simbólico» que, en

su densidad significativa, aúna las facetas de regulación normativa y adhesión emocional. De una manera más explícita, Tribe y Dorf (1991) entretejen el plano de lo normativo o formalmente regulado y el plano de lo tácitamente convenido en la praxis social, alcanzando la conclusión de que no sólo la teoría constitucional es básicamente interpretación, sino que esta última procede y ha de proceder de igual forma que la crítica literaria, esto es, incorporando a su tarea hermenéutica todos aquellos ingredientes extratextuales que conforman el discurso democrático-constitucional a lo largo de las generaciones (la continuidad o consenso intergeneracional, por cierto, es uno de los problemas clásicos del constitucionalismo). Para dar una idea de lo anterior, reproduzco un fragmento en el que los autores explican cuál es a su juicio la base convencional en la que descansa no otra cosa que la misma supremacía normativa de la constitución de los Estados Unidos:

La cláusula de supremacía es efectiva en la medida en que los lectores de la Constitución acepten que la soberanía deriva del pueblo; que una generación puede comprometer a otra con sus acuerdos, y que la Convención de Filadelfia de 1787 y los subsiguientes procesos de ratificación fueron de hecho expresiones de la voluntad nacional tendentes a crear un gobierno duradero [Tribe y Dorf, 1991, p. 83].

Finalmente, dentro de esta línea, Foley (1989), en un agudo *tour-de-force*, hace derivar la fuerza de las constituciones de un elemento central de las mismas formado, según él, por los «silencios», es decir, los intersticios, ambigüedades calculadas y sobreentendidos, que descargarán su venganza sobre todo aquél que intente extralimitar alguno de los preceptos textuales explícitos (el autor pone como ejemplo a Nixon y su empecinamiento en mantener unas prerrogativas presidenciales, ciertas en la letra, pero que le arrastraron a la caída final).

Pudiéramos afirmar, en conclusión, tras este somero recorrido por la más actual teoría constitucional, que el referente normativo de la misma no es óbice para que la propia doctrina, en cuanto aspira a ser integral, deba incorporar facetas intersubjetivas y valorativas que otorguen relleno al esqueleto estratégico. Por lo que es válido deducir que el símil constitucional no suministra una base de apoyo mayor para la teoría de la sociedad que la suministrada por otros enfoques previos de signo conductista o economicista. Ello, por supuesto, no quiere decir que tal símil sea estéril. Quiere decir, por el contrario, que el acicate heurístico del neoconstitucionalismo atañe a ciertas hipótesis explicativas de la integración normativa, pero no a toda una teoría global de la sociedad, que la dogmática constitucional *tampoco* es

capaz de suministrar. La reproducción y composición interna de los órdenes normativo-culturales van más allá de la indudable génesis interindividual a la que se acogen. La realidad no es sólo racionalidad aunque, naturalmente, la reconstrucción de las racionalidades ayuda a rastrear mejor la realidad.

Bibliografía *

- Ackerman, B. (1988), «Neo-federalism?», en J. Elster y R. Slagstad (comps.), *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Archer, M. (1985), «Structuration versus Morphogenesis», en S. N. Eisenstadt y H. J. Helle (comps.), *Macrosociological Theory*, Londres, Sage.
- Bourdieu, P. y Coleman, J. S. (comps.) (1991), *Social Theory for a Changing Society*, Boulder (Colorado), Westview Press/Russell Sage Foundation.
- Brennan, G. y Buchanan, J. M. (1987), *La razón de las normas. Economía política constitucional*, Madrid, Unión Editorial [edición orig., 1985].
- Calhoun, C. (1991), «Indirect Relationships and Imagined Communities», en P. Bourdieu y J. S. Coleman (comps.), *Social Theory for a Changing Society*, Boulder (Colorado), Westview Press/Russell Sage Foundation.
- Caracciolo, R. A. (1991), «Derecho y decisiones colectivas», *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, núm. 10.
- Coleman, J. S. (1990), *Foundations of Social Theory*, Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press.
- Chemerinsky, E. (1989), «The Vanishing Constitution», *Harvard Law Review*, vol. 103, núm. 43.
- Dworkin, R. (1991), «Controverse constitutionnelle», *Pouvoirs. Revue Française d'Études Constitutionnelles et Politiques*, núm. 59.
- Fisher, L. (1988), *Constitutional Dialogues. Interpretation as Political Process*, Princeton, Princeton University Press.
- Foley, M. (1989), *The Silence of Constitutions. Gaps, «Abeyances» and Political Temperament in the Maintenance of Government*, Londres-Nueva York, Routledge.
- Giddens, A. (1984), *The Constitution of Society*, Berkeley, University of California Press.

* Agradezco, en lo relativo a la bibliografía citada en el último epígrafe la ayuda prestada por Ricardo Banzo y Jaime Nicolás, bibliotecario y subdirector general de estudios, respectivamente, del Centro de Estudios Constitucionales.

- (1990), *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press.
- (1991), *Modernity and Self-identity*, Cambridge, Polity Press.
- Habermas, J. (1984), *The Theory of Communicative Action*, vol. I, Boston, Beacon Press.
- (1987), *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, Madrid, Taurus.
- (1989), «Justice and Solidarity», *The Philosophical Forum*, núm. 21.
- Hardin, R. (1990), «The Social Evolution of Cooperation», en K. S. Cook y M. Levi (comps.), *The Limits of Rationality*, Chicago, Chicago University Press.
- Hechter, M. (1990), «On the Inadequacy of Game Theory for the Solution of Real-world Collective Action Problems», en K. S. Cook y M. Levi (comps.), *The Limits of Rationality*, Chicago, Chicago University Press.
- Holmes, S. (1988), «Precommitment and the Paradox of Democracy», en J. Elster y R. Slagstad (comps.), *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Majeski, S. J. (1990), «An Alternative Approach to the Generation and Maintenance of Norms (comment to Coleman)», en K. S. Cook y M. Levi (comps.), *The Limits of Rationality*, Chicago, Chicago University Press.
- Pizzorno, A. (1989), «Algún otro tipo de alteridad: una crítica a las teorías de la acción racional», *Sistema*, núm. 88.
- (1991), «On the Individualistic Theory of Social Order», en P. Bourdieu y J. S. Coleman (comps.), *Social Theory for a Changing Society*, Boulder (Colorado), Westview Press/Russell Sage Foundation.
- Pizzorusso, A. (1989), «L'interpretazione della Costituzione e l'attuazione di essa attraverso la prassi», *Rivista Trimestrale di Diritto Pubblico*, vol. XXXIX, núm. 1.
- Rodríguez Ibáñez, J. E. (1992), *La perspectiva sociológica. Historia, teoría y método*, Madrid, Taurus, 2.ª ed.
- (1991), «Decisión racional versus holismo: ¿una teoría estratégica integral de la acción colectiva?», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 54.
- Sciulli, D. (1986), «Voluntaristic Action as a Distinct Concept: Theoretical Foundations of Societal Constitutionalism», *American Sociological Review*, vol. 51, núm. 6.
- (1988), «Foundations of Societal Constitutionalism», *British Journal of Sociology*, vol. XXXIX, núm. 3.
- (1992), *Theory of Societal Constitutionalism. Foundations of a Non-Marxist Critical Theory*, Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press.
- Shalin, D. N. (1992), «Critical Theory and the Pragmatist Challenge», *American Journal of Sociology*, vol. 98, núm. 2, septiembre.
- Shapiro, S. P. (1991), «Comment to Coleman», en P. Bourdieu y J. S. Coleman (comps.), *Social Theory for a Changing Society*, Boulder (Colorado), Westview Press/Russell Sage Foundation.
- Stinchcombe, A. L. (1986), «Milieu and Structure Updated», *Theory and Society*, vol. 15, núm. 6.

- (1990), «Reason and Rationality», en K. S. Cook y M. Levi (comps.), *The Limits of Rationality*, Chicago, Chicago University Press.
- Sunstein, C. R. (1988), «Constitutions and Democracies», en J. Elster y R. Slagstad (comps.), *Constitutionalism and Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Tribe, L. y Dorf, M. C. (1991), *On Reading the Constitution*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Van Parijs, P. (1991), *Qu'est-ce qu'une société juste? Introduction à la pratique de la philosophie politique*, París, Seuil.
- Waters, M. (1990), «Interests and Procedural Norms in the Analysis of Collegiality», *American Journal of Sociology*, vol. 96, núm. 1.
- Wolfe, C. (1991), *La transformación de la interpretación constitucional*, Madrid, Civitas.

8. Neoinstitucionalismo económico y teoría sociológica

Joaquín P. López Novo

Desde que Thomas Kuhn revolucionó nuestra manera de ver la ciencia con sus ideas sobre el papel que en ella juegan los paradigmas y su visión relativista y discontinua del progreso científico —visto, ahora, como un proceso dependiente de y, por consiguiente, limitado por, la aceptación previa de un paradigma—, se ha convertido en un lugar común el considerar a las ciencias sociales como disciplinas que, a diferencia de las ciencias naturales, viven en un estado de eterna juventud porque arrastran el pesado lastre de la ausencia de un paradigma compartido por sus practicantes. Tal carencia las condenaría a agotarse en disputas interminables acerca de los fundamentos de la labor científica en cada campo, e inhibiría el progreso por la vía de la acumulación de conocimientos, porque dicha vía tan sólo se abre cuando los practicantes de una disciplina han dejado atrás los desacuerdos acerca de los presupuestos y los fundamentos básicos de su quehacer, y han aceptado un paradigma que les permite comunicarse y acumular conocimientos¹. La teoría de Kuhn encontró una audiencia bien dispuesta entre los sociólogos porque racionalizaba la fragmentación teórica de esta disciplina en un puñado de escuelas, fragmentación que se hizo patente tras la caída en descrédito del enfoque estructural-funcionalista, al tiempo que apuntaba la dirección que habría de tomar la disciplina si quería acceder al tan anhelado estatus de disciplina madura (Eisenstadt y Curelaru, 1976; Ritzer, 1975). Con el paso del tiempo, sin embargo, ha ido creciendo el escepticismo ante la posibilidad de que la sociología llegue alguna vez a convertirse en una ciencia monoparadigmática, y quienes todavía se aferran a la ambición de lograr una unificación teórica de la disciplina han considerado que es más viable y prudente

¹ En el prólogo de su famoso libro, Thomas KUHN confesaba que había llegado al descubrimiento de los paradigmas mientras trataba de racionalizar la perplejidad que le había causado el descubrir, cuando preparaba su libro en el Center for the Advanced Studies in the Behavioral Sciences de la Universidad de Princeton, «el número y el alcance de los desacuerdos patentes entre los científicos sociales, sobre la naturaleza de los problemas y los métodos científicos aceptados» (KUHN, 1971, p. 13).

alentar un diálogo ecuménico entre las diversas escuelas existentes, tendiendo puentes para la integración de perspectivas en enfoques multidimensionales ².

En la pasada década, sin embargo, ha emergido con fuerza un movimiento teórico de nuevo cuño que es también portador de un proyecto de unificación teórica de la disciplina. Ahora bien, éste ya no es un ecumenismo «blando» que persiga tender puentes entre enfoques y tradiciones diversas, sino que alberga pretensiones más «duras»: ni más ni menos que extender el enfoque económico, también denominado enfoque de la acción racional o enfoque de la economía neoclásica, a todos los ámbitos de la sociología. Se trata pues de un movimiento ambicioso que persigue derribar las fronteras que hasta ahora han separado a la economía y la sociología como disciplinas, para unificarlas bajo la sombra de un único paraguas metodológico. El fin último es convertir la sociología y las restantes ciencias sociales en ramas específicas de una ciencia social unificada que tendría la forma de una economía general, razón por la cual el movimiento ha sido a veces denominado «imperialismo económico» ³.

Aunque proveniente de la economía, este nuevo ecumenismo teórico ha encontrado sostenedores de gran talento tanto en la sociología como en otras disciplinas vecinas ⁴. En verdad, su rápida recepción en el campo de la sociología no debe ser motivo de sorpresa, pues el enfoque del actor racional de la economía neoclásica mantiene una marcada afinidad con la tradición sociológica de la *Verstehen*, esto es, con las sociologías comprensivas que, al igual que aquél, suscriben los supuestos del individualismo metodológico, de la acción como conducta dotada de sentido y de la racionalidad como prin-

² Dos ejemplos recientes de diálogo ecuménico intradisciplinar son ALEXANDER (1982) y RITZER (1990).

³ Aunque pudiera parecerlo, la expresión «imperialismo económico» no es una expresión derogativa inventada por sociólogos reaccionando a la defensiva ante la ofensiva de los economistas sobre su territorio, sino que es una expresión utilizada por los propios economistas para caracterizar la empresa orientada a extender su enfoque a nuevos ámbitos. Véanse al respecto los trabajos recogidos en RADNITZKY y BERNHOLZ (1987).

⁴ En Estados Unidos las figuras de más relieve son Gary BECKER (1978), un economista que se pasó al campo de la Sociología y que ha sido laureado recientemente con el premio Nobel de Economía, y James COLEMAN (1991), que es colega del anterior en el departamento de Sociología de la Universidad de Chicago. En Europa la figura más prominente y prolífica de esta corriente es Raymond BOUDON (1977 y 1979). En el ámbito del Derecho la figura de mayor relieve es Richard POSNER (1978). En la politología, Anthony DOWNS (1957) fue un precursor temprano con su teoría económica de la democracia; en la actualidad, la corriente de la Teoría Política Positiva continúa y desarrolla esta tradición.

cipio de orientación de la acción⁵. El propósito de este ensayo no es, sin embargo, explorar esas afinidades, ni tampoco juzgar los méritos y/o los defectos del nuevo enfoque —aunque algún juicio al respecto aparecerá en su momento. Mi interés aquí es, a la vez, más limitado y más amplio. Más limitado, porque me interesaré solamente por una parte de la literatura que se adhiere a este enfoque: la corriente que se interesa por las instituciones y que trata de incorporarlas dentro del enfoque metodológico de la acción racional, ya sea como *explanandum*, ya como *explanans*. Pero también más amplio, porque esbozaré los lineamientos de un institucionalismo sociológico de nuevo cuño, que hoy se nos aparece en *statu nascendi* y que pretende ofrecer una respuesta, desde la tradición sociológica, al reto que plantea el neoinstitucionalismo económico⁶.

Incurriríamos en un error si interpretáramos la confrontación entre estos dos tipos de institucionalismo en términos de un antagonismo excluyente, como si fuesen el positivo y el negativo de una misma fotografía, o

⁵ La afinidad entre ambos tipos de enfoques es apuntada por OUTHWAITE (1983, pp. 57-58). Dicha afinidad explica la frecuente referencia a Weber en las obras de Raymond Boudon. El behaviorismo social de George HOMANS (1986) es otra corriente con gran afinidad con el enfoque de la acción racional.

⁶ Este ensayo se ocupa pues de lo que se ha dado en denominar «neoinstitucionalismo». Ahora bien, es preciso señalar que esta etiqueta está siendo usada actualmente para catalogar una pluralidad de enfoques en distintas disciplinas que, cuando se los examina de cerca, se descubre que carecen de homogeneidad metodológica, de tal manera que aparecen mezclados en un mismo cajón de sastre «neoinstitucionalista» enfoques de las instituciones que sostienen perspectivas diametralmente opuestas (MARCH y OLSEN, 1984). La etiqueta de neoinstitucionalismo tiene un significado más inequívoco en la economía, donde es utilizada para referirse a los nuevos enfoques que se toman en serio los problemas organizativos de la economía —el enfoque de los costes de transacción, y la corriente de estudios de «principales y agentes», y que, sin embargo, mantienen una mayor continuidad con el enfoque de la economía neoclásica que con el viejo institucionalismo del período de entreguerras (THORSTEIN VEBLEN, John R. COMMONS, etcétera). El término es también utilizado para aludir a la rama de la nueva historia económica —la llamada «Cliometría»— que apunta la relevancia de las instituciones para explicar los procesos de desarrollo económico (NORTH, 1981 y 1984). En la sociología política, al lado de una corriente neoinstitucionalista que suscribe el enfoque económico —la corriente de Teoría Política Positiva— coexisten enfoques institucionalistas de orientación sociológica e histórica —los programas de investigación organizados en torno a las ideas de neocorporatismo (Ph. SCHMITTER, 1974, 1981 y 1989), y el «retorno del estado» con su autonomía y sus capacidades (Th. SKÓCPOL, 1985). En el estudio de las relaciones internacionales existe una corriente institucionalista de orientación sociológica agrupada en torno a la idea de los regímenes internacionales (KRASNER, 1983; KEOHANE, 1984). Por último, en el área de los estudios de organizaciones, tal vez el área de la sociología más expuesta a la influencia de los nuevos enfoques económicos, ha emergido en la última década una corriente sociológica que se autodenomina «neoinstitucionalista» y que retoma el tema weberiano de las organizaciones como construcciones sociales portadoras de racionalidad, que, son sujetos y objetos de los procesos de racionalización societal (MEYER y ROWAN, 1977; MEYER y SCOTT, 1978; DI MAGGIO y POWELL, 1991).

como si dicha confrontación fuese sólo una reedición de algunos debates recurrentes en las ciencias sociales —individualismo metodológico *versus* realismo sociológico, voluntarismo individual *versus* determinismo estructural, subjetivismo *versus* objetivismo. ¿Con qué espíritu entonces debemos abordar la confrontación entre ambos tipos de institucionalismo? Cuestiones de este tipo admiten siempre más de una respuesta, según la perspectiva desde la que se las formule. Mi punto de vista es el de alguien que todavía no ha perdido la fe en las virtudes de ese acervo de intuiciones, conceptos, ideas y visiones que configuran lo que alguna vez se denominó la «perspectiva sociológica», pero que tampoco es hostil a visiones alternativas, porque está convencido de que la tensión intelectual estimula la creatividad, y que se penetra más en la realidad cuando se la contempla desde perspectivas muy diversas —incluso opuestas. Desde esta perspectiva, mi respuesta a la cuestión más arriba planteada se articula en dos argumentos. El primero es que la emergencia de los enfoques económicos de las instituciones —y, en general, la aplicación del enfoque económico a la explicación de los fenómenos sociales— constituye, para los sociólogos que no reniegan de su tradición, una oportunidad excepcional para replantear algunas de las problemáticas básicas de dicha tradición; se debería, pues, aceptar el reto que plantean esos enfoques, asumir la tensión intelectual que ello comporta, y aspirar a la superación del dilema metodológico que plantean a través de la integración de la perspectiva económica en una síntesis superior que la incorpore —si no en todo, al menos en parte—, al tiempo que va más allá de ella. Mi segundo argumento es que, dado que la teoría es tan sólo un instrumento para explicar fenómenos sociales y no una esfera autónoma de discurso —algo que se olvida con mucha frecuencia—, las aspiración a una síntesis superadora del mencionado dilema metodológico tiene sólo sentido concebida como principio regulador de la investigación empírica, pero carece de sentido si se entiende como una empresa estrictamente teórica ⁷.

Si aplicamos el calificativo «institucionalista» a los enfoques que predicen la relevancia causal de las instituciones, cualquier enfoque que reivindique esta etiqueta tiene que resolver el problema previo de aclarar qué es una institución y establecer los parámetros a partir de los cuales se reconoce ese atributo. El problema de cómo definir una institución no es en modo alguno una cuestión baladí, porque como tendremos ocasión de ver las divergencias entre los institucionalismos de orientación económica y de orien-

⁷ Para una posición similar, véase G. THERBORN (1992).

tación sociológica comienzan precisamente en el nivel de las definiciones. Por esta razón, en lo que sigue, primero apuntaré los problemas que plantea la construcción de un concepto genérico de institución; a continuación presentaré los trazos más característicos del enfoque económico de las instituciones o neoinstitucionalismo económico (NIE); y, por último, apuntaré algunas de las ideas que configuran el núcleo metodológico de un neoinstitucionalismo sociológico (NIS) que responde al reto planteado por el enfoque económico.

I. ¿Qué es una institución?

La lista que figura a continuación contiene una serie de términos que designan fenómenos de diversa naturaleza que muy pocos tendrían reparos en catalogar como instituciones. Recorramos la lista y tratemos de abstraer el conjunto de propiedades comunes presentes en esa pluralidad de realidades con vistas a integrarlas en una definición genérica de lo que es una institución:

la religión - un sistema electoral - la empresa multidivisional - la legislación sobre contratos mercantiles - el matrimonio - la Iglesia católica - la profesión psicoanalítica - el GATT - el Estado español - la amistad - la norma de la reciprocidad - los regalos de Navidad.

Quien haya realizado el ejercicio habrá podido constatar la extraordinaria dificultad que implica la tarea de construir una definición genérica significativa de los diversos tipos de fenómenos que designamos con un mismo término o a los que atribuimos una idéntica propiedad. En verdad, es prácticamente imposible abstraer de esa serie de fenómenos sociales un conjunto de propiedades comunes significativas. En otras palabras, el término «institución» es uno de esos términos que son indefinibles, en el sentido de que es imposible proveer una definición completa de ellos porque designan una pluralidad de objetos que sólo guardan entre sí una relación que Wittgenstein caracterizó como un cierto «aire de familia»⁸. Recientemente, Raymond Boudon ha llamado la atención sobre esta categoría wittgensteiniana y ha tomado prestado del antropólogo R. Needham el concepto de *términos políticos* para referirse a las palabras que caen dentro de esta categoría (Boudon, 1990, p. 325). Según Boudon, los términos políticos son indefinibles

⁸ La expresión aparece en WITTGENSTEIN (1988, pp. 66-67).

de manera exhaustiva, y cualquier definición que se les preste resultará siempre arbitraria e incompleta y, como tal, será susceptible de ser desafiada por otras definiciones alternativas que, sin embargo, no dejarán de ser parciales e incompletas. En contra de lo que pudiera parecer a simple vista, estos términos no son una rareza, sino que abundan tanto en el lenguaje ordinario como en los vocabularios de las ciencias y de la Filosofía; conceptos como los de causalidad, racionalidad, verdad, progreso, objetividad e igualdad son términos politéticos. La idea de los términos politéticos apunta un límite del lenguaje: nada se ganaría prescindiendo de ellos —en el supuesto de que ello fuera posible—, y su ambigüedad intrínseca no nos impide utilizarlos con seguridad y eficacia, tanto en el discurso como en la vida ordinaria. Ahora bien, debemos estar alerta para evitar la posibilidad de que, al utilizarlos en nuestros razonamientos, podamos incurrir inadvertidamente en deslizamientos tácitos en virtud de los cuales tratamos los términos politéticos como términos de significado inequívoco. Según Boudon estos derrapajes del razonamiento, que generalmente pasan inadvertidos para el sujeto razonante, son una fuente de ideas dudosas o falsas que, sin embargo, poseen una gran fuerza persuasiva porque su forma lógica es impecable (Boudon, 1990, p. 330). Si aceptamos que el concepto de institución cae dentro de esta categoría sería entonces recomendable abandonar la pretensión de alcanzar una definición completa y sustituirla, en cambio, por la tarea de trazar una suerte de cartografía de sus usos más habituales, describiendo el racimo de significados que se adhieren al término en los varios contextos en que es usado.

En casi todos sus usos el concepto de institución connota la presencia de reglas compartidas que son vistas como vinculantes por los actores sociales, y que estructuran sus actividades y sus interacciones recíprocas, al igual que las reglas que regulan la práctica de un deporte estructuran las actividades y las posibles interacciones de los jugadores que lo practican⁹. La fuerza imperativa de las instituciones las diferencia de las meras convenciones, que son arreglos sociales similares a las instituciones pero mucho más fácilmente dispensables, ya que no oponen la resistencia al cambio que oponen las primeras. Así pues, la no dispensabilidad y la resistencia al cambio voluntario vendría a marcar el umbral que separa a lo que ha adquirido los atributos de lo institucional frente a lo meramente convencional.

Se puede también expresar la diferencia entre convenciones e institucio-

⁹ Véanse BERGER y LUCKMAN (1968), EISENSTADT (1975), SCOTT (1987), y sobre todo el excelente ensayo de JEPPEPERSON (1991) que me ha servido como modelo y del que he tomado prestado algunas de las ideas que figuran en este apartado.

nes recurriendo a la teoría de la lógica de la acción colectiva. Desde esta perspectiva, aunque tanto las instituciones como las convenciones constituyen mecanismos que resuelven problemas de coordinación social y, por tanto, su cambio requiere afrontar y resolver un dilema de acción colectiva, el cambio de las instituciones presenta dilemas de acción colectiva mucho más complejos y difíciles de resolver que los que presenta el cambio de las convenciones sociales ¹⁰. Por consiguiente, cuanto mayor es el nivel de institucionalización de un fenómeno social, mayor será su inercia, porque mayor será la resistencia que opondrá a las tentativas de cambio. En cualquier caso, desde nuestra perspectiva la frontera entre instituciones y convenciones o costumbres es fluida.

Una cuestión de gran importancia a la hora de definir las instituciones es la de su alcance. Si las instituciones son sistemas de reglas que estructuran las interacciones de los actores sociales, entonces la distinción —de raíz kantiana— entre reglas constitutivas y reglas regulativas es de gran ayuda para determinar su alcance. En términos sociológicos, son REGULATIVAS aquellas reglas que son percibidas por los actores como reglas objetivas y externas que configuran un sistema de incentivos y penalizaciones, mientras que son CONSTITUTIVAS las reglas que configuran la identidad de los actores y el sentido subyacente a las interacciones que éstos despliegan ¹¹. Desde un punto de vista ontológico las reglas constitutivas anteceden y prefiguran las reglas regulativas, sentando tanto los límites del campo como el código de incompatibilidades subyacente a las reglas regulativas. Ahora bien, mientras que las reglas regulativas son reglas articuladas y reconocidas por los actores sociales y accesibles a un observador externo, las reglas constitutivas suelen permanecer tácitas e inarticuladas, constituyendo una estructura latente que tiene que ser desvelada a través del análisis de las regularidades observables en las relaciones sociales. Esta asimetría, junto con el sesgo normativista del funcionalismo en la caracterización de la orientación de la acción social, explicaría la poca fortuna que hasta ahora ha tenido esta distinción conceptual en el análisis sociológico. La distinción es, sin embargo, absolutamente pertinente para el análisis de las instituciones y puede ser reformulada como una cuestión empírica, a saber: si la influencia de las instituciones sobre los ac-

¹⁰ LEWIS (1969) ofrece un análisis de las convenciones sociales como mecanismos de coordinación social que ofrecen una solución a dilemas sociales que tienen la forma de un *juego* de pura coordinación.

¹¹ Uno de los *locus classicus* de esta distinción conceptual es John SEARLE (1990, pp. 42-45), MULLIGAN y LEDERMAN (1977) ofrecen un tratamiento sociológico de la misma.

tores se limita a un simple constreñimiento externo —en la forma de incentivos— o si va más allá, penetrando su subjetividad y configurando sus identidades. La respuesta a esta cuestión puede variar según la institución que se elija y la amplitud de la perspectiva temporal que se adopte. En cualquier caso, conviene tener presente que si las instituciones son conceptualizadas como sistemas de reglas, dichos sistemas pueden ser vistos como arquitecturas que contienen una jerarquía de niveles, y si el nivel de las reglas explícitas es el más accesible a la observación, no por ello ha de ser tenido por el más relevante.

En ocasiones el concepto de institución se aplica en un sentido *categorico* para referirse a entramados de ideas y reglas de comportamiento que ofrecen un modelo normativo para la organización de actividades específicas. Así, el modelo de la empresa multidivisional descrito por el historiador Alfred Chandler es considerado como una institución porque constituye una estructura racional de carácter normativo para la organización de la actividad económica en gran escala (Chandler, 1977). Desde esta perspectiva, sin embargo, una empresa específica que incorpora las pautas de dicho modelo en su organización no tendría que ser necesariamente vista como una institución. Ésta es al menos la perspectiva de los sociólogos de las organizaciones de orientación neoinstitucionalista: para éstos las organizaciones incorporan en sus estructuras formales los mitos racionales institucionalizados que pululan en sus ambientes, pero no por ello dejan de ser organizaciones (Meyer y Rowan, 1977). Los economistas neoinstitucionalistas, en cambio, no suelen perder el tiempo con tales distingos y cualquier forma de organización económica dotada de perfiles distintivos es para ellos una institución (Williamson, 1985). Sea como fuere, hay que reconocer que las instituciones lo son en la medida en que son eficaces, y para ello tienen que ser capaces de afectar la vida social, incrustándose en los complejos organizativos específicos que la configuran. Estas consideraciones nos llevan a insistir de nuevo en la naturaleza jerárquica y relacional de las instituciones: una institución lo es para algo y en relación con algo. En sistemas jerárquicos con múltiples niveles, los niveles de orden superior que contienen programas de reglas para los niveles de orden inferior pueden ser vistos como instituciones; y en los sistemas que contienen centros y periferias, lo que está en el centro es una institución con respecto a lo que está en la periferia (Jepperson, 1991).

El concepto de institución se emplea en ocasiones de manera indistinta tanto para designar prácticas informales, fuertemente arraigadas en la realidad que se da por descontada en la vida ordinaria, y que carecen de un aparato sancionador formal para penalizar las desviaciones —el intercambio

de regalos en fechas señaladas, la amistad—, como para referirse a arreglos sociales dotados de un dispositivo sancionador formal —el Estado o la Iglesia católica. Otros autores, sin embargo, prefieren restringir el marco de referencia del concepto a los arreglos sociales que han resuelto el problema de la sanción de las desviaciones (Levi, 1990, p. 404)¹². La presencia de un aparato sancionador formal nada nos dice, sin embargo, acerca de su grado de eficacia práctica: un mecanismo de sanción informal —la pérdida del honor en el seno de una comunidad— puede ser tan eficaz como un mecanismo formal. De otra parte, las instituciones informales pueden oponer mayor resistencia al cambio que las instituciones formales, ya sea porque presentan dilemas de acción colectiva más complejos y difíciles de resolver, ya porque desarrollan una dimensión constitutiva difícil de erradicar; que éste es el caso lo atestiguan los abundantes casos de continuidad histórica de las tradiciones sociales después de que las revoluciones políticas han transformado el aparato institucional formal de una entera sociedad.

Algunas de las prácticas y de los arreglos sociales que pasan por instituciones carecen de una finalidad específica —la amistad y el matrimonio, por ejemplo; lo que no debe confundirse con la afirmación de que tales instituciones sean irrelevantes a efectos prácticos. En cambio, otras instituciones proveen el marco formal para la realización de una gran variedad de actividades específicas: éste sería el caso de la institución legal del contrato. En fin, otros arreglos institucionales poseen un carácter más instrumental y han sido explícitamente diseñados con vistas a la realización de objetivos o tareas definidas: éstos serían los casos de un sistema electoral, los acuerdos sobre intercambios comerciales recogidos en el GATT, o las instituciones de un sistema educativo. Cuanto mayor es la instrumentalidad de una institución, más desarrolla ésta los caracteres de una organización formal: jerarquía de autoridad, diferenciación funcional de roles, procedimientos operativos estandarizados para la realización de tareas, aparato sancionador formal, etcétera¹³.

¹² James COLEMAN (1990) va todavía más allá al considerar la resolución del problema de la sanción de las desviaciones, mediante el cierre de las redes de las relaciones sociales, como el requisito para la emergencia de las instituciones (concebidas como normas).

¹³ En los usos sociológicos del concepto de institución se enfatiza la idea de que aunque las instituciones se encuentran al servicio de fines no son nunca simples instrumentos de acción. Ésta es la idea central del institucionalismo de Philip SELZNICK, que veía la institucionalización como un proceso que insuflaba valores y significados en arreglos sociales instrumentales, generando compromisos y componendas que tornaban lo que inicialmente sólo eran simples instrumentos de acción en realidades orgánicas que, una vez institucionalizadas, ya no eran

En definitiva, el concepto de institución es habitualmente utilizado para referirse a una variedad de fenómenos que tienen la forma de sistemas de reglas que regulan la vida social. Ahora bien, dichos sistemas de reglas pueden variar en cuanto a la fuerza imperativa de la que están revestidos; pueden también variar en la resistencia que opongan al cambio; pueden ser sistemas puramente normativos o sistemas organizativos específicos; pueden ser arreglos informales o adoptar la configuración de una organización formal; y, por último, su alcance puede ser regulativo o constitutivo, y también regulativo y constitutivo a la vez.

II. Variedades de neoinstitucionalismo económico

Las varias corrientes teóricas a las que se aplica la etiqueta del NIE constituyen otras tantas variantes del denominado enfoque económico de la vida social, pero no se limitan a extender el enfoque tradicional de la economía neoclásica al campo del análisis institucional. De hecho, el NIE se presenta como una corriente crítica que pretende corregir algunas de las debilidades más notorias del enfoque neoclásico y, en particular, su incapacidad para dar cuenta de la existencia de la empresa en una economía de mercado. El NIE efectúa un desplazamiento del foco de la ciencia económica de la esfera de la producción a la esfera del intercambio de los bienes económicos, e intenta refundar la microeconomía sobre bases más realistas, incorporando conceptos ajenos a la tradición neoclásica —por ejemplo, los conceptos de oportunismo y de racionalidad limitada. Ahora bien, no obstante estas innovaciones, el NIE todavía mantiene los suficientes elementos de continuidad con la tradición neoclásica como para considerarlo como una variación y no una ruptura de dicha tradición. En efecto, el NIE continúa suscribiendo los principios del individualismo y la racionalidad —aunque limitada—, no renuncia a la modelización matemática, y continúa adhiriéndose a los principios del equilibrio —aunque ya no general, sino múltiple— y la eficiencia en la modelización de la economía.

Entre las novedades que ha traído el NIE destaca su insistencia en desplazar el foco de la ciencia económica de los problemas que plantea la

susceptibles de ser manipuladas como simples instrumentos (Selznick, 1980). En otras palabras, las instituciones no sólo están al servicio de una realidad, sino que también son constitutivas de la realidad.

asignación de recursos en condiciones de escasez, que han interesado a la tradición neoclásica, a los problemas que plantea el intercambio de bienes económicos. Mientras que la tradición neoclásica asume que el intercambio es aproblemático y carece de costes, la corriente del NIE problematiza el intercambio, sostiene que las transacciones de bienes conllevan costes, y apunta la relevancia causal de dichos costes para la configuración institucional de la economía. En la tradición neoclásica el problema del ajuste entre preferencias —utilidades— y cantidades —escasez— se resuelve con el auxilio del mercado —precios—, lo cual torna irrelevante la consideración de instituciones ajenas al mercado, que son vistas como parámetros exógenos al modelo de la economía¹⁴. Pero, cuando el foco de interés se desplaza a las transacciones económicas, ya no es posible seguir ignorando las instituciones, porque se hace inmediatamente evidente que los intercambios requieren instituciones tanto para evaluar el valor de los bienes como para asegurar el cumplimiento de las obligaciones contractuales contraídas por los agentes económicos. Así pues, el NIE se separa de la tradición neoclásica en que endogeniza las instituciones, incorporándolas dentro del razonamiento económico como variables endógenas. En lo que sigue bosquejaré los caracteres de algunas variedades típicas de NIE.

II.1. COSTES DE TRANSACCIÓN E INSTITUCIONES

El enfoque de los costes de transacción —también conocido como el enfoque del fracaso del mercado— tiene su origen en una intuición temprana de Ronald Coase, aparecida en un artículo publicado en el año 1937, pero que tuvo que esperar más de treinta años para ser tomada en serio y desarrollada en un enfoque coherente de la organización de la economía. En su artículo Coase planteaba la cuestión de por qué existen las empresas y la actividad económica no se organiza enteramente en transacciones de mercado. En su respuesta, Coase apuntaba los costes de las transacciones como el factor que daba cuenta de la existencia de la empresa. La actividad económica se organiza en empresas porque el uso del mercado para coordinar la actividad económica genera costes y, cuando estos costes adquieren cierta magnitud, puede resultar más económico el uso de la empresa como meca-

¹⁴ Como se sabe, la tradición neoclásica ofrece una teoría del mercado, pero carece de una teoría de la empresa en cuanto institución, que queda reducida a una función de producción. Véase al respecto el ensayo de Fritz MACHLUP (1967).

nismo de coordinación de las transacciones. Así, Coase concebía la empresa y el mercado como dos modos alternativos de coordinar la actividad económica, y llamaba la atención sobre la relevancia de los costes de las transacciones para explicar la organización de la economía (Coase, 1988).

La intuición de Coase fue retomada y desarrollada por Oliver Williamson en los años setenta (Williamson, 1975, 1984). Para este autor, la organización de la economía debe ser abordada desde una perspectiva estrictamente contractual, dejando de lado la tecnología u otros factores alternativos, y la transacción debe ser considerada como la unidad de análisis básica. Al igual que Coase, Williamson sostiene que existen dos posibilidades básicas de organizar las transacciones, el mercado y la empresa o jerarquía, pero con el tiempo, y ante las numerosas críticas recibidas, ha ido concediendo mayor importancia a las formas de organización económica que ocupan un lugar intermedio entre las formas polares de la jerarquía y el mercado (Williamson, 1991).

Williamson explica la asignación de las transacciones a las distintas formas de organización económica con un modelo microeconómico que contiene dos ingredientes. El primero es un modelo de actor económico que incorpora dos supuestos behavioristas —no en vano Williamson es un discípulo de Herbert Simon—, la racionalidad limitada y el oportunismo. La racionalidad limitada hace imposible que los agentes que entablan una relación contractual puedan prever *ex ante* —es decir, a la hora de estipular un contrato— todas las contingencias que pueden afectar a una relación contractual a lo largo de su curso; de otra parte, el oportunismo es un riesgo *ex post* y se refiere a la inclinación de los agentes contratantes a explotar en su favor aquellas contingencias imprevistas que pudieran serles favorables en el curso de la ejecución de un contrato —una visión del *homo oeconomicus* más realista que la de la economía neoclásica, que da por supuesto que los actores económicos son siempre honestos. El residuo de incertidumbre que pende sobre todo contrato, como consecuencia de la racionalidad limitada de los agentes contratantes, y el riesgo de que alguna de las partes incurra en oportunismo, latente en toda relación contractual, obligan a los agentes que entablan una relación contractual a incurrir en costes de transacción, es decir, en costes para prevenir el oportunismo de los agentes, para arbitrar en caso de que sea necesario un ajuste, y para asegurar el cumplimiento de las estipulaciones del contrato.

El segundo ingrediente del modelo microeconómico de Williamson es una tipología de las transacciones económicas que distingue tres propiedades de las mismas: su frecuencia, su incertidumbre y el grado en que conllevan

inversiones específicas que no pueden ser dedicadas a otros usos alternativos a la propia transacción. Estos dos ingredientes microanalíticos fundamentan un razonamiento que se articula en tres proposiciones:

1. como los agentes que entablen un contrato adolecen de racionalidad limitada y están expuestos al oportunismo, su relación contractual conllevará costes de transacción;
2. los costes de transacción crecerán a medida que crezca su frecuencia, la incertidumbre que las rodea y —por encima de todo— las inversiones específicas a la transacción; por último,
3. más allá de un cierto umbral de costes de transacción, el mercado deja de ser un mecanismo eficiente para gobernar las transacciones económicas, ahorrándose costes de transacción al organizarlas bajo el paraguas de la jerarquía de autoridad de una empresa.

En suma, para Williamson las instituciones economizan costes de transacción y proveen una solución más eficiente que la del mercado para la organización de los intercambios económicos cuando los costes de transacción crecen; las instituciones son un *second best* que proveen un sustituto al mercado cuando éste fracasa. Aunque Williamson forjó su teoría para dar cuenta de la variedad de formas de organización económica existentes, su teoría aspira a la máxima generalidad siendo susceptible de aplicarse a cualquier tipo de organización —Williamson no distingue entre organizaciones e instituciones—, y a cualquier problema que pueda ser planteado en términos de relaciones contractuales (Williamson y Ouchi, 1981) ¹⁵.

II.2. COSTES DE AGENCIA E INSTITUCIONES

Una segunda variedad de NIE es el enfoque de principales y agentes. Al igual que el enfoque de los costes de transacción, el enfoque de principales y agentes centra su atención en problemas de naturaleza contractual, pero el tipo de relaciones contractuales que aquí interesan son las que en-

¹⁵ El enfoque de los costes de transacción no se agota en la obra de WILLIAMSON. Armen ALCHIAN y Harold DEMSETZ ofrecen una variante que, partiendo de la noción de producción en equipo, que requiere la cooperación de una pluralidad de actores en una tarea colectiva cuyo resultado es diferente a la mera agregación de las partes, postula que la organización de la producción en empresas se produce en respuesta a la necesidad de evaluar la contribución de cada miembro y evitar su ganduleo —*shirking*— que puede ser visto como una modalidad de oportunismo (ALCHIAN y DEMSETZ, 1988).

vuelven una comisión de responsabilidad de parte de una autoridad o *principal* a un delegado o *agente* y, por consiguiente, la delegación del control efectivo sobre un área de actividad. El caso típico en esta literatura es el de las relaciones entre los accionistas —principales— y los *managers* —agentes— de una corporación, pero el enfoque puede aplicarse a cualquier otra relación contractual en la que se produzca una delegación de control, como las relaciones entre los clientes y los profesionales que les prestan servicios o las relaciones entre decisores y ejecutores. En todos esos casos, si las relaciones contractuales tuvieran lugar en un mundo transparente en el que principales y agentes dispusieran de información perfecta, los principales no tendrían ningún problema para asegurar que sus intereses fuesen realizados por los agentes. En el mundo real, sin embargo, se producen asimetrías de información —los agentes disponen de mayor y mejor información que los principales— y los agentes pueden desarrollar intereses propios que no coincidan o incluso contradigan los de los principales y, por lo tanto, éstos se ven forzados a vigilar y supervisar la conducta de los agentes. La asimetría de información, la divergencia de intereses y los mecanismos de supervisión y vigilancia necesarios para asegurar la alineación de dichos intereses generan costes de agencia: los costes en los que incurren las partes de una relación contractual en la que se produce una transferencia de control, y cuanto mayores sean esas tres variables mayores serán los costes de agencia ¹⁶.

Desde esta perspectiva las instituciones son vistas como sistemas de incentivos cuya función es minimizar los costes de agencia. Son también una solución del tipo *second-best*, forzadas por las deficiencias que acusa el mundo tal y como lo conocemos, en el que la información es siempre incompleta y costosa, y aunque no llegan a suprimir del todo los problemas de agencia, sí pueden al menos reducirlos a límites manejables, así como contener el despilfarro de recursos dentro de márgenes tolerables. El tratamiento de la gama de instituciones posibles es aquí más casuístico que en el enfoque de los costes de transacción; el esquema de incentivos y las estructuras de control tendrán que ajustarse a los caracteres específicos que presente la relación entre principales y agentes, si bien se sostiene el principio orientador de que los sistemas de incentivos diseñados para estructurar la relación deben tomar en cuenta la utilidad marginal de los agentes. También se asume que los

¹⁶ Una presentación sumaria del enfoque de principales y agentes se encuentra en PRATT y ZECKHAUSER (1985, pp. 1-25), así como en la introducción escrita por BARNEY y OUCHI (1988, pp. 205-219) a los dos textos canónicos de este enfoque, el de JENSEN y MECKLING (1988) y el de FAMA y JENSEN (1988).

beneficios que se deriven de cualquier reducción de los costes de agencia revertirán tanto en los principales como en los agentes, por lo que ambos actores tienen un común interés en diseñar estructuras de incentivos que produzcan resultados que se aproximen tanto como sea posible a los resultados que se obtendrían en una relación que discurriese bajo condiciones de información perfecta (Pratt y Zeckhauser, 1985, p. 6).

II.3. RACIONALIDAD ESTRATÉGICA E INSTITUCIONES

Una tercera variedad de NIE recurre al lenguaje de la teoría de juegos para endogenizar las instituciones en el análisis económico. De nuevo nos encontramos aquí con una reacción de descontento ante la forma de modelizar la economía típica de la tradición neoclásica, para la cual la única institución existente son los mercados competitivos en los que todos los agentes se encuentran en una situación de aislamiento previa al intercambio y actúan guiados por una racionalidad paramétrica. En palabras de Andrew Schotter, el mayor exponente de este enfoque, el modelo neoclásico, además de carecer de cualquier complejidad estratégica —«los agentes neoclásicos se limitan a calcular actividades óptimas en los parámetros de precios fijos»—, carece también de la más mínima sofisticación institucional: «la economía carece de dinero, de gobierno, de sistema legal, de derechos de propiedad, de bancos —en definitiva, de ninguna de las muchas instituciones sociales que son creadas por las sociedades para ayudar a coordinar sus actividades económicas y sociales por medio del suministro de información no disponible en precios competitivos» (Schotter, 1981, p. 150). Schotter se propone corregir este desinterés reconvirtiendo la ciencia económica en una disciplina ocupada en el estudio de los procesos por los que los agentes económicos, al perseguir sus propios objetivos, desarrollan instituciones como un medio para satisfacerlos (Schotter, 1981, p. 5). De esta manera, Schotter retoma la visión de las instituciones como propiedades emergentes de la interacción social —es decir, como órdenes espontáneos que son el producto de la acción social, pero no son el diseño de los actores sociales—, que había sido inicialmente formulada por los iluministas escoceses del siglo XVIII y posteriormente desarrollada por los economistas de la escuela austriaca (Hayek, 1977).

Andrew Schotter define las instituciones como regularidades de conducta que son acordadas por todos los miembros de una sociedad, dichas regularidades especifican el comportamiento en determinadas situaciones de carácter recurrente, y bien disponen de algún mecanismo inherente que las

sostienen o bien son sostenidas por alguna autoridad externa —definición que incluye tanto las instituciones formales como las convenciones (Schotter, 1981, p. 11). Las instituciones son vistas desde una óptica funcionalista, y el problema de desvelar las funciones que subyacen a las instituciones se resuelve de manera similar a como lo resuelve la biología: infiriendo a partir de las apariencias observadas el problema evolutivo subyacente que ha podido motivarlas. Las ciencias sociales disponen, sin embargo, de una ventaja sobre la biología: pueden modelar las situaciones sociales con la ayuda de la ficción heurística del estado de naturaleza. Esta estrategia permite al científico social modelar el origen de las instituciones a partir de las interacciones de agentes racionales guiados por sus propios intereses. La teoría de juegos ofrece el instrumental necesario para modelar esas interacciones y extraer conclusiones acerca de las soluciones posibles en cada caso.

En definitiva, las instituciones cumplen la función genérica de resolver problemas recurrentes en un contexto de interdependencia social y con actores que actúan con racionalidad estratégica. La interdependencia recíproca y la capacidad para la acción estratégica —que anticipa la estrategia de los otros actores en el cálculo de la propia estrategia— hace posible la emergencia de instituciones que se transmiten y evolucionan a lo largo del tiempo; y esos procesos evolutivos tienen la forma de juegos que se reiteran o de superjuegos que pueden alcanzar un equilibrio en el nivel del superjuego, pero no en el de los juegos específicos que lo integran. Así las cosas, Schotter apunta tres tipos de problemas que pueden ser resueltos con la emergencia de instituciones: 1. problemas de coordinación, 2. situaciones caracterizadas por problemas del *dilema del prisionero* y 3. problemas de juegos de tipo cooperativo. No vamos a discutir aquí esta tipología de problemas, baste señalar que describen situaciones a partir de las cuales pueden emerger las instituciones, pero que no son ni descripciones realistas de las instituciones realmente existentes, ni pretenden dar cuenta de la génesis histórica de las instituciones. Por último, Schotter sostiene que las instituciones son mecanismos informativos que son creados para suplantar la información contenida en los precios competitivos cuando éstos son insuficientes para coordinar la actividad económica, con lo que se suma a la visión, típica en la literatura del NIE, de las instituciones como *second best* que sustituyen al mercado cuando éste pierde eficacia (Schotter, 1981, p. 118).

II.4. CLIOMETRÍA E INSTITUCIONES

Las ideas del NIE han hallado eco entre los cultores de la llamada nueva historia económica o «Cliometría», donde ha florecido una escuela neoinstitucionalista que endogeneiza las instituciones en la modelación de las causas del desarrollo económico en la historia. Estos historiadores ven la estructura institucional de una sociedad en un momento dado como una matriz de constreñimientos —formales e informales— que define el conjunto de las posibilidades de acción realmente existentes en ese momento. *Al determinar el conjunto efectivo de posibilidades de acción, las instituciones son vistas por estos historiadores como un doble filtro que media entre los individuos y el stock de capital de una sociedad, de una parte, y entre dicho stock y el rendimiento de la economía —el producto de bienes y servicios, y la distribución de la renta—, de otra* (North, 1981, p. 201). Para explicar la génesis y la evolución de las instituciones, los historiadores neoinstitucionalistas echan mano del prontuario de enfoques y conceptos del NIE —costes de transacción, costes de agencia, etc. y los aplican al análisis histórico. La emergencia de las instituciones es vista en el contexto de la tensión inherente a la especialización productiva, entre las ventajas que se derivan de una especialización creciente de la actividad productiva, de una parte, y los costes crecientes de transacción y de agencia que conlleva dicha especialización, de otra. Las instituciones reducen los costes de la especialización, al tiempo que permiten disfrutar de sus beneficios maximizando el producto global de una sociedad; en otras palabras: las instituciones son soluciones a problemas de eficiencia (North, 1981, p. 209) ¹⁷.

El cambio de las estructuras institucionales es visto como un proceso de naturaleza incremental que es activado por variaciones en los precios relativos de los factores, los cuales proveen oportunidades de beneficios a corto plazo que pueden ser rentabilizadas por empresarios políticos y económicos que se movilizan para atraparlas. La acumulación de conductas que se orientan hacia el beneficio a corto plazo puede, sin embargo, articular, a largo plazo, un proceso de cambio institucional de gran escala que es en buena medida un resultado no anticipado de la acumulación de microaccio-

¹⁷ El lector interesado encontrará una excelente revisión crítica del NIE de orientación histórica en el ensayo de K. BASU, E. JONES y E. SCHLICHT (1987). James FIELD (1981 y 1984) ofrece una crítica incisiva del neoinstitucionalismo cliométrico desde la perspectiva de la tradición neoclásica.

nes. Es más, habida cuenta las capacidades limitadas de los individuos y la complejidad de los problemas que tienen que afrontar y resolver, los resultados finales de los procesos de cambio institucional suelen diverger marcadamente de las intenciones de los actores que los propiciaron y los impulsaron. En suma, los procesos de cambio institucional que se observan en la historia son abrumadoramente de carácter incremental y dependientes de trayectoria (*path-dependent*) —es decir, prefigurados y encauzados por los pasos dados en el pasado—, conformados por las consecuencias no anticipadas de la acción de los individuos y abiertos a las contingencias de la historia (North, 1989, p. 242) ¹⁸.

II.5. TEORÍA POLÍTICA POSITIVA E INSTITUCIONES

Una variante de institucionalismo individualista, racionalista y behaviorista que mantiene un estrecho parentesco con el enfoque económico de las instituciones, pero que se diferencia de éste en ciertos aspectos significativos, es el de los politólogos de la corriente de la Teoría Política Positiva (TPP). Los estudios que pertenecen a esta corriente se ocupan abrumadoramente del análisis de procesos de toma de decisiones y se nutren de dos fuentes de inspiración distintas. Una de ellas tiene su punto de arranque en el teorema de Arrow —también conocido como teorema de la imposibilidad—, que afirma la imposibilidad de la existencia de un mecanismo de decisión social que produzca un equilibrio consistente de los órdenes de preferencias de los individuos, cuando éstos confrontan una elección entre alternativas (Arrow, 1987). Entre las implicaciones de este teorema destacan dos: 1. que los procesos de decisión colectiva —es decir, la política— son inherentemente inestables e inevitablemente cíclicos; 2. que las reglas de decisión que articulan las decisiones colectivas —particularmente las reglas

¹⁸ Algunos autores de esta corriente han introducido en el análisis de los procesos de cambio institucional consideraciones sociológicas como la relativa a las consecuencias que tienen las instituciones para la distribución del poder en la sociedad, y la relativa a las condiciones sociales y culturales que hacen posible que los actores sociales confieran su consentimiento contingente a instituciones que, aunque su resultado colectivo sea un óptimo de PARETO, son también fuentes de asimetrías sociales (LEVI, 1988). Al asumir el carácter problemático de los procesos de reproducción institucional y predicar su contingencia con respecto a la consecución del consentimiento de quienes se encuentran en una relación de subordinación, estos autores abren el camino para el desarrollo de una teoría de la dinámica y el cambio institucional más abierta a consideraciones de tipo sociológico, sin abandonar sin embargo las premisas del individualismo, el egoísmo y la racionalidad características del NIE (LEVI, 1990).

de decisión de tipo mayoritario— tienen consecuencias paradójicas. En otras palabras, el teorema de Arrow apunta una asimetría radical entre la economía y la política, porque mientras que la primera tiende al equilibrio, la segunda está abocada al desequilibrio y la inestabilidad.

Los cultores de la TPP parten de esta predicción de ausencia de equilibrio en la vida política y la contrastan con la estabilidad relativa de los resultados que se observan en los procesos reales de toma de decisiones políticas, particularmente en los que implican a una amplia pluralidad de actores con preferencias diversas —el Congreso norteamericano es el objeto de estudio preferido por los practicantes de este enfoque. Esta discrepancia entre la predicción del modelo y los datos que revela la observación de la experiencia no es, sin embargo, interpretada como un indicio en contra del supuesto de desequilibrio, sino como un indicio de la función estabilizadora que desempeñan las instituciones en la vida política, y de su impacto causal en la configuración de los resultados de los procesos de decisión política ¹⁹.

Las instituciones, entendidas como las reglas y los procedimientos que articulan los procesos de decisión colectiva, eliminan mucha de la inestabilidad derivada del desequilibrio de las preferencias, pues operan una selección y limitación sistemática de las alternativas disponibles para los decisores, es decir, actúan como filtros en la construcción de la agenda del proceso de toma de decisiones. Reglas de decisión diferentes promueven resultados diversos con diferentes consecuencias distributivas. Como los actores son conscientes de las consecuencias distributivas de las reglas, tratan de manipularlas en su favor, defendiendo su aplicación cuando los resultados de las decisiones son consonantes con sus intereses propios, y presionando por la adopción de reglas más favorables cuando las reglas existentes promueven resultados que les son desfavorables, pero para ello han de ser capaces de forjar coaliciones de intereses con el objetivo de cambiar las reglas del juego; ahora bien, habida cuenta los costes que acarrea la construcción de una coalición capaz de promover el cambio institucional, dicho cambio es muy poco frecuente y los actores se ven obligados a operar en el marco de las reglas de juego establecidas, traficando con sus recursos para realizar sus intereses.

En suma, esta modalidad de argumentación institucionalista concep-

¹⁹ Véase al respecto el trabajo programático de RIKER (1980), y las reacciones a este trabajo de parte de P. ORDESHOOK (1980) y D. RAE (1980). Otros trabajos dentro de este enfoque son el de J. BENDOR y Terry MOE (1986), y los de K. SHEPSLE y B. WEINGAST (1984 y 1987). Una discusión crítica de esta literatura se encuentra en T. MOE (1988).

tualiza las instituciones como *explanans* de las decisiones políticas, que son explicadas como el resultado de la interacción entre las estrategias de actores racionales que persiguen sus intereses propios en el seno de arenas institucionales y de las reglas —instituciones— que estructuran los procesos de toma de decisiones en dichas arenas (Scharpf, 1991). La afirmación de la autonomía de las instituciones con respecto a la acción separa a la TPP del enfoque económico de la política con el que, sin embargo, comparte los supuestos metodológicos del individualismo, el egoísmo y la racionalidad, así como la predilección por la modelización matemática (Riker, 1980, p. 443) ²⁰.

Con el paso del tiempo los investigadores de la corriente de TPP han ido incorporando al estudio de las instituciones políticas las ideas de mayor circulación del NIE, fundamentalmente los enfoques de los costes de transacción y de principales y agentes. La incorporación de estos enfoques al estudio de las instituciones legislativas ha introducido un sesgo eficientista en la consideración de estas instituciones que estaba ausente en la formulación de la TPP. El punto de arranque de esta nueva inspiración es el interrogante siguiente: ¿por qué la actividad legislativa no se organiza enteramente como un mercado de votos en el que los legisladores realicen sus intereses traficando libremente con sus votos? ²¹. La respuesta es que los motivos que subyacen a la organización de una institución legislativa como el Congreso norteamericano no son diferentes de los que explican la organización de una industria. El Congreso se organiza en comités especializados en áreas específicas que estructuran la agenda legislativa del área y gozan de capacidad de veto ante las propuestas legislativas relativas a sus áreas, por una razón similar a la que lleva a una industria a organizarse en empresas en vez de en

²⁰ En lo que concierne a la aplicación empírica, hasta ahora se ha confinado casi exclusivamente a estudios sobre el Congreso norteamericano, particularmente en lo que concierne a los poderes de determinación de agenda derivados de las reglas que organizan las operaciones de la cámara y estructuran la toma de decisiones. El cuadro general que se deriva de estos estudios es que la política del Congreso es en buena medida configurada por dichas reglas, que no sólo determinan el cómo, sino también el quién en los procesos de toma de decisiones; la conclusión es que la capacidad de los intereses sociales para imprimir su sello en la política del Congreso es en buena medida determinada por la posición institucional de sus defensores (MOE, 1987, p. 207). Véanse además los trabajos ya mencionados de SHEPSLE y WEINGAST (1984 y 1987), así como el de BENDOR y MOE (1986). En Europa, algunos de los trabajos de Fritz SCHARPF (1978, 1988 y 1991) se encuentran muy próximos a esta perspectiva.

²¹ Hay que subrayar que la actividad legislativa de referencia en esta cuestión es la del Congreso norteamericano, donde apenas existe disciplina partidista —de hecho esta literatura asume la inexistencia de partidos—, y en el que los legisladores intentan satisfacer los intereses específicos de sus distritos electorales para asegurar su reelección.

un mercado extenso: porque de esta manera se reducen las posibilidades de que los legisladores actúen de manera oportunista y renieguen de los compromisos adquiridos al intercambiar apoyos (Weingast y Marshall, 1988).

II.6. LOS LÍMITES DEL NIE

En síntesis, las diversas variantes de NIE que acabamos de bosquejar abordan el estudio de las instituciones con los postulados del individualismo, el egoísmo y la racionalidad; definen las instituciones como sistemas de reglas compartidas y eficaces —formales e informales, autosostenidas y sostenidas por terceros— que son externas a los actores; dichos sistemas de reglas incentivan a los actores a adoptar determinados cursos de acción y a descartar otros; las instituciones tienen un carácter contractual, surgiendo del ajuste recíproco de actores racionales ante situaciones recurrentes; y, por último, las instituciones son concebidas como arreglos eficientes que proveen una alternativa al mercado cuando éste fracasa, optimizando el producto global de una sociedad.

El modo de explicación es funcionalista y estático, conceptualizando varios estados posibles que representan soluciones eficientes para otros tantos tipos de situaciones estándar. En todos los casos se asume la emergencia de las instituciones como un proceso aporoblemático; la demanda de instituciones suscita su oferta, bien de manera espontánea o bien a través de la mediación de empresarios políticos que, motivados por el interés propio, corren con los costes de la provisión de las instituciones (North, 1981). La posibilidad de la emergencia espontánea de las instituciones es justificada con la observación experimental de la emergencia espontánea de la cooperación entre actores egoístas en situaciones que tienen la forma de un juego que se repite, o bien en la capacidad de los actores para discernir las externalidades negativas de sus comportamientos y para acordar normas que las inhiban (Axelrod, 1984; Coleman, 1991)²².

²² Los sociólogos que suscriben el enfoque económico suelen tratar con mucha más cautela el problema de la emergencia de las instituciones, admitiendo la posibilidad de que la demanda potencial de instituciones no se traduzca, sin embargo, en una realización efectiva de las mismas. James COLEMAN, por ejemplo, sostiene que la realización efectiva de las instituciones —concebidas en un sentido genérico como normas— dependerá de la naturaleza de la estructura social a la que pertenecen los actores que experimentan la carencia de la institución. Las instituciones emergen de manera espontánea tan sólo cuando las estructuras sociales tienen la forma de una red social cerrada. Véanse al respecto los capítulos relativos a la demanda y la realización de normas en COLEMAN (1990) y su artículo de 1991.

Los sociólogos que han sometido esta perspectiva a un examen crítico han sido unánimes en denunciar la completa ignorancia del poder en el NIE; ignorancia injustificable a los ojos de quien está habituado a ver las instituciones como instrumentos de dominación al servicio de intereses específicos, y, por lo tanto, como causas de desigualdades sociales que motivan la resistencia de los grupos que sufren sus costes (Perrow, 1985)²³. Otros autores han llamado la atención sobre la irrelevancia de una visión de las instituciones en términos de eficiencia en un mundo inevitablemente ambiguo, en el que los actores deben satisfacer simultáneamente una pluralidad de objetivos (Oberschall y Leifer, 1986). En fin, otros han denunciado el funcionalismo marcadamente ingenuo del NIE; para quien ha asimilado la revisión del funcionalismo llevada a cabo por Robert Merton —no todas las instituciones son funcionales, una misma función puede ser desempeñada por distintas instituciones, y las funciones manifiestas de las instituciones pueden no coincidir e incluso entrar en conflicto con sus funciones latentes—, la estática comparativa hiperfuncionalista del NIE es inaceptable (Granovetter, 1991).

Ahora bien, no es necesario acudir a la tradición sociológica para encontrar una visión de las instituciones que apunta los límites del NIE, sino que dentro de la economía es también posible hallar argumentos que apuntan en la misma dirección y que proponen una visión distinta de las instituciones; una visión que es, a la vez, menos funcionalista y más historicista. Aquí llamaré la atención sobre dos argumentos económicos que van contra la presunción de optimalidad y el hiperfuncionalismo que el NIE proyecta sobre las instituciones. El primero corresponde a George Akerlof y, aunque apunta una posibilidad enteramente lógica, es una posibilidad cargada de implicaciones para lo que aquí nos interesa. Akerlof ha demostrado que una institución puede resistir incluso en el supuesto de que no beneficie a nadie. Es decir, que aunque se diese el caso de que todos los individuos viesan cómo se deteriorase su situación como consecuencia de una institución, todavía podría seguir siendo racional para cada individuo cumplir con los dictados de la institución en la medida en que persistiera una estructura sancionadora mutuamente sostenida. En este caso, cada individuo continuaría evitando la

²³ En honor a la verdad, hay que señalar que algunos cultores del NIE de inspiración marxista sí han introducido la problemática del poder en sus análisis. Así, Margaret LEVI asume el carácter problemático de los procesos de reproducción institucional y su dependencia del consentimiento contingente de los grupos subordinados aun cuando se trate de instituciones que optimizan en el sentido de PARETO (LEVI, 1988 y 1990).

violación de la norma por temor a ser víctima del ostracismo social de los demás, y, a su vez, seguiría sometiendo al ostracismo a otros violadores por miedo a ser víctima del ostracismo en caso de abstención²⁴. Aunque en la realidad no abundan ejemplos tan extremos, la teoría de Akerlof es importante porque muestra que es perfectamente posible que actores racionales se sometan a instituciones subóptimas y contribuyan a su reproducción.

El segundo argumento apunta también una paradoja de la acción racional, pero es de carácter dinámico y ha sido elaborado por el economista W. Brian Arthur para dar cuenta de la posibilidad de elecciones tecnológicas subóptimas en condiciones de beneficios crecientes (Arthur, 1989). El modelo de Arthur considera tres posibilidades en la elección de una nueva tecnología: ésta puede ser elegida en un contexto de beneficios constantes, decrecientes y crecientes. En condiciones de beneficios crecientes los procesos de adopción de una tecnología acusan una multiplicidad de equilibrios cada uno de los cuales representa una trayectoria posible. Arthur mantiene que, en tales condiciones, acontecimientos contingentes y azarosos que ocurren durante el proceso de adopción de la tecnología pueden inducir un cierre de la tecnología en una trayectoria subóptima, por el simple hecho de que, al articularse una trayectoria tecnológica entre las múltiples posibles, se dejan sin explorar otras trayectorias que hubiesen podido llevar a un resultado superior. De esta manera, «circunstancias insignificantes son magnificadas por una retroalimentación positiva e inclinan el sistema hacia el resultado que es de hecho “seleccionado”» (Arthur, 1989, p. 127). Así pues, en la fase temprana de la adopción de una tecnología, una serie de eventos y decisiones en buena medida fortuitas configuran una trayectoria tecnológica —entre las varias posibles— que, en virtud de los beneficios crecientes que reportará su mejora, y de la irreversibilidad de las inversiones que absorbe, experimentará un «cierre» que la convertirá en la única trayectoria disponible para los que vengan detrás. Por ello, los iniciadores y los primeros adaptadores de una tecnología imponen costes y externalidades sobre los que les siguen, que se verán obligados a continuar una trayectoria heredada que ya no van a poder abandonar²⁵.

²⁴ El argumento de Akerlof es recogido en el ensayo de K. BASU, E. JONES y E. SCHLICHT (1987, p. 10) de donde lo he tomado. BASU y sus colaboradores aluden a la institución hindú de la viudedad femenina como un caso que se aproximaría al modelo de AKERLOF.

²⁵ Paul A. DAVID ofrece una ilustración histórica de cierre temprano en una trayectoria tecnológica subóptima. El diseño del teclado de los ordenadores y las máquinas de escribir que todos conocemos se configuró a finales del siglo pasado. Los primeros fabricantes de la

El argumento de Arthur que acabamos de mencionar tiene un gran interés porque apunta los límites del enfoque de las instituciones que postula el NIE, pero lo hace desde dentro, es decir: sin renunciar a sus supuestos y sin apuntar a factores de distinta índole como el poder. En ambos casos, nos encontramos con que la racionalidad y el egoísmo pueden inducir a los actores a sostener instituciones subóptimas, y a embarcarse en trayectorias históricas también subóptimas que atan a cada generación en los compromisos adoptados por la anterior. El argumento de Arthur es particularmente interesante porque, al reconocer las aporías de la racionalidad en circunstancias de éxito aparente, introduce una dimensión dinámica que nos alerta sobre el peso causal de la historia. Las acciones de agentes sociales racionales motivados por el interés propio en un momento dado t serán determinadas por lo que haya ocurrido en el momento $t-1$, en la medida en que en $t-1$ se hayan generado externalidades que se extienden a t . En otras palabras, Arthur supera el dualismo tradicional que contrapone la explicación en términos de estática estructural a la explicación en términos de inercia histórica, fundiendo ambos modos de explicación en un modelo unificado que apunta las aporías de la acción racional, la apertura de la historia a una pluralidad de trayectorias posibles, la relevancia causal de factores históricos contingentes y la necesidad de la continuidad histórica.

A la luz de los argumentos precedentes es preciso responder a la cuestión de qué valor cabe atribuir al enfoque de las instituciones propuesto por el NIE. En mi opinión, los límites que acabamos de apuntar, aunque obligan a redimensionar las pretensiones del NIE, no le privan enteramente de valor. En primer lugar, en lo que concierne a su validez empírica, si bien la pretensión del NIE de proveer una teoría general de las instituciones es, sin duda, desmesurada, puede ser, sin embargo, aceptable como una teoría parcial de las instituciones, que dé cuenta de algunos tipos límites de institución: aquellas que son el resultado de un pacto fundacional entre actores racionales

máquina de escribir manual configura un teclado con una fila superior de letras (QWERTYUIOP) que contenía los caracteres necesarios para que el vendedor ofreciese una demostración rápida ante los clientes mecanografiando el nombre de la máquina (TYPEWRITER). A pesar de que pronto aparecieron teclados con una configuración alternativa que mejoraban la manejabilidad y la rapidez en la escritura, hacia finales del siglo pasado el teclado QWERTY se había convertido en el teclado «universal». Paul DAVID muestra que la estandarización prematura de este sistema poco eficiente se debió a tres tipos de factores: 1. las economías de escala derivadas de la estandarización temprana del producto, 2. la emergencia de un sistema de capacitación de mecanógrafos/as en torno al sistema QWERTY y 3. la cuasi-irreversibilidad de las inversiones en la adquisición de habilidades mecanográficas específicas a este sistema (DAVID, 1985, pp. 335-336).

y egoístas. En segundo lugar, los modelos del NIE, en cuanto modelos estilizados estrictamente racionales, pueden ser utilizados con provecho como tipos ideales weberianos, es decir, no como tipos empíricos, sino como modelos heurísticos que, cuando los contrastamos con la realidad empírica, ponen de manifiesto desviaciones entre modelo y realidad, las cuales son susceptibles de ser analizadas con la ayuda de hipótesis relativas a las características del contexto. Habida cuenta que los modelos del NIE enfatizan la dimensión regulativa de las instituciones y pasan por alto su dimensión constitutiva, el contraste entre modelo y realidad nos pone en alerta para dirigir nuestra búsqueda hacia el posible impacto de la dimensión constitutiva de las instituciones²⁶. En mi opinión, estos dos méritos del NIE no son en absoluto despreciables, y hacen de él una herramienta analítica que ningún sociólogo que se ocupe de las instituciones debería desperdiciar.

III. Teoría sociológica e instituciones: hacia un neoinstitucionalismo sociológico

La irrupción del NIE es una oportunidad para que la sociología repense el viejo tema de las instituciones, respondiendo al desafío que plantea aquel enfoque con el diseño de una visión alternativa que integre los puntos de fuerza del NIE en una síntesis que lo supere. En este apartado apuntaré los lineamientos de un neoinstitucionalismo sociológico (NIS) que no rehúye la confrontación con las propuestas del NIE.

En primer lugar, una visión sociológica renovada de las instituciones no puede conformarse con la visión behaviorista que destila el NIE, que reduce las instituciones a sistemas de reglas externas a los actores. Desde Montesquieu hasta nuestros días, pasando por Durkheim y Weber, la tradición sociológica ha concebido las instituciones como algo más que simples sistemas de reglas presentes en el ambiente social que constriñen a los individuos,

²⁶ Por ejemplo: el uso ideal típico del enfoque de los costes de transacción sirve para resaltar la importancia de la confianza en la estructuración de la economía y, por lo tanto, la relevancia económica de las estructuras sociales altas en confianza. De hecho, los críticos de este enfoque han explotado sus potencialidades típico-ideales sin reconocerlo. Véanse, por ejemplo, los ensayos de Mark GRANOVETTER (1986) y de Ronald DORE (1988) que parten de la teoría de los costes de transacción de Oliver WILLIAMSON y llegan a formulaciones sociológicas originales sobre las relaciones entre economía y sociedad. En mi opinión, ambos autores llegan a sus formulaciones originales gracias al uso típico ideal que, de manera tácita, hacen del esquema de WILLIAMSON.

sino que también ha visto a las instituciones como elementos que «instituyen» la vida social, confiriéndole identidad, dirección y sentido. En otras palabras, un enfoque sociológico de las instituciones debe tomarse en serio la distinción entre reglas regulativas y constitutivas, y afirmar el carácter no sólo regulativo, sino también constitutivo de las instituciones.

A diferencia de las reglas regulativas, que pueden ser articuladas en máximas de conducta, las reglas constitutivas no son reglas externas, sino reglas inherentes a las prácticas sociales de los actores y no son susceptibles de ser articuladas en máximas de conducta. Estas reglas confieren unidad, coherencia y sentido a las acciones que configuran una práctica social ²⁷. En definitiva, las reglas constitutivas son reglas cognitivas de carácter tácito que organizan la acción y la experiencia de los actores sociales. Vistas en perspectiva histórica, las reglas constitutivas de un dominio institucional vendrían a ser una suerte de código genético cultural que cada generación transmite a la que le sigue.

Así pues, el NIS debería conceptualizar las instituciones como estructuras arquitectónicas que se asemejarían a un iceberg, pues una parte de ellas se sumerge en las mentes de los actores sociales adoptando la forma de un anclaje cognitivo que generalmente pasa desapercibido. El análisis sociológico de sistemas institucionales complejos que articulan la realización de finalidades colectivas tiene que hacer las cuentas con esta dualidad intrínseca a las instituciones, y tiene también que reconocer que el rendimiento institucional será una función tanto de sus propiedades formales, como del tipo de prácticas informales que sostienen la acción formalmente regulada ²⁸. La naturaleza de icebergs de las instituciones, con su combinación de reglas explícitas y tácitas, nos proporciona una clave para comprender las paradojas que suelen acompañar a los procesos de difusión institucional. Si la reproducción de las instituciones fuera de su contexto de origen suele deparar sorpresas y producir consecuencias no anticipadas, se debe sin duda al hecho de que tan sólo es posible imitar y transplantar a un contexto nuevo una parte de la arquitectura institucional original, la parte codificada en reglas y procedimientos explícitos; la parte tácita de la arquitectura institucional, no codifi-

²⁷ Véanse las referencias bibliográficas que aparecen en la nota 11.

²⁸ Una concepción de las instituciones que pone el énfasis en la importancia de las prácticas que subyacen a las instituciones en forma de tradiciones —inventadas o heredadas—, aplicada al caso de la consolidación de las instituciones de la democracia liberal en España se encuentra en el ensayo de Víctor PÉREZ DÍAZ (1991).

cada en reglas, sin embargo, se sustrae a los esfuerzos de imitación²⁹. En fin, la dualidad explícito/tácito propia de las instituciones se traduce en una doble relación entre éstas y la cultura: en su dimensión articulada y abierta a la reflexividad, las instituciones son vehículos de la cultura ideacional o intelectual, es decir, de la cultura en cuanto «saber qué»; en su dimensión tácita, en cambio, las instituciones son portadoras de otra modalidad de cultura, la cultura tácita o la cultura en cuanto «saber cómo»³⁰.

En segundo lugar, un enfoque sociológico renovado de las instituciones, además de prestar la debida atención a las dimensiones del poder y de la historia, tiene también que incorporar el punto de mayor fuerza del NIE: el voluntarismo de los actores sociales y su capacidad para construir el mundo institucional en el que operan. En el pasado, el tratamiento sociológico de las instituciones ha acusado un sesgo estructuralista que hacía de éstas mecanismos de integración social que constreñían a los actores desde el exterior, aunque éstos no fueran conscientes de ello porque, a lo largo del proceso de socialización, habían internalizado las exigencias de las instituciones hasta convertirlas en predisposiciones subjetivas de la acción institucionalmente orientada. Esta concepción de las instituciones incurría en un reduccionismo estructuralista que asimilaba lo social a lo estrictamente estructural, al tiempo que tornaba la acción de los individuos en una suerte de liturgia de la estructura, carente de libertad y de creatividad (Di Tomasso, 1982, p. 23). Hoy en día, sin embargo, una visión sociológica de las instituciones que anule la dimensión del voluntarismo de los actores carecería de audiencia y de plausibilidad. La fenomenología de la experiencia humana en el mundo moderno gira en torno a las nociones de individualidad, libertad y agencia; en otras palabras, los seres humanos se perciben a sí mismos como agentes y no como autómatas, y este hecho básico exige a la teoría social dar cuenta de esa agencia sin reducirla ni minimizarla³¹.

²⁹ Esta visión de las instituciones tiene consecuencias metodológicas. Básicamente, exige rechazar el supuesto positivista de la uniformidad de la vida social y, por lo tanto, el rechazo de la uniformidad de los objetos sociales designados por una misma nomenclatura. En otras palabras, implica el rechazo del uso sustantivista de las nomenclaturas sociales.

³⁰ Las tradiciones amalgaman ambos tipos de cultura y de saber. Véase al respecto el ensayo de Edward SHILS (1981), y el ya mencionado de PÉREZ DÍAZ (1990). En otro trabajo he aplicado el concepto de tradición en una perspectiva institucionalista al análisis del desarrollo del estado de bienestar en España (LÓPEZ NOVO, 1990).

³¹ Conviene recordar que la visión moderna de la causalidad se fundamenta en la percepción de los procesos sociales y naturales en términos de una agencia inmanente a tales procesos que tiene la forma de pequeños eventos. La concepción arcaica de la causalidad, en cambio,

No es pues de extrañar que la relación entre estructura y agencia sea uno de los problemas centrales en la teoría social actual, y a Anthony Giddens se debe la formulación contemporánea más ambiciosa e innovadora de dicho problema (Giddens, 1984). En su teoría de la estructuración, Giddens ofrece una solución al problema de la relación entre estructura y agencia que pretende evitar tanto el reduccionismo sociológico —que reduce la acción a la estructura— como el voluntarista —que con su énfasis en la acción pierde de vista la estructura. Dicha solución desecha la visión tradicional de la estructura como un constreñimiento externo a la acción y propone una conceptualización de la misma como una propiedad interna de la acción que sería, a la vez, el medio que la posibilita y su resultado. Para Giddens los actores sociales son agentes reflexivos, dotados de conocimientos acerca del mundo y de la relación que mantienen con él, y la acción social es la capacidad práctica que los actores tienen para intervenir en el mundo, e imprimir una diferencia en su curso, con reflexividad y con el *stock* de conocimientos tácitos y explícitos que poseen (Giddens, 1984, p. 41). Partiendo de esta concepción de los actores como agentes que determinan reflexivamente sus cursos de acción, Giddens conceptualiza la estructura como una realidad virtual que está presente en las acciones que configuran las prácticas sociales de los actores, pero que no tiene una existencia independiente de las mismas —una visión de la estructura estrechamente emparentada con el nuevo realismo epistemológico que ha florecido en el mundo anglosajón en los últimos veinte años (Bahskar, 1979).

Esta estructura, cuyo modo de existencia es virtual e inherente en la acción social, estaría integrada por las reglas y los recursos que hacen posible la acción y que, en el propio acto de posibilitarla, la constriñen; y dicha estructura sería simultáneamente un resultado de la acción, porque se reproduce a través de las interacciones sociales y de las prácticas de los actores (Giddens, 1984, p. 16). Es decir, Giddens rechaza el dualismo tradicional de la estructura y la agencia, que entiende ambos términos como realidades distintas y ve la estructura como algo exterior a la agencia, y lo sustituye por la idea de la «dualidad de la estructura», que ve la estructura como algo inherente en la agencia en dos modos: como condición de posibilidad y como resultado. La relación entre estructura y acción social sería isomórfica con respecto a la relación de la lengua con el habla o el discurso. Tanto el habla

operaba con una noción de agencia externa a los procesos que tenía la forma de un gran evento. Véase el instructivo estudio de Bjorn ERIKSSON (1990).

como el discurso son actividades que se basan en un sistema de reglas lingüísticas que, al tiempo que permiten al hablante comunicarse, limitan los medios de comunicación de que dispone. De modo similar, la acción social es también un desempeño recursivo y creativo, hecho posible por un sistema de reglas de acción que son, a la vez, sus medios y su resultado, pues, al igual que la gramática de una lengua, se reproducen y se transforman a través de los usos que los actores hacen de ellas en la acción (Giddens, 1984, p. 25).

Conviene resaltar que este nuevo planteamiento del problema de la relación entre estructura y agencia conlleva una concepción de la causalidad estructural que salvaguarda la autonomía de la acción. Una lengua no causa un acto de habla en el mismo sentido que una chispa causa un incendio o un estímulo genera una respuesta; más bien, la lengua afecta al discurso definiendo un conjunto de posibilidades e imposibilidades, de compatibilidades e incompatibilidades. En términos aristotélicos, la estructura es la causa *material*, pero no la causa *eficiente* de la acción. La estructura explica sólo la matriz de posibilidades de acción, pero no puede proveer una explicación completa de la acción y de sus resultados. Una explicación completa de la acción requiere dar cuenta tanto de las causas materiales como de las causas eficientes de la acción, y éstas sólo pueden ser descubiertas en el marco de una teoría de la agencia social (Dessdler, 1989, p. 453).

Los críticos de Giddens han llamado la atención sobre la elevada abstracción —y abstrusión— de sus formulaciones, lo que las hace pecar de algunos de los vicios de la «gran teoría» de Parsons: la autorreferencialidad y la escasa relevancia empírica. Por ello algunos críticos han apuntado la necesidad de traducir los argumentos abstractos de Giddens a esquemas analíticos menos abstractos y con mayor contenido empírico (Stinchcombe, 1990; Sewell, 1992). Otros críticos, como Margaret Archer, han denunciado el oscurantismo de la noción de la dualidad de la estructura, y han defendido el retorno al dualismo de la estructura y la agencia, con la idea de la morfogénesis de las estructuras en las interacciones de agentes que, a su vez, han sido condicionados por estructuras (Archer, 1990). En fin, no ha faltado quien ha predicado el abandono de la idea misma de estructura apelando a su excesiva abstracción y a su carencia de referentes empíricos precisos, abogando por una consideración de las organizaciones como estructuras concretas que median entre el nivel micro de los individuos y el nivel macro de la sociedad (Anhre, 1991).

En mi opinión, las ideas de Giddens sobre el problema de la estructura y la agencia en la teoría sociológica son ideas valiosas que no deben ser arrojadas sin más por la borda, pero tienen que ser desarrolladas para do-

tarlas de un mayor contenido empírico. Una manera de enriquecer su contenido empírico es pensar la estructura en términos de instituciones, algo que Giddens promete pero que no llega a cumplir, pues no va más allá de una referencia a la dimensión institucional de los sistemas sociales (1984, p. 28). La visión renovada de las instituciones que aquí se defiende como estructuras arquitectónicas que combinan reglas constitutivas —inherentes a la acción, tácitas— y reglas regulativas —externas, articuladas—, tiene una marcada afinidad con la definición que Giddens da de la estructura como «el conjunto de las reglas y los recursos que hacen posible la acción». Pues, como ha señalado William Sewell, esas reglas no pueden ser sino reglas cognitivas, y los recursos no son otra cosa que los medios de acción de que disponen los actores, que son un resultado del diseño formal de las instituciones —organizaciones— a las que pertenecen (Sewell, 1992, pp. 7-9). De esta manera, las instituciones confieren capacidades genéricas a los actores, las cuales les permiten actuar en contextos específicos, pero también les asignan recursos de acción de manera desigual, según la posición que ocupan en las jerarquías formales de poder y autoridad constituidas por las instituciones —en otras palabras, todas las instituciones tienen una dimensión de organización formal que provee a los individuos con recursos para la acción, pero lo hacen de manera diferenciada.

Las instituciones son, pues, mesoestructuras que ensamblan el nivel «micro» de la acción social individual con el nivel «macro» del sistema social, que no es sino un entramado de instituciones. La mediación de las instituciones tiene dos dimensiones, y podemos representarnos esas dimensiones como dos ejes cruzados, uno vertical y otro horizontal. El eje horizontal o conectivo se refiere a la coherencia interna de las instituciones y al tipo de encadenamientos y relaciones que mantienen con otras instituciones u órdenes institucionales. El eje vertical se refiere, en cambio, al modo en que las instituciones configuran la identidad de los actores y modelan sus posibilidades de acción ³². El viejo institucionalismo sociológico privilegiaba casi exclusivamente el análisis de la dimensión horizontal o sistémica de las instituciones: su función para un sistema social más inclusivo; el nuevo institucionalismo sociológico tiene la oportunidad de mantener un equilibrio entre ambas dimensiones, y respetar el requisito metodológico de la traducción de los argumentos macroinstitucionales a cadenas de microinteracciones.

³² Esta idea de los dos ejes de las instituciones ha sido desarrollada por Stephen KRASNER (1988).

Otra de las ideas valiosas de Giddens es que, dado que la estructura no es más que un momento de la acción que se limita a fijar el conjunto de posibilidades de acción disponibles, cualquier explicación que apele a las instituciones tiene que ir inscrita en una teoría de la acción social. El neoinstitucionalismo sociológico puede recurrir a las microsociologías postparsonianas —el interaccionismo simbólico, la fenomenología social y la etnometodología— en búsqueda de los microfundamentos de una teoría de la acción y de la racionalidad prácticas institucionalmente configuradas³³. Aquí me limitaré a señalar que estas microsociologías han imprimido un giro a la teoría de la acción social con respecto a la síntesis efectuada por Parsons en los años treinta (Parsons, 1968). A *grosso modo*, las diversas microsociologías coinciden en el énfasis que ponen en la dimensión cognitiva de la acción social y en la gran importancia que atribuyen a dicha dimensión en la explicación de la conducta social; de hecho, las dimensiones normativa y emotiva de la acción, antaño consideradas factores independientes de la cognición, son hoy vistas como dimensiones que se afinan en —y por ello, están en cierta medida subordinadas a— una estructura cognitiva subyacente —este énfasis cognitivista de las microsociologías postparsonianas está en sintonía con la revolución cognitivista que ha tenido lugar en las últimas décadas³⁴.

El reconocimiento de la centralidad de la cognición para la acción social se acompaña del descubrimiento paralelo de la racionalidad práctica y local con que operan los actores sociales en la vida ordinaria, una racionalidad que se caracteriza por estar anclada en un tejido de reglas y supuestos tácitos, que se dan por descontados, así como por su carácter semiautomático y prerreflexivo³⁵. De hecho, la reorientación postparsoniana de la teoría de la acción social ha enfatizado dos elementos antitéticos de la acción social: de una parte, el elemento de la reflexividad, pues los agentes sociales actúan

³³ Sobre los microfundamentos del neoinstitucionalismo sociológico véase el importante ensayo de Paul DI MAGGIO y Walter POWELL (1990).

³⁴ Aunque Peter BERGER y Thomas LUCKMAN (1968), en su famoso libro de los años sesenta, no se interesaron por los procesos de microconstrucción del orden social que tanto preocupaba a los etnometodólogos, sí enfatizaron la dimensión cognitiva de la acción y la naturaleza cognitiva de las instituciones (BERGER y LUCKMAN, 1968, pp. 63-65). Véase también la revisión cognitivista del modelo de acción de PARSONS efectuada por R. Stephen WAGNER (1978).

³⁵ A GARFINKEL se debe la transformación de la concepción de la cognición social de proceso racional, discursivo y cuasicientífico, a la de un proceso que tiene lugar en buena medida fuera del ámbito de la conciencia, práctico y gobernado por reglas que sólo son reconocidas cuando se las viola. Véase al respecto GARFINKEL (1967), y la síntesis más reciente —y también más claras— de BODEN (1990) y ATKINSON (1988).

con conocimiento y son capaces de dar razones de sus conductas; de otra parte, sin embargo, esa reflexividad descansa sobre un tejido de supuestos tácitos que proveen una estructura de plausibilidad para la reflexividad y el discurso. El reconocimiento de los supuestos tácitos y prerreflexivos de la acción social reflexiva ha motivado la reconsideración del valor sociológico del comportamiento habitual, rutinario y prerreflexivo, pues dicho comportamiento cognitivamente fundado es el soporte característico de la racionalidad práctica con que operan los actores sociales y, por tanto, la *liason* entre instituciones y acción ³⁶.

Resumiendo, las nuevas perspectivas acerca de la centralidad de la cognición en la estructuración de la conducta, sobre el carácter práctico y local de la racionalidad de los actores sociales, y sobre la incrustación de la acción social orientada a fines en prácticas rutinarias reguladas por reglas cognitivas generalmente tácitas, proveen los rudimentos de una teoría de la acción práctica fundada institucionalmente o, para decirlo con otras palabras, dotan de microfundamentos al NIS ³⁷. Esto es una novedad importante porque, al hacer posible la traducción de argumentos institucionalistas macrosociológicos a cadenas de microinteracciones, sitúa a los argumentos institucionalistas de orientación sociológica en un plano de igualdad metodológica con los enfoques individualistas y racionalistas de la vida social y, de esta manera, se hace posible la comunicación y el diálogo entre ambos tipos de enfoques ³⁸. En lo que sigue mencionaré tres maneras posibles de traducir argumentos institucionalistas a términos de microacciones, que son otras tantas posibilidades de caracterizar la relación entre instituciones y acción sin reducir ésta a una mera liturgia de las primeras.

³⁶ Para una interesante relectura de los clásicos desde la perspectiva del tratamiento que dieron al tema de la conducta habitual, véase Charles CAMIC (1986). El ensayo de Paul HERAN (1987) traza las raíces del concepto bourdieuniano de *habitus* en la tradición filosófica occidental.

³⁷ La teoría del *habitus* de Pierre BOURDIEU (1991) como gramática generativa de reglas tácitas —conocimiento sin conceptos— que condensan la experiencia pasada de los individuos que ocupan una posición similar en la estructura social, que es fuente de modos de percibir, pensar, evaluar y actuar que son consonantes con la estructura social a cuya reproducción contribuyen, ofrece una imaginería conceptual para plantear la relación entre instituciones y acción en la línea de lo que acabamos de decir. Desafortunadamente el concepto de *habitus* es, hoy por hoy, sólo una categoría analítica que apenas ha sido aplicada a la investigación empírica. De otra parte, conviene resaltar que no todos los arreglos sociales tienen la misma capacidad para naturalizarse, incrustándose en el aparato cognitivo de los actores. Sobre este tema, véase el sugerente estudio de Mary DOUGLAS (1986).

³⁸ En relación con la exigencia metodológica de la microtraducción de los argumentos macrosociológicos, véase el ensayo de Randall COLLINS (1981).

La primera consiste en derivar las preferencias de los actores de las instituciones. Habida cuenta la racionalidad limitada de los actores sociales, las instituciones les proveen con expectativas acerca de lo que es deseable y lo que es posible, estructuran los procesos de búsqueda de alternativas y les suministran estándares de satisfacción para juzgar preferencias y resultados. Una traducción de las instituciones en preferencias, complementa y completa una explicación de la acción social en términos de elección racional. Éste es también el modo más simple de combinar ambos enfoques —la estrategia del «doble filtro» de Jon Elster (1983).

Una segunda modalidad de traducción consiste en caracterizar la acción social como vehículo de entendimientos y reglas institucionalizadas que están revestidos de obligatoriedad. Conviene tener en cuenta que el comportamiento orientado normativamente no es un comportamiento que necesariamente tenga que inhibirse de efectuar elecciones, sólo que sus elecciones no tienen la forma de la maximización de preferencias, sino que consisten en la elección del tipo de conducta más apropiado —desde la perspectiva de los estándares normativos— a una situación dada (March y Olsen, 1989). Como señalan March y Olsen, el acoplamiento de estándares normativos y situaciones no tiene por qué ser un acto automático, irreflexivo y poco inteligente. Habida cuenta que tanto las normas como las situaciones poseen grados variables de ambigüedad y deben ser interpretadas, este tipo de comportamiento requiere en ocasiones una extraordinaria fineza interpretativa, y no excluye el conflicto. En cualquier caso, se trata de un tipo de acción cuya lógica difiere marcadamente de la lógica de la acción orientada a la realización de intereses o a la maximización de preferencias subjetivas, y por ello esta estrategia de traducción ha de apoyarse en una hermenéutica de la acción.

Por último, una tercera posibilidad de traducir el impacto institucional en la acción es la que apunta a la radicación institucional —en el sentido de *embeddedness*— de las prácticas que sostienen la acción social orientada a fines. Las instituciones equipan a los actores con una suerte de «caja de herramientas» —el *tool kit* de Ann Swidler (1986)—, que contiene premisas, *scripts* y esquemas cognitivos con los cuales los actores persiguen fines y valores que determinan autónomamente³⁹. Esta estrategia de traducción no

³⁹ Este efecto de las instituciones en la acción es probablemente el más profundo de los tres efectos que hemos mencionado. Cuando las instituciones penetran en el equipo cognitivo de los actores se «naturalizan», desapareciendo detrás del sentido de la realidad que configuran de manera totalmente inadvertida para el actor. Sobre la naturalización de las instituciones véase el estudio ya citado de Mary DOUGLAS (1986).

excluye una explicación de la acción en términos de elección racional, pero la matiza y la completa, convirtiéndola en una teoría de la racionalidad práctica, local e institucionalmente radicada. ¿Cómo podemos detectar el *tool kit* tácito que suministran las instituciones a los actores? En mi opinión, existen dos métodos, el primero es la comparación sistemática de un mismo tipo de institución en distintos contextos sociales o en distintos contextos históricos; el segundo, es también comparativo y de inspiración weberiana y consiste en comparar un tipo ideal de institución, que es estrictamente racional con arreglo a fines, con el caso concreto de la institución que nos interesa, de esta manera la desviación entre el tipo ideal y el caso real hará resaltar los elementos tácitos que se dan por descontados en el caso real, y, posteriormente, se podrá determinar en qué medida dichos elementos son parte del acervo cultural común a la sociedad de referencia o constituyen una subcultura institucional.

Para concluir, una visión sociológica renovada de las instituciones tiene que superar la visión estrictamente instrumentalista de las instituciones típica del NIE. Las instituciones no pueden ser vistas como meros instrumentos de acción en manos de los actores, que éstos puedan forjar, ajustar o, simplemente, abandonar a voluntad. Entre las esencias del institucionalismo sociológico, ya sea de viejo o nuevo cuño, destaca la idea de que las instituciones están dotadas de autonomía y que, por lo tanto, son una suerte de *fait accompli* que se impone a los actores. La relación entre actores e instituciones no es una relación de agentes e instrumentos, sino más bien una relación de posesión recíproca: los actores, al desarrollar instituciones para resolver problemas colectivos, quedan —por así decirlo— «atrapados» en ellas. Aunque el cambio voluntarista de las instituciones por medio de la acción colectiva no es imposible, si es tanto más improbable cuanto mayores sean sus costes. Y dichos costes crecen a medida que las instituciones se encadenan en el seno de entramados institucionales más amplios —dimensión horizontal— y cuanto más ahondan sus raíces en la identidad de los actores —dimensión vertical. Por todo ello, las instituciones pueden perdurar aun cuando los resultados colectivos que producen son subóptimos (Krasner, 1988, p. 73).

Si las instituciones no son simples instrumentos, sino que son elementos de las estructuras sociales que gozan de cierta autonomía con respecto a los actores, entonces tenemos que la elección y el diseño de instituciones es un episodio relativamente infrecuente en la historia, la mayor parte del tiempo los actores tejen sus acciones en el marco de estructuras institucionales cristalizadas en un pasado más o menos lejano, pero que, en cualquier caso, constituyen los parámetros que circunscriben la acción social —individual y

colectiva—, canalizándola en trayectorias definidas. El NIS tiene que enfatizar la historicidad de las instituciones y desvelar las trayectorias institucionales —*paths*— en las que están incrustados los procesos sociales. La metáfora de las ramas que brotan de un mismo tronco pero se orientan en direcciones divergentes es una de las estratagemas más empleadas en la caracterización de las distintas trayectorias institucionales que pueden seguir las sociedades (Piore y Sabel, 1984; Berger y Piore, 1981; Krasner, 1988). Los argumentos de este tipo señalan los períodos críticos —encrucijadas— en los que las sociedades tienen la posibilidad de elegir una trayectoria, y una vez que una constelación de acontecimientos —decisiones y no decisiones— sitúan a las sociedades en una trayectoria determinada, entonces los procesos de institucionalización operan una suerte de «cierre» institucional de los actores en la nueva trayectoria, impidiéndoles tanto el retorno al punto de partida como el desplazamiento a otra trayectoria ⁴⁰. En otras palabras, los procesos de institucionalización tornan irreversibles las trayectorias que las sociedades emprendieron de manera no programada —y tal vez enteramente fortuita—, imposibilitando la vuelta atrás y elevando setos que les impiden, si no percibir, sí al menos desplazarse a otras trayectorias alternativas, y les empujan hacia adelante incluso cuando piensan que van en otra dirección, hasta que una nueva crisis societal asoma a las sociedades a una nueva encrucijada y abre la oportunidad de elegir una nueva trayectoria ⁴¹.

⁴⁰ Un ejemplo de argumento institucionalista de trayectorias históricas es el de Michael PIORE y Charles SABEL (1984) sobre los paradigmas tecnológicos a disposición de las sociedades industriales. Para estos autores, a lo largo de la historia las sociedades industriales se han debatido entre dos posibilidades básicas de organizar la producción industrial combinando recursos humanos e instrumentos productivos, una de ellas consiste en combinar recursos humanos cualificados e instrumentos productivos polivalentes —la producción artesanal o especialización flexible—, la otra, en cambio, consistiría en invertir los términos de la fórmula, combinando recursos productivos especializados y recursos humanos no cualificados —fordismo o producción de masas. De estos dos modos de combinar recursos humanos e instrumentos productivos se derivan formas de organizar la producción y la sociedad en mercado contraste. Cada uno de estos paradigmas tecnológicos alternativos requiere una regulación institucional apropiada para resolver los problemas que les son específicos, y por ello cada paradigma es una trayectoria institucional diferenciada. El argumento de estos autores es que en determinadas coyunturas históricas las sociedades industriales tienen la posibilidad de elegir entre uno y otro paradigma tecnológico, y una vez que realizan dicha opción las sociedades se ven atrapadas en la trayectoria que han elegido hasta que una nueva crisis viene a crear la oportunidad para realizar una nueva elección. Véase también el ensayo histórico de Charles SABEL y Maurice ZEITLING (1985). Otro ejemplo de argumento institucionalista que postula la existencia de una pluralidad de trayectorias históricas entre las que las sociedades pueden elegir es el estudio de Ronal DORE sobre la empresa japonesa (DORE, 1973).

⁴¹ Argumentos institucionalistas que enfatizan la incrustación de los fenómenos sociales en trayectorias institucionales abundan en la reciente literatura neoweberiana sobre el Estado, a

IV. Conclusión

Entre las novedades que han registrado las ciencias sociales en las últimas dos décadas, destaca la progresiva aplicación del enfoque económico fuera del ámbito tradicional de la economía. El resultado ha sido el derrumbamiento de las barreras y los entendimientos tácitos que habían separado las varias ciencias sociales en el pasado, garantizado su coexistencia pacífica en un *modus vivendi* caracterizado por la división de la vida social en parcelas que eran atribuidas en exclusiva a las distintas disciplinas. Habida cuenta la convencionalidad y la arbitrariedad de tales barreras, es de esperar que la labor de derribo de fronteras disciplinarias será un movimiento sin retorno. Resulta difícil —por no decir imposible— imaginar cómo se podría obligar a los economistas a retornar a sus cuarteles, cómo se podría volver a confinar a los antropólogos en la parcela de los pueblos denominados «sin historia» —pues apenas quedan—, o cómo se podría volver a separar la sociología de la historia. Los amantes de las clasificaciones y las etiquetas simples lo van a tener difícil, pues como ha señalado Clifford Geertz, los géneros estilísticos de las ciencias sociales son cada vez más borrosos. Aunque la inercia institucional va a seguir produciendo historiadores, sociólogos, economistas, antropólogos y politólogos, todos ellos van a tener que hacer las cuentas con el hecho de que sus voces no van a ser las únicas que se escuchen en lo que la inercia les hará percibir todavía como «sus» territorios. Todo parece indicar que en el futuro las ciencias sociales confluirán en una ciencia social unificada en la que coexistirán una pluralidad de tradiciones que se confrontarán con fuerza en ciertas áreas nodales.

Personalmente no veo nada de malo en una situación de este tipo, más bien todo lo contrario. En este estudio he examinado el neoinstitucionalismo económico y hemos podido ver sus límites y sus posibilidades. El neoinstitucionalismo económico tiene validez como una teoría parcial de las instituciones, y como recurso ideal-típico para su estudio. Se trata de dos méritos en absoluto despreciables. Pero además, la sociología no debe rehusar la con-

veces de manera tácita, otras más explícitas. Un lugar común de esta literatura es que las estructuras y los instrumentos políticos que confieren autonomía y capacidades a los Estados no son productos de la ingeniería política del momento, sino precipitados de la historia, es decir, residuos de conflictos y crisis societales, algunas de las cuales se remontan siglos atrás. En otras palabras, el tiempo de las instituciones es un tiempo de *longe durée*; las instituciones son el pasado, a veces un pasado muy distante, activo en el presente y prolongándose en el futuro. Véanse los ensayos recogidos en EVANS, RUESMEYER y SKOCPOL (1985).

frontación con el neoinstitucionalismo económico, sino que debe aprovechar dicha confrontación como una oportunidad para pensar las instituciones a la luz de su tradición, revisándola para incorporar el desafío que aquél contiene, y aspirando a producir una síntesis que lo supere. Aquí he apuntado algunas de las direcciones que puede tomar esa síntesis. Es de esperar que la confrontación entre economía y sociología en torno al tópico de las instituciones se intensificará en el futuro y se extenderá a otras áreas. Dicha confrontación ha de ser vista como una oportunidad para el aprendizaje recíproco y para la realización de síntesis de enfoques al servicio de la explicación de fenómenos concretos.

Bibliografía

- Alchian, A. y Demsetz, H. (1988), «Production, Information Costs and Economic Organization», reimpreso en Barney y W. Ouchi (comps.).
- Alexander, J. C. (1982), *Theoretical Logic in Sociology*, vol. 1: *Positivism. Presuppositions and Current Controversies*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Anhre (1991), *Agency and Organization*, Londres, SAGE Publications.
- Archer, M. (1990), «Human Action and Social Structure: A Critique of Giddens», en J. Clark, C. Modgil y S. Modgil (comps.), pp. 73-88.
- Arrow, K. (1987), «Arrow's Theorem», *The New Pelgrave. A Dictionary of Economics*, vol. 1, pp. 12-26.
- Arthur, W. B. (1989), «Competing Technologies, Increasing Returns, and Lock-in by Historical Events», *The Economic Journal*, vol. 36, pp. 116-131.
- Atkinson, P. (1988), «Ethnomethodology: A Critical Review», *Annual Review of Sociology*, núm. 14, pp. 441-465.
- Barney, J. y Ouchi, W. (comps.) (1988), *Organizational Economics*, San Francisco, Jossey-Bass Publishers.
- Basu, K.; Jones, E. y Schlicht, E. (1987), «The Growth and Decay of Custom: the Tole of the New Institutional Economics in Economic History», *Explorations in Economic History*, vol. 24, pp. 1-21.
- Becker, G. S. (1976), *The Economic Approach to Human Behavior*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Bendor, J. y Moe, T. M. (1986), «Agenda Control, Committee Capture, and the Dynamics of Institutional Politics», *American Political Science Review*, núm. 80, pp. 1188-1207.

- Berger, P. L. y Luckmann, Th. (1968), *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Berger, S. (comp.) (1981), *Organizing Interest in Western Europe*, Cambridge (Mass.), Cambridge University Press.
- Berger, S. y Piore, M. (1981), *Dualism and Discontinuity in Industrial Societies*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Boden, D. (1990), «The World as it Happens: Ethnomethodology and Conversation Analysis», en G. Ritzer (comp.), pp. 185-213.
- Boudon, R. (1977), *La logique du social*, París, Payot [*La lógica de lo social*, Madrid, Rialp, 1981].
- (1979), *Effets pervers et ordre social*, París, PUF.
- (1990), *L'art de se persuader des idées douteuses, fragiles ou fauses*, París, Fayard.
- Bourdieu, P. (1990), *The Logic of Practice*, Stanford (Ca.), Stanford University Press.
- Calhoun, C. J., Meyer, M. y Scott, R. (comps.) (1991), *Structures of Power and Control*, Cambridge (Mass.), Cambridge University Press.
- Camic, Ch. (1986), «The Matter of Habit», *American Journal of Sociology*, núm. 91, pp. 1039-1098.
- Clark, J., Modgil, C. y Modgil, S. (comps.) (1990), *Anthony Giddens. Consensus and Controversy*, Londres, The Falmer Press.
- Coase, R. (1988), «The Nature of the Firm», reproducido en J. Barney y W. Ouchi (comps.), pp. 80-95.
- Coleman, J. S. (1986), «Social Theory, Social Research and the Theory of Action», *American Journal of Sociology*, núm. 91, pp. 1309-1335.
- (1990), *Foundations of Social Theory*, Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard University Press.
- (1991), «Social Action Networks and the Emergence of Norms», en C. J. Calhoun, M. Meyer y R. Scott (comps.).
- Collins, R. (1981), «Micro-translation as a Theory-building Strategy», en K. Knorr-Cetina y A. V. Cicourel (comps.), pp. 81-109.
- Cook, C. S. y Levi, M. (comps.) (1990), *The Limits of Rationality*, Chicago, Chicago University Press.
- Czada, R. M. y Windhoff-Héritier, A. (comps.) (1991), *Political Choice. Institutions, Rules and the Limits of Rationality*, Francfort, Boulder Co., Campus Verlag-Westview Press.
- Chandler, A. (1977), *The Visible Hand*, Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard University [*La mano visible*, Madrid, Ministerio de Trabajo, 1988].
- David, P. (1985), «Clio and the Economics of QWERTY», *American Economic Review*, vol. 85, pp. 332-337.
- Denzau, A. y Munger, R. (1986), «Legislators and Interests Groups», *American Political Science Review*, núm. 80, pp. 89-119.
- Dessdler, D. (1989), «What's at Stake in the Agent-structure Debate?», *International Organization*, núm. 43, pp. 441-473.

- Di Maggio, P. J. y Powell, W. W. (1983), «The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields», *American Sociological Review*, núm. 48, pp. 147-160.
- (comps.) (1991), *The New Institutionalism in Organizational Analysis*, Chicago, Chicago University Press.
- (1991), «Introduction», en P. Di Maggio y W. Powell (comps.), pp. 1-38.
- Di Tomasso, N. (1982), «Sociological Reductionism from Parsons to Althusser: Linking Action and Structure in Social Theory», *American Sociological Review*, núm. 47, pp. 14-28.
- Dore, R. (1973), *British Factory, Japanese Factory*, Berkeley (Ca.), California University Press.
- (1988), «Good Will and the Spirit of Market Capitalism», *The British Journal of Sociology*, vol. xxxiv, pp. 459-482.
- Douglas, M. (1986), *How Institutions Think*, Siracusa (NY), University Syracuse Press.
- Dows, A. (1957), *An Economic Theory of Democracy*, Nueva York, Harper and Row [Teoría económica de la democracia, Madrid, Aguilar, 1973].
- Eisenstadt, Sh. N. (1975), «Instituciones sociales», *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, vol. 6, Madrid, Aguilar, pp. 85-115.
- Eisenstadt, S. N. y Culelaru, M. (1975), *The Form of Sociology: Paradigms and Crisis*, Nueva York, The Humanities Press.
- Elster, J. (1983), *Explaining Technical Cleavage*, Nueva York, Cambridge University Press.
- Eriksson, B. (1990), «Small Events-Big Events. A Note on the Abstraction of Causality», *Archives Européenes de Sociologie*, vol. xxxi, pp. 205-237.
- Evans, P., Ruesmeyer, D. y Skocpol, Th. (comps.) (1985), *Bringing the State Back in*, Nueva York, Cambridge University Press.
- Fama, E. y Jensen, M. C. (1988), «Separation of Ownership and Control», reproducido en J. Barney y W. Ouchi (comps.), pp. 276-198.
- Field, A. J. (1981), «The Problem with Neoclassical Institutional Economics: A Critique with Special Reference to the North-Thomas Model of Pre-1500 Europe», *Explorations in Economic History*, vol. 18, pp. 174-189.
- (1984), «Microeconomics, Norms and Rationality», *Economic Development and Cultural Change*, vol. 32, pp. 683-711.
- Garfinkel, H. (1967), *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs (NJ), Prentice-Hall.
- Giddens, A. (1984), *The Constitution of Society*, Cambridge, Polity Press.
- Giddens, A. y Turner, J. H. (comps.) (1987), *Social Theory Today*, Stanford (Ca.), Stanford University Press [La teoría social, hoy, Madrid, Alianza, 1990].
- Granovetter, M. (1986), «Economic Action and Social Structure. The Problem of Embeddedness», *American Journal of Sociology*, vol. 91, pp. 481-511.
- (1992), «Economic Institutions as Social Construction: A Framework for Analysis», *Acta Sociologica*, vol. 35, pp. 3-13.

- Hanf, K. y Sharpf, F. W. (comps.) (1978), *Interorganizational Policy-Making: Limits to Coordination and Central Control*, Londres, Sage.
- Hayek, F. (1985), *Ley, legislación y libertad*, vol. 1: *Reglas y orden*, Madrid, Unión Editorial.
- Héran, F. (1987), «La second nature de l'habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique», *Revue Française de Sociologie*, núm. 28, pp. 385-416.
- Homans, G. C. (1987), «Behaviorism and After», en A. Giddens y J. H. Turner (comps.), pp. 58-82.
- Jensen, M. C. y Meckling, W. H. (1988), «Theory of the Firm: Managerial Behavior, Agency Costs and Ownership Structure», reproducido en J. Barney y W. Ouchi (comps.), pp. 215-276.
- Jepperson, R. L. (1991), «Institutions, Institutional Effects, and Institutionalism», en P. Di Maggio y W. Powell (comps.), pp. 145-161.
- Keohane, R. O. (1984), *After Hegemony: Cooperation and Discord in the World Political Economy*, Princeton (NJ), Princeton University Press.
- (1988), «International Institutions: Two Approaches», en R. O. Keohane, *International Institutions and State Power*, Boulder (Co.), Westview Press, pp. 158-179.
- Knorr-Cetina, K. y Cicourel, A. V. (comps.) (1981), *Advances in Social Theory and Methodology*, Boston y Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Krasner S. D. (comp.) (1983), *International Regimes*, Ithaca, Cornell University Press.
- Krasner, S. D. (1988), «Sovereignty. An Institutional Perspective», *Comparative Political Studies*, núm. 21, pp. 66-94.
- Kuhn, Th. (1971), *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE.
- Levi, M. (1985), *Of Rule and Renewal*, Berkeley, California University Press.
- (1990), «A Logic of Institutional Change», en K. S. Cook y M. Levi (comps.), pp. 402-418.
- Lewis, D. K. (1969), *Convention: A Philosophical Study*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- López Novo, J. P. (1990), «Spain's Welfare Tradition: A Developmentalist Perspective», Paper presented at the ISPPi, Milán.
- Machlup, F. (1967), «Theories of the Firm: Marginalist, Behavioral, Managerial», *American Economic Review*, vol. 57, pp. 1-33.
- March, J. G. y Olsen, J. P. (1984), «The New Institutionalism: Organizational Factors in Political Life», *American Political Science Review*, núm. 78, pp. 734-749.
- (1989), *Rediscovering Institutions. The Organizational Basis of Politics*, Nueva York, The Free Press.
- Meyer, J. W. y Rowan, B. (1977), «Institutionalized Organization: Formal Structure as Myth and Ceremony», *American Journal of Sociology*, núm. 83, pp. 340-363.
- Meyer, J. W. y Scott, R. (comps.) (1978), *Organizational Environments. Ritual and Rationality*, Beverly Hills (Ca.), Sage.

- Moe, T. M. (1984), «The New Economics of Organization», *American Journal of Political Science*, núm. 23, pp. 27-59.
- (1987), «Interests, Institutions and Positive Theory: The Politics of the NLBR», *Studies in American Political Development*, núm. 2, pp. 236-299.
- Mulligan, G. y Lederman B. (1977), «Social Facts and Rules of Practice», *American Journal of Sociology*, vol. 83, pp. 539-550.
- North, D. C. (1981), *Structure and Change in Economic History*, Nueva York, W. W. Norton and Company [*Estructura y cambio en la historia económica*, Madrid, Alianza, 1984].
- (1989), «Institutional Change and Economic History», *Journal of Institutional and Theoretical Economics*, vol. 145, pp. 238-245.
- (1990), «Institutions and Their Consequences for Economic Performance», en K. S. Cook y M. Levi (comp.), pp. 383-402.
- North, D. C. y Thomas, R. P. (1973), *The Rise of the Western World. A New Economic History*, Cambridge (Mass.), Cambridge University Press. [*El nacimiento del mundo occidental*, Madrid, Siglo XXI, 5.ª ed., 1991].
- Oberschall, A. y Leifer, E. M. (1986), «Efficiency and Social Institutions: Uses and Misuses of Economic Reasoning in Sociology», *Annual Review of Sociology*, San Francisco, Jay Press.
- Ordeshook, P. C. (1980), «Political Disequilibrium and Scientific Inquiry: A Comment on William Riker's "Implications from the Disequilibrium of Majority Rule for the Study of Institutions"», *American Political Science Review*, núm. 74, pp. 447-450.
- Outhwait, W. (1983), *Concept Formation in the Social Science*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Parsons, T. (1968), *The Structure of Social Action*, Nueva York, The Free Press.
- Pérez Díaz, V. M. (1987), *El retorno de la sociedad civil*, Madrid, Instituto de Estudios Económicos.
- (1991), «La emergencia de la España democrática: la "invención" de una tradición y la dudosa institucionalización de una democracia», *Estudio/Working Paper 1991/18*, Madrid, Centro de Estudios Avanzados en Ciencias Sociales.
- Perrow, Ch. (1986), «Economic Theories of Organization», *Theory and Society*, vol. 15, pp. 11-45.
- Piore, M. y Sabel, Ch. (1984), *The Second Industrial Divide*, Nueva York, Basic Books [*La segunda ruptura industrial*, Madrid, Alianza, 1990].
- Posner, R. (1978), *The Economic Analysis of Law*, Boston, Little, Brown & Co.
- Pratt, J. W. y Zeckhauser, R. J. (comps.) (1985), *Principals and Agents: The Structure of Business*, Boston (Mass.), Harvard Business School, Press.
- Radnitzky, G. y Bernholz, P. (comps.) (1987), *Economic Imperialism. The Economic Approach Applied Outside the Field of Economics*, Nueva York, Paragon House Publishers.
- Riker, W. H. (1980), «Implications from the Disequilibrium of Majority Rule

- for the Study of Institutions», *American Political Science Review*, núm. 74, pp. 432-446.
- Ritzer, G. (1975), *Sociology: A Multi-Paradigm Science*, Boston, Allyn & Bacon.
- (comp.) (1990), *Frontiers of Social Theory. The New Syntheses*, Nueva York, Columbia University Press.
- Sabel, Ch. y Zeitling, M. (1985), «Historical Alternatives to Mass Production», *Past and Present*, núm. 108, pp. 133-176.
- Scott, W. R. (1987), «The Adolescence of Institutional Theory», *Administrative Science Quarterly*, vol. 32, pp. 493-511.
- Searle, J. (1990), *Actos de habla*, Madrid, Cátedra.
- Selznick, Ph. (1980), *TVA and the Grassroots*, Berkeley (Ca.), California University Press.
- Sewell, W. H. Jr. (1987), «Theory of Action, Dialectic and History: Comment on Coleman», *American Journal of Sociology*, núm. 93, pp. 604-637.
- (1992), «A Theory of Structure: Duality, Agency and Transformation», *American Journal of Sociology*, vol. 98, pp. 1-29.
- Schotter, A. (1981), *The Economic Theory of Social Institutions*, Cambridge (Mass.), Cambridge University Press.
- Sharpf, F. W. (1978), «Interorganizational Policy Studies: Issues, Concepts and Perspectives», en K. Hanf y F. W. Sharpf (comps.).
- (1988), «The Joint-Decision Trap: Lessons From German Federalism and European Integration», *Public Administration Review*, núm. 66, pp. 239-278.
- (1991), «Political Institutions, Decision Styles and Policy Choices», en R. M. Czada y A. Windhoff-Héritier (comps.), pp. 53-86.
- Shepsele, K. A. y Weingast, B. R. (1984), «When do Rules of Procedure Matter?», *Journal of Politics*, núm. 46, pp. 206-221.
- (1987), «The Institutional Foundations of Committee Power», *American Political Science Review*, núm. 81, pp. 85-104.
- Shils, E. (1981), *Tradition*, Chicago, Chicago University Press.
- Shmitter, Ph. (1974), «Still the Century of Corporatism?», *The International Political Science Review*.
- (1981), «Interests Intermediation and Regime Governability in Contemporary Western Europe and North America», en S. Berger (comp.), pp. 287-331.
- (1989), «Corporatism is Dead! Long Live Corporatism», *Government and Opposition*, núm. 24, pp. 54-75.
- Skocpol, Th. (1985), «Bringing the State Back in Strategies for Further Research», en P. Evans, D. Ruesmeyer y Th. Skocpol (comps.).
- Stinchcombe, A. (1990), «Milieu and Structure Updated: A Critique of the Theory of Structuration», en J. Clark, C. Modgil y S. Modgil (comps.).
- Swidler, A. (1986), «Culture in Action: Symbols and Strategies», *American Sociological Review*, vol. 51, pp. 273-286.
- Therborn, G. (1991), «Cultural Belonging, Structural Location and Human Action.

- Explanation in Sociology and Social Science», *Acta Sociologica*, vol. 34, pp. 177-193.
- Van de Ven, A. y Joyce, W. F. (comps.) (1981), *Assessing Organizational Design and Performance*, Nueva York, Wiley.
- Warner, R. S. (1978), «Toward a Redefinition of Action Theory: Paying the Cognitive Element Its Due», *American Journal of Sociology*, núm. 83, pp. 1317-1367.
- Weingast, B. y Marshal, W. (1988), «The Industrial Organization of Congress; or, Why Legislatures, Like Firms, Are not Organized as Markets», *Journal of Political Economy*, vol. 96, pp. 132-163.
- Williamson, O. (1975), *Markets and Hierarchies*, Nueva York, The Free Press.
- (1985), *The Economic Institutions of Capitalism*, Nueva York, The Free Press.
- (1991), «Comparative Economic Organization. An Analysis of Discrete Structural Alternatives», *Administrative Science Quarterly*, vol. 36, pp. 269-297.
- Williamson, O. y Ouchi, W. G. (1981), «The Markets and Hierarchies Perspective: Origins, Implications, Perspectives», en A. Van de Ven y W. F. Joyce (comps.).
- Wittgenstein, Ludwig (1988), *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica.

9. Modelos de acción colectiva: modelos de cambio social

Andrés de Francisco

Quisiéramos en este breve trabajo ver cumplidos dos modestos objetivos: uno analítico y otro, por decirlo así, hermenéutico. El objetivo analítico consiste en ampliar, y en justificar por qué debe de ampliarse, la tradicional definición de acción colectiva entendida como aquella empresa común dirigida a la obtención de un bien público. Veremos de esta forma que surgen dos grandes modelos de acción colectiva que podríamos denominar, respectivamente, modelo de *mano invisible* —siguiendo obviamente la metáfora de A. Smith— y modelo de la cooperación o, por seguir con la metáfora, de *mano visible*. El interés de esta diferenciación es que nos permitirá considerar el supuesto comportamental del egoísmo y la maximización de la utilidad individual desde una nueva perspectiva más rica en matices. El objetivo hermenéutico, por su parte, consiste en mostrar cómo Marx aplicó —a veces de forma innovadora, otras insuficientemente— ambos modelos de acción colectiva para explicar el cambio macrosocial y, muy específicamente, el proceso de transición del capitalismo al socialismo. Que dicha aplicación haya sido consistente es harina de otro costal que tendrá que cerner la marxología contemporánea.

I. Dos modelos de acción colectiva

Desde la seminal obra de M. Olson, *The Logic of Collective Action*¹, se ha entendido la acción colectiva como acción cooperativa orientada conscientemente a la obtención de un *bien público*. A su vez, el concepto de bien público, que es un concepto importado de la teoría económica, se define esencialmente por el hecho de que nadie puede ser excluido de su consumo,

¹ M. OLSON (1965).

haya o no cooperado en el proceso de su obtención ². Si, por ejemplo, el Estado hace carreteras con los impuestos que los ciudadanos solidarios están dispuestos a pagar, nadie podrá impedir que yo pasee mi vehículo por esas carreteras aunque me las haya ingeniado para eludir mi responsabilidad para con Hacienda. Me estaré beneficiando entonces de un bien público que no he contribuido a producir y me habré convertido en lo que la teoría de la acción colectiva gusta de llamar *free rider*, esto es, en un francotirador. Pues bien, ante esta jugosa perspectiva, mi particular cálculo racional de costes-beneficios siempre me recordará tentadoramente que lo más inteligente por mi parte es abstenerme de cooperar a la espera de que otros, por los motivos que fueren, proporcionen el deseado bien que impune y gratuitamente podré usufructuar. Si partimos del supuesto de esa racionalidad en sentido restringido, es decir, en sentido instrumental y económico, entonces el diagnóstico obligado de la acción colectiva es desde luego el que ya diera Olson, a saber, que la acción colectiva está intrínsecamente abocada al fracaso dado que la lógica maximizadora del *free rider* tenderá a generalizarse. Como se sabe, la solución que daba Olson a este problema era básicamente su teoría *ad hoc* de los incentivos selectivos en el caso de los por él llamados *grupos latentes*.

Valga lo dicho —un apretado resumen de la teoría «económica» de la acción colectiva— como punto de partida de las reflexiones que a continuación pretendemos hacer. Éstas se refieren a dos supuestos tácitos, pero fundamentales, de la teoría. El primero es que cuando la cooperación es suficientemente alta (cuando hay, en otras palabras, una *masa crítica* ³), entonces el bien público está asegurado. El segundo supuesto, complementario del primero, es que la causa del fracaso de la acción colectiva es la propia racionalidad individual entendida como maximización del interés propio. En efecto, el individuo aislado puede tener interés en la obtención del bien, pero paradójicamente su opción más racional e inmediata es abstenerse de cooperar. Dicho de otro modo, la racionalidad económica individual atrapa a los sujetos potencialmente cooperadores en un *dilema del prisionero* cuya solución de equilibrio es, como se sabe, un resultado subóptimo: todos quieren conseguir el máximo beneficio pero todos salen perdiendo.

¿Son estos supuestos acaso inamovibles? Pensamos que no lo son por

² La otra característica esencial de los bienes públicos es su *indivisibilidad*, perfecta o imperfecta. Al respecto, cf. M. TAYLOR (1976 y 1987), cap. 2 en ambos casos.

³ Un excelente tratamiento de los modelos de *masa crítica* se encuentra en Thomas C. SCHELLING (1989), caps. 3 y 7.

la sencilla razón de que ni el principio de la maximización de la utilidad individual vehicula necesariamente el desastre colectivo, ni la cooperación —incluso cuando es total— es garantía de la provisión del bien público. Efectivamente, y como contraejemplo de lo primero, podría defenderse que el crecimiento económico o la eficiencia en la asignación de recursos —considerados ambos como bienes públicos— pueden ser el resultado lateral del comportamiento individualmente egoísta en condiciones de mercado perfectamente competitivo. A su vez, un buen contraejemplo de lo segundo sería la denominada *paradoja de la austeridad*⁴. Aceptando, en efecto, que una elevada tasa de ahorro agregado puede considerarse un bien público en términos macroeconómicos, lo que ante esto dice la mencionada paradoja es que si todos los individuos en un contorno económico dado deciden cooperar para conseguir la elevación de aquella tasa de ahorro, y todos de hecho ahorran, el efecto emergente último será una contracción de la demanda agregada, una recesión económica y, por lo tanto, un ahorro agregado menor.

Creemos que los contraejemplos recién citados, lejos de ser caprichosos, animan a intentar una definición más abarcante de acción colectiva que no obstante siga respetando la constricción impuesta por el supuesto de racionalidad restringida y siga ciñéndose a la obtención de bienes públicos. En general, diremos que hay dos grandes modelos analíticos para explicar la acción colectiva: el modelo de la mano invisible y el modelo de la cooperación. La característica esencial del primero es que en él cada individuo pretende maximizar su utilidad privada pero, al interactuar con los demás, el resultado lateral de la composición de los distintos cursos de acción es un resultado no buscado de las mismas. La característica esencial del segundo modelo es, por el contrario, la subordinación del interés individual al colectivo. Naturalmente, podría replicarse que un modelo de cooperación así escapará casi con toda seguridad al alcance del supuesto de la racionalidad instrumental. Es verdad que si un individuo coopera por altruismo o por razones extrarracionales —verbigracia, por sentido del deber o por conformidad con normas sociales— la teoría económica convencional tendrá dificultades en explicar su comportamiento. Sin embargo, las dos soluciones *internas* propuestas al problema de la acción colectiva, al problema del francotirador, en ningún momento han prescindido del supuesto de racionalidad en su versión restringida o económica. En efecto, tanto la solución olsoniana

⁴ Cf. F. OVEJERO (1989), pp. 197 y 210. Se trata en realidad de un *experimento mental* realizado por el autor citado.

de los incentivos selectivos como la basada en la iteración del juego del dilema del prisionero propuesta por Taylor y Axelrod⁵ asumen que los individuos terminan cooperando porque ésta es la mejor manera de maximizar su utilidad privada. Recuérdese que la pregunta que abre el libro de Axelrod (1984) es justamente: «¿bajo qué condiciones surgirá la cooperación en un mundo de egoístas sin autoridad central?» (p. 3).

Por lo demás, el rasgo que une a estos dos modelos en un patrón común de acción colectiva es la *lateralidad* de los efectos de la acción. En otros términos, tanto en uno como en el otro el bien público es un subproducto de algún otro patrón de comportamiento. En el caso del modelo de la mano invisible, el resultado agregado ni siquiera es previsto ni deseado por los individuos aislados. En el modelo de la cooperación, el bien público es el resultado en principio inmediato de dicha cooperación, pero ella misma es un subproducto bien de la incentivación selectiva, según Olson, bien de la *confianza* y la *información* que proporciona la repetición del juego del dilema del prisionero, según Axelrod.

Ahora bien, de la mano de la lateralidad que define a ambos modelos podemos extraer de cada uno de ellos dos submodelos, dependiendo de que el efecto lateral en cuestión sea positivo —un bien público— o negativo —un mal público. Así, la mano invisible puede ser diestra («virtuosa») o siniestra («perversa»); la cooperación adecuada o inadecuada. Un ejemplo clásico de destreza de la mano invisible lo ofrece, al menos según la teoría del equilibrio general, el comportamiento de un sistema perfectamente competitivo regido por el mecanismo de mercado. De ello da fe la primera parte del célebre «teorema fundamental de la economía del bienestar», según el cual todo equilibrio de mercado perfecto es *eo ipso* un óptimo de Pareto⁶. Mas, según decíamos, la mano invisible puede también ser endiablidamente perversa⁷.

⁵ A la iteración del juego se le denomina técnicamente *superjuego del dilema del prisionero*, y puede jugarse entre dos o más personas (cf. TAYLOR [1976], cap. 3). En el torneo de computador propuesto por Axelrod, la única estrategia capaz de resolver el dilema del prisionero tras 200 iteraciones es la ideada por A. RAPOPORT —«toma y daca»—: una *estrategia colectivamente estable*, esto es, capaz de resistir la *invasión* de otras estrategias. Sin embargo, para que «toma y daca» se establezca ha de cumplirse, entre otras, la condición de que la *tasa de tentación* (*temptation ratio*) más elevada de cada individuo no supere el valor de su *parámetro de descuento del futuro* (*discount parameter*). Para que se entienda aproximadamente: si el beneficio que espero obtener de *defraudar* en *t* es muy alto, deberé esperar que el beneficio de la *cooperación* en *t+1* sea al menos tan alto.

⁶ Cf. A. SEN (1987), pp. 34-38.

⁷ En su magnífico *Las pasiones y los intereses*, HIRSCHMAN recuerda cómo autores como BARNAVE, «el gran orador de la Asamblea Constituyente de 1789-1791», y también FERGUSON

Veremos en la segunda parte de este trabajo cómo Marx utiliza este lado perverso de la smithiana mano invisible para explicar el desarrollo del capitalismo. Por su parte, también la cooperación puede ser un medio adecuado para la consecución de un bien público, como puede ser el caso de una huelga para conseguir subidas salariales, pero igualmente puede ocasionar lateralmente el resultado contrario al deseado, como mostró la paradoja de la austeridad descrita más arriba.

En resumen, podemos decir que tenemos dos grandes modelos de acción colectiva de los que se derivan cuatro submodelos según la bondad o maldad del efecto agregado en cuestión cuya característica común, insistimos, es su naturaleza esencialmente lateral. La principal conclusión que podemos extraer de esta ampliación teórica es que la racionalidad maximizadora y el egoísmo no tienen por qué ser los causantes del fracaso de la acción o la interacción colectiva. En efecto, en el primer submodelo —el de la diestra mano invisible— producen más bien lo contrario, un beneficio público. Más aún, también podemos decir, tal vez rizando el rizo, que esa misma racionalidad y ese egoísmo pueden, a su vez, ser efectos de otras variables. Por ejemplo, en el modelo del dilema del prisionero, el verdadero causante del comportamiento egoísta y miopemente maximizador de los individuos atrapados en él es en realidad la *desconfianza* mutua que se profesan. De hecho, como ya dijimos, si el juego se repite suficientes veces los individuos comprenden que lo mejor es cooperar, lo comprenden cuando han aprendido a confiar mutuamente. Pero la confianza depende del nivel de información del que disponen los contendientes, muy escasa en la primera jugada pero progresivamente creciente con la repetición del juego. En otras palabras, el dilema del prisionero es debido no tanto a que los individuos sean egoístas o racionalmente maximizadores —y podemos asumir, por una simple cuestión de parsimonia metodológica, que lo son—, sino más bien por la escasez de información padecida por los sujetos atrapados en él.

Por otro lado, y ésta será nuestra última conclusión analítica, no está del todo claro que el francotirador llegue a serlo por egoísmo, es decir, porque el cálculo costes-beneficios que realiza dictamine la no cooperación como su mejor estrategia. Podría ser que el individuo se abstenga de cooperar por razones no consecuencialistas sino *deontológicas*. Imaginemos, por ejemplo, que convocamos una huelga en el seno de una fábrica japonesa y que hemos conseguido convencer a la mayoría de que deben apoyarla porque

SON, descubrieron ya la cara perversa de la mano invisible, tan ferozmente utilizada por MARX, como luego argumentaremos.

están explotados: la huelga es mayoritariamente secundada. ¿Diremos entonces que la minoría de «esquirolas» es víctima de egoísmo, que no cooperan porque así maximizan su beneficio privado? No necesariamente, pues podrían tener razones deontológicas que les impidieran participar en la actividad huelguística, por ejemplo, un especial sentido de fidelidad y deber hacia el patrón, etc. Dicho de otro modo, no todo no-cooperador tiene necesariamente que ser un francotirador, aunque termine beneficiándose de un bien público que no ha contribuido a producir.

II. Marx, la acción colectiva de clase y el cambio social

La teoría marxiana de la historia —el materialismo histórico— es una teoría del cambio macrosocial. Su objetivo es explicar por qué y bajo qué condiciones los modos de producción son sustituidos por otros más aptos para el ulterior desarrollo de las fuerzas productivas⁸. Sin embargo, el modo de producción que mayor atención recibió de Marx fue el capitalista. El materialismo histórico aplicado al capitalismo aspira a explicar el proceso estructural de cambio *dentro* de éste y el proceso de transición hacia un modo de producción «superior», el socialista. Pues bien, lo que ahora queremos subrayar es que los modelos explicativos que Marx utiliza para dar cuenta de ambos tipos de cambio social son harto distintos. Mientras que utiliza un modelo de explicación de la mano invisible en el primer caso —el del cambio dentro del capitalismo—, recurre a un modelo de cooperación o de mano *visible* —la lucha de clases— para explicar el proceso de transición del capitalismo al socialismo⁹. Veámoslo con algún detenimiento.

Los modelos de la mano invisible pertenecen a la subvariedad suprainintencional de la explicación causal. Esto no quiere decir más que lo que ya apuntábamos en la sección anterior: que los resultados agregados de la acción intencional son ellos mismos no intencionados¹⁰. La apelación a este tipo de explicaciones suprainintencionales convierte a Marx, como no se ha cansado de defender el destacado marxólogo Jon Elster, en pionero de la moderna

⁸ Sobre la teoría de la historia de MARX, cf. G. COHEN (1986 y 1988) y J. ELSTER (1985), especialmente la parte II.5.

⁹ Cf. G. HERNES (1975), pp. 534-535.

¹⁰ Cf. J. ELSTER (1983), «Introducción» y I.1.

metodología de las ciencias sociales ¹¹. Mas, según decíamos antes, la mano invisible puede ser virtuosa o perversa; lo que da pie a una reflexión de carácter histórico.

Sabido es, en efecto, que la metáfora de la mano invisible constituye una tópica de la Ilustración: así Mandeville con su «Private Vices, Publick [sic] Benefits», así también Kant con su «ungesellige Geselligkeit», así incluso Hegel con su «List der Vernunft». En todos ellos el argumento es el mismo aunque, *qua* ilustrados, confiaran con optimismo en la eficaz destreza de la mano invisible para conseguir resultados siempre beneficiosos, no importando que los medios (el vicio privado, la insociabilidad o la irracionalidad) carecieran de la dignidad de los fines. Marx mantiene una relación dual respecto a esta herencia ilustrada y, como ha recordado recientemente Hirschman, *mefistofélica* ¹². Es verdad, en efecto, que incorpora a su análisis del capitalismo este tipo de explicación basada en el postulado de una *mecánica social autorreguladora*. Sin embargo, en Marx cabría diferenciar dos planos: uno microdinámico (científico-concreto) y otro macrodinámico (histórico-filosófico genérico). Es así que —como el buen discípulo de Hegel que siempre fue ¹³— desplaza el optimismo ilustrado al plano macrodinámico (la historia, globalmente considerada, avanza por el lado malo, mefistofélicamente, pero promete un final feliz) al tiempo que hace uso de las explicaciones de la mano invisible en el plano microdinámico (el del análisis concreto del capitalismo), pero invirtiéndoles el signo, esto es, vaciándolas del optimismo dieciochesco, cabría decir, «*desilustrándolas*». Así recurre por lo normal a estas explicaciones para demostrar los efectos agregados perjudiciales de la acción individual en el seno de la sociedad civil burguesa, para captar las externalidades negativas de un sistema de mercado basado precisamente en la maximización del beneficio privado. Es lo que Elster, siguiendo a Sartre, denomina fenómeno de la *contrafinalidad* ¹⁴. En Marx, hay múltiples análisis que responden a este patrón explicativo, pero tal vez sea paradigmático el análisis de la tendencia a la baja en la tasa de ganancia, uno de los pilares

¹¹ Cf. J. ELSTER (1985), cap. I y (1991), cap. II.

¹² HIRSCHMAN (1991, p. 14), naturalmente, se refiere a la interpretación que GOETHE ofrece del quehacer de Mefisto, como «una parte de esa fuerza que siempre quiere el mal, pero siempre produce el bien».

¹³ Para una, a nuestro juicio, inapelable demostración del hegelianismo del MARX maduro, cf. M. SACRISTÁN (1983), pp. 317-367.

¹⁴ J. ELSTER (1985), p. 25.

por lo demás de su explicación de la evolución del sistema capitalista, en el que son justamente las innovaciones técnicas (perfectamente racionales desde la lógica maximizadora de los productores que compiten individualmente en el mercado) las que provocan aquella reducción tendencial del beneficio. Pero el mismo patrón explicativo —el de la perversidad de la mano invisible— se repite, esta vez en un plano sociológico, cuando Marx afirma, en el *Manifiesto del partido comunista*, que el ascenso social de la burguesía va acompañado del nacimiento de una nueva clase social destinada a derrocarla, el proletariado ¹⁵.

No deja de resultar curioso que lo que Hirschman ha llamado *tesis de la perversidad* constituya un rasgo central de la «retórica de la reacción», esto es, del pensamiento conservador ¹⁶. Y decimos que resulta curioso ya que la explicación marxiana del desarrollo del capitalismo se basa precisa y esencialmente en ella. ¿Constituye dicha tesis acaso el punto donde ambas retóricas se tocan, la de la reacción y la de la revolución? Como pensamos que sería absurdo confundir a Marx con un Burke o un De Maistre, hemos de cualificar su uso de la tesis de la perversidad, tesis con un cariz indudablemente conservador. Pues bien, dicha cualificación viene servida por nuestra anterior distinción de planos en el análisis marxiano del capitalismo. En efecto, un sistema de mercado basado en el imperativo de la acumulación y valorización constantes del capital es un sistema para Marx perverso, esto es, que produce externalidades negativas, y las produce no sólo en sentido socioeconómico —generando ineficiencia económica y conflicto social— sino también en sentido ético-normativo —generando alienación y explotación. Si la crítica de Marx al capitalismo se hubiera quedado ahí —en el plano microdinámico—, entonces fácil sería emparejarla con la abundante producción romántica y reaccionaria del siglo XIX. Sería una postura meramente reactiva ante el definitivo hundimiento de una idealizada sociedad premoderna, de una primitiva Arcadia feliz. Pero ocurre que Marx siempre acentuó el carácter *progresivo* del capitalismo. En otras palabras, la alienación y la explotación eran para él el precio que había indefectiblemente que pagar, situados ahora en un plano histórico-filosófico, para que la Historia realizara «dialécticamente» su cometido: dicho en términos hegelianos, llevar a la humanidad al lugar donde realidad y racionalidad fueran de consuno. A esto Marx le dio el nombre de comunismo. Pero la Historia habría de valerse de su Me-

¹⁵ Cf. K. MARX y F. ENGELS (1847-1848), pp. 27 ss.

¹⁶ Cf. A. HIRSCHMAN (1991), cap. II.

fistófeles. El Mefistófeles de Marx no fue otro que el modo de producción capitalista que, si en el plano microdinámico quiere el bien y opera el mal, en el plano histórico-filosófico persigue el mal pero promete el bien ¹⁷. En definitiva, podemos decir que es el hegelianismo que nunca abandona Marx el que le permite a éste hacer uso de la tesis de la perversidad sin caer por ello víctima de la retórica de la reacción.

Sin embargo, Marx no se limitó a elaborar una teoría del cambio *dentro del capitalismo*, sino que también adelantó una teoría de la *transición socialista*. Y como hemos venido anticipando, el modelo explicativo que utiliza en este caso es un modelo, vale decir, de mano visible, esto es, un modelo de cooperación. Nos referimos a su teoría de la consciencia y la lucha de clases, consciencia y lucha que se fraguan sobre el terreno abonado por el desarrollo interno del capitalismo, que —insistimos una vez más— Marx intenta captar con el modelo de la perversa mano invisible. En otro lugar hemos analizado detenidamente los límites del modelo de cooperación aplicado por Marx a la lucha de clases ¹⁸. Por ello, aquí bastará con que apuntemos rápidamente dos cosas. En primer lugar y fundamentalmente, Marx fue consciente del problema *interpersonal* de acción colectiva que se le presentaba a la clase obrera, dado que tuvo en cuenta que los obreros también podían competir entre sí, poniendo en jaque la unidad misma de la clase. Pero, en segundo lugar, y no menos fundamentalmente, Marx no supo resolver analíticamente el problema de la cooperación intraclasista. En efecto, se limitó a interponer condiciones muy genéricas y poco discriminatorias de tal manera que la lucha de clases quedaba teóricamente *indeterminada*; el proletariado, esto es, podía cooperar entre sí contra la burguesía tanto como podía cooperar con ella enfrentándose entre sí. Ninguna posibilidad quedaba excluida. Esas condiciones generales eran fundamentalmente de dos tipos: de carácter *cognitivo* y de carácter *socioeconómico*. Las primeras tienen que ver con la consciencia de clase y con la correcta identificación del enemigo de clase. Pero en ningún caso puede afirmarse que sean condiciones *suficientes* para la cooperación de clase. En efecto, el fantasma del francotirador puede minar también la cooperación en un colectivo con consciencia, por ejemplo, de que es injustamente explotado por otro colectivo. Por otra parte, la correcta identificación del enemigo parece más bien una condición del

¹⁷ Un texto maravilloso e instructivo sobre la *filosofía de la historia* de Karl MARX es el de G. COHEN (1974).

¹⁸ Cf. A. DE FRANCISCO (1992), pp. 166-179.

éxito de la acción estratégica en general —colectiva o no—, pero de nada servirá si por acaso la lógica del *free riding* llega a contaminar al grupo en cuestión. El otro tipo de condiciones generales interpuestas por Marx podrían considerarse como condiciones estructurales de coyuntura socioeconómica. Nos referimos fundamentalmente a la tesis de la polarización radical de la riqueza y extrema pobreza de la clase obrera ¹⁹. Bien es cierto que estas condiciones son considerablemente restrictivas, mas parece probado que las tres grandes revoluciones «modernas» conocidas (francesa, rusa y china) fueron alumbradas por una profunda crisis económica que explicaría la aparición de procesos de insurgencia (urbana o campesina) desde abajo. Ahora bien, según ha defendido recientemente Theda Skocpol, dichos procesos insurgentes sólo se convertirán con éxito en revoluciones —como quería Marx— si se cumplen adicionalmente ciertas condiciones estructurales de coyuntura *sociopolítica* ²⁰. Es el caso, sin embargo, que Marx no supo dar con estas últimas. En resumidas cuentas, si bien Marx detectó correctamente el problema interno de la acción colectiva, su modelo de cooperación —del que se valió para dar cuenta del proceso de transición del capitalismo al socialismo— quedó pendiente de una adecuada elaboración teórica. Y ello independientemente de la consistencia teórica con el modelo de la perversa mano invisible con el que intenta explicar el otro gran proceso de cambio social, el del desarrollo interno del capitalismo.

Bibliografía

- Axelrod, R. (1984), *The Evolution of Cooperation*, Nueva York, Basic Books [*La evolución de la cooperación*, Madrid, Alianza, 1986].
- Cohen, G. (1974), «Marx's Dialectic of Labour», *Philosophy and Public Affairs*, 3, núm. 3, pp. 235-261.
- (1986), *La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa*, Madrid, Siglo XXI-Pablo Iglesias.

¹⁹ Cf. K. MARX y F. ENGELS (1966), p. 35.

²⁰ Cf. Theda SKOCPOL (1979).

- (1988), *History, Labour and Freedom (Themes from Marx)*, Oxford, Clarendon Press.
- De Francisco, A. (1992), «¿Qué hay de teórico en la “teoría” marxista de las clases?», *Zona Abierta*, núm. 59-60, pp. 157-186.
- Elster, J. (1983), *Explaining Technical Change*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1985), *Making Sense of Marx*, Cambridge-París, Cambridge University Press/ Editions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- (1991), *Una introducción a Karl Marx*, Madrid, Siglo XXI.
- Hernes, G. (1975), «Structural Change in Social Processes», *American Journal of Sociology*, vol. 82, núm. 3, pp. 513-547.
- Hirschman (1978), *Las pasiones y los intereses*, México, FCE.
- (1991), *The Rhetoric of Reaction*, Cambridge (Mass.), The Belknap Press of Harvard University Press.
- Marx, K. y Engels, F. (1845), *La ideología alemana*, La Habana, Edición Revolucionaria, 1966.
- (1847-1848), *Manifiesto del partido comunista*, Barcelona, Akal, *Obras escogidas*, vol. 1, 1975.
- Olson, M. (1965), *The Logic of Collective Action. Public Goods and the Theory of Groups*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Ovejero, F. (1989), *Intereses de todos, acciones de cada uno*, Madrid, Siglo XXI.
- Sacristán, M. (1983), *Sobre Marx y marxismo (panfletos y materiales. I)*, Barcelona, Icaria.
- Schelling, Th. C. (1989), *Micromotivos y macroconductas*, México, FCE.
- Sen, A. (1987), *On Ethics and Economics*, Oxford, Basil Blackwell.
- Skocpol, Th. (1979), *States and Social Revolutions: a Comparative Analysis of France, Russia and China*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Taylor, M. (1976), *Anarchy and Cooperation*, Londres, Wiley.
- (1987), *The Possibility of Cooperation*, Cambridge, Cambridge University Press.

10. Confianza y racionalidad

Fernando Aguiar

¿Qué es la confianza?, ¿por qué confiamos en los demás, si es que acaso lo hacemos?, ¿nos permite este concepto comprender mejor algunos de los problemas que nos plantea la conducta social de los individuos? Con el presente artículo pretendemos abordar la relación que existe entre *confianza* y *racionalidad* como vía para intentar responder a las preguntas anteriores. Al estudiar dicha relación trataremos de contestar a la primera de nuestras preguntas —qué es la confianza— yendo más allá de su significado cotidiano, pero asumiéndolo en buena medida; nos las veremos asimismo con la segunda pregunta —por qué confiamos en los demás— y, por último, procuraremos que resulte evidente, si no lo es ya, la importancia de este concepto para el análisis de la vida colectiva.

Por otro lado, al hablar de racionalidad lo haremos inmersos en el ámbito de la teoría de la elección racional, tan en boga recientemente, desde el cual veremos cómo se ha redefinido el concepto de confianza. En la última sección apuntaremos brevemente algunos problemas que, a nuestro entender, puede provocar dicha redefinición. Por este motivo, quizá sea lo más conveniente comenzar resumiendo los rasgos esenciales de aquella teoría.

I. Elementos básicos de la teoría de la elección racional

Tal y como señalan David Bell, Howard Raiffa y Amos Tversky el «paradigma canónico» de la teoría de la elección racional cuenta con los siguientes elementos centrales¹. Tenemos, para empezar, a un individuo que ha de tomar una decisión (sea la que fuere) y del que se dan por supuestas

¹ D. BELL, H. RAIFFA y A. TVERSKY, «Descriptive, Normative and Prescriptive Interactions in Decision Making», en BELL, RAIFFA y TVERSKY (comps.), *Decision Making*, Cambridge University Press, 1988, p. 18.

sus creencias y preferencias. Dichas creencias y preferencias deben satisfacer, por lo demás, ciertos criterios básicos de consistencia, esto es, han de ser al menos transitivas (si alguien prefiere *A* en lugar de *B* y *B* antes que *C*, preferirá *A* en lugar de *C*) y completas (o bien *A* es preferible a *B* o bien *B* es preferible a *A*). Por otro lado, es preciso identificar un conjunto de opciones posibles desde la perspectiva de aquel que toma la decisión (su *conjunto factible*) y un *conjunto de consecuencias* de cada una de las opciones, consecuencias que se puedan anticipar y ordenar según ciertos objetivos individuales estables y bien definidos.

A este cuadro habría que añadirle, por un lado, la cantidad de información con que cuenta el individuo para decidirse por una opción u otra de su conjunto factible y, por otro, la naturaleza de esa decisión. Si la información sobre los resultados de las distintas opciones es *completa* el individuo se hallará ante una situación de *certidumbre*; si, por el contrario, la información es *incompleta* la situación será bien de *riesgo* bien de *incertidumbre* (más adelante desentrañaremos la diferencia entre ambas). Por otro lado, la decisión puede ser *paramétrica* —si el contexto se considera dado— o *estratégica*, esto es, si las decisiones son interdependientes, de forma que la nuestra dependa de lo que decidan los demás ².

Como es bien sabido, la teoría de la elección racional se desarrolla originariamente en el seno de la teoría económica. Pues bien, en el ámbito de la teoría económica neoclásica se ha demostrado que si las preferencias de una persona satisfacen ciertos axiomas de consistencia y continuidad se pueden representar como una *función de utilidad* bien definida ³. De esta forma se considera que la conducta de una persona es racional cuando *maximiza* esa función; o lo que es lo mismo, cuando maximiza su utilidad. La siguiente cita de Gary Becker ⁴ resulta sobremanera aclaradora en este sentido:

La conducta humana no está parcelada, basada a veces en la maximización y a veces no; motivada a veces por preferencias estables, violándolas a veces; resultando a veces de una acumulación óptima de información, a veces no. Antes bien, se puede consi-

² Sobre la distinción entre decisiones paramétricas y estratégicas, véase la «Introducción» de Jon ELSTER a su compilación titulada *Rational Choice*, Oxford, Blackwell, 1986, p. 7.

³ Véase J. HARSANYI, «Advances in Understanding Rational Behaviour», en J. ELSTER (comp.), *Rational Choice*, Oxford, Blackwell, 1986, p. 86.

⁴ G. BECKER, «The Economic Approach to Human Behaviour», en J. ELSTER (comp.), *Rational Choice*, ob. cit., p. 119.

derar que toda conducta humana implica a participantes que maximizan su utilidad a partir de un conjunto estable de preferencias y acumulan una cantidad óptima de información y otros *inputs* en diversos mercados.

Como se puede apreciar, pues, la racionalidad se identifica aquí con la maximización de una función privada de utilidad. Esta función bien podría ser egoísta o altruista: no se supone que el individuo haya de preocuparse exclusivamente por su propio beneficio privado. Confundir esto implica creer —lo cual ocurre a menudo— que para la teoría de la elección racional un individuo es racional si es egoísta, lo que no es cierto. El supuesto del egoísmo, incluido sin duda en la mayoría de los modelos de la elección racional, pretende aprehender con mayor exactitud la conducta de los individuos en el mercado; conducta que, como demuestra la anterior cita de Becker, se ha considerado posteriormente extrapolable a otros ámbitos de lo social⁵. Mas ello no debe confundirse, insistimos, con el supuesto de la racionalidad como maximización de utilidades.

Con todo, los resultados obtenidos por la economía neoclásica han demostrado ser excesivamente limitados, al ocuparse en especial de las conductas individuales en situaciones de certidumbre (apropiadas para el supuesto de un mercado perfecto). No parece difícil admitir, sin embargo, que, por lo común, tomamos decisiones —tanto estratégicas como paramétricas— en contextos en los que se carece de información completa, esto es, en situaciones de riesgo o incertidumbre. Ambas se caracterizan por la inexistencia de un resultado único predecible de la acción. Se diferencian, empero, por el hecho de que en las situaciones de riesgo es posible atribuir a los resultados una probabilidad objetiva, mientras que en un contexto incierto tan sólo se pueden relacionar los resultados con la probabilidad subjetiva que les atribuye el decisor.

¿Qué se entiende, pues, en estas ocasiones, por decisión racional, cuando el resultado de la misma no parece evidente en absoluto? No podremos referirnos ya, claro está, a la simple maximización de utilidades, pues nos las vemos ahora no con resultados únicos a los que atribuir mayor o menor utilidad, sino con resultados objetiva o subjetivamente probables a los que se les puede atribuir un valor numérico esperado. En otras palabras, en los casos de riesgo o incertidumbre se dice que un individuo se conduce racio-

⁵ Véase A. SEN, «Los tontos racionales», en F. HAHN y M. HOLLIS (comps.), *Filosofía y teoría económica*, México, FCE, p. 181, sobre la inclusión del supuesto del egoísmo en los modelos de la elección racional.

nalmente cuando *maximiza su utilidad esperada*, es decir, «cuando maximiza la esperanza matemática de su función de utilidad cardinal»⁶.

Sea como fuere, ya se trate de marcos de elección en los que contamos con información completa o de aquellos otros en los que nos falta información, lo que ha de quedar bien establecido en cualquier caso antes de aplicarnos al problema de la confianza es el carácter *normativo* de la teoría de la elección racional: una teoría, esto es, que se pregunta siempre por los mejores medios para obtener unos fines dados (dejando a un lado la racionalidad de esos fines mismos)⁷.

II. Confianza y elección racional

¿Cómo abordar, pues, el concepto de confianza desde esta perspectiva? La definición usual de este término, tal y como aparece, por ejemplo, en el *Diccionario* de María Moliner, nos dice que consiste en «estar tranquilo respecto del comportamiento de alguien por considerarlo honrado, leal, eficiente, etc.». Algunos rasgos de esta definición apuntan ya a una posible lectura en los términos de la elección racional descritos previamente. Si bien ese «estar tranquilo» podría interpretarse psicológicamente⁸, cabe también releerlo como el resultado de una decisión estratégica, a saber, la de confiar (o no) en otra persona a tenor de lo que sepamos de ella. Pues si realmente nos sentimos tranquilos con respecto al comportamiento de alguien es debido a que tenemos suficiente información sobre dicha persona como para suponer que su conducta futura no nos perjudicará; antes bien, saldremos beneficiados con ella. En otras palabras, si confiamos en alguien es porque creemos que la probabilidad de que posteriormente nos defraude no es muy elevada. Podemos afirmar así, por tanto, que confiar o no en cierta persona o personas es una decisión estratégica —pues lo que hagamos nosotros depende de la conducta de los demás— que se adopta en un contexto de incertidumbre (ya que, en última instancia, a la conducta futura ajena tan sólo podemos atribuirle, si es una conducta libre, cierta probabilidad *subjetiva* de que acon-

⁶ J. HARSANYI, ob. cit., p. 87.

⁷ Véase J. ELSTER, «Introduction» a *Rational Choice*, ob. cit., p. 1.

⁸ Véase, por ejemplo, F. PETERMANN, *Psychologie des Vertrauens*, Salzburgo, Müller, 1985.

tezca como esperamos). Parafraseando a Diego Gambetta podríamos definir ahora la confianza, con algo más de precisión, como cierto nivel de la probabilidad subjetiva de una persona que le permite valorar si otra persona realizará una acción determinada antes de que pueda observar esa acción y en un contexto tal que su propia conducta se ve afectada ⁹.

De esta definición (que delimita claramente el objeto de estudio) se sigue, en primer lugar, que la confianza podría ser un punto medio de incertidumbre (0,5) localizado en una distribución probabilística de expectativas sobre la conducta ajena que oscila entre 0 (desconfianza total) y 1 (confianza absoluta). En segundo lugar, la definición de Gambetta resalta el hecho de que el surgimiento de la confianza cobra importancia en condiciones de ignorancia o incertidumbre con respecto a las acciones futuras de otros; acciones que desconocemos y que afectan a nuestras decisiones. Se excluyen, pues, todos los casos de confianza en los que las acciones ajenas no nos influyen, y, por supuesto, aquellos en que nuestra confianza no se centra en otra u otras personas, sino en sucesos naturales ¹⁰.

De lo dicho se puede desprender ya cuándo resulta racional confiar en los demás. Como sabemos, en condiciones de incertidumbre se considera racional, desde la teoría que nos ocupa, aquella conducta que maximiza la utilidad esperada. Si denominamos con la letra p a la probabilidad *subjetiva* de que aquel en quien se confía no nos defraude y, por tanto, se salde positivamente nuestra relación con él; con la letra c a la pérdida de utilidad esperada si nos defrauda, y con la letra b a la utilidad esperada si la confianza no se quiebra, será racional confiar tan sólo en caso de que $p > c/(b+c)$ ¹¹.

⁹ D. GAMBETTA, «Can we Trust Trust?», en D. GAMBETTA (comp.), *Trust*, Oxford, Blackwell, 1988, pp. 217-218. Una definición similar puede encontrarse en el artículo de P. DASGUPTA, «Trust as a Commodity», en D. GAMBETTA, ob. cit., p. 51.

¹⁰ Este desarrollo de las características de la definición de confianza se encuentra en GAMBETTA, «Can we Trust Trust?», ob. cit., p. 218.

¹¹ Véase J. COLEMAN, «Why so Much Stability? Recontracting, Trustworthiness and the Stability of Vote Exchange», en J. COLEMAN, *Individual Interest and Collective Action*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 141. Si el valor esperado de que aquel en quien confiamos no nos defraude lo consideramos igual a $pb - (1-p)c$, será racional confiar cuando este valor sea mayor que cero, o, lo que lo mismo, cuando $p > c/(b+c)$. Véase también el capítulo 5 de J. COLEMAN, *Foundations of Social Theory*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1990. Hemos de advertir, sin embargo, que COLEMAN define la confianza en situaciones de riesgo, lo cual no le impide desarrollar este tema de manera semejante a aquellos que, como GAMBETTA, la definen en condiciones de incertidumbre. Existe sin duda cierta imprecisión general en el empleo de estos dos conceptos de la que puede salir perjudicado el análisis de la confianza. Así, pues, antes de abordarlo sería preciso aclarar bien en qué contexto nos situamos.

O dicho en otros términos, resultará racional confiar en alguien cuando la probabilidad subjetiva de que no nos engañe nos permita prever una maximización de nuestra ganancia. La desconfianza y la confianza ciegas, irracionales, representarían, en cambio, la predisposición a atribuir valores extremos (0 y 1) a la conducta futura ajena y a mantenerlos pese a toda evidencia en contra.

Como se puede observar, esta aproximación al concepto de confianza implica una doble operación, por parte de aquel que confía en otra persona, que se adecua al análisis económico de la conducta tal y como lo presenta Gary Becker en la cita que presentamos anteriormente: por un lado, para confiar en alguien racionalmente hemos de optimizar nuestra información sobre ese alguien; por otro lado, de lo que se trata, en última instancia, es de maximizar *nuestra* ganancia (apareciendo unidos, así, el supuesto de la racionalidad y el del egoísmo).

No resultará extraño, por lo demás, que se haya entendido la confianza, desde esta perspectiva, como *un mecanismo para hacer frente a la libertad de otros*¹². Si no pudiéramos reducir la incertidumbre que genera esa libertad tampoco podríamos intentar prever racionalmente si la interacción con otros individuos nos resultará beneficiosa, por lo que habríamos de limitarnos bien a la simple desconfianza o a la confianza irracional, esto es, a la fe ciega en los demás.

III. Problemas de confianza: tres ejemplos

Que la confianza resulta imprescindible para reducir la incertidumbre en nuestras interacciones cotidianas no parece difícil de admitir. Con un lenguaje menos formal, mas no por ello menos profundo, la concepción que hemos presentado aquí se encuentra ya, por ejemplo, en la obra de Hobbes y en la de Locke¹³. Como afirma Allan Silver, para Locke la confianza es, ciertamente, un mecanismo que nos permite «predecir y juzgar las intenciones y las acciones de otros, en tanto que aliados y compañeros»¹⁴. Es esto

¹² Véase D. GAMBETTA, ob. cit., p. 219.

¹³ Véase J. DUNN, «Trust and Political Agency», en GAMBETTA (comp.), *Trust*, ob. cit., p. 80.

¹⁴ A. SILVER, «Trust' in Social And Political Theory», en G. SUTTLES y M. ZALD (comps.), *The Challenge of Social Control*, Norwood, N. J., Ablex, 1985, p. 53.

lo que hace de la confianza, tanto para Locke como para nosotros, y tanto desde el punto de vista de la elección racional como desde otro cualquiera, un concepto clave en la explicación de la vida colectiva.

A modo de ejemplo (que no podremos desarrollar aquí) merece la pena destacar tres ámbitos, relacionados entre sí, en los que el estudio de la confianza en los términos de la elección racional podría resultar muy fructífero. El primero y más básico de ellos sería el *análisis de la cooperación y de la acción colectiva*. En la última década, el estudio de estos problemas desde la perspectiva de la elección racional ha conocido un desarrollo sin precedentes, lo que ha supuesto la definitiva y arrolladora implantación de este enfoque en ámbitos ajenos a la economía. Con todo, la pregunta básica que, hasta ahora, se han planteado los teóricos de la elección racional en este terreno (a saber, ¿cómo es posible la cooperación entre individuos racionales y egoístas?)¹⁵, se podría completar con otra que nos moviera a indagar por el papel que desempeña la confianza a la hora de decidir si cooperamos o no con otras personas¹⁶.

Un segundo ámbito de estudio aparece allí donde la cooperación ya ha surgido: se trataría de *analizar, en general, las relaciones de los individuos en el seno de los grupos*, así como, más concretamente, los mecanismos por los cuales los miembros de una organización —por ejemplo— llegan a delegar sus decisiones en aquel (o aquellos) en quien confían. Cabría preguntarse aquí, pues, por la relación que existe entre carisma, liderazgo y confianza.

Tal y como afirma Robert Dahl, «la confianza se relaciona con la capacidad de un pueblo para comprometerse libre y abiertamente en acciones comunes»¹⁷. Así pues, nuestro último ejemplo —estrechamente ligado al punto anterior— versaría sobre la *relación entre confianza y democracia*: ¿qué se entiende cuando se afirma repetidamente que los ciudadanos «confían» en las instituciones democráticas o en los políticos?, ¿qué tiene ello que

¹⁵ Consúltense, especialmente, los trabajos de Robert AXELROD (*La evolución de la cooperación*, Madrid, Alianza, 1986) y Michael TAYLOR (*The Possibility of Cooperation*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987). En F. AGUIAR, «La lógica de la cooperación», AGUIAR (comp.), *Intereses individuales y acción colectiva*, Madrid, Fundación Pablo Iglesias, 1991, pp. 1-42, se puede hallar una revisión de la literatura sobre los problemas de la acción colectiva desde la perspectiva de la elección racional.

¹⁶ Sobre la relación entre confianza y cooperación puede consultarse el artículo clásico de Morton DEUTSCH, «Trust and Suspicion», *Journal of Conflict Resolution*, núm. 2, 1958, pp. 265-279.

¹⁷ Robert DAHL, *La poliarquía*, Madrid, Tecnos, 1989, p. 140.

ver, insistimos, con problemas como el del liderazgo o el carisma? y ¿qué relación precisa existe entre la evolución de la confianza y el debate público, elemento característico de la sociedad democrática?

Aunque se ven implicados aquí fenómenos de confianza aparentemente muy distintos (confianza cara a cara, como en los casos más básicos de cooperación, o confianza en «sistemas abstractos», como en el análisis de la democracia)¹⁸ la definición del concepto sigue siendo esencialmente la misma. Ello nos permite englobar dichos fenómenos, pues, en una misma familia.

IV. Límites del estudio de la confianza en los términos de la elección racional

Aun siendo cierto que la idea de la confianza como medio de vérnoslas con la libertad ajena queda bien recogida desde la perspectiva de la elección racional (lo que permite preservar en buena medida el sentido cotidiano del término), algunos aspectos del confiar quedan ocultos tras el supuesto general de la optimización de información y de utilidades esperadas. No quisiéramos, pues, concluir este artículo sin apuntar, siquiera sea brevemente, algunos de los problemas a los que se enfrenta esta relectura de la confianza.

Si lleváramos los supuestos de la optimización de información y de la maximización de utilidades hasta sus últimas consecuencias en el terreno que nos ocupa, podríamos llegar a la conclusión de que la confianza es algo casi inalcanzable. En lo que respecta al primero de ellos, Herbert Simon ha señalado lo siguiente¹⁹:

En la mayoría de los problemas que encuentra el hombre en el mundo real, ningún procedimiento que pueda seguir con su equipo de procesamiento de información le permitirá descubrir la solución óptima, aunque la noción de «óptimo» esté bien definida.

Así pues, quizá ocurra que, a menudo, no confiamos en otras personas cuando contamos con una evidencia «óptima» de que no nos defraudarán en

¹⁸ Sobre la confianza en «sistemas abstractos», véase J. COLEMAN, *Foundations*, ob. cit., capítulo 8, de quien tomamos la expresión. Desde una perspectiva muy distinta, Niklas LUHMANN analiza también este tipo de confianza en *Trust and Power*, Londres, Wiley, 1976.

¹⁹ H. SIMON, «De la racionalidad sustantiva a la procesal», en F. HAHN y M. HOLLIS (comps.), *Filosofía y teoría económica*, México, FCE, 1986, p. 143.

el futuro, sino que nos conformamos más bien con una información «subóptima» sobre los demás que nos haga más llevadera la decisión de confiar. La obtención de evidencia sobre la conducta ajena puede resultar una labor imposible de realizar óptimamente, lo cual no supone, sin embargo, que no surja por ello la confianza entre las personas ²⁰.

Mas aunque aceptáramos que sólo se confía en alguien cuando contamos con una información óptima sobre ese alguien, el axioma de la completud —imprescindible para que se pueda maximizar una función de utilidad esperada— puede convertir la decisión de confiar, por otro lado, en un proceso sin fin enormemente costoso. Como es bien sabido, este axioma exige que se comparen por pares todas las alternativas posibles hasta elegir la que maximiza nuestra utilidad ²¹. Mas semejante proceso no resulta viable las más de las veces. ¿Acaso merecería la pena, por ejemplo, comparar entre sí a todos los comerciantes de nuestra ciudad para decidir en cuál confiamos a la hora de hacer la compra diaria, de forma que maximicemos nuestra utilidad? Es muy probable que no: nos conformaríamos, posiblemente, con la tienda más cercana a nuestra casa.

El supuesto, pues, de una racionalidad *ilimitada* libre de costes —que anda tras el modelo canónico de la elección racional— rara vez se satisface ²². Y lo que es más, al profundizar en el problema de la confianza se entrevé el hecho de que ésta puede resultar, en gran medida, un *mecanismo inmejorable para hacer frente a las limitaciones de nuestra racionalidad*: confiar implica, como ya hemos apuntado, delegar en otros algunas de nuestras decisiones (voto al político que me recomienda mi amigo o compro el coche que me aconseja el vendedor en quien confío, sin detenerme a comparar entre todos los coches del mercado), lo cual no deja de ser una forma de

²⁰ Con frecuencia ocurre que ciertos individuos están interesados en que se confie en ellos (un político, un vendedor de automóviles de segunda mano, un marido, etc.) y, para conseguirlo, intentan cuidar su reputación de múltiples formas. En otras palabras, lo que hacen esas personas es aligerar a los demás los costes de información sobre ellos mismos. Sobre la relación entre confianza y reputación véase P. DASGUPTA, «Trust as a Commodity», en GAMBETTA, ob. cit., pp. 50 y ss.

²¹ Véase H. SIMON, *Reason in Human Affairs*, Oxford, Blackwell, 1983, cap. 1, para una crítica de lo que Simon denomina modelo «olímpico» de la elección racional.

²² Véase H. SIMON, «A Behavioral Model of Rational Choice», *Quarterly Journal of Economics*, núm. 69, 1955, pp. 99-118; SIMON, «De la racionalidad sustantiva a la procesal», en F. HAHN y M. HOLLIS, ob. cit., p. 143; J. ELSTER, *Ulysses and the Sirens*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984; J. MARCH, «Bounded Rationality, Ambiguity and the Engineering of Choice», en BELL, RAIFFA y TVERSKY (comps.), ob. cit., pp. 33-57.

Fernando Aguiar

librarse en parte de los costes de la decisión descargándolos sobre la persona en quien confiamos.

Por tales motivos (apenas esbozados aquí), quizá resulte interesante revisar, empáticamente, la reconstrucción de la confianza en términos de elección racional desde una perspectiva crítica. Mas no es éste ya el lugar para llevar a cabo semejante tarea.

**IV. El marco reflexivo:
el actor como científico social**

11. El papel del sujeto en la teoría (hacia una sociología reflexiva)

Jesús Ibáñez

Una teoría, para constituirse, debe dar dos grandes saltos. En primer lugar, debe saltar del plano fenomenal al generativo: de la descripción del objeto a la determinación de sus condiciones de posibilidad (Navarro, 1991a). El objeto, en vez de aparecer como algo ya constituido, aparece como algo en proceso de constitución. En segundo lugar, debe saltar del modo objetivo al reflexivo: de la determinación de las condiciones de posibilidad del objeto a la de las condiciones de posibilidad del conocimiento del objeto por el sujeto. El objeto no es algo exterior e independiente del sujeto, sino —al menos en parte— producto de la actividad objetivadora del sujeto (Navarro, 1991b).

Lo que se suele denominar «Teoría sociológica» no pasa en general de ser una generalización de las constataciones empíricas. Se producen a voleo «datos» y luego, mediante técnicas estadísticas de regresión y correlación, se establece un simulacro de relación entre ellos. Sin embargo, en corrientes de pensamiento marginales a la corriente principal, se están dando esos dos saltos. Especialmente, en la cibernética de segundo orden o de los sistemas observadores.

La ciencia trata de conocer los objetos. La cibernética trata de comprender las acciones de los sujetos. En relación a la ciencia, la cibernética funciona como autoconciencia: la cibernética clásica o de primer orden o de los sistemas observados es una teoría del conocer, la no clásica o de segundo orden o de los sistemas observadores una teoría del comprender (Navarro, 1990).

Vamos a examinar los problemas de la teoría sociológica desde la perspectiva de la cibernética de segundo orden.

I. Antecedentes en física y biología

Una ciencia se constituye a través de un diálogo interdisciplinar y metadisciplinar. Un diálogo circular. Pues, por una parte, una ciencia extrae sus

condiciones extrínsecas de posibilidad de ciencias que tienen por objeto niveles más bajos de organización de la materia (un «tipo de física» es condición del objeto biológico y un «tipo de biología» es condición del objeto sociológico); por otra parte, extrae sus condiciones intrínsecas de posibilidad de ciencias que tienen como objeto niveles más altos de organización (una ciencia es un discurso, que articula decires —teoría— y haceres —empíria—, y como todo discurso es social). La sociología se alimenta de la física y la biología, la biología y la física se alimentan de la sociología.

I.1. DEL SUJETO ABSOLUTO AL RELATIVO/REFLEXIVO

Los sociólogos suelen ser objetivos, sustituyen el sujeto por un algoritmo (Ibáñez, 1985). Lo que equivale a atribuirle una posición absoluta. Efectivamente: si el sujeto puede acceder desde cualquier punto/momento de observación a la verdad del objeto, será porque ocupa una posición absoluta (es una función universal, no singular).

La posición absoluta del sujeto ha experimentado en física dos inflexiones: una relativa, otra reflexiva (Ibáñez, 1988a).

En mecánica clásica, el objeto es exterior al sujeto y no es afectado por sus manipulaciones teóricas ni empíricas. Si los objetos con los que se enfrentaba Newton eran del tipo sistema solar, tal concepción no parece muy descabellada.

La mecánica clásica ha experimentado dos inflexiones, y está a punto de experimentar una tercera. La primera fue la inflexión relativista, la segunda la cuántica. La mecánica relativista se enfrenta con móviles muy veloces, la cuántica con móviles muy pequeños: la clásica —newtoniana— sigue siendo válida para móviles muy lentos en comparación a la luz y muy grandes en comparación a una partícula elemental. Los aceleradores de partículas permiten crear móviles a la vez muy pequeños y muy veloces: es necesaria una cuarta mecánica —cuantificación de la relatividad— que conjugue las mecánicas relativista y cuántica.

En mecánicas relativista y cuántica, la relación sujeto/objeto se hace más compleja.

En mecánica relativista, la observación es función del punto/momento de observación; para acceder a la verdad del objeto es precisa una conversión entre los observadores desde todos los puntos/momentos de observación posibles (inflexión relativa). En mecánica cuántica, el objeto es alterado

por el sujeto: la observación incluye la observación de la observación (inflexión reflexiva).

En sociología, cada sujeto es una perspectiva holográfica —una mónada— de la totalidad social. Es decir, una perspectiva relativa. Como nadie puede saltar por encima de su sombra, la empiria y las teorías sociológicas quedan afectadas por la perspectiva del sociólogo. Por eso, la visión (teórica) y el manejo (empírico) de la sociedad se escinden desde los orígenes del saber/poder sobre la sociedad en sociología —orientado hacia la visión— y socialismo —orientada hacia el manejo—: lo que produce sociólogos mancos y socialistas ciegos.

El orden social es del orden del *decir*. Está regulado por *dictados* (camino prescrito) e *interdicciones* (camino proscrito). Hay sistemas dinámicos o continuos en los que sólo hay intercambio de energía, y sistemas semióticos o discretos en los que hay también intercambio de información (Pattee, 1977). Los segundos están regulados por códigos: por códigos genéticos los vivos, por códigos lingüísticos los hablantes. El lenguaje es a la vez objeto e instrumento para el sociólogo: de ahí la interferencia reflexiva entre el lenguaje/objeto y el lenguaje instrumento.

I.2. DEL PRESUPUESTO DE OBJETIVIDAD AL DE REFLEXIVIDAD

La función veritativa articulaba dos pruebas: una empírica o inductiva (adecuación a la realidad) y una teórica o deductiva (coherencia del discurso). Hoy sabemos que ambas pruebas son paradójicas por autorreferentes. Es paradójica toda expresión que se refiere a sí misma (autorreferente).

La prueba empírica es autorreferente: exige medir la materia con instrumentos hechos de materia (Hofstadter, 1979). Heisenberg formula el principio de incertidumbre: no podemos determinar a la vez la posición y el estado de movimiento de una partícula, si determinamos la posición, indeterminamos el estado de movimiento (tendremos un corpúsculo), si determinamos el estado de movimiento, indeterminamos la posición (tendremos una onda). Este principio señala la huella dejada por el sujeto en su interferencia con el objeto: al medirlo lo cambia (incluso la determinación ontológica del objeto —corpúsculo u onda— es obra del sujeto). Es la interferencia de la actividad empírica del sujeto.

La prueba teórica es autorreferente: exige hablar del habla (Hofstadter, 1979). Gödel formula el principio de incompletitud: ninguna teoría es a la vez consistente (todos sus enunciados son verdaderos) y completa (la ver-

dad de todos sus enunciados puede ser probada), habrá por lo menos un enunciado que siendo verdadero no pueda ser probado. Este principio señala la huella dejada por el sujeto en el objeto en su actividad teórica.

Ni en el plano empírico ni en el teórico hay verdades absolutas. Todas son relativas (al sujeto que las formula) y reflexivas (son productos de la interferencia entre sujeto y objeto).

Tenemos que sustituir el presupuesto de objetividad (una realidad puede ser considerada un sistema en la medida en que es objetivable, definible como estructura separada y diferenciable del sujeto que la define) por el presupuesto de reflexividad (un sistema está constituido por la interferencia recíproca entre la actividad del sistema objeto y la actividad objetivadora del sujeto) —Navarro, 1991a.

Hay niveles de reflexividad: óptica (cuando intentamos manejar un sistema material en cuyo seno no se genera sentido: la interferencia se produce al medirlo); lógica (cuando intentamos manejar un sistema formal en cuyo seno no se produce sentido: la interferencia se produce al interpretarlo); óptico-lógica (cuando intentamos manejar un sistema que conjuga componentes ópticos y lógicos —un *hardware* y un *software*—: la interferencia se produce porque el sistema no puede aislarse del sujeto que lo maneja, pues el *software* no tendría sentido —exige un *metasoftware* que lo interprete— y el *hardware* exige un *metahardware* que sea el soporte material del *metasoftware* —necesita la mente y el cuerpo de un sujeto—), epistémica (cuando intentamos manejar un sistema óptico-lógico natural —un ser vivo—, que al contrario que las computadoras produce sentido: la interferencia se produce entre la actividad objetivadora del sujeto y la actividad objetivadora —limitada— del objeto, entre las interpretaciones del medio operadas por el sujeto y por el objeto); autorreflexividad (cuando intentamos manejar otro sistema óptico-lógico natural —un ser hablante—, que a diferencia del ser vivo no hablante ejerce una actividad objetivadora o producción de sentido del mismo nivel que la del sujeto: la interferencia se produce entre las actividades objetivadoras del sujeto y del objeto —no limitadas) —Navarro, 1991a.

Si alguien no puede ser objetivo son los psicólogos y sociólogos. Se enfrentan a seres con la misma capacidad objetivadora que ellos. Su actividad alcanza el máximo de reflexividad. La reflexividad se hace recíproca. De este modo, la determinación de las condiciones de posibilidad del objeto y de las condiciones de posibilidad del conocimiento del objeto por el sujeto se efectúa en una sola operación (son las dos caras de la operación). El vínculo reflexivo entre sujeto y objeto constituye un espacio topológico no orientable: el intentar orientarlo (considerando separadamente las dos caras) lo des-

truye. «Un mundo exento de reflexividad, ni podría haber generado sujeto alguno, ni sería inteligible para ningún sujeto» (Navarro, 1991a).

El sociólogo y el psicólogo tienen que conversar con los seres humanos que —como elementos o como contexto— forman parte de sus objetos de conocimiento. La propuesta de una nueva técnica de investigación, el grupo de discusión, en la que la producción de datos se realiza mediante un dispositivo conversacional, es un paso en esta dirección (Ibáñez, 1979). Una encuesta la puede realizar un robot —la actividad del técnico es algoritmizable: un grupo de discusión requiere un sujeto (por eso, Alfonso Ortí lo llama práctica y no técnica).

1.3. DEL PLANO FENOMENAL AL GENERATIVO

Si los seres hablantes han surgido en el contexto de los seres vivos, es lógico esperar que, como los físicos se adelantaron a los biólogos, los biólogos se hayan adelantado a los sociólogos en la investigación de las condiciones de posibilidad del objeto y del conocimiento del objeto por el sujeto.

En cuanto a las condiciones de posibilidad del objeto, hay que pasar del plano fenomenal al plano generativo.

Un corpúsculo (actual) es producto del colapso de una onda (virtual). De ahí la complementariedad onda/corpúsculo. Esta complementariedad tiene expansiones biológicas —seres vivos— y noológicas —seres hablantes.

La complementariedad es un dispositivo de aprendizaje (Ibáñez, 1988b). Se dice que un móvil para ir de *A* a *B* recorre el camino más corto. Pero, ¿cómo sabe cuál es el más corto? Lo aprende. Para actualizarse en el punto *B* como corpúsculo (actual), una partícula ha de haber recorrido como onda (virtual) todos los caminos posibles ente *A* y *B*: las ondas que determinan los caminos más cortos se refuerzan, las que determinan los caminos más largos se cancelan (Feynman, 1983).

La expansión en el orden biológico son las complementariedades especie/organismo y genotipo/fenotipo. Una especie es una onda y un organismo, un corpúsculo. Cada especie contiene infinitos organismos virtuales de los que sólo algunos se actualizan. Así aprende la especie cómo es el medio. Un genotipo es una onda, un fenotipo un corpúsculo. Cada genotipo contiene infinitos fenotipos virtuales de los cuales sólo uno se actualiza (por eventos casuales ocurridos en el medio). Así aprende el genotipo cómo es el medio.

La expansión en el orden noológico son las complementariedades sociedad/individuo y lengua/habla. Una sociedad es una onda, un individuo un

corpúsculo. Cada sociedad contiene infinitos individuos virtuales de los cuales sólo algunos se actualizan. Una lengua (o una competencia) es una onda, un acto de habla (o una actuación) un corpúsculo. Cada lengua contiene infinitas hablas virtuales de las cuales sólo algunas se actualizan.

Ni el biólogo ni el sociólogo pueden trabajar con el «fenotipo» (con el plano fenomenal o *output*), tienen que trabajar con el «genotipo» (con el plano generativo o programa). Una ideología, por ejemplo, es un programa: una onda que contiene infinitas «opiniones» virtuales de las cuales sólo algunas se actualizan. La investigación de la llamada «opinión pública» suele utilizar técnicas, como la encuesta estadística, el diferencial semántico o el análisis de contenido, totalmente inadecuadas: todas se atienen al *output* o fenotipo sin tener en cuenta el programa o genotipo (Verón, 1976).

En cuanto a las condiciones de posibilidad del conocimiento del objeto por el sujeto, hay que pasar del pensamiento de primer orden al pensamiento de segundo orden.

Una descripción del universo implica al que lo describe, y —al implicarlo— es autorreferente y por tanto paradójica. Dos autores nos ayudan a enfrentarnos con el nuevo estado de cosas en el discurso científico: un biólogo (Heinz von Foerster) y un matemático (Spencer-Brown).

Von Foerster es el padre de la cibernética de segundo orden. Dice: «De lo que tenemos necesidad ahora es de una descripción del que describe o, en otros términos, necesitamos una teoría del observador. Puesto que los observadores son organismos vivos, esta tarea corresponde al biólogo. Pero él es también un organismo vivo, lo que quiere decir que, en su teoría, debe no sólo dar cuenta de sí mismo, sino igualmente de la formulación de esa teoría» (1974). (Por cierto: algunos observadores son seres, además de vivos, hablantes; y el sociólogo tendrá que formular la teoría de modo que dé cuenta de él y de la formulación de su teoría.)

Spencer-Brown ha inventado la matemática que permite formular en forma esa teoría. Y en particular manejar las paradojas que surgen en su formulación. Escribe:

Así, no podemos escapar al hecho de que el mundo que conocemos está construido para (y entonces de tal modo que) ser capaz de verse a sí mismo. Esto es realmente asombroso. No tanto teniendo en cuenta lo que ve, aunque esto puede parecer bastante fantástico, sino considerando el hecho de que *puede ver de algún modo*. Pero *para* hacer eso, debe primero cortarse a sí mismo en al menos un estado que ve y en al menos otro estado que es visto. En esta condición desgarrada y mutilada, lo que sea que ve se ve *sólo parcialmente* a sí mismo. Podemos quedarnos con esto, que el

mundo es indudablemente sí mismo (esto es, indistinto de sí mismo), pero, en cualquier intento de verse a sí mismo como objeto, debe, igual de indudablemente, actuar de modo que se haga a sí mismo distinto de, y por tanto falso a, sí mismo. En esta condición siempre se eludirá parcialmente a sí mismo [1979].

(Por cierto: si es difícil que un universo sólo escindido en sujeto y objeto se conozca a sí mismo, ¿cómo puede conocerse a sí misma, por medio de sus sociólogos, una sociedad escindida por las luchas de clases —reglas de juego que hacen que un jugador —las clases dominantes— gane siempre y el otro —las clases oprimidas— pierda siempre?)

II. El pensamiento de segundo orden

Los pasos más importantes hacia el pensamiento de segundo orden son los siguientes:

Spencer-Brown ha sentado su base matemática (cálculo de distinciones e indicaciones).

Heinz von Foerster ha sentado su base epistemológica (sistemas observadores).

Maturana y Varela lo han desarrollado en el campo biológico (sistemas autopoieticos).

Pask lo ha desarrollado en el campo noológico (teoría de la conversación).

II.1. CÁLCULO DE DISTINCIONES E INDICACIONES

Spencer-Brown (1979) ha reconstruido la aritmética implícita en el álgebra de Boole (el álgebra de la lógica). El primer axioma dice: la forma elemental es una frontera que divide un espacio en interior y exterior de tal modo que no se puede pasar de uno a otro sin pasar la frontera; para que exista una frontera alguien la tiene que haber trazado; y, para que la haya trazado, los dos bordes tienen que diferir en valor para él. Trazar una frontera es operar una *distinción*, manifestar preferencia por uno de sus bordes es operar una *indicación*.

La palabra «información» tiene dos sentidos: informarse de, extraer

información mediante la observación, y dar forma a, inyectar neguentropía mediante la acción. En una sociedad regulada en lucha de clases, las mayorías dominantes extraen información de, e inyectan neguentropía en, las minorías oprimidas. Toda la información se concentra arriba, toda la neguentropía abajo.

El pensamiento de primer orden interpreta la información en el primer sentido, como aquello que reduce la incertidumbre de las decisiones: cuando tenemos que elegir (las minorías oprimidas) dentro del conjunto de alternativas que nos proponen (las mayorías dominantes). Uno que decide entre alternativas distinguidas e indicadas por otro (como uno que vota por unas de las candidaturas que le son propuestas) está dominado por ese otro.

El pensamiento de segundo orden interpreta la información en el segundo sentido, como distinción e indicación. El que distingue e indica produce alternativas, el que decide meramente las consume. En unas elecciones, el poder está del lado de los que proponen candidatos, no del lado de los que votan. La decisión tiene la potencia de una lectura, la distinción y la indicación de una escritura. Decidir es propio de las minorías oprimidas, distinguir e indicar de las mayorías dominantes.

La decisión involucra al que decide, la distinción y la indicación al que distingue e indica. Son autorreferentes y por tanto paradójicas. ¿Cómo podemos manejar esas paradojas?

Para evitar las paradojas, Russell y Whitehead habían propuesto la «teoría de tipos». Pues la paradoja es producto de la autorreferencia y la autorreferencia de mezclar a un nivel dos tipos —lenguaje y metalenguaje—, prohíben esa mezcla. Con lo que evitan las paradojas y evitan también el pensamiento (al menos, el pensamiento complejo).

En álgebra ordinaria habían aparecido paradojas. Sea la ecuación: $x^2 + 1 = 0$. Si la transformamos a $x = -1/x$, vemos que es autorreferente (función que es función de sí misma). En valor absoluto tiene que ser una unidad: no es la positiva, pues $1 = -1$; no es la negativa, pues $-1 = 1$. Los matemáticos italianos decidieron inventar, junto a la «positiva» y la «negativa», otra unidad: la «imaginaria» ($\sqrt{-1}$). Así surgieron los números imaginarios componentes de los complejos.

Spencer-Brown encuentra también en su cálculo ecuaciones de grado paradójicas: si «verdadero», «falso»; si «falso», «verdadero». Sigue el camino de los matemáticos italianos: junto a los valores «verdadero» y «falso», inventa un tercer valor «imaginario» (imaginario, dice, porque no está en el espacio sino en el tiempo, en uno de los futuros posibles). Así como los números imaginarios permiten los números complejos, los valores lógicos

imaginarios permiten el pensamiento complejo: sólo un pensamiento complejo puede dar razón de sistemas complejos (como son los vivos y los hablantes).

En un sistema dinámico, la correlación entre dos estados es uno-a-uno (la trayectoria está determinada). En un sistema semiótico es uno-a-varios: hay muchos futuros virtuales, aunque sólo uno se actualizará. Cada genotipo contiene muchos fenotipos virtuales, cada genotexto contiene muchos fenotextos virtuales. Son sistemas complejos que exigen un pensamiento complejo.

Varela (1975) ha prolongado el cálculo de Spencer-Brown, construyendo el cálculo de la autorreferencia.

II.2. SISTEMAS OBSERVADORES

Cuando Steward Brand, del «*The Whole Earth Catalog*», pidió a John Lilly una reseña de *Laws of form* de Spencer-Brown, le contestó: «Conozco a una sola persona en Estados Unidos, y posiblemente en el mundo entero, capaz de reseñarlo con justicia y profundidad». Era, por supuesto, Von Foerster.

El ideal clásico de una «ciencia última» que sería la descripción objetiva de un mundo sin sujetos es contradictorio. Para que no lo sea, es preciso un observador (un sujeto). «1. Las observaciones no tienen valor absoluto sino que son relativas al punto de vista de un observador (esto es, son sistemas de coordenadas: Einstein); 2. Las observaciones afectan a lo observado hasta anular la esperanza de predicción del observador (esto es, su incertidumbre es absoluta: Heisenberg)» (Von Foerster, 1974).

Ni desde el polo objetivo ni desde el subjetivo se tiene en pie el pensamiento clásico para aplicarlo a los sistemas vivos (y menos a los hablantes).

Desde el polo objetivo, la noción de causalidad lineal no es aplicable. La causalidad se hace circular. La ley que supuestamente transforma una causa pasada en un efecto futuro es modificada por el efecto que produce (la causa causa el efecto y el efecto causa la causa). No hay proporcionalidad entre causa y efecto: pequeñas causas pueden causar grandes efectos (no hay estabilidad estructural). La ciencia del caos (Gleick, 1988) y la teoría de los sistemas autopoieticos (Maturana y Varela, 1980) son las consecuencias.

Desde el polo subjetivo, no se pueden separar de la observación (y del sistema observado) las propiedades del observador. La capacidad de percepción y descripción (lenguaje) del observador son responsables de la observación (Piscitelli, 1984).

Por ejemplo, la noción de orden, ¿es subjetiva u objetiva? Examine estas series numéricas:

1, 2, 3, 4, 5, 6
5, 4, 2, 6, 3, 1

¿Cuál está bien ordenada? Obviamente la primera. Pero también la segunda: pues yo le he prescrito un orden, orden alfabético de los nombres castellanos de los números. El orden es un producto de la interferencia entre las acciones objetivadoras de sujeto y objeto.

¿Cómo podemos medir la complejidad? Puede medirse por la longitud del algoritmo que computa *una* ordenación del sistema. Lo que depende de la capacidad perceptiva del observador y de su lenguaje.

Sólo es computable lo que es recursivo. Se puede *comprender* lo que se puede *comprimir* (Chaitin, 1975). Examine estas series:

01010101010101010101
01101100110111101001

La primera se puede comprimir: «10 veces \times 0.1». Se puede reducir a un algoritmo más corto que la serie. La segunda parece que no: el algoritmo sería igual de largo que la serie. A no ser que alguien le prescriba un orden. Estamos seguros de que una serie no es aleatoria. Pero nunca podremos estarlo de que lo es. De hecho, todo el proceso de la ciencia consiste en arrancar regiones de lo que creíamos azar (desde la cinética de gases hasta —por ahora— la teoría del caos). Chaitin pone en correspondencia la imposibilidad de la prueba del azar con el teorema de Gödel. Si ordenamos a una computadora: «encuentra una serie de dígitos binarios de la que se pueda probar que es de una complejidad mayor que el número de bits de este programa»... estamos en una situación gödeliana.

Para saber lo que observamos, necesitamos una teoría del observador, Von Foerster ha dado el salto desde la cibernética de los sistemas observados (una ciencia del control: de los objetos por los sujetos, de las minorías oprimidas por las mayorías dominantes) a la de los sistemas observadores. Lo que nos lleva a una epistemología de «cómo sabemos» en vez de de «qué sabemos».

La lógica tradicional distinguía dos formas de inferencia: inductiva y deductiva. La inferencia deductiva infalible («necesidad») es en principio posible. La inferencia inductiva infalible («azar») no es posible. Azar y necesidad son conceptos que no se aplican al mundo, sino a nuestros intentos de crearlo o describirlo.

Simondon (1964) propone un tercer camino: el transductivo. La inducción se acerca a la unidad desde más abajo y nunca llega; la deducción desde más arriba, y siempre se pasa. La transducción se mueve al nivel de la unidad: intenta resolver desde una unidad de tipo más alto las contradicciones y disparaciones de la unidad de tipo más bajo (cuando algo es necesario e imposible, hay que inventar nuevas reglas de juego). Intento nunca logrado, pues el ser es devenir y no es idéntico a sí mismo (no hay una unidad última), el sujeto no recolecta las estructuras, las produce, invirtiendo lo negativo en positivo, inventando nuevas dimensiones, mediante las cuales la problemática de un sistema puede ser resuelta por una propagación amplificante de singularidades (las singularidades del sujeto y el objeto, de la fuerza de trabajo y la materia prima). El orden capitalista borra las singularidades de la materia prima y de la fuerza de trabajo (borra el proceso de producción y sólo queda el producto). La nueva epistemología trata de recuperar eso que ha borrado.

Existía un procedimiento de demostración llamado «inducción matemática»: nombre contradictorio, pues conjuga la inducción y la matemática (deductiva). Hoy lo llamamos razonamiento por recurrencia: si una proposición referente a una sucesión de números es cierta para el primer número de la sucesión, y si la hipótesis de su verdad para cualquier número de la sucesión implica como consecuencia lógica la verdad de la proposición para el número siguiente, entonces la proposición es verdadera para todos los números de la sucesión. Si en lo alto de la escala de unidades cada vez más complejas ponemos un observador, éste, razonando por recurrencia, podrá observar el efecto de todos los escalones sin más que observar unos pocos. Es lo que hizo Cantor (1969). Haciendo estallar cada conjunto en el conjunto partes del conjunto, construyó la serie infinita de los transfinitos. Si un nivel es captado por una rutina o bucle o recursión puede ser observado por el nivel siguiente, y si éste es captado por otra rutina o bucle o recursión, por el siguiente... y así hasta el infinito. El filósofo Lucas (1964) creía que «un ser consciente puede tratar cuestiones gödelianas en formas que una máquina no puede, porque es un ser capaz, a un mismo tiempo, de examinar lo que hace y examinarse a sí mismo, y, ello no obstante, no ser otro que aquel que realiza lo que hace».

II.3. SISTEMAS AUTOPOIÉTICOS

Los observadores elementales son los seres vivos. Para la comprensión de los seres vivos, se han desarrollado en los últimos años potentes concep-

tos: autopoiesis, clausura organizacional, orden por fluctuaciones, orden a partir del ruido, complejidad a partir del ruido, etcétera.

La teoría de los sistemas autopoieticos fue desarrollada por Maturana y Varela (1980). Lo peculiar de los seres vivos es su organización: una organización tal «que su único producto es sí mismos, donde no hay separación entre productor y producto. El ser y el hacer de una unidad autopoietica son inseparables» (Maturana y Varela, 1984). Esta concepción se separa de la tradicional en dos aspectos básicos. El énfasis puesto en la organización del individuo (célula, animal): los seres vivos se autoconstruyen mediante la producción recursiva de componentes. La circularidad: la conexión existente entre la autonomía y la naturaleza indefinidamente recursiva o circular de la organización autopoietica (el «auto» en autoproducción apunta a esa interdependencia). La organización de un ser vivo permanece mientras vive: como vive en un medio cambiante, debe cambiar su estructura para mantener su organización (lo que decía el príncipe de Lampedusa: cambiar de lugar para no moverse del sitio).

La autoorganización o autonomía no es privativa de los seres vivos. Varela (1979) ha querido generalizar el concepto. La autopoiesis es un caso particular de clausura organizacional. Los sistemas autopoieticos son organizacionalmente cerrados (se organizan a sí mismos, no están programados desde fuera) e informacionalmente abiertos (aprenden: son capaces de distinguir e indicar). Para llevar estos conceptos a sistemas hablantes, Varela distingue lo particular de los biológicos (autopoiesis y producciones) de lo general (clausura organizacional y computaciones). De sistemas con clausura organizacional hay subclases: los autopoieticos (células y animales) son una; los sociales son otra. La distinción de Varela abre el camino para la formulación de teorías propias de los sistemas sociales. Un sistema autopoietico es un homeóstato: un dispositivo que mantiene los valores de una variable crítica dentro de unos límites. Sólo que aquí la variable crítica es la propia organización del sistema (en esto se apoyará Stafford Beer para extender el concepto de autopoiesis a los sistemas sociales).

La teoría de los sistemas disipativos o del orden por fluctuaciones ha sido desarrollada por Prigogine (1983). Nos da indicios sobre cómo ha emergido la vida de la materia inorgánica. La termodinámica clásica se centraba en el equilibrio: un sistema absorbe las pequeñas fluctuaciones y retorna al equilibrio. Cuando se aporta energía, el sistema, lejos de retornar al equilibrio, se estabiliza en un equilibrio de nivel más alto. Para ello, se bifurca: elige entre dos caminos casi equiprobables. Ejemplo: hay hormigas y al otro lado de una pantalla con dos agujeros comida; si hay pocas hormigas, apro-

ximadamente la mitad pasa por cada agujero; si hay muchas, casi todas pasan por el mismo agujero, sin que podamos predecir por cuál. También puede tratarse de una reacción química: el reloj de Belusov-Zhabotinski es una reacción entre moléculas rojas y azules, y el compuesto en vez de tomar un color intermedio, oscila periódicamente entre el rojo y el azul. En el orden físico se dan ya fenómenos que creíamos privativos del orden biológico. Como la «comunicación»: las moléculas del reloj tienen que ponerse de acuerdo para adoptar todas el mismo color (de hecho, cuando en un sistema hay tensión, por inyección de energía, las comunicaciones pasan de locales a globales, cada molécula está en contacto con todas las otras y no sólo con las contiguas). Como la «adaptación»: para que el sistema siga uno de los lados de la bifurcación, tiene que adaptarse a pequeños cambios en el medio (es capaz de absorber azar).

El orden puede proceder del orden (mecanicidad), del desorden (regularidad) o del ruido (creatividad). Von Foerster (1960) fue el primero que observó que el orden puede proceder del ruido. Precisamente, los sistemas autoorganizados se crean y producen absorbiendo ruido (se alimentan de azar).

Atlan (1990) distingue entre «orden procedente del ruido» y «complejidad procedente del ruido». Para ilustrar la diferencia, Dupuy (1990) propone un juego. Existe un juego que consiste en que uno de los jugadores sale del salón, y mientras está fuera los otros componen una historia, y cuando vuelve debe reconstruirla mediante preguntas que se puedan contestar en términos de «sí» o «no». Existe otra variante del juego: los de dentro no han compuesto ninguna historia, simplemente se han puesto de acuerdo en contestar «sí» cuando la pregunta termina en vocal y «no» cuando termina en consonante. El primer caso es de «orden procedente del ruido»: el orden estaba ya allí, la historia debe ser descubierta. El segundo de «complejidad procedente del ruido»: no había ningún orden, la historia debe ser inventada. Para el que ha salido no hay diferencia entre las dos situaciones, para los que han permanecido dentro sí. Todo depende de la posición del observador. La diferencia es pertinente, pues —como luego veremos— hay sociólogos más en la línea de Atlan (Dupuy) y más en la línea de Von Foerster (Ibáñez).

II.4. TEORÍA DE LA CONVERSACIÓN

Pask (1976) ha llevado estas ideas al campo noológico (al de los seres hablantes). La teoría de la conversación es un primer paso hacia el diseño

de computadoras inteligentes; esto es, capaces de conversar. Conversar no es intercambiar preguntas y respuestas preprogramadas (como en los programas interactivos). La mayor parte de los psicólogos (tests) y de los sociólogos (encuestas) investigan mediante juegos de lenguaje del tipo pregunta/respuesta: el que pregunta *puede* preguntar lo que quiere, el que contesta *debe* contestar a lo que se le pregunta. Es el modelo de interacción lingüística entre mayorías dominantes —se reservan el poder— y minorías oprimidas —les atribuyen el deber.

Para Pask, «la mínima organización que es susceptible de una medición evaluada con precisión es una conversación en un lenguaje L entre participantes A y B». Recibió su inspiración de Vygotsky (1934): que fue el primero que subrayó la importancia de la mediación lingüística en las relaciones sociales. De ahí, la explicación del lenguaje en que se conversa.

Los interlocutores pueden ser personas, pero también perspectivas distintas de una misma persona, grupos, ideas, culturas, etc. La conversación es una totalidad: un todo que es más que la suma de sus partes, que no puede distribuirse en interlocutores ni en interlocuciones. Cada interlocutor no es una entidad, sino un proceso: al conversar cambia, como cambia el sistema en que conversa. En otra parte (Ibáñez, 1979) he hablado de la integración del sujeto investigador en el proceso de investigación como sujeto *en proceso*.

En el juego pregunta/respuesta se pierde información, en el juego conversación se gana. Es creativa, produce complejidad.

III. Sociología reflexiva

En el orden biológico, regulado por códigos genéticos, las leyes están presentes sin estar representadas (Canguilhem, 1971). Su pragmática (del orden del hacer) no exige la mediación de una semántica (del orden del decir). En el orden social, regulado por códigos lingüísticos, las leyes están representadas: su pragmática exige una semántica. En el orden biológico las leyes son inconscientes, en el social conscientes.

En un orden de relaciones sociales regulado en lucha de clases (reglas de juego que distribuyen el poder y el deber: el jugador de las mayorías dominantes *puede* ganar, el de las minorías oprimidas *debe* perder), para que las minorías oprimidas acepten su dominación, las leyes han de ser inconscientes. Como Laing (1972) recuerda, en *Las Leyes* de Platón dice un per-

sonaje: «... suponiendo que tengáis leyes bastante buenas, una de las mejores será la que prohíbe a los jóvenes preguntar cuáles de ellas son justas y cuáles no». Cuando las leyes son injustas no puede permitirse la pregunta por su justicia: al menos, no puede permitirse a los jóvenes (a las minorías oprimidas); es decir, a aquellos y aquellas para los que son injustas. «Pero un anciano —*miembro de las mayorías dominantes*— que admita algún defecto en nuestras leyes podrá comunicar su observación a un gobernante o a alguien que lo iguale en años, cuando no haya ningún joven presente». Los sociólogos son esos chivatos, tienen que ser «ancianos» para que su sensibilidad esté anestesiada.

La sociología, en una sociedad escindida por las luchas de clases, cumple dos funciones. Su cara teórica justifica el orden de dominación: su función no es manifestar ese orden sino ocultarlo, ocultar las luchas de clase que lo regulan. Su cara empírica facilita la manipulación, dentro de ese orden, de las minorías oprimidas por las mayorías dominantes. Por eso, el desarrollo del pensamiento de segundo orden es frenado.

Es frenada la teoría sociológica de segundo orden porque nos permite comprender por qué las cosas son así (en cuanto se eleva a la determinación de las condiciones de posibilidad del objeto) y a quiénes beneficia que las cosas sean así (en cuanto se eleva a la determinación de las condiciones de posibilidad de acceso al objeto por el sujeto).

Es frenada la investigación sociológica de segundo orden porque, al intercambiar interpretaciones entre el campo-sujeto (las mayorías dominantes) y el campo-objeto (las minorías oprimidas), transforma en simétricas unas relaciones que deben permanecer siendo asimétricas. En una sociedad así, está prohibido conversar (Ibáñez, 1990).

Los miembros de las minorías oprimidas no pueden pasar del «cómo» al «porqué». El «cómo» nos lleva al conformismo: «siendo las cosas como son ...». El «por qué» nos lleva a la subversión: «¿por qué las cosas son así y no pueden ser de otro modo?». Y mucho menos pasar al «para qué y para quién». Nadie haría lo que hace si supiera para qué y para quién lo hace: nadie dejaría consumir su cuerpo en la lenta combustión del trabajo o en la rápida explosión de la guerra. Lucifer se reveló diciendo: «No serviré» (no serviré a nadie ni para nada). Jahvé prohibió a Adán y Eva comer del «árbol de la ciencia del bien y el mal». Si los sociólogos se alimentaran de ese árbol, la estela de Lucifer sería infinita.

Dentro del campo de la sociología, hay corrientes mayores y sedentes, y menores o disidentes. Para que una corriente de pensamiento se mantenga y produzca, necesita constituir una red a través de la cual sea posible «con-

versar». Mas en el caso de una corriente —disidente— como la que analizamos: producida por científicos de varias disciplinas (matemáticos, epistemólogos, cibernéticos, físicos, biólogos, sociólogos, psicólogos, economistas...), la comunicación entre ellos es más compleja. Más que interdisciplinar es metadisciplinar: la interdisciplinariedad es de primer orden, la metadisciplinariedad de segundo. Pero al ser una corriente disidente, los que participan en ella están marginados en su disciplina: «No sólo los investigadores que se interesan por estas cuestiones forman una verdadera red, ligada a instituciones, sino que los que participan en esta red son muy a menudo marginados en su disciplina de origen» (Dupuy, 1984).

Los científicos disidentes inventan, los sedentes archivan lo inventado. Pero no todas las corrientes mayores o sedentes son teóricamente estériles. Algunas han producido ideas de las que se alimentan los disidentes. Claro que esto ocurría en una época en que, por presión del fascismo y el estalinismo, el centro se había desplazado hacia el margen. Especialmente:

La corriente que tiene su origen en Durkheim, a través de Mauss (1971) influye en Bataille (1987). Su economía generalizada, que pone el énfasis en el exceso (consumo) y no en la escasez (producción), ha germinado en las producciones más valiosas de la sociología francesa: Baudrillard (1976), Maffesoli (1990), Duvignaux (1990)... Algunas de sus ideas habían sido anticipadas por Veblen (1964).

La llamada Escuela de Francfort es producto de la fecundación de las ideas de Marx por las de Freud. Ha dado figuras de la talla de Adorno (1966) y Marcuse (1965).

El genio solitario de Mills (1961). Gracias a su lectura, muchos sociólogos disidentes han evitado caer en la sedencia.

La Escuela de Palo Alto: Bateson (1970) y Watzlawick (1989). Bateson no llegó a conocer a Spencer-Brown. Se quedó en la teoría de tipos. Pero, como no la había entendido bien, la utilizó de modo no apropiado que mejoró el original. Había sido uno de los productores de ideas más potentes de nuestro tiempo. Wilden (1972) se acerca más a la sociología.

Etnometodología: a través de Schutz (1969), la fenomenología penetra en el discurso sociológico norteamericano: la etnometodología es la consecuencia: desde Garfinkel (1968), pasando por Cicourel (1982), hasta Goffman (1959). (En cierto momento, la etnometodología se cruza con el interaccionismo simbólico: cuando Berger y Luckman [1971] tienden un puente entre ambas corrientes.)

(Éstas son, al menos, las corrientes sedentes de las que he podido extraer algunas ideas.)

En general, los sociólogos, faltos de categorías que les permitan pensar la sociedad desde una perspectiva a la vez general y concreta, no han sido capaces de acertar con la potencia lógica adecuada. Como en el ejemplo que propone Adorno (1966): al buscar un concepto alternativo al de «sociedad capitalista», demasiado cargado para su estómago de emociones humanas, se pasan de potencia lógica, acuñando el concepto de «sociedad de división general del trabajo», excesivamente potente y por lo tanto demasiado abstracto, o no llegan a la potencia lógica adecuada, como con el concepto de «sociedad urbana». Lo que les ha llevado a planear en máquinas teóricas meramente especulativas, como la teoría de Parsons, o a naufragar en «teorías de rango medio».

III.1. ¿SON AUTOPOIÉTICOS LOS SISTEMAS SOCIALES?

Esta pregunta equivale a esta otra: ¿los sistemas sociales son sistemas biológicos? Y esta otra se podría plantear de dos formas: ¿son sistemas sólo biológicos?, ¿son sistemas también biológicos?

Maturana, quizás pensando en la primera forma de la pregunta, dice que no.

Si tú me preguntas a mí si las sociedades son sistemas autopoieticos, mi respuesta es que *no*. Las sociedades no están definidas en términos de producción ... yo lo diría de esta manera. Diría que un sistema definido en términos de interacciones de seres vivos, de tal manera que el conjunto de los participantes parte del medio en que estos seres vivos se realizan como seres vivos y que ellos, a su vez, constituyen con sus conductas un tal sistema, es para mí indistinguible de un sistema social, y tal sistema *no* es un sistema autopoietico, porque no está definido en términos de una red cerrada de producción de componentes [1984].

Maturana tiene una concepción restringida de la autopoiesis.

Varela está más abierto a la respuesta afirmativa. Para ello, pasa de una concepción restringida a una generalizada. Crea un concepto más general (clausura organizacional), y distingue, como ya vimos, lo particular (autopoiesis y producciones) de lo general (clausura organizacional y computaciones). De momento, deja abierta la pregunta: «No puedo decir nada acerca de lo social, pues no domino ese campo» (1984a). Pero sienta las bases para una extensión del concepto: «Parece más preciso y parsimonioso simplemente poner el acento en la autonomía y la recursividad indefinida (o autorreferencial) y definir subclases de sistemas organizacionalmente cerrados co-

respondientes al dominio fenomenológico bajo consideración: la autopoiesis parece más adecuada al dominio de células y animales» (1984b).

Stafford Beer (1980), quizás pensando en la segunda forma de la pregunta, dice que sí. «Pues yo estoy muy seguro de la respuesta: Sí, las sociedades humanas son sistemas biológicos.» No son sólo biológicos, pero son también biológicos (y físicos). El fondo biológico ata estos sistemas.

Toda institución social [en la intersección de varias de las cuales está inmerso cualquier individuo] está incluida en una institución social más amplia, y así recursivamente —y todas ellas son autopoieticas. Esto explica inmediatamente por qué el proceso de cambio en cualquier nivel de recursión [desde el individuo al Estado] no sólo es difícil de realizar sino que en la realidad es imposible —en el completo sentido de la intención: «Yo voy a cambiarme completamente». La razón es que el «Yo», ese autocontenido autopoietico «Ello», es un *componente* de otro sistema autopoietico [y el primero es considerado alopoietico por el segundo].

Por ejemplo: «Un país intentando transformarse en un Estado completamente socialista no puede hacerlo, porque existe un capitalismo internacional autopoietico en el que está inmerso, por el cual el país revolucionario es considerado alopoietico».

Hay ya sociólogos que perciben esa resistencia. Como Maffessoli (aunque la atribuya a lo antropológico más que a lo biológico). «Una *estructura antropológica* que, a través del silencio, la astucia, la lucha, la pasividad, el humor, o la irrisión, sabe resistir con eficacia a las ideologías, enseñanzas o pretensiones de quienes intentan ya dominar, ya realizar la felicidad del pueblo, lo que para el caso no representa ninguna diferencia». Gracias a su duplicidad —participar guardando las distancias— las masas se resisten. Desconfían de lo instituido (cómo se ríen hoy los europeos de los partidos políticos) al tiempo que afirman el *elan* irreprimible de la vida: «Gozar el día de hoy, tener sentido del presente, aprovecharse de este presente, tomar la vida por el lado bueno» (1990).

Examinemos brevemente algunas aplicaciones, en el campo de la sociología, de estas concepciones.

III.2. SOCIEDAD SIN HOMBRES (LUHMANN)

La victoria norteamericana en la segunda guerra mundial tuvo consecuencias para los sociólogos: los cerebros de la mayoría de ellos fueron sustituidos por computadoras. Casi todos renunciaron a la «peligrosa novedad

de pensar». En vez de parir palabras, empezaron a cagar números. La cara teórica de la sociología se disipó en la «Gran Teoría», la cara empírica se congeló en el «empirismo abstracto».

Hubo una escandalosa excepción: Niklas Luhmann. No estaba especialmente deslumbrado por el «modo americano de vida». Su primer contacto con los norteamericanos que «liberaron» su país fue cuando le robaron el reloj y lo apalearon.

Luhmann no es sólo un sociólogo. Por eso puede adoptar una perspectiva transdisciplinar. Recibe la antorcha de manos de Parsons —su maestro—, que la había recibido de Weber. Y siguió —efectivamente— a Parsons y a Weber: de la única manera que puede seguir un intelectual, destruyéndolos. Revolviéndose implacablemente contra lo que llama «vieja filosofía europea». La Ilustración —la modernidad— ha terminado, y estamos en la Ilustración de la Ilustración —la posmodernidad. Los viejos conceptos ilustrados tienen que caer: la razón, la finalidad, el sujeto, la acción... Weber y Parsons fundaban en la acción finalista y racional de los sujetos sus teorías. Luhmann rechaza dos conceptos centrales de la teoría clásica: el de los seres humanos como componentes de los sistemas sociales, y —consecuentemente— el de la acción de los seres humanos como objeto central del análisis en sociología. Su concepto central es el de una «sociología sin hombres». Desplaza su mirada de los elementos a las relaciones. La sociedad es una «relación de relaciones»: en vez de acciones, comunicaciones (la sociedad no está compuesta de hombres, sino de comunicaciones). Es el sistema de todas las *comunicaciones con sentido* posibles. Al renunciar a todo fundamento ontológico —el mundo no tiene base, y no hay un mundo sobre el mundo—, lo real es un conjunto de posibilidades y contingencias. Manejables mediante selecciones: cada selección funda lo real y abre el repertorio de nuevas posibilidades. (Precisamente, Von Foerster propone una inflexión posmoderna del imperativo categórico: «actúa siempre de modo que se incremente el número de elecciones».)

Ciertas ideas de Luhmann no han dejado de escandalizar.

El antihumanismo posmoderno es interpretado por los modernos como desprecio por los seres humanos. Es lo contrario. El humanismo sí se funda en el desprecio de los seres humanos: son representados —sustituídos— por una idea abstracta de Hombre (y los hombres que no encajan con esa idea son exterminados). Los seres humanos son, para Luhmann, no parte, sino contexto, de la sociedad. Pero, como contexto, están ahí vivitos y coleando.

El sujeto que rechaza Luhmann es el sujeto absoluto en línea directa con la Verdad, el Bien y la Belleza. El sujeto que reivindicamos otros es el

sujeto relativo/reflexivo: el que altera la realidad y se altera a sí mismo. Pero los sujetos —también lo sabía Althusser— no hacen la historia. Lo que pasa —lo acabamos de ver— no tiene nada que ver con lo que intentan.

Luhmann sigue a Spencer-Brown y a Maturana.

¿Cómo puede evitar las paradojas un pensamiento reflexivo? Spencer-Brown nos lo había explicado: las paradojas se manejan mediante la reentrada, «la inclusión en la distinción de lo distinguido por ella». El pensamiento de Luhmann —como no puede dejar de serlo— es paradójico. Paradoja es «la inclusión de la diferencia en lo diferenciado por ella». La autorreferencia crea a la vez a «ego» y a «alter»: el ser que es para sí mismo y se refiere a sí mismo se hace, precisamente por ello, diferente del otro. Luhmann distingue las paradojas de las tautologías. Una tautología distingue sin diferenciar. Luhmann —mediante su concepto de unidad de unidad y diferencia— destautologiza y asimetriza la paradoja, haciéndola manejable. El pensamiento clásico inventa un Dios simétrico y tautológico, sumidero de las diferencias: la religión —según Luhmann— es la instancia más desparadojizadora y —por tanto— frenadora de la creatividad.

Un sistema autopoietico es una paradoja viva. Un sujeto autorreferente, al hacerse idéntico a sí mismo, se hace diferente de su entorno. Autopoesis es la operación de un sistema mediante la cual crea sus propias unidades y su propia estructura. Luhmann, generalizando el concepto biológico, establece tres niveles de autopoiesis: la de los sistemas vivos (vida), los psíquicos (conciencia) y los sociales (comunicación). Los seres humanos son sistemas autopoieticos que emplean la conciencia como modo particular de reproducción autopoietica: al ser organizacionalmente cerrados no pueden comunicar con la sociedad (de ahí la sociedad sin hombres). La sociedad es también un sistema autopoietico que crea sus elementos y sus estructuras: la comunicación es el núcleo de la reproducción autopoietica de la sociedad. La sociedad es un sistema que se observa y describe a sí misma, y los sociólogos son los que observan y describen cómo la sociedad se observa y describe a sí misma (por eso su pensamiento es de segundo orden).

La teoría de Luhmann, y por tanto la teoría sociológica, está dispersa a lo largo de su obra. Podemos señalar algún título fundamental (1973, 1983, 1990). Por eso resulta enormemente útil la sistematización de sus ideas que ha realizado Izuzquiza (1990).

III.3. SOCIEDAD CON HOMBRES (MORIN, DUPUY)

Otros autores no prescinden de los seres humanos. Hablaré de dos autores franceses: uno (Morin), que se ha elevado desde la sociología a una perspectiva transdisciplinar. Otro (Dupuy), que ha descendido de una perspectiva transdisciplinar a la sociología.

III.3.1. *Morin*

La obra de Morin es la *summa* de esta perspectiva. Su contribución ha sido doble. Por una parte, ha impulsado encuentros interdisciplinarios (y metadisciplinarios), que han reunido a los científicos más avanzados: el más sonado fue el de Royaumont, allí estuvieron Atlan, Von Foerster, Maturana... (Morin y Piatelli-Palmarini, 1974). Su obra magna (1977, 1980, 1986) es una iteración recursiva, a través de los reinos físico, biológico y noológico, del «bucle tetralógico»: que liga «orden», «desorden», «organización» e «interacciones» como términos a la vez complementarios, concurrentes y antagonistas (1977).

Fue el pionero de la crítica de la investigación social de primer orden, para la cual el investigador era sujeto y los investigados objetos. En su investigación sobre la comuna de Plouzèvet (1967), los vecinos de la comuna fueron los sujetos y los «investigadores» sólo sus asesores. En mayo del 68 el comité de vecinos se transformó en comité revolucionario.

Ya desde Plouzèvet, Morin señala invariantes biológicos (y culturales: antropológicos) en los seres humanos y sus sociedades. En el orden biológico, surgen tres tipos de entidades: células, de primer tipo; organismos (comunidades de células), de segundo tipo; sociedades (comunidades de organismos), de tercer tipo (1980). Las sociedades no son privativas de los seres hablantes. Pero, al contrario que Wilson (1975), que reduce las sociedades humanas al nivel biológico, separa netamente la organización de las sociedades humanas de las biológicas.

Frente a las «ciencias cognitivas» que consideran el conocimiento como si fuera insular, Morin, que lo considera peninsular, trata de integrarlo en el continente del que forma parte. «Siendo el acto de conocimiento a la vez biológico, cerebral, espiritual, lógico, lingüístico, cultural, social, histórico... no puede ser disociado de la vida humana y de la relación social» (1986). Hay que saltar de las «ciencias cognitivas» a las metacognitivas.

Lo que exige la integración del sujeto en el proceso de conocimiento. Citando a Von Foerster, Morin escribe: «Nos es pues necesario reintegrar y concebir el gran olvidado de las ciencias y de la mayor parte de las epistemologías y afrontar el problema, a nuestros ojos ineludible, de la relación sujeto/objeto» (1986). Es el objetivo de la tercera parte de su obra.

III.3.2. Dupuy

Jean-Pierre Dupuy (1982, 1991) es director de CREA (Centro de Investigaciones sobre Epistemología y Autonomía). En él se cruzan las ideas de Von Foerster, Atlan y Prigogine. Trabaja sobre la epistemología de las ciencias sociales.

En sus concepciones se percibe la huella de Atlan (1990). Atlan había rectificado a Shannon en dos sentidos. Para esa rectificación juega un papel fundamental el observador. Como es imposible el conocimiento total de un sistema natural complejo, el observador percibe un mundo ordenado, pero no totalmente ordenado. La teoría de Shannon permite medir esa información que falta, pero privándola de significación; y no admite la posibilidad de crear información. «Jugando con la doble limitación de la teoría de Shannon —imposibilidad de una creación de información y no toma en cuenta de la significación de la información—, Atlan ha podido rodear este obstáculo mayor» (1984). Para lograrlo, cambia la perspectiva del observador: en vez de poner su atención en el efecto destructor del ruido sobre los lazos locales del sistema —para lo que se sitúa en el exterior—, la pone en el sistema global —para lo que se sitúa en el interior. «A este nivel, la relajación de las coerciones organizacionales provocada por el ruido se traduce en un aumento de la complejidad» (1984). Es el principio «complejidad procedente del ruido». Atlan distingue la información transmitida de la información contenida en un sistema. Sea una vía de información $A \rightarrow B$ interior a un sistema (S). Si de A a B se transmite una información exacta, B será una copia de A, la cantidad de información de $A + B$ será igual a la de A (la ambigüedad será nula). Si la ambigüedad es máxima, igual a la cantidad de información de A, B es independiente de A, la cantidad de información de $A + B$ será igual a la suma de las cantidades de información de A y de B. Desde el punto de vista del sistema S que incluye la vía $A \rightarrow B$, la comunicación óptima es una transmisión de información no nula (que B no sea independiente de A) con una ambigüedad no nula (que B no sea copia de A). La cantidad de información transmitida por el canal $A \rightarrow B$ es *disminui-*

da en el valor de la ambigüedad, pero la cantidad de información contenida en el sistema S es *umentada* en el valor de la ambigüedad (Atlan, 1972).

Confrontando el paradigma de Maturana y Varela con el de Atlan, llega a las siguientes conclusiones (1984):

a. La autonomía no es una transparencia de sí a sí. Está en sinergia con la heteronomía que puede destruirla. El ser autónomo está a distancia de sí mismo, dividido; su unidad es compleja y conflictual (paradójica).

b. El paradigma «orden a través del desorden» sitúa la autoorganización en un entredós paradójico entre el orden y el desorden.

c. Clausura organizacional implica endocausalidad. El ser autónomo no es el producto de ningún proyecto o programa (es su propio programa). Lo que excluye la finalidad.

Las ideas-eje de Dupuy son: retorno de lo sagrado, consolidación del Estado de derecho y autogestión generalizada. La clave de lo social no es la economía (la producción de objetos), sino la religión (la producción de lazos entre sujetos). *Religión* es lo que *religa*. Lo que *religa* es: bien un Jefe (el narcisismo o amor a sí es burlado al hacerlo pasar por un punto fijo exterior: todos aman al Jefe y el Jefe ama a todos con el mismo amor); bien el pánico (la sociedad puesta reflexivamente a distancia de sí misma: un punto fijo interior) —1986—. Ya Durkheim había visto que lo sagrado es la hipóstasis de la sociedad. Lo que pasa es que la solución del Jefe es estable, la del Pánico inestable. Así, la catástrofe que es el pánico revolucionario acaba tomando la forma de un Jefe (Napoleón o Stalin).

Para Dupuy, los seres humanos son parte de la sociedad. Lo que pasa es que los resultados de sus acciones no coinciden con sus intenciones. De ahí, la reificación: sus acciones quedan alienadas, su resultado adquiere la apariencia sólida de una cosa. De ahí, la contraproductividad (Illich, 1975): los alimentos matan, la medicina enferma, la escuela embrutece, ...; von Foerster, en un seminario de Illich sobre la lógica de la contraproductividad, propuso su famosa conjetura: cuanto más trivialmente (rígidamente, como los soldados en un desfile) están conectados los elementos de un sistema, menor es su influencia sobre el comportamiento global del sistema (y más fácil de observar será el sistema para un observador exterior); cuanto más compleja sea esa conexión (flexible, como la de los guerrilleros en la guerrilla), mayor es su influencia sobre ese comportamiento global (y más fácil será observarlo para un observador interior) (Dupuy, 1991). Esta conjetura ha sido formalizada y demostrada por Dupuy, Atlan y Koppel.

(Si el *Curso...* de Dupuy se pusiera como libro de texto en nuestras facultades de sociología, provocaría sin duda verdaderas tormentas de ideas.)

IV. Sociología reflexiva en España

Algunos sociólogos españoles, entre los disidentes por supuesto pero también entre los sedentes, se van abriendo a estas nuevas ideas.

En torno a Ibáñez (introdutor de estas concepciones en el campo de la sociología) se ha reunido un pequeño plantel de brillantes jóvenes sociólogos. Pablo Navarro, en su tesis doctoral (1991a), ha investigado sobre la ontología de la socialidad: la sociedad tiene estructura hologramática, cada ser humano es una perspectiva de la totalidad. Mediante un dispositivo —flexible y complejo— de modalización es posible la integración de cada uno con todos los otros. Un autista incipiente es uno al que no le funciona este dispositivo. Los sociólogos clásicos funcionan como autistas: congelan en una «realidad» plana y petrificada todas las perspectivas (lo que yo pienso que es, lo que tú piensas que es, lo que tú piensas que yo pienso... se reducen a un trivial «lo que es» —«las cosas son así y no pueden ser de otro modo»). Junto a Pablo Navarro, otros más jóvenes que están realizando interesantes tesis doctorales: Juan de Dios Ruano, Juan Gutiérrez, Enrique Martín Criado, Andrés Dávila, Juan Manuel Delgado...

Emilio Lamo de Espinosa (1990) se ha enfrentado con la reflexividad y con la relación sujeto/objeto desde una perspectiva intradisciplinar. Por eso, y por tratarse de un sociólogo sedente, es más significativa su aportación. Es una prueba de que el mundo académico empieza a abrirse a las nuevas ideas. Y de que empieza a haber sociólogos que ya no se asustan de la «peligrosa novedad de pensar». Hoy por hoy, Lamo es un caso aparte en nuestro panorama intelectual: pero estamos autorizados a esperar que poco a poco nuestra universidad se vaya poblando de profesores como él. Sin citar ni a von Foerster, ni a Spencer-Brown, ni a Maturana y Varela, ni a Atlan, ni a Prigogine (sólo a sociólogos, pero a sociólogos cuyas ideas resuenan con las de ellos), analiza con claridad y brillantez, los problemas de la teoría sociológica y sus consecuencias prácticas. Un afamado sociólogo vaticinó un día que la política posfranquista sería democristiana: pues el proceso español de salida del fascismo era semejante al italiano y allí había prevalecido la Democracia Cristiana. No se daba cuenta de que el segundo proceso incluye informaciones sobre el primero y su curso puede ser cualquiera menos el

anterior. Las plantas y los animales no leen libros de biología: los seres humanos leen libros de sociología (y periódicos y revistas; escuchan la radio y ven la televisión; hablan unos con otros...). La teoría sociológica modifica la realidad social: «en el acto de describir el objeto comenzamos a destruirlo»; y —citando a Seeley (1967)— «el análisis acelera el cambio social». Hay una interferencia reflexiva entre los sociólogos y la sociedad. En su contribución a este volumen, Lamo de Espinosa amplía el campo de sus citas: Spencer-Brown, Maturana y Varela, Pask... En un intento, quizás, de acercarse a una concepción metadisciplinar y generalizada de la reflexividad.

Ramón Ramos (1992), primero en una conferencia en la Universidad de Verano de El Escorial y luego en la contribución a este volumen, ha analizado en profundidad el papel que juegan en la ciencia social las paradojas. La paradoja es el ineludible punto de partida de toda ciencia social. Partiendo de la lectura atenta de autores como Spencer-Brown, von Foerster, Maturana y Varela o Luhmann (pero sin dejar de lado —como hacemos otros— a los autores que se inscriben dentro de la disciplina «sociología»), reflexiona, en una línea paralela a la de Lamo, sobre las profecías reflexivas y las consecuencias no intencionales de la acción intencional (temas ya tratados por sociólogos). Pero intenta también una generalización a todos los temas que trata el científico social.

Bibliografía

- Adorno, T. (1966), *Sociología*, Madrid, Taurus.
- Atlan, H. (1972), *L'organisation biologique et la théorie de l'information*, París, Hermann.
- (1990), *Entre el cristal y el humo*, Madrid, Debate.
- Bataille, G. (1987), *La parte maldita*, Barcelona, Icaria.
- Bateson, G. (1970), *Pasos hacia una ecología de la mente*, Buenos Aires, Carlos Lohlé.
- Baudrillard, J. (1976), *L'échange symbolique et la mort*, París, Gallimard.
- Beer, S. (1980), «De concordancias y discrepancias» («Prefacio» a Maturana y Varela, *Autopoiesis and cognition. The realization of the living*), Amsterdam, Elsevier.
- Berger, P. L. y Luckman, T. (1971), *The social construction of reality*, Harmondsworth, Penguin.

- Canguilhem, G. (1971), *Lo normal y lo patológico*, México, Siglo XXI.
- Cantor, G. (1969), «Fondements d'une théorie des ensembles», en *Cahiers pour l'Analyse*, núm. 10.
- Chaitin, G. L. (1975), «Randomness and mathematical proof», en *Scient. Amer.*, pp. 232-235.
- Cicourel, A. V. (1982), *El método y la medida en sociología*, Madrid, Editora Nacional.
- Dupuy, J. P. (1982), *Ordres et desordres - Enquête sur un nouveau paradigme*, París, Seuil.
- (1984), «L'auto-organisation: du social au vivant et du vivant au social», en *Cahiers S.T.S., Querelle de modèles*, París, Éditions du CNRS.
- (1986), «Du bon usage des notions de complexité et de l'autonomie dans la pensée du social», en *Science et pratique de la complexité*, París, La Documentation Française.
- (1990), *Ordres et desordres*, París, Seuil.
- (1991), «Cours d'introduction aux sciences sociales» (en prensa).
- Duvignaux, J. (1990), *¿Herejía o subversión?*, Madrid, Icaria.
- Feynman, R. (1983), *El carácter de la ley física*, Barcelona, Antoni Bosch ed.
- Foerster, H. von (1960), *Self-Organizing Systems*, Yovitz and Cameron.
- (1974), «Notes por une épistémologie des objets vivants», en Morin y Piatelli-Palmarini, *L'unité de l'homme*, París, Seuil.
- Garfinkel, H. (1968), *Studies in ethnomethodology*, Englewood, Prentice Hall.
- Gleick, J. (1988), *Caos. La creación de una ciencia*, Barcelona, Seix y Barral.
- Goffman, E. (1959), *Presentation of Self in Everiday Life*, Londres, Dowlbeday and Co.
- Hofstadter, D. R. (1979), *Gödel, Escher, Bach: an Eternal Golden Braid*, Nueva York. Basic Books.
- Ibáñez, J. (1979), *Más allá de la sociología. El grupo de discusión: teoría, técnica y crítica*, Madrid, Siglo XXI.
- (1985), *Del algoritmo al sujeto. Perspectivas de la investigación social*, Madrid, Siglo XXI.
- (1988a), «Relatividad y física cuántica sacuden las ciencias sociales», en *Tendencias científicas y sociales*, núm. 6, reproducido en *Suplementos*, núm. 22.
- (1988b), «La historia real es la suma de todas las historias virtuales», en *Tendencias económicas y sociales*, núm. 8, reproducido en *Suplementos*, núm. 22.
- (1990) «Prohibido conversar», en *Suplementos*, núm. 22, Barcelona, Anthropos.
- Illich, I. (1975), *Némesis medicale, l'expropriation de la santé*, París, Seuil [*Némesis médica*, Barcelona, Barral, 1975].
- Izuzquiza, I. (1990), *La sociedad sin hombres. Niklas Luhmann o la teoría como escándalo*, Barcelona, Anthropos.
- Lamo de Espinosa, E. (1990), *La sociedad reflexiva. Sujeto y objeto del conocimiento sociológico*, Madrid, CIS.
- (1992), «La interacción reflexiva» (en este mismo volumen).

- Lucas, J. R. (1964), «Minds, machines and Gödel», en Anderson, *Minds and machines*, Englewood, Prentice Hall.
- Luhmann, N. (1973), *Ilustración sociológica y otros ensayos*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (1983), *Fin y racionalidad en los sistemas*, Madrid, Editora Nacional.
- (1990), *Sociedad y sistema*, Barcelona, Paidós.
- Maffessoli, M. (1990), *El tiempo de las tribus*, Madrid, Icaria.
- Marcuse, H. (1965), *Eros y civilización, una investigación filosófica sobre Freud*, México, Joaquín Mortiz.
- Maturana (1984a), «Autopoiesis: núcleo duro y cinturón protector» —entrevista, por V. Bronstein y A. Piscitelli—, en *Autopoiesis y conocimiento de lo social*, Buenos Aires, Centro de Estudios en Autonomía y Autoorganización.
- (1984b), *El árbol del conocimiento*, Santiago de Chile, Behncke, Maturana y Varela.
- Maturana, H. y Varela, F. (1980), *Autopoiesis and Cognition*, Dordrecht, Reidel.
- Mauss, M. (1971), «Ensayo sobre el don», en *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos.
- Morin, E. (1967), *Commune en France*, París, Fayard.
- (1977), *La méthode 1. La nature de la nature*, París, Seuil [*El método 1. Naturaleza de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1986].
- (1980), *La méthode 2. La vie de la vie*, París, Seuil [*El método 2. La vida de la vida*, Madrid, Cátedra, 1983].
- (1986), *La méthode 3. La connaissance de la connaissance (I)*, París, Seuil [*El método 3. El conocimiento del conocimiento*, Madrid, Cátedra, 1988].
- Morin, E. y Piatelli-Palmarini, M. (1974), *L'unité de l'homme: invariants biologiques et universaux culturels*, París, Seuil.
- Navarro, P. (1990), «Cybernetics: from Science of Control to Control of Science», Ponencia para el Congreso «Mutual uses of Cybernetics and Science», Amsterdam, 1989: parcialmente reproducida en Ibáñez, «Nuevos avances en la investigación social. La investigación social de segundo orden», *Suplementos*, núm. 22, Anthropos.
- (1991a), «El holograma social» (tesis doctoral, en prensa en Siglo XXI).
- (1991b), «Sistemas reflexivos», en Reyes (dir.), *Terminología científico-social. Aproximación crítica (Anexo)*, Barcelona, Anthropos.
- Pask, G. (1976), *Conversation Theory*, Amsterdam, Elsevier.
- Pattee, H. H. (1977), «Dynamic and Linguistic Modes of Complex Systems», en *Int. J. General Systems*, núm. 3.
- Piscitelli, A. (1984), «De la epistemología, de la cognición, y de la autopoiesis», en *Autopoiesis y conocimiento de lo social*, Buenos Aires, Centro de Estudios en Autonomía y Autoorganización.
- Prigogine, I. y Stengers, I. (1983), *La nueva alianza*, Madrid, Alianza.
- Ramos, R. (1992), «Una aproximación a las paradojas de la acción social», en este mismo volumen.

- Simondon, G. (1964), *L'individu et sa genèse physico-biologique*, París, PUF.
- Spencer-Brown, G. (1979), *Laws of Form*, Nueva York, E.P. Dutton.
- Varela, F. (1975), «A calculus for Self-reference», en *Int. J. for General Systems*, núm. 2.
- (1979), *Principles of Biological Autonomy*, Amsterdam, Elsevier.
- (1984a), «Viaje al país de la autonomía» —entrevista por «Psychologie heute»—, en *Autopoiesis y conocimiento de lo social*, Buenos Aires, Centro de Estudios en Autonomía y Autoorganización.
- (1984b), «Una descripción de la lógica de lo viviente. Alcance y limitaciones de la idea de autopoiesis», en *Autopoiesis y conocimiento de lo social*, Buenos Aires, Centro de Estudios en Autonomía y Autoorganización.
- Veblen, T. (1964), *Teoría de la clase ociosa*, México, FCE.
- Veron, E. (1976), *El proceso ideológico*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo.
- Vygotsky, L. S. (1934), *Pensamiento y lenguaje*, Buenos Aires, Lautaro.
- Watzlawick, P. (comp.) (1989), *La realidad inventada*, Barcelona, Gedisa.
- Wilden, A. (1972), *System and Structure: Essais in Communication and Exchange*, Londres, Tavistock [*Sistema y estructura*, Madrid, Alianza, 1979].
- Wilson, E. O. (1975), *Sociobiology. The New Syntheses*, Cambridge, Ma., The Belknap Press of Harvard University Press [*Sociobiología*, Barcelona, Omega, 1980].

12. La interacción reflexiva

Emilio Lamo de Espinosa

«Thus we cannot escape the fact that the world we know is constructed in order (and thus in such a ways as to be able) to see itself.

This is indeed amazing.

Not so much in view of what it sees... but in respect of the fact that it *can see at all*.

But in *order* to do so, evidently it must first cut itself up into at least one state which sees, and at least one other state which is seen. In this severed and mutilated condition, whatever it sees *is only partially* itself. We may take it that the world undoubtedly is itself (i.e. is indistinct from itself), but, in any attempt to see itself as an object, it must equally undoubtedly, act so as to make itself distinct from, and therefore false to, itself. In this condition it will always partially elude itself.»

GEORGE SPENCER-BROWN, *Laws of Form*, Nueva York, Bantam Books, 1972, p. 105.

I. Introducción

Durante algunos años llevo investigando el fenómeno de la reflexividad por considerar que constituye un proceso de enorme relevancia en los asuntos sociales y que adquiere aún mayor importancia en las sociedades modernas de la información o (como prefiero denominarlas) del conocimiento. Al tema dediqué el último capítulo de la tesis doctoral que, escrita en los años 1976-1979, presenté en la Universidad de California en 1979¹ y que,

¹ «Reification and Social Facts», 503 páginas, Santa Bárbara, California, octubre de 1979.

lamentablemente, no pude editar hasta 1990², si bien la lección magistral de mis oposiciones de 1982 la dediqué justamente a esa cuestión.

Llegué a esa conclusión a partir de un análisis de la obra de Marx y del marxismo crítico-francfortiano contrastada con la obra del filósofo pragmatista americano George Herbert Mead³. Aquella lectura me permitió señalar que la obra de Marx se centraba en una dialéctica simple sujeto-objeto (clásica en la metafísica occidental) en la que la actividad mediadora era el trabajo, marginando *otra* dialéctica igualmente importante, la que se establece entre los sujetos, entre *ego* y *alter*, en la cual la mediación la establece la comunicación⁴ que era incorrectamente reducida a la primera, violentando su propia lógica. Así se hacía transparente la frecuente acusación a Marx, no ya de «economicismo», sino de elaborar una «metafísica del trabajo»⁵, de construir la teoría «en el espejo de la producción»⁶ o de considerar el trabajo como «única actividad constitutiva del mundo»⁷.

A partir del contraste entre trabajo y comunicación (entre intercambios de energía e intercambios de información, entre el hombre como *homo faber* y como *homo loquens*, entre el instrumento como mediador hombre-mundo y el lenguaje como mediador hombre-hombre) me propuse trabajar en la elaboración de una única teoría social del trabajo y la comunicación⁸, de una dialéctica social ampliada en la que el otro es, no sólo un objeto o un sujeto colectivo (clase, nación o partido; como no puede dejar de ser en la dialéctica sujeto-objeto mediada por el trabajo) sino un *alter-ego* que me ve a mí (actor o investigador) como yo lo veo a él.

² Véase E. LAMO DE ESPINOSA, *La sociedad reflexiva. Sujeto y objeto del conocimiento sociológico*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1990.

³ Véase E. LAMO DE ESPINOSA, *La teoría de la cosificación. De Marx a la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Alianza, 1981.

⁴ Y que sin embargo sí se encontraba en Ludwig FEUERBACH. Véase también VYGOTSKY, *Pensamiento y lenguaje*, Buenos Aires, Lautaro, 1964; J. HABERMAS, *Knowledge and Human Interest*, Boston, Beacon Pres, 1971, 1.ª ed. alemana, 1968. [*Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1988.]

⁵ C. WRIGHT MILLS, *The Marxists*, Nueva York, Dell Publishing Inc., 1962.

⁶ Jean BAUDRILLARD, *Le miroir de la production (ou l'illusion critique du materialisme historique)*, Paris, Casterman, 1973 [*El espejo de la producción*, Barcelona, Gedisa, 1980].

⁷ Jürgen HABERMAS, *Knowledge and Human Interest*, ob. cit.

⁸ Sobre la que publiqué unas notas ya en 1980. Véase «Hacia una teoría social del trabajo y la comunicación», *Revista Internacional de Sociología*, núm. 35, 1980, pp. 443-459.

Pero la comunicación, no sólo entre actores, sino entre el actor de una parte y el investigador social de otra, rompe con la epistemología tradicional que considera el conocimiento como reflejo o copia del objeto en el sujeto. Ahora resulta que la realidad (de una parte) la construyen los actores pues el sentido que aportan a la situación (su definición de la situación) es parte de la situación. Y de otra, resulta que (en alguna medida) esa definición de la situación ha sido conformada por las (previas) definiciones elaboradas por los investigadores sociales de modo que la ciencia social —lo quiera o no— constituye su objeto *al tiempo* que lo estudia⁹. Así, y como indica Alfonso Pérez-Agote, «muchos de los conceptos básicos de los científicos sociales pueden ser catalogados como conceptos performativos [...] es decir, como conceptos que generan la realidad que estudian»¹⁰ y cita el concepto de «región»¹¹, el concepto de «etnia»¹² o el de «nación»¹³. Y yo mismo he realizado análisis similares aludiendo no a conceptos sino a modelos genéricos como el marxismo, el psicoanálisis o el keynesianismo¹⁴.

Así, llegué a la idea de la *sociedad reflexiva* en la que la relación sujeto-objeto clásica era complejizada. Frente a la visión tradicional (al menos desde Kant) de un sujeto del conocimiento fuera y separado del objeto del conocimiento (de una «subjetividad trascendental») la sociología del conocimiento social ha puesto de manifiesto que el sujeto del conocimiento no es una subjetividad sino una «intersubjetividad», una pluralidad de puntos de vista que (además) lejos de ser trascendente al objeto le es «inmanente»¹⁵. Ello es patente en la dialéctica comunicativa *ego-alter* en la que la

⁹ Esta doble dialéctica «sujeto-objeto» *dentro* de la sociedad de una parte y *entre* la sociedad y el investigador social de otra, ha sido muy bien analizada por Alfonso PÉREZ-AGOTE en *La sociedad y lo social*, Universidad del País Vasco, 1989, cap. 2.

¹⁰ Ob. cit., p. 165.

¹¹ Véase Pierre BOURDIEU, «L'identité et la représentation. Eléments pour une réflexion critique sur l'idée de région», *Actes de la Recherche*, núm. 35, 1980, pp. 63-72.

¹² Véase Jean LOUP AMSELLE, «Minorités, revendications d'identité ethniques, mouvements nationalistes», Comunicación al *Primer Coloquio de la Association Française des Anthropologues*, Sévres, 19-21 de noviembre de 1981.

¹³ Alfonso PÉREZ-AGOTE, «L'arbitraire et le nécessaire de l'identité collective», en P. TAP (comp.), *Identités collectives et changements sociaux*, Toulouse, Privat, 1980.

¹⁴ *La sociedad reflexiva*, ob. cit.

¹⁵ Ésta es la gran conclusión de MANNHEIM frente a LUKÁCS. Éste había postulado la existencia de un sujeto del conocimiento inmanente: el proletariado (aunque a la postre fuera

objetivación que un actor hace de otro se ve amenazada por la contraobjetivación del segundo. E igualmente en la dialéctica comunicativa entre investigador social y realidad investigada, pues, quién tiene más razón, ¿el investigador objetivando la sociedad o la sociedad que, tras leer al investigador, se burla (o realiza conscientemente) sus previsiones?

Me basaba entonces en algún trabajo de Merton ¹⁶, Berger ¹⁷, Seeley ¹⁸, o Scriven ¹⁹, en la obra de G. H. Mead y el interaccionismo simbólico, en los análisis de Schutz ²⁰ y Garfinkel ²¹ y en la literatura existente acerca de los fenómenos adhesión (*bandwagon*) y rechazo (*underdog*) consecuencia de predicciones electorales, y específicamente en un texto extraordinaria y sorprendentemente erróneo del premio Nobel de Economía Herbert Simon ²². Lo cierto es que poco más se había escrito sobre ello desde una perspectiva sociológica y lo poco existente (así el citado trabajo de Simon o algún otro de Nagel ²³) eran radicalmente críticos ²⁴. El fenómeno de la

sustituido por el Partido). MANNHEIM le reprocha esa unicidad y reivindica la pluralidad de sujetos empíricos del conocimiento. Véase LUKÁCS, *Historia y conciencia de clase*, Barcelona, Grijalbo, 1969 [Berlín, 1922]; y K. MANNHEIM, *Ideología y utopía*, Madrid, Aguilar, 1966, 2.ª edic. [Bonn, 1929].

¹⁶ R. K. MERTON, «La profecía que se cumple en sí misma», en *Teoría y estructura social*, México, FCE, 1964.

¹⁷ Peter BERGER, «Towards a Sociological Understanding of Psychoanalysis», *Social Research*, núm. 32, 1965, p. 34.

¹⁸ J. SEELEY, «Thirty-Nine Articles: Toward a Theory of Social Theory», en K. H. WOLFF y Barrington MOORE Jr., *The Critical Spirit Essays in Honor of Herbert Marcuse*, Boston, Beacon Press, 1967, p. 150; «Some Probative Problems», en H. STEIN y A. VIDICH (comps.), *Sociology on Trial*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall Inc., 1963, y, sobre todo, *The Americanization of the Unconscious*, Nueva York, Science House Inc., 1967.

¹⁹ Michael SCRIVEN, «An Essential Unpredictability in Human Behavior», en B. B. WOLMAN y E. NAGEL (comps.), *Scientific Psychology*, Nueva York, Basic Books Inc., 1965.

²⁰ A. SCHUTZ, *Collected Papers, I: The Problem of Social Reality*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1962 [Trad. española en Buenos Aires, Amorrortu, 1974]; *Collected Papers, II: Studies in Social Theory*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1971 [Trad. española en Buenos Aires, Amorrortu, 1974]; *Collected Papers, III: Studies in Phenomenological Philosophy*, [La Haya, Martinus Nijhoff, 1970]; A. SCHUTZ y Th. LUCKMAN, *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, Amorrortu, 1977.

²¹ Sobre todo *Studies in Ethnomethodology*, Cambridge, Polity Press, 1984.

²² Véase Herbert SIMON, *Models of Man*, Nueva York, John Wiley and Sons Inc., 1957.

²³ Véase Ernst NAGEL, «On the Statement "The Whole is More than the Sum of its parts"», en P. F. LAZARSFELD y M. ROSENBERG, *The Language of Social Research*, Glencoe, The Free Press, 1962, p. 519.

²⁴ Debo manifestar que entonces ignoraba la relevancia que para una teoría de la reflexividad

reflexividad alejaba a las ciencias sociales del metamodelo de las ciencias naturales, aún predominante, y por ello era objeto de general desinterés o recelo ²⁵, aun cuando su fundamento había sido reiterado por la Escuela de Francfort y, en concreto por Theodor Adorno, al criticar la «metafísica por la ranura» ²⁶.

De entonces a ahora ha llovido mucho en las ciencias sociales, en general para bien. Y respecto al tema que me ocupa ahora, la reflexividad ha pasado del olvido a una presencia casi central ²⁷. Así ocurre en la teoría de la estructuración de Anthony Giddens ²⁸ y más especialmente en sus últimas publicaciones ²⁹; en la utilización que hace Pierre Bourdieu del concepto de «habitus» ³⁰ y sobre todo en la sociología de sistemas de Niklas Luhmann ³¹. Pero cabe encontrarlo igualmente —si bien de modo sesgado,

tiene la obra de Norbert ELIAS. De ELIAS y en este contexto, véase *Compromiso y distanciamiento*, Barcelona, Península, 1990, y, por supuesto, *El proceso civilizatorio*, México, FCE, 1989.

²⁵ Debe destacarse uno de los pocos autores españoles que trató el tema en fechas muy tempranas, aunque fuera también para rechazarlo: Juan DIEZ NICOLÁS en *Sociología: entre el funcionalismo y la dialéctica*, Madrid, Guadiana de Publicaciones, 1969.

²⁶ Th. W. ADORNO, *Dialéctica Negativa*, Madrid, Taurus-Cuadernos para el Diálogo, 1975; Th. W. ADORNO y otros, *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo, 1973 [ed. alemana de 1969]. Aludía ADORNO con ello a una teoría social en la que el investigador se considera fuera de la realidad investigada y la observa como quien mira por la rendija de una puerta.

²⁷ Al igual que otro tema que también formaba parte de mi tesis de 1976: las consecuencias no intencionadas de la acción, que puede encontrarse en GIDDENS, BOURDIEU, BOUDON, ELSTER y otros. Véase Patrick BAERT, «Unintended Consequences: A Typology and Examples», *International Sociology*, núm. 6, 2, 1991, pp. 201-210. Recientemente Albert HIRSCHMAN le ha dedicado un volumen completo, a mi entender mucho menos brillante que sus publicaciones anteriores: *Retóricas de la intransigencia*, México, FCE, 1991 [1.ª ed. Harvard Univ. Press, 1991].

²⁸ *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge, Polity Press, 1984.

²⁹ *The Consequences of Modernity*, Stanford University Press, 1990; y *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge, Polity Press, 1991.

³⁰ Aun cuando no acaba de abandonar el objetivismo durkheimiano. Véase Pierre BOURDIEU, *Esquisse d'une théorie de la pratique précédée de trois études d'ethnologie Kabyle*, Ginebra-París, Droz, 1972, y, sobre todo, *Le sens pratique*, París, Minuit, 1980 [*El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991]; *La distinction. Critique social du jugement*, París, Minuit, 1979 [*La distinción*, Madrid, Taurus, 1991]; *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid, Akal, 1985.

³¹ Véase N. LUHMANN, *Ilustración sociológica y otros ensayos*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973; *Fin y racionalidad en los sistemas*, Madrid, Editora Nacional, 1983; *Sociedad y sistema*, Madrid, Paidós, 1990; y específicamente sobre este tema, «Tautology and Paradox in the Self-Descriptions of Modern Societies», *Sociological Theory*, núm. 6, 1988, pp. 21-37.

como veremos— en toda la literatura referente a los juegos de estrategia o la lógica de la acción colectiva (en Elster ³², en Olson ³³, Tullock y Buchanan ³⁴, Axelrod ³⁵, etc.) y en las numerosas secuelas de Bateson ³⁶ y la escuela de Palo Alto ³⁷. Incluso James S. Coleman, en principio muy lejos del mundo teórico de donde emerge la teoría de la reflexividad, la recoge, elevándola nada menos que al rango de test de consistencia de las teorías sociales ³⁸. Y pronto descubrí que el tema, desde una perspectiva distinta (la teoría de sistemas) estaba encontrando una nueva fundamentación epistemológica.

Efectivamente, el mismo año en que aparecía mi libro *La sociedad reflexiva*, aparecía también un texto certero de un compañero de la facultad, Jesús Ibáñez: *Nuevos avances en la investigación social. La investigación social de segundo orden* ³⁹. Por caminos distintos, a partir de la cibernética de segundo orden y del análisis de sistemas cerrados autopoiéticos, llegaba a conclusiones sorprendentemente próximas a las de mi propia investigación, si bien él partía de la filosofía y la epistemología de la ciencia ⁴⁰ para llegar desde ellas a la reflexividad social y yo, por el contrario, llegaba a ella a partir de análisis específicamente sociológicos y sólo después extraía conclusiones epistemológicas. Sea cual fuese el orden secuencial del pensamiento, las conclusiones, en uno y otro caso, podrían resumirse en una frase que es casi un programa: los sistemas sociales son sistemas no sólo reflexivos (el observador incide sobre lo observado) sino autorreflexivos (el objeto obser-

³² J. ELSTER, *Logic and Society; Contradictions and Possible Worlds*, Chichester, Wiley, 1978.

³³ Mancur OLSON, *The Logic of Collective Action*, Harvard University Press, 1965.

³⁴ J. BUCHANAN, y G. TULLOCK, *The Calculus of Consent*, Ann Arbor, University of Michigan, 1962 [*El cálculo del consenso*, Madrid, Espasa-Calpe, 1980]; J. BUCHANAN, *The Limits of Liberty*, Chicago, The University of Chicago Press, 1974.

³⁵ Robert AXELROD, *La evolución de la cooperación*, Madrid, Alianza, 1986.

³⁶ J. BATESON, *Pasos hacia una ecología de la mente*, Buenos Aires, Carlos Lohe, 1976.

³⁷ Paul WATZLAWICK, et al., *Cambio. Formación y resolución de problemas*, Barcelona, Herder, 1982; Paul WATZLAWICK, et al., *Teoría de la comunicación humana*, Barcelona, Herder, 1987.

³⁸ James S. COLEMAN, *Foundations of Social Theory*, Harvard, Harvard University Press, 1990.

³⁹ *Suplementos Anthropos*, Barcelona, 1990.

⁴⁰ Sobre todo de la obra fundamental de George Spencer-Brown, *Laws of Form*, Nueva York, Bantam Books, 1972 [George Allen and Unwin, 1969].

vado es al tiempo sujeto observador) e incluso hiperreflexivos (la sociedad es una agregación de sujetos-objetos autorreflexivos) y la investigación social debe partir en consecuencia del *a priori* ontológico de la comunicación entre el sujeto investigador (objetivador) y la realidad investigada (objetivada-objetivadora) ⁴¹. Una tesis que había sido formulada con anterioridad en un excelente trabajo de Karl Otto Apel ⁴².

En resumen, podemos decir que el tema de la reflexividad ha venido apareciendo al menos en tres contextos distintos:

1. En primer lugar, en un nivel *micro* vinculado al análisis de interacciones reflexivas, de modo que se aborda esta problemática desde la perspectiva de las relaciones entre actores. Es el nivel de análisis más clásico (la teoría del *looking-glass self* de Cooley o la dialéctica del *I* y del *Me* en G. H. Mead ⁴³ son las investigaciones pioneras) renovadas recientemente a través del dilema del prisionero u otros juegos de estrategia.

2. En segundo lugar, en un nivel macro o de teorías sociales *middle-range*, nivel en el que la suma o agregación de microinteracciones reflexivas genera procesos sociales complejos. Se trata pues de la reflexividad que se genera, no tanto entre actores, sino entre el actor de una parte y el observador de otra o, para ser más exactos, entre el actor y los modelos y

⁴¹ Ya escritas estas páginas, y presentadas en el Encuentro de Teoría Sociológica que celebramos en Madrid, en junio/julio de 1992, me entero del fallecimiento de Jesús IBÁÑEZ, tras una larga enfermedad que no le impidió seguir trabajando hasta el último momento. Su muerte es una gran pérdida para la teoría social, pues Jesús estaba embarcado en una creativa y prometedora línea de investigación que puede analizarse en su último libro: *El regreso del sujeto*, Santiago de Chile, Amerindia, 1991. Es una gran pérdida también para la facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense en la que sus extraordinarias capacidades docentes y la constante atención que prestaba a los alumnos eran tenidas en muy alta estima. Nos cabe el honor y la tristeza de haber asistido en ese Encuentro al último acto académico de Jesús Ibáñez, un profesor de los que dejan huella y con el que, más allá de nuestras diferencias políticas, mantuve un rico intercambio intelectual y el más serio respeto académico.

⁴² «Communication and the Foundation of Humanities», *Acta Sociológica*, núm. 15, 1, 1972, p. 7.

⁴³ Especialmente a partir de la reinterpretación de su pensamiento laboriosamente realizada por H. JOAS en G. H. Mead. *A Contemporary Reexamination of this Thought*, Cambridge, The MIT Press, 1985 [e.o. alemana, 1980], seguida entre nosotros por Ignacio SÁNCHEZ DE LA YNCERA (véase *Interacción y comunicación: aproximación al pensamiento de George Herbert Mead*, Pamplona, Eunote, 1990, e «Interdependencia y comunicación. Notas para leer a G. H. Mead», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 55, 1991, pp. 133-164. Como señala este segundo «Joas advierte que el enfoque meadiano de la psicología social está guiado por la decisión de esclarecer las condiciones y funciones sociales de la reflexividad» (ob. cit., p. 139).

predicciones que genera el científico social. A este campo pertenecen la mayoría de los análisis específicamente sociológicos mencionados anteriormente (los de Merton, Berger o Seeley) y, desde luego el mío propio.

3. Finalmente, a un nivel más abstracto de teoría de la ciencia (en un contexto eventualmente epistemológico) en el cual la reflexividad como fenómeno específicamente *social* puede llegar a difuminarse al hacer derivar aquélla de modelos científicos válidos también para otras realidades (matemáticas, físicas o biológicas), siendo imperativo por ello establecer las diferencias existentes entre la reflexividad de los sistemas autopoieticos de una parte y los sistemas sociales de otra ⁴⁴.

Pero lo cierto es que este relevante desarrollo carece de precisión analítica e ignoro si se ha realizado algún trabajo serio que trate de formalizar la reflexividad o, para ser más preciso, la interacción reflexiva en su conexión con la reflexividad entre actor y observador. Ello es relevante —en primer lugar— porque no todos los autores que han tratado del tema utilizan este concepto en el mismo sentido; en concreto, y como veremos, mientras que para unos la reflexividad es básicamente control del sujeto sobre sí mismo, para otros es más bien control externo ejercido por otro u otros. Así también, la reflexividad es a veces característica de toda acción humana mientras en otros casos es un fenómeno muy singular de cierto tipo de interacciones. Con frecuencia —es la aproximación clásica— la reflexividad se genera sólo en la relación entre la ciencia social y la realidad social, pero otros apuntan —con razón— que existiría una segunda reflexividad interna a la propia realidad social. Finalmente, bajo esta etiqueta se subsumen a veces fenómenos bien conocidos hace tiempo (aun cuando ahora puedan verse bajo una nueva luz) junto a otros nuevos o al menos novedosos. En definitiva, la palabra «reflexividad», en parte como consecuencia de su recién alcanzada centralidad teórica, está lejos de ser un concepto bien definido.

Además, y como suele ocurrir, la «conversión» hacia la teoría de la reflexividad adquiere en ocasiones tintes exagerados olvidando que la reflexividad de un sistema es una variable ordinal y no nominal de modo que,

⁴⁴ A esta tercera dimensión de la reflexividad se aproximan los análisis realizados en el debate del programa fuerte de la sociología del conocimiento científico. Véase, como introducción general al tema, Stephan FUCHS, «Relativism and Reflexivity in the Sociology of Scientific Knowledge», en G. RITZER (comp.), *Metatheorizing*, Londres, Sage, 1992, pp. 151-167. Puede verse también: Malcom ASHMORE, *The Reflexive Thesis: Writing Sociology of Scientific Knowledge*, Chicago, University of Chicago Press, 1989, y Steve WOOLGAR, *Knowledge and Reflexivity. New Frontiers in the Sociology of Knowledge*, Londres, Sage, 1982.

de una parte, cabe preguntarse cómo y cuándo las sociedades humanas devinieron reflexivas y, sobre todo (presupuesto ya que lo son ahora), en qué medida, dónde y cuándo existe reflexividad (¡o no!).

Este trabajo pretende ante todo realizar esta tarea preliminar de clarificación formal de la interacción reflexiva; es, pues, en alguna medida, una *taxonomía* de la acción que al tiempo desarrolla un concepto de reflexividad específico de la ciencia social y que sirve de soporte o base para vincular el estudio de la microrreflexividad (de las interacciones reflexivas) con la macrorreflexividad (reflexividad actor-observador), completando así el análisis que realicé ya en *La sociedad reflexiva*. Utilizaremos para ello, y como guía conductora, un símil que puede ser útil: el de la mirada reflejándose o no en variados espejos.

II. Reflexividad y microanálisis

II.1. VER Y VERSE VIENDO: AUTORREFLEXIVIDAD Y CONCIENCIA

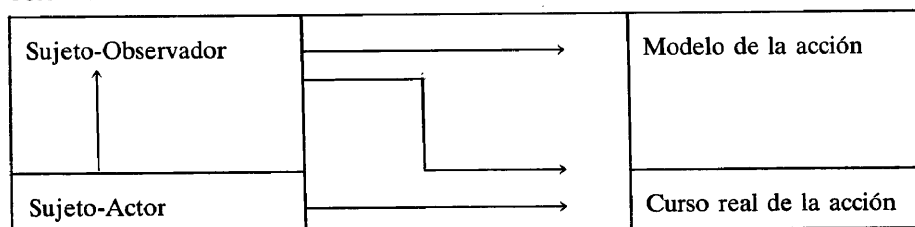
La vista es propiedad de numerosos organismos biológicos. Con todos ellos el hombre comparte la propiedad de ver el mundo. También los niños recién nacidos ven. Pero la mirada del recién nacido se pierde en el mundo y es atrapada por él, como si fuera el reverso de la mirada de un ciego. El recién nacido ve, pero no mira; no sabe que está viendo y por ello él *es* su mirada sobre el mundo, una mirada en la que se pierde y abandona. El niño *no sabe que ve* en el doble sentido de no saber *qué* ve (qué objeto o parcela de la realidad atrae su mirada) y de no saber que *está* viendo (de no verse viendo). Si fuera consciente de lo que ve, sería también consciente de que está viendo; y viceversa, sólo sabiendo que ve podría también saber qué está viendo. Lo uno y lo otro se implican y presuponen mutuamente, en su caso de modo negativo. El niño, en definitiva, se halla perdido en el flujo de sensaciones que le invaden y frente a las cuales carece de cualquier protección, coraza o filtro.

Reflexividad es sólo un distanciamiento de uno consigo mismo que le permite *verse* desde fuera; se trata, por supuesto, sólo de una definición provisional que iremos matizando progresivamente. Pero, de entrada, este «verse viendo» significa que el sujeto se distancia de la acción y la observa como si fuera una persona ajena. No sólo ve una parcela de la realidad sino que se ve a sí mismo viendo, y por eso sabe que ve y sabe qué ve. Ello es

resultado de una *doble ruptura* interna; de una parte de la propia identidad que se rompe entre el sujeto que ve y el sujeto que se sabe viendo; y de otra, entre lo que ve y lo que, de algún modo, espera ver.

Efectivamente, de una parte, el sujeto se desdobra en un *actor* que al tiempo deviene *observador* de sí mismo de tal modo que esa observación externa-interna controla y dirige la acción. Ahora bien, ¿cómo se lleva a cabo esa observación de la acción? ¿Por qué se distancia de su acción y la ve desde fuera? Sencillamente, porque puede contrastar lo que la acción produce con lo que *debe* producir, porque puede comparar la realidad de la situación (lo que ve) con un modelo o imagen *esperado* de la situación. No otro es el objetivo de toda reflexión; ver si uno está haciendo lo que de verdad desea hacer, comprobar que el curso de la acción sigue de verdad los objetivos inicialmente marcados. Y por eso sólo se ve aquello que contrasta con lo esperado, lo que se sale del modelo, en definitiva lo que sorprende o asombra, lo inesperado (véase cuadro 1).

CUADRO 1



Hay, pues, cuatro elementos en toda reflexión: el primero es la acción o, si se prefiere, el *sujeto* que actúa. El segundo es la flexión del sujeto sobre su propia acción que lo transforma en *observador* de sí mismo. En tercer lugar está aquello que el primero desea conseguir, el objetivo o *modelo* de resultado de la acción. Finalmente, lo que de verdad está consiguiendo, el *curso real* de la acción que le es reflejado por su yo-observador.

De este modo, mientras que el sujeto-actor lidia con el curso real de la acción, el sujeto-observador desdoblado contrasta éste con el modelo teórico de la acción, enviando información al actor. Así, la reflexión del sujeto sobre sí mismo es un caso más de *feedback* en el que parte del *output* regresa como información para controlar los *inputs*: la imagen de lo que hago controla lo que hago. La vista funciona a todos los efectos como una retroali-

mentación que capta información del mundo y la revierte para dirigir la acción sobre el mundo ⁴⁵.

El resultado es una *ampliación del foco de conciencia* y con él una ampliación del foco de observación escindido entre el deseo de una parte y la realidad de otra. El actor controla ahora su conducta con conocimiento (*cum-scientia*) de lo que hace, el actor pues deviene consciente. Como habremos de ver, toda la dinámica de la reflexividad consiste en una progresiva ampliación del foco de conciencia del actor que va abarcando más y más elementos interiorizándolos en el yo al tiempo que genera yoes más vastos, e intersubjetivando y objetivando así la experiencia.

En este sentido, toda acción salvo las puramente «reflejas» (debidas al arco Estímulo-Respuesta) y, hasta cierto punto, las acciones habituales (en las que lo esperado es implícito y no actualmente mentado), es reflexiva de modo que *esta cualidad estaría presente en toda acción con algún objetivo*, en definitiva en toda acción con sentido mentado (por utilizar la terminología weberiana), en toda acción en que los *resultados esperados* de la acción inciden sobre ésta, sobre la acción *real*. Pues es evidente, que cuando se hace algo, se hace en función de una *expectativa* de resultado y ello tanto si la acción es instrumental (se persigue un *fin* u *objetivo* más tarde) como incluso si es expresiva (la acción se busca a sí misma en el instante, pero también hay una expectativa de resultado). De modo que la reflexividad así entendida es una cualidad de la acción propiamente humana en la medida en que ésta es teleológica.

Lo que no es consecuencia de poco interés pues encontramos aquí una diferencia sustancial entre la acción humana y la de cualquier otro organismo biológico. La acción humana aparece controlada por un objetivo, telos o *imagen del futuro* mientras que la acción animal es controlada por un repertorio *pasado* de respuestas codificado en su panoplia de reacciones instintivas estímulo-respuesta. Responde a una situación pasada y no a una expectativa de situación futura. Marx lo señaló enfáticamente en *El capital*: la diferencia que hay entre el peor de los arquitectos y la mejor de las abejas es que aquél construye primero en su imaginación lo que luego realizará en la práctica ⁴⁶.

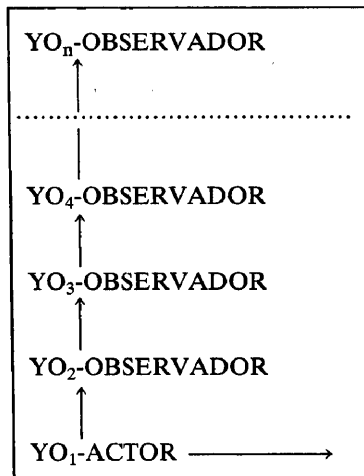
⁴⁵ Véase D. H. FORD, *Humans as Self-Constructing Living Systems*, Hillsdale, New Jersey, Erlbaum, 1987, y P. NAROLY, «Mechanisms of Self-Regulation: A System's View», en *Annual Review of Psychology*, 44, 1993, pp. 23-52.

⁴⁶ K. MARX, *El capital*, Nueva York, International Publishers, 1967, vol. I, p. 178 [*El capital*, vol. 1, Madrid, Siglo XXI, 4.ª ed., 1984].

Y de este modo controla su acción real con el modelo o imagen previamente mentado.

Por supuesto, nada impide que el yo-observador se desdoble de nuevo en dos de modo que uno controle al otro que controla la acción. Y que de nuevo se desdoble y así sucesivamente en una cadena (teóricamente) infinita de niveles jerárquicos de reflexividad que cabe analizar bien en el mismo instante o desarrollándose en el tiempo. En el primer caso (véase cuadro 2) la capacidad e inteligencia analítica del sujeto establece límites prácticos a los sucesivos desdoblamientos y, de hecho, son raras las experiencias en que el sujeto es consciente de que se ve a sí mismo observando su conducta, es decir, en el nivel 3 de reflexividad, aun cuando no es tan extraño que —por ejemplo— se sorprenda de sus propios pensamientos (es decir, piense sobre su pensamiento; cógito, ergo sum).

CUADRO 2



En el caso del desdoblamiento de yoes en el tiempo, el último yo analiza el anterior y éste los anteriores sucesivamente, pero entonces abandonamos el ámbito de la reflexividad de la acción para entrar en el terreno, quizás más complejo (pero en todo caso más conocido) de la reflexividad psicoanalítica en la que el actor reconstruye su historia pasada y así modifica su yo presente. Pero ya esta sugerencia nos pone en la pista de algo extremadamente importante: el yo presente, si se autoanaliza, encontrará en su

camino una jerarquía descendente de yoes pasados, hundidos en la conciencia, de modo que la historia de la conciencia es al tiempo la estructura actual de la conciencia, la historia de la autorreflexividad es la autorreflexividad del presente.

II.2. LA INTERACCIÓN AUTOMÁTICA

Como veremos, esta *calidad* reflexiva de toda acción con sentido adquiere una especial relevancia en la acción social o, con más propiedad, en la *interacción*. No obstante, el proceso interactivo entre dos personas *puede* asemejarse al proceso interactivo entre dos organismos y es extremadamente importante diferenciar este tipo de interacción casibiológica de las interacciones específicamente sociales.

Efectivamente, podemos concebir la interacción como un juego simple de E-R de modo que la acción de *ego* «desata» la de *alter* y así sucesivamente como si uno y otro representaran una obra de teatro bien aprendida y el final de cada secuencia actúa como estímulo de la siguiente secuencia (es lo que George Herbert Mead denominó «conversación de gestos»⁴⁷). En este modelo dramático de *interacción automática* hay reflexividad de cada actor sobre su propia conducta *pero no sobre la del otro*, cuyo curso de acción desprecia, atendiendo únicamente a las señales que le envía como inicio, «entrada» o estímulo de su propio discurso. *Ego* se mueve estimulado por el pasado de la conducta de *alter* y sólo atiende a la imagen o modelo de su propia acción, a cuyas eventuales variaciones ajusta su conducta. Por ello, en tales interacciones, *alter* puede ser *sustituido* por cualquier otro estímulo, concretamente una simple señal para que inicie su juego. *Alter* no es aún una persona, un *alter-ego*, sino una simple señal; no hay propiamente diálogo, sino sólo líneas de acción *externamente* ajustadas desde fuera (véase cuadro 3).

Este modelo de interacción *no es ajeno a la vida social*, apareciendo al menos en dos contextos distintos: uno, que corresponde a interacciones protocolarias, rígidamente organizadas; el otro corresponde a contextos de acción disciplinarias (ejércitos, cárceles, etcétera). Y así, en situaciones o contextos sociales especialmente complicados o tensos (una ceremonia social

⁴⁷ Véase George Herbert MEAD, *Mind, Self and Society*, Chicago, The University of Chicago Press, 1972 [en cast., Buenos Aires, Paidós, 1972, 3.ª ed.].

CUADRO 3

<i>Ego</i>		<i>Alter</i>
acción ₁ =E ₁	→	acción ₁ '=R' ₁
acción ₂ =R ₂ =E ₂	←	acción ₂ '=R' ₂ =E' ₂
acción ₃ =R ₃ =E ₃	→	acción ₃ '=R' ₃ =E' ₃
acción ₄ =R ₄ =E ₄	←	acción ₄ '=R' ₄ =E' ₄
acción ₅ =R ₅ =E ₅	→	acción ₅ '=R' ₅ =E' ₅

compleja o poco usual) se ensaya la interacción con este modelo e incluso se designan apuntadores (jefes de protocolo, por ejemplo) para dar la entrada o «señal». Los actores, en suma, no saben lo que hacen limitándose a ajustar su conducta a lo que otro les dice que deben hacer y confiando en que alguien (el protocolo) le haya dado sentido global al acontecimiento. Así también en situaciones de ajuste de numerosas líneas de acción; en este caso (una batalla militar por ejemplo) cada actor realiza su papel desconociendo los del resto y, por ello, todo lo que se le pide es obediencia a las órdenes (a las señales) y desde luego confianza en el alto mando que ordena los acontecimientos.

Pero ya la simple observación de que este tipo de interacción requiere, no sólo de un *guión* especialmente preciso, sino también de un *apuntador* o controlador externo, nos está mostrando cuán burdo y rígido es como mecanismo de ajuste de líneas de acción pues cada actor va «a lo suyo» y el orden es puramente externo. Si *ego* no genera el estímulo preciso que espera *alter*, éste no sabrá cómo responder, no sabrá tampoco cómo restablecer la interacción y ésta se rompe radicalmente en un caos inevitable. El ajuste de líneas de acción es muy rígido pero por ello mismo muy delicado de mantener.

Por ello, incluso en una representación teatral (con guión y apuntador) cada actor debe conocer el papel de los otros además del suyo, no sólo para guiar su acción sino para representarla adecuadamente e imprimirle los matices que la hacen creíble. La interacción automática es pues un sistema primitivo de ajuste de líneas de acción, superado en la mayoría de las interacciones por modelos más complejos y sutiles. Pero en situaciones extremadamente tensas para el actor (su primera conferencia pública, por ejem-

plo) en las que no confía en poder realizar su papel adecuadamente, tiende a *regresar* a un modelo de interacción automática memorizando su papel y sus gestos, pues es consciente de que la tensión le impedirá reflexionar adecuadamente y controlar con soltura (con consciencia) la situación; actuar ciega, automáticamente, es cuanto podrá hacer.

II.3. VERSE VIENDO A OTRO: LA INTERACCIÓN SOCIAL SIMPLE Y LAS RUTINAS

Pues al margen de la frecuencia (siempre discutible, como lo es el ámbito de la acción habitual) de la interacción automática lo *específico* de la interacción social —como sabemos desde Weber— es que el actor orienta su conducta por la acción *esperada de otro*, que es considerado, no como simple estímulo, sino como *alter-ego*, como otra *persona* y por ello su acción tiene sentido para el actor. El juego de las expectativas mutuas (de *ego* sobre lo que espera de *alter* y viceversa) ajusta las líneas de acción de modo mucho más flexible y ágil que a través del mecanismo de la interacción automática. Y ello porque si la expectativa inicial de *ego* sobre *alter* no se cumple, aquél no rompe el juego (como ocurre en la interacción automática tipo E-R) sino que *modifica* el curso de su conducta para *adaptarse* a la *innovación* respondiendo con *otra* acción distinta que extrae de un repertorio propio pacientemente elaborado.

Esto es lo que diferencia la *interacción automática* de la *interacción social* propiamente dicha: que en esta última la conducta de *ego* depende activamente de la de *alter* (que es *reconocido* como *otro*) de modo que el actor, no sólo sabe que ve, sino que además sabe que ve a otro que reacciona ante su acción. Esta reacción es flexible, pues los papeles no están escritos de antemano y se *construyen* sobre la marcha, y por ello puede hablarse siempre de espontaneidad. En resumen, los actores no se limitan a *representar* sino que *construyen* su propio papel en un diálogo mutuo.

Así, pues, lo que define la interacción como propiamente *social* es la expectativa de conducta del otro. Pero como conducta *esperada* (y por lo tanto *incierta*) y no sólo como *estímulo*. El estímulo se produce o no, y sólo en el primer caso hay respuesta; la conducta esperada ocurre o no, pero hay respuesta en cualquier caso. La interacción comienza pues a ser social cuando *ego* tiene una *expectativa* de conducta de *alter*, al margen de que reconozca o no a *alter* como *alter-ego*. Llamaremos *interacción social simple* a la que

existe entre dos sujetos que, sin reconocerse como tales, mantienen expectativas mutuas, definiendo su propia conducta en función de tales expectativas.

De modo que si toda acción propiamente humana, en cuanto acción teleológica, es reflexiva (pues toma en cuenta sus resultados), toda acción *social* es reflexiva *además* en la medida en que toma en cuenta la conducta *del otro*, del *partner* de la interacción, comparando esa conducta con la esperada o previamente imaginada. Ello es coherente pues, en el espacio de la interacción social la teleología (el resultado último de la acción) es obtener una acción del otro y mi conducta realiza su objetivo si obtiene del otro la conducta esperada. Ha habido pues una *segunda ampliación del foco de conciencia* que antes se limitaba al curso de la acción propia y que ahora se amplía a la acción ajena como respuesta de la propia.

Y ello nos conduce al núcleo de la verdadera reflexividad (en el sentido que aquí interesa). Pues cuando *ego* ve a otro que es un *alter-ego* sabe que ese otro *le está viendo a él también y, de este modo, no puede evitar ponerse en el lugar de alter*. Por supuesto no siempre es así y por ello diferenciamos entre la interacción social *simple* y la propiamente *reflexiva*, pues en el primer caso *ego* sabe que interactúa con otro y espera algo de él pero sin embargo no se pone en su lugar, no sabe lo que *alter* espera de él. El niño o el adolescente sabe que interactúa con personas y espera algo de ellas pero no por ello es capaz de ponerse en su lugar y menos aún de verse a sí mismo desde el otro. Por ello, los niños nos sorprenden, porque actúan a su manera y no necesariamente del modo que nosotros esperamos. El adulto sabe que no debe esperar nada del niño pero el niño sí espera algo del adulto con el que interactúa. De ahí que su juego social sea fuertemente subjetivo o «autista», y de ahí también su capacidad de innovar y de sorprender a los adultos.

Algo similar ocurre en la mayoría de las interacciones rutinarias. Cuando compro un periódico espero algo del vendedor y él espera algo de mí, pero en absoluto me pongo en su lugar o viceversa (aun cuando sí lo hice antes de que esa conducta deviniera rutinaria). Las transacciones cotidianas se efectúan bajo el supuesto de que lo que yo espero coincide sin más —y ese «sin más» indica el carácter rutinario— con lo que *alter* espera y esa coherencia espontánea sustenta nuestras rutinas y les otorga una sensación de inmediatez y familiaridad que excluye cualquier ulterior profundización. Pero si la familiaridad se rompe por cualquier razón —por ejemplo, si pago al vendedor en moneda extranjera sin darme cuenta—, reconstruirla exigirá un proceso de explicitación mutua que supone ponerse en el lugar del otro. Volveremos sobre este tema al aludir a las acciones habituales.

En la interacción social simple hay pues una expectativa (al menos latente) sobre *alter* que rompe el juego social radicalmente autista de la interacción automática en la que nada se espera del otro (propriadamente no hay otro sino una simple señal). Pero no se ha alcanzado el nivel de una plena y completa interacción social, pues *ego* no se ve a sí mismo desde *alter* o viceversa.

II.4. VERSE VIENDO A OTRO QUE TE VE: LA HETERORREFLEXIVIDAD

Y esto introduce un nuevo elemento: pues ahora la imagen o expectativa de *ego* no se limita a lo que espera de *alter* sino que, a su vez, al ponerse en su lugar, *se ve a sí mismo* desde el punto de vista de *alter* y es entonces cuando entramos en el terreno *específico* de la reflexividad. Pues sólo ahora tengo un espejo: el otro, en el que me reflejo. Explicitamos así los dos sentidos que en lengua castellana tiene la palabra «reflexividad», que si por una parte alude a la relación de un actor consigo mismo (que «reflexiona» sobre sí), de otra alude a la capacidad especular de «reflejar» al actor sobre otro. Reflexionar y reflejar son pues los dos componentes básicos de la autorreferencialidad, componentes íntimamente vinculados y cuya conexión trataremos de indagar, evitando sin embargo su confusión analítica.

Ya Charles Cooley lo señalaba al mostrar la enorme complejidad de imágenes sobre imágenes que genera un simple encuentro entre Alicia (que tiene un nuevo sombrero) y Ángela (que lleva un traje nuevo):

1.—La Alicia real (conocida sólo por su hacedor); 2.—Su idea de sí misma; por ej. «Me queda bien este nuevo sombrero»; 3.—Su idea de la idea de Ángela sobre ella; por ej. «Ángela piensa que me queda bien este nuevo sombrero»; 4.—Su idea de lo que Ángela piensa que ella piensa de sí misma; por ej. «Ángela piensa que estoy orgullosa de mi apariencia con este nuevo sombrero»; 5.—La idea de Ángela de lo que Alicia piensa de sí misma; por ej. «Alicia cree que está fenomenal con ese sombrero». Y por supuesto, seis fases análogas sobre Ángela y su traje.

«La sociedad —concluía Cooley— es un entrelazamiento y entrecruzamiento de sí mismos mentales. Yo imagino tu conciencia (*mind*) y especialmente lo que tu conciencia piensa de mi conciencia, y lo que tu conciencia piensa que mi conciencia piensa de tu conciencia»⁴⁸.

⁴⁸ Charles Horton COOLEY, *Life and the Student*, Nueva York, Alfred a. Knopf, 1927, pp. 200-201. La conocida teoría del *looking-glass self* aparece en sus obras más importantes:

Hasta el momento hemos analizado el desdoblamiento de Alicia en los casos 1 y 2: la Alicia real y la Alicia que se ve a sí misma. La verdadera reflexividad comienza en el caso 3: cuando Alicia se ve a sí misma en el espejo de Ángela.

Ahora, *ego* no sólo espera un desarrollo de *su* acción; no sólo espera una *respuesta* de *alter*; sino que además se ve a sí mismo desde *alter* y por ello y sabe (o cree saber) lo que *alter* espera de él. El actor se desdobra ciertamente, al igual que antes, pero el observador no es un yo-desdoblado sino mi imagen en el otro, me veo a mí mismo desde *su* punto de vista. Y con ello pasamos pues desde la *autorreflexividad* (de carácter vertical o jerárquico y en todo caso formalmente solipsista) a la *heterorreflexividad* (que se mueve en el plano horizontal de la interacción) y por ello señalaba que es éste el terreno específico de la verdadera reflexividad: cuando es la expectativa del otro sobre mí lo que controla mi acción.

Podría parecer que no es el otro quien ejerce el control sino lo que yo creo que el otro quiere de mí y por ello la heterorreflexividad sería una forma de *autocontrol* y no de heterocontrol. No es cierto, pues el test de corrección de mi expectativa lo da la respuesta de *alter* de modo similar a cómo el test de corrección de su expectativa lo da mi respuesta. De modo que lo peculiar del sistema que se genera es justamente que el heterocontrol pasa a ser autocontrol. Sin embargo, la situación no tiene por qué ser *reversible*. Es cierto que, del mismo modo que yo me autocontrolo a través de mi reflejo en otro, él puede autocontrolarse a través de su reflejo en mí. Pero esta posibilidad puede o no realizarse en función de numerosos factores sociopsicológicos; *ego* puede ser o no relevante para *alter*, *ego* puede ser un menor, una persona devaluada, eventualmente una no-persona.

¿Por qué es importante ese verse desde otro? Por dos razones. En primer lugar porque, aunque desde un punto de vista lógico la autorreflexividad (verse viendo, bien a uno mismo o a otro) es previa a la heterorreflexividad (verse desde otro) el orden genético es justamente el contrario. El niño comienza mirándose a sí mismo a través de la mirada de su madre y comienza a hablarse a sí mismo interiorizando los mensajes y las palabras de su madre; hablándose a sí mismo (incluso en voz alta) como le hablan a él. Y a través de este proceso de interiorización de un otro (especialmente singular y) relevante comienza a verse a sí mismo desde fuera, objetiva su

Social Organization, Nueva York, Schoken, 1962 [1909], y *Human Nature and the Social Order*, Nueva York, Schoken, 1964 [1902].

experiencia y adquiere autoconciencia. El análisis es tradicional al menos desde Hegel ⁴⁹ y más tarde en G. H. Mead: sólo el reconocimiento del otro hace de mí un *alter-ego*. Merece la pena reproducir una larga cita de Mead que precisa este problema, vinculándolo a la esencia de la problemática de la comunicación:

El individuo no se experimenta a sí mismo como tal individuo directamente, sino indirectamente, desde los puntos de vista particulares de otros miembros individuales del mismo grupo social, o desde el punto de vista generalizado del grupo social tomado como un todo [...] pues registra su propia experiencia como un *self* o individuo [...] únicamente en la medida en que primeramente se convierte en un objeto para sí [...] y tan sólo se convierte en objeto para sí mismo tomando las actitudes de otros individuos hacia él [...]. La importancia de lo que llamamos «comunicación» yace en el hecho de que proporciona una forma de conducta en la que el organismo o individuo puede convertirse en un objeto para sí mismo. Éste es el tipo de comunicación que hemos estado discutiendo; no la comunicación en el sentido del cloqueo de la gallina a los polluelos, o del ladrido de un lobo al rebaño, o del mugido de una vaca, sino la comunicación en el sentido de símbolos significantes [...]. ⁵⁰

Y es la mirada del otro la que, más tarde, interiorizada, dará lugar a mi propia autorreflexión y no viceversa. Se trata, en última instancia, de un ejemplo más de lo que recientemente A. Giddens ha denominado recursividad o «dualidad de estructuras» ya que «toda forma de autoconciencia es posible solamente a través de la reproducción más o menos inconsciente de prácticas rutinarias» ⁵¹, justamente de las prácticas aprendidas primordialmente, ya sean las del lenguaje mismo o cualquier otra.

Y lo que ocurre a lo largo de la socialización primaria se reproduce después en socializaciones secundarias: me veo a través del grupo de amigos, a través de la Iglesia a la que pertenezco, del partido político en el que milito, de la nación a la que pertenezco o de la mujer a la que amo, etc. Esta prioridad es de tal relevancia que podemos aceptar (con G. H. Mead) que los sucesivos yoes verticales desde los que se ejerce el autocontrol no son sino (la condensación de) los sucesivos yoes horizontales que han sido

⁴⁹ Véase *La fenomenología del espíritu*, cap. iv. En este contexto sigue siendo interesante la interpretación de Alexandre KOJÈVE en su *Introduction à la lecture de Hegel*, París, Gallimard, 1947, sobre todo el primer apartado, «En guise d'introduction», pp. 11-34.

⁵⁰ G. H. MEAD, *Mind, Self and Society*, ob. cit., pp. 138-139.

⁵¹ P. BAERT, ob. cit., p. 209.

interiorizados de modo que la heterorreflexividad de hoy deviene el eventual autocontrol (y autorreflexividad) futuro. Y por ello puede decirse que la *acción consciente* es resultado de la interacción con otro a partir de la cual me veo desde él, mirada que vierto sobre mí mismo. Así Mead concluía que la conciencia es social pues la ampliación del foco de conciencia y el desdoblamiento reflexivo del actor son resultado del juego de la interacción con otros relevantes.

La importancia que este verse desde otro tiene en la construcción de la conciencia del actor es pues extraordinaria al contribuir a constituir la *identidad última* del sujeto, una relevancia pues de tipo *expresivo*. El actor debe ser capaz de integrar a los otros relevantes con quienes interactúa en una jerarquía ordenada y dinámica de roles que le proporcionen una identidad actual y última. Si el actor no es capaz de efectuar esta suma o agregación de otros relevantes, si no es capaz de integrar en una identidad reflexiva los distintos otros sobre quienes se refleja —si la refracción múltiple no da lugar a una reflexión— se encontrará con serios problemas de identidad, viéndose obligado a bifurcar su personalidad en función del contexto y, en última instancia, a mostrar dobles o triples personalidades. Las *personalidades múltiples* son así resultado del «espejo roto», de la imposibilidad de integrar verticalmente en una jerarquía de roles las interacciones horizontales relevantes, que mantienen —por así decir— su horizontalidad, escindiendo al sujeto en función del contexto en el que actúa. La segregación social de los otros relevantes, la distancia social existente entre los diversos *alter* relevantes, suele ser la causa de esta imposibilidad de integración vertical y la causa de que el actor mantenga dividido y escindido en su psiquismo interno lo que está socialmente dividido⁵². En este caso nos encontramos con múltiples desdoblamientos reflexivos correspondientes a cada identidad, más un yo último, inconsciente o consciente que, como un apuntador, puntúa la secuencia de interacciones ocultando o mostrando diversas personalidades.

Ésa es, en gran medida, la condición posmoderna de la personalidad que refleja la falta de identidad colectiva (la ausencia de un otro generalizado) en una falta de identidad psicológica y viceversa. A la «sociedad sin centro» o «policéntrica» (N. Luhmann) escindida en múltiples mundos de vida, coetáneos pero separados en la conciencia (si bien interconectados de

⁵² He analizado las relaciones entre segregación social (espacial y temporal) y escisión psicológica en mi libro *Delitos sin víctima. Orden social y ambivalencia moral*, Madrid, Alianza, 1989, siguiendo sobre todo las orientaciones de E. Goffmann.

facto como jamás en la historia), le tiene que corresponder un *self* múltiple escindido contra sí mismo y atento al contexto para representar uno u otro de los varios «juegos sociales».

Pero esta dinámica heterorreflexiva tiene también una relevancia de tipo *cognitivo*, rara vez señalada salvo en la literatura sobre juegos de estrategia y ello sin excesivo énfasis. Porque si yo sé (o creo saber) lo que el otro espera de mí, estoy en condiciones de realizar su expectativa o de frustrarla, puedo ajustarme a ella o puedo —con igual conciencia— negarla. Dicho de otro modo: él está en mis manos pues mi acción puede adquirir un carácter *estratégico* frente a él. Dependiendo de mi acción, él responderá de un modo u otro, y así, al conocer su código de expectativas sobre mí, puedo simplemente manipularlo. No sólo espero algo de él sino que además sé lo que él espera de mí y eso me proporciona una ventaja estratégica, especialmente si no hay reciprocidad y él no sabe lo que puede esperar de mí. En la interacción social el conocimiento de lo que el otro espera de mí es un plus de astucia.

CUADRO 4

<i>Acción del yo</i>	<i>Conciencia</i>	<i>Tipo de expectativa</i>	<i>Tipo de interacción</i>	<i>Tipo de reflexividad</i>
UNO VE	INEXISTENTE	NO ESPERO NADA DEL MUNDO	ABSORCIÓN-AUSENCIA DE INTERACCIÓN	NINGUNA
UNO SE VE VIENDO	CONCIENCIA DE MÍ	ESPERO ALGO DE MÍ	INTERACCIÓN AUTOMÁTICA	AUTORREFLEXIVIDAD DE LA ACCIÓN
UNO SE VE VIENDO A OTRO	CONCIENCIA DEL OTRO	ESPERO ALGO DEL OTRO	INTERACCIÓN SOCIAL SIMPLE	AUTORREFLEXIVIDAD DE LA ACCIÓN SOCIAL
UNO SE VE VIENDO A OTRO QUE LE VE	CONCIENCIA DE LA CONCIENCIA DEL OTRO DE MÍ	SÉ LO QUE EL OTRO ESPERA DE MÍ	INTERACCIÓN SOCIAL REFLEXIVA	HETERORREFLEXIVIDAD
UNO SE VE VIENDO A OTRO QUE LE VE VIÉNDOLE	AUTOCONCIENCIA REFLEJA. JUEGOS DE ESTRATEGIA	SÉ LO QUE EL OTRO CREE QUE YO ESPERO DE ÉL	(META)INTERACCIONES HIPERREFLEXIVAS	HIPERREFLEXIVIDAD

En resumen, tenemos la conducta real de una parte y tres espejos o imágenes: lo que *ego espera de ego*, lo que *ego* espera de *alter* y lo que *alter* espera de *ego*. La primera es propia de toda acción humana y se manifiesta en el ámbito social como interacción automática; la segunda es propia de toda acción social y define la interacción social simple propia de las acciones rutinarias o habituales; la tercera es propia sólo de algunas interacciones sociales. Y sólo esta última es propiamente (hetero) reflexiva, pues sólo en ella me veo desde el punto de vista de otro. Llegamos, pues, a la conclusión de que *hay reflexividad cuando orienta mi acción lo que (creo que) el otro espera de mí*, creencia cuya corrección comprobaré en la práctica. El cuadro 4 refleja esquemáticamente en sus tres primeras filas cuanto llevamos dicho hasta ahora. Estudiaremos más adelante las dos últimas filas. De momento nos interesa acabar de precisar el fenómeno de la interacción social poniéndolo en relación con las acciones habituales o rutinarias.

II.5. LA ACCIÓN HABITUAL: CULTURA E INNOVACIÓN

Sin duda estamos dejando de lado un ámbito amplio de acciones donde la reflexividad parece no existir: el campo de las acciones habituales. Ciertamente, la acción habitual es (en el espacio de la interacción social sujeto/sujeto) el equivalente funcional a la acción refleja (en el espacio de la interacción hombre-mundo, sujeto/objeto). La repetición de procesos interactivos permite cristalizar una serie de conductas que se realizan rutinariamente sin control alguno consciente. Las acciones habituales se realizan, pues, *sin reflexión* alguna ya sea vertical u horizontal, sin que el sujeto se vea a o controle a sí mismo en la acción. Se trata, pues, de acciones en gran medida inconscientes o al menos con un nivel bajo de atención consciente.

De modo similar, cabe considerar la cultura como el depósito de ese conocimiento tácito y la aculturación como el aprendizaje de ese conjunto de respuestas automáticas semirreflejas, de modo que aquélla resulta ser el equivalente social al código genético de un individuo, un código aprendido que proporciona las respuestas necesarias para vérselas con un entorno social y natural específico.

Ahora bien, si el espacio de la acción habitual permanece ayuno de reflexión y conciencia, ésta emerge de nuevo *antes* y *después* (e incluso, en alguna medida, *durante*) el desarrollo de la acción habitual. Antes, por cuanto que el hábito resulta de la repetición original de una serie de conductas que fueron reflexivas hasta que cristalizaron por repetición mimética, aun

cuando cada sujeto en particular ignore esta reflexión primigenia y aprenda el acto como simple imitación. Pero, además, el hábito presupone tácitamente unas respuestas que se encadenan en el engranaje de la vida social, de modo que este entrelazamiento de acciones habituales responde justamente al esquema de *interacción automática* que analizábamos anteriormente. La acción habitual no es una acción aislada sino parte del lenguaje tácito de las interacciones y, aun cuando no mentada, la respuesta debe darse de modo que, si la respuesta se frustra, la rutina inconsciente de la acción habitual se hace patente y el actor reflexiona entonces sobre la ruptura del juego social y regresa a la acción reflexiva. *La acción reflexiva es, pues, el origen y el fin de la acción habitual*, que crece sólo en espacios sociales claramente institucionalizados y ordenados, en espacios rutinarios de la interacción.

Todo ello significa que la acción habitual es un producto de la economía del juego social que transforma en rutina justamente aquellas interacciones que *no necesitan* control consciente, regresando a la acción consciente tan pronto las rutinas generan desorden. Pero ya la mera constatación de que una interacción automática de acciones habituales no se desarrolla correctamente, la constatación de que «algo no va bien», presupone en los actores unas expectativas sobre el curso de la acción, por mucho que esas expectativas sean tácitas. Y por eso señalaba antes que incluso *durante* el desarrollo de la acción habitual hay, si no un control consciente, sí unas presunciones tácitas y, por lo tanto, un mecanismo de aviso, una luz roja que se enciende si el curso esperado se ve alterado, luz roja que devuelve el control a la conciencia.

Vincular la acción habitual a la cultura y el aprendizaje es, además, vincularla temporalmente al *pasado*. La acción habitual se desata como respuesta a situaciones socialmente definidas con nitidez en el espacio y repetitivas en el tiempo, razón por la cual la respuesta eficaz ha podido cristalizar en prácticas rutinarias posteriormente interiorizadas. Por el contrario, las situaciones nuevas no encuentran acomodo en códigos culturales pasados y quedan más allá de la acción habitual. Este dato nos sirve para delimitar, siquiera sea provisionalmente, el alcance real de las acciones habituales. Cuanto mayor sea el peso de la cultura recibida —lo que sin duda estará vinculado con el grado y profundidad del cambio social— mayores posibilidades tiene la acción habitual. En sociedades sometidas a fuertes ritmos de cambio social, por el contrario, *la regla pasa a ser la innovación*, la regla es la no existencia de reglas fijas y la cultura pierde peso. Cabe adelantar que una civilización que ha institucionalizado la innovación (investigación científica, desarrollo tecnológico y vanguardia estética) como sistema de adaptación al

entorno, erosiona la legitimidad de la cultura recibida y hace progresivamente obsoletas las acciones habituales. Las nuestras son sociedades del cambio, más que de la repetición, orientadas al futuro más que hacia el pasado, en las que el peso de la vanguardia es mayor que el de la tradición y en las que la educación debe actualizarse sistemáticamente para formalizar así un aprendizaje innovador que la mera transmisión cultural no puede cumplir (véase cuadro 5).

CUADRO 5

<i>Acción habitual</i>	<i>Acción reflexiva</i>
ESTABILIDAD SOCIAL	CAMBIO SOCIAL
REPRODUCCIÓN SIMPLE	REPRODUCCIÓN AMPLIADA
REPETICIÓN	INNOVACIÓN
PASADO	FUTURO
CULTURA	REFLEXIÓN

De este modo llegamos a la conclusión de que las acciones habituales —y en general el peso de la cultura— tiende a decrecer a medida que aumenta el cambio social. Es más, cabe aceptar —sin duda, con cierta simplificación— que la acción habitual y la cultura son mecanismos adaptativos a un ecosistema *específico y dado* y por lo tanto en sociedades con *reproducción simple*, es decir, donde el mañana repite el ayer y donde, en consecuencia, las respuestas del pasado son adecuadas para el presente. En sociedades con *reproducción ampliada*, cuyo ecosistema crece (bien por extensión o de modo intensivo), las respuestas del pasado sólo son adecuadas para aquellos sistemas de interacción inmunes a la innovación, que tenderán a disminuir a medida que el cambio social se acelere.

Por ello, en otro contexto he argumentado que las sociedades disponen de un *doble mecanismo de adaptación*. Uno, la *cultura*, de predominio histórico, en el que mediante la rutina, la repetición y el aprendizaje se garantizan la estabilidad y el orden mediante el control de un entorno *específico y dado*. Otro, más reciente y sin duda vinculado al desarrollo del conocimiento científico y técnico, en el que mediante la innovación, el cambio, la

planificación (la acción estratégica) y la *reflexión* la sociedad se adapta a *nuevos entornos*. Para este *cambio ordenado*, la acción debe orientarse por el futuro, estar atenta a las consecuencias de la propia acción (que se desconocen en tanto no se analicen reflexivamente), analizar prospectivamente lo que puede o no generar y, en general, el actor debe observar sistemáticamente lo que hace para no errar su plan inicial.

Nos llevaría muy lejos estudiar qué sistemas de acción social han permanecido inmunes al ritmo acelerado de reproducción ampliada, pero la simple observación indica que son cada vez menos. Sin duda la familia y la reproducción biológica es uno de ellos, pero incluso aquí el cambio parece asentarse con fuerza en las últimas décadas. *A sensu contrario*, sectores como la producción y la distribución de bienes o de información, la legitimación política, y un largo etcétera están siendo sometidos a un ritmo acelerado de cambio que exige, como sustitución de respuestas aprendidas naturalmente mediante la mimesis, el desarrollo de la *educación formalizada en gran escala*.

II.6. DE NUEVO SOBRE LA ACCIÓN HABITUAL; CRÍTICA A ANTHONY GIDDENS

Podemos señalar en la amplia y comentada obra de Giddens diversos focos de atención, comenzando con el análisis de los clásicos de la sociología de cara a una reestructuración de la teoría social, continuando con el análisis de la sociedad industrial y posindustrial, para terminar elaborando una nueva teoría social usualmente denominada como *Teoría de la Estructuración*⁵³. Debe destacarse que, en contra de lo que pudiera parecer, son pocas las vinculaciones esenciales entre las dos primeras fases y esta última, que más bien parece emerger *ex novo* en sus últimas publicaciones; en concreto, sor-

⁵³ Se han utilizado las siguientes obras de Anthony GIDDENS: *El capitalismo y la moderna teoría social*, Barcelona, Labor, 1985 [1971]; (comp.), *Positivism and Sociology*, Londres, Heinemann, 1974; *Las nuevas reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu, 1987 [1976]; *Studies in Social and Political Theory*, Londres, Hutchinson, 1977; *Central Problems in Social Theory*, Londres, Macmillan, 1979; *Profiles and Critiques in Social Theory*, Londres, Macmillan, 1982; *The Constitution of Society*, Cambridge, Polity Press, 1986 [1984]; *Social Theory and Modern Sociology*, Cambridge, Polity Press, 1987; *Consensus and Controversy*, Londres, The Falmer Press, 1990; *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1990; «Structuration theory: Past, Present and Future», en C. G. A. BRYANT y D. JARRY (comps.), *Giddens' Theory of Structuration*, Londres, Routledge, 1991; *Modernity and Self-Identity*, Cambridge, Polity, 1991. Véase sobre GIDDENS: Hans JOAS, «Giddens' Theory of Structuration. Introductory Remarks on a Sociological Transformation of the Philosophy of Praxis», *International Sociology*, núm. 1, 1987, p. 13.

prende la poca vinculación existente entre sus análisis de la sociedad industrial y la teoría de la estructuración.

Sin embargo, ya en *Las nuevas reglas del método* avanzaba una idea de excepcional importancia que, en gran medida, preludia y asienta todo su posterior desarrollo teórico. Efectivamente, señalaba allí que la comparación de la realidad social con la *langue* es más que una analogía pues

el habla y el lenguaje nos proveen de una serie de indicaciones útiles en cuanto a cómo conceptualizar los procesos de la producción y la reproducción sociales, no porque la sociedad sea como un lenguaje, sino, por el contrario, porque el lenguaje como actividad práctica ocupa una posición tan central en la vida social que en algunos aspectos básicos puede ser tratado como si ejemplificara los procesos sociales en general ⁵⁴.

Con ello se asentaba en la línea del «giro lingüístico» al rechazar que el lenguaje sea un reflejo o imagen de la realidad para considerarla como elemento constitutivo de esa misma realidad. Ello «no [es] tanto un giro hacia el lenguaje, cuanto la modificación de la visión de la intersección entre decir [o significar] y hacer, que ofrezca una nueva conceptualización de la praxis» ⁵⁵. La lengua no es un modo de conocer, sino también, y sobre todo, un modo distinto de hacer el mundo.

La teoría de Giddens sobre la reflexividad se asienta radicalmente en esta prioridad ontológica de la lengua pues «la reflexividad, como propiedad distintiva de la especie humana, depende íntima e íntegramente, del carácter social del lenguaje» ⁵⁶. Pero para llegar al sentido de la reflexividad, y del lenguaje en ella, es preciso entender antes el sentido que otorga al dualismo acción/estructura.

El dominio básico de estudio de las Ciencias sociales —señala Giddens— no es ni la experiencia de los actores individuales, ni la existencia de forma alguna de totalidad societal, sino las prácticas sociales ordenadas a través del espacio y del tiempo ⁵⁷.

El centro de atención de Giddens lo constituyen las prácticas sociales concebidas doblemente como estructuradas de una parte y estructurantes de

⁵⁴ *Las nuevas reglas del método sociológico*, ob. cit. [1976], p. 128.

⁵⁵ *The Constitution of Society*, ob. cit., p. xxii.

⁵⁶ A. GIDDENS, *Las nuevas reglas...*, ob. cit., pp. 20-21.

⁵⁷ A. GIDDENS, *The Constitution...*, ob. cit., p. 2.

otra (teorema de la dualidad de estructuras), pues «los encuentros personales y transitorios de la vida cotidiana no se pueden conceputar separadamente del desarrollo prolongado de las instituciones»⁵⁸. Así, «la noción de “acción humana” presupone a la de “institución”, y viceversa»⁵⁹. El problema central es, pues, «explicar cómo son constituidas las estructuras mediante la acción, y cómo la acción es constituida estructuralmente»⁶⁰. Y encuentra la respuesta en que «la constitución de agentes y estructuras no son dos conjuntos de fenómenos dados independientemente, un dualismo, sino que representa una dualidad» en la que «las propiedades estructurales de los sistemas sociales son, a la vez, medio y resultado de las prácticas que recursivamente organizan»⁶¹, pero también resultados (a veces no intencionados) de esas mismas prácticas. Las estructuras «are both enabling and constraining»⁶² de modo similar a como en las sociedades capitalistas la estructura de clases es a la vez medio y resultado de la reproducción social⁶³.

Por ello, la relación entre lo estructurado y lo estructurante la encuentra Giddens en el doble carácter *recursivo* y *reflexivo* de la vida social. Lo primero porque dichas prácticas son recreadas por los agentes mediante el uso mismo de los medios que utilizan, es decir, al actuar en función de sus objetivos el actor recrea de nuevo la institución: «las acciones o prácticas sociales no son creadas por actores sociales, sino continuamente recreadas por ellos, a través de los mismos medios por los que se expresan como actores»⁶⁴. Pero la práctica social es, además, reflexiva pues en la orientación de la acción entra la racionalización y el conocimiento que los actores poseen de la situación: «el conocimiento del actor de las prácticas en que participa es ya un elemento de esas prácticas»⁶⁵.

Debe destacarse no obstante la total vinculación entre recursividad y reflexividad que Giddens señala. De una parte la recursividad sólo es posible

⁵⁸ *Profiles and Critiques in Social Theory*, ob. cit., p. 10.

⁵⁹ *Profiles...*, ob. cit., p. 8.

⁶⁰ *Las nuevas reglas...*, ob. cit., p. 164.

⁶¹ *The Constitution...*, ob. cit., p. 25.

⁶² *The Constitution...*, ob. cit., p. 162.

⁶³ Lo que ya señalaba en *Las nuevas reglas...*, ob. cit., p. 124.

⁶⁴ *The Constitution...*, ob. cit., p. 3.

⁶⁵ *Studies in Social and Political Theory*, ob. cit., 1977, p. 11.

por cuanto los actores controlan, en base a su conocimiento, no sólo lo que hacen sino las reacciones de los demás y el contexto de la acción; así la recursividad sólo es posible en función del conocimiento reflexivo. Pero a su vez, «la reflexividad, por su parte, sólo es posible a causa de la continuidad de las prácticas que las hacen distintivamente “lo mismo”, a través del espacio y el tiempo»⁶⁶, es decir, sólo es posible en base a una estabilidad de expectativas que se autocumplen, sólo es posible en base a que la acción es «una rutina característica de la conducta humana, desarrollada de un modo dado-por-establecido»⁶⁷.

El punto central para nosotros es este *mutual knowledge* que los actores poseen los unos de los otros y del contexto de la interacción, este conocimiento social espontáneo o etnoconocimiento⁶⁸. Para Giddens, la conciencia práctica o el saber de sentido común es un saber incorporado, literalmente somatizado y no verbal ni discursivo; es más, es todo aquello que los actores saben y conocen sin poder verbalizarlo. Frente a ese saber de sentido común o conciencia práctica, la conciencia discursiva es la punta del iceberg, una conciencia epidérmica. Giddens está, pues, vinculando reflexividad y estabilidad de expectativas, y ésta con acción rutinaria o habitual. De este modo la reflexividad es un proceso primariamente inconsciente:

El control reflexivo de la acción [*the reflexive monitoring of action*] no opera primariamente al nivel consciente, en el que la conciencia es entendida como la interpretación discursiva de la acción [...]. De importancia crucial, en mi opinión, es la conciencia práctica: modos no discursivos de conciencia construidos a partir de las prácticas de la conducta social cotidiana⁶⁹.

Ello, así expuesto, puede dar lugar a serias confusiones.

Efectivamente, el conocimiento mutuo es la base sobre la que se generan expectativas estables en el tiempo y tales expectativas asientan accio-

⁶⁶ *The Constitution...*, ob. cit., p. 3.

⁶⁷ *The Constitution...*, ob. cit., p. 4.

⁶⁸ Pues, como señala acertadamente, «la teorización de los seres humanos sobre su acción significa que, así como la teoría social no fue un invento de teóricos sociales profesionales, las ideas producidas por esos teóricos inevitablemente tienden a alimentar, de vuelta, a la misma vida social», *The Constitution...*, ob. cit., p. 27.

⁶⁹ A. GIDDENS, «R. K. Merton on Structural Analysis», en J. CLARK y C. MODGIL (comps.), *R. K. Merton, Consensus and Controversy*, Londres, Falmer Press, 1990, p. 105.

nes rutinarias ⁷⁰. Pero la rutina, una vez establecida repetitivamente, como economía del pensamiento y la acción, hace innecesario regresar sobre la existencia o no de expectativas comunes; éstas se dan por supuesto («*taken for granted*» diría Garfinkel). Por ello, Bourdieu elabora su concepto de «*habitus*» también como conciencia práctica prediscursiva incorporada, pero acertadamente señala que tal conciencia no es un conocimiento sino un desconocimiento u opinión, una representación y que, desde luego, la conciencia reflexiva es la conciencia discursiva de modo que la reconstrucción reflexiva de las prácticas rompe su lógica y las altera ⁷¹.

La reflexividad es un esfuerzo adicional, totalmente innecesario, mientras el juego de las interacciones rutinarias (simples, las he denominado antes) funcione efectivamente. Cuando se rompe, sin embargo, es porque el conocimiento *mutuo* no es tal y lo que *ego* espera tácitamente de *alter* no se armoniza con lo que *alter* espera tácitamente de *ego*. Sólo entonces —cuando el conocimiento se revela erróneo— es necesario reconstruirlo, sólo entonces es necesario reajustar las expectativas y sólo entonces funciona (otra vez) el mecanismo de ponerse en el lugar del otro, el mecanismo de la reflexividad. Y ello, como es lógico, exigirá normalmente acudir a una explicitación lingüística, a «dar explicaciones» de la propia acción.

La acción reflexiva, como señalábamos antes, se ubica antes y después de la acción rutinaria, es su origen, y su salida cuando no funciona. Mientras la interacción simple se desarrolla con normalidad, la reflexión está ausente y se conserva sólo bajo la forma de control remoto de la armonía del desarrollo de las rutinas.

No se debe, pues, vincular reflexividad y rutina. Al contrario, constituyen dos polos extremos indicadores del nivel de *implicación de la conciencia* en la interacción social. En un extremo del continuo encontramos acciones total y absolutamente rutinarias en las que la conciencia se limita al control mecánico de la conducta; así, por ejemplo, cuando acudo a un kiosco a comprar el periódico, hago entrega del dinero y recojo el ejemplar sin observar siquiera quién es el vendedor. Son acciones cuyo carácter mecánico se muestra en que pueden ser realizadas por máquinas ⁷². En el extremo

⁷⁰ Incluso debe aceptarse con GIDDENS que es en esta conciencia práctica prediscursiva donde se enraiza la intencionalidad, la motivación última del actor, si bien este aspecto no nos interesa ahora.

⁷¹ P. BOURDIEU, *Le sens pratiques*, París, Editions de Minuit, 1980, p. 135 ss. [*El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991].

⁷² Pero no viceversa. Las máquinas pueden realizar operaciones de gran complejidad que

opuesto encontramos acciones en las que la implicación de la conciencia debe ser total y la tarea de ponerse en el lugar del otro —y de un otro concreto y específico— es inevitable. Cuando dos líderes políticos se encuentran en una cumbre cada uno tiene que hacer necesariamente la tarea de entender lo que el otro quiere verdaderamente decir, ponerse en su lugar, ver la situación como él, si quiere ciertamente sacar partido. Nada es ahora rutinario; todo es, por el contrario, reflexivo. Por supuesto, la reflexión, al devenir innecesaria, genera rutinas. Pero donde está la una sobra la otra y viceversa.

III. Interacciones reflexivas y juegos de estrategia

Al aludir anteriormente a la heterorreflexividad señalábamos que ésta tenía al menos dos tipos de relevancia en el análisis social. De una parte, una relevancia expresiva, pues a través de procesos reflexivos se constituye y modifica la identidad última de los sujetos de modo que ésta debe ser entendida como el reflejo en el actor de otros-relevantes previamente seleccionados (y viceversa). La identidad no es una realidad estática y nuclear, sólida y constituida, sino el *proceso* reflejo de ida-y-vuelta entre un actor y un conjunto de otros relevantes.

Éste es el foco de interés tradicional a partir de Charles Cooley y George Herbert Mead, que se prolonga en Aldred Schutz, Peter Berger, Luckman y todo el interaccionismo simbólico (sobre todo con Blumer). Pero aludía también a la relevancia *cognitiva* de la heterorreflexividad pues proporciona conocimientos acerca de lo que el otro espera de mí y, por esta vía, permite posicionar mi acción frente a la del *partner*. En este apartado analizaremos estos posibles juegos de estrategia derivados del uso cognitivo de la reflexividad, que nos aproxima a una de las grandes tradiciones contemporáneas de teoría social: la de la elección racional.

III.1. PONERSE EN LUGAR DEL OTRO: CONOCIMIENTO E INTERÉS

Como ya he indicado, no basta saber que estoy frente a otro *alter-ego* para verme desde él. Ver a otro es una cosa; esperar de él algo, otra distinta;

requieren del actor humano un alto nivel de atención consciente. Todo lo algoritmizable es mecanizable, pero sólo los algoritmos simples pueden realizarse inconscientemente.

y verse desde él una tercera. La clave está en el grado o nivel de conocimiento o aproximación al otro. Lo primero sólo exige discriminar, de entre los seres existentes, aquellos que son o no como yo, saber en definitiva que hay hombres o mujeres además de yo mismo, hombres o mujeres *en general*; lo segundo exige, *además*, saber algo de ese otro *concreto*, conocerlo a él específicamente de modo que pueda esperar de él, aquí y ahora, unas conductas y no otras; lo tercero exige un *grado* de conocimiento *tal* que pueda razonablemente conocer lo que él conoce de mí y por lo tanto, lo que él *espera de mí*. Saber que hay «otros», conocer a ese otro, conocer lo que ese otro cree conocer de mí; grados diversos de penetración en la intimidad de *alter*. Y, por supuesto, grados de acercamiento al otro, niveles de profundidad en el *proceso* de ponerse en el lugar de otro: un otro genérico, un otro específico cuyas reacciones conozco, un otro que conozco hasta el punto de saber lo que sabe de mí.

CUADRO 6

<i>Proceso de ponerse en el lugar del otro</i>	
Nivel de comprensión	Nivel de conocimiento
Genérica	Saber que hay «otros»
Específica	Conocer «ese» otro
	Conocer lo que ese otro conoce de mí

Sabemos que hay reflexividad propiamente dicha cuando orienta mi acción lo que (yo creo que) el otro espera de mí. Y para ello tengo que ser capaz de ponerme en su lugar y, por lo tanto, de conocerle lo suficiente como para poder saber lo que él sabe (o cree saber) de mí, y así esperar, con probabilidad razonable, respuestas diversas a conductas diversas. Esto último, el *conocimiento* (mío de su conocimiento), es el medio a través del cual actúa la reflexividad pues sin ello *alter* se me aparece como una cosa, como un ser vivo cuya mente resulta opaca. Pero no basta el conocimiento del otro; es necesario además que la acción del otro *me interese* por cualesquiera razones, que esté activamente interesado en que el otro haga o no algo y, por ello, lo que él espera de mí es importante para mí. *Sólo si yo espero algo de*

él me interesa lo que él espera de mí. Por supuesto el motivo puede ser altruista (agradar al otro) o estratégico (burlar su expectativa), pero en todo caso hay un interés en su acción.

Si mi interés es agradar, la máxima reflexividad mutua se dará en una relación en la cual pretendo yo cumplir su expectativa que sólo pretende cumplir la mía, de modo que ambos sujetos se funden en un vértigo de inacción y abandono mutuo. Es un grado mayor de aproximación, un nivel máximo y último de profundidad en el proceso de ponerse en el lugar del otro: cuando uno se ve viendo a otro que le ve a él viéndole. Cuando la mirada mía se pierde en el juego de la reflexividad de modo que ya no hay nada sino el espejo del otro reflejándose en el mío en un abismo de fusión absoluta que no necesita ya del mundo y que sólo se produce en el éxtasis amoroso o místico cuando el amado y la amada son sólo una y la misma cosa y no hay ya uno-y-otro aproximándose sino uno solo que abarca a dos. Pero esto queda probablemente fuera (al menos de momento) del análisis social, pues la fusión genera un sistema autónomo e independiente de su entorno que no interactúa con él (por ello los amantes son profundamente egoístas).

Si mi interés es, por el contrario, estratégico, la máxima reflexividad emerge cuando yo sé lo que él espera de mí, pero no viceversa y así, generando un plano superior de reflexividad, me burlo de su expectativa. Utilizando un lenguaje ya estándar, podemos, pues, decir que si el juego entre *ego* y *alter* es de tipo *cooperativo* la reflexividad se agota en un primer nivel: *ego* sabe lo que *alter* espera de él y viceversa. La dinámica cooperativa no exige ni requiere niveles ulteriores de reflexividad. Si, por el contrario, el juego entre *ego* y *alter* es *competitivo*, la dinámica fuerza a cada uno a elevarse por encima del nivel de reflexividad del contrario. En el primer caso la reflexividad se cierra enseguida; en el segundo la reflexividad es potencialmente infinita.

Pero antes de analizar la asimetría en niveles diversos de reflexividad tenemos que estudiar los niveles de reflexividad en un actor.

III.2. HIPERREFLEXIVIDAD

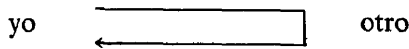
La definición de reflexividad —a la que hemos llegado a través del análisis de la acción— no es distinta de otras a las que se llega a partir del análisis de los sistemas autoorganizados, ya se los denomine «observadores»,

«con clausura operacional»⁷³, «autopoiéticos»⁷⁴ o «P-individuados»⁷⁵. Basta con cambiar algo el lenguaje para ver la similitud. Pues lo que indicamos es que hay reflexividad cuando la objetivación que *alter* hizo de mí (y en virtud de la cual elaboró expectativas acertadas sobre mi conducta), se ve desbordada, superada o en todo caso interferida por mi actividad objetivadora de su objetivación. Mi conocimiento de su conocimiento (mi astucia) burla su astucia. Así, una reciente contribución al análisis de los sistemas reflexivos (en el sentido estricto de reflexividad que aquí utilizamos) señala:

Los efectos auto-reflexivos se producen como consecuencia de procesos de interferencia entre dos actividades objetivadoras, la del sujeto y la del sistema objeto, que ahora se revelan como formalmente idénticas; en esa circunstancia el sistema objeto se transforma a los ojos del sujeto «ego» en *otro* sujeto. Lo cual implica que «ego» debe aceptar que el sistema objeto al que se enfrenta (el «otro» sujeto) puede asumir también el papel de «ego». Es decir, el «otro» puede considerar a «ego» como su sistema objeto, con el mismo derecho con que «ego» considera al «otro» como su sistema objeto⁷⁶.

La actividad objetivadora de *alter* sobre *ego* se ve interferida (eventualmente) por la de *ego* sobre *alter*. O, sin necesidad de verse interferida, se fusiona con ella.

Por ello, el cuadro 4 anterior añadía algunos elementos nuevos. Efectivamente, la acción de ver puede complejizarse indefinidamente y con ella la conciencia del actor. Hasta el momento jugábamos sólo con un viaje de ida y vuelta, por así decirlo. Yo me pongo en el lugar de otro que me ve. Gráficamente:



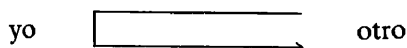
⁷³ F. VARELA, «A Calculus for Self-Reference», *International Journal of General Systems*, núm. 2, 1975, pp. 5-24.

⁷⁴ H. MATURANA y F. VARELA, *El árbol del conocimiento*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1984.

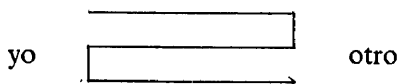
⁷⁵ Gordon PASK, «A Conservation Theoretic Approach to Social Systems», en GEYER y VAN DER ZOUWEN, *Socio-cybernetics: An Actor Oriented Social Systems Theory*, Amsterdam, Martinus Nijhoff, 1979.

⁷⁶ Pablo NAVARRO, «Sistemas reflexivos» en R. REYES (comp.), *Terminología científico-social*, Barcelona, Anthropos, 1988.

Sólo hay un espejo: el del otro, en el que me reflejo. Por supuesto, *alter* puede operar de modo similar y ponerse en mi lugar viéndole:



Ahora podemos comenzar a fusionar ambos viajes de ida y vuelta en un trayecto con más de un «*round-trip*». Así, el paso siguiente se daría si yo puedo ver a otro que me ve a mí viéndole:



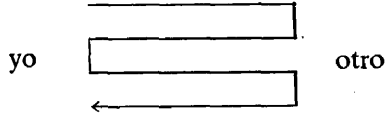
De modo que, no sólo me pongo en el lugar del otro, sino en el lugar de un otro que se pone en mi lugar. Nos encontramos, pues, con dos espejos: el del otro sobre mí, dentro del que se encubre el mío sobre el otro. Se trata, pues, de un *doble proceso de ponerse en el lugar del otro* en el que dos operaciones se han fusionado aparentemente: mi ponerme en su lugar con su ponerse en mi lugar. En este caso no me veo a mí sino al otro; pero le veo, no a través de mi mirada directa, sino a través de la mirada que el otro cree que le lanzo, le miro como él cree que le miro. Mi mirada sobre él se ha escondido detrás de lo que él cree que pienso de él. Propiamente no le veo sino que le hago ver que le veo como él cree que le veo, me he disfrazado de él.

Estamos además en una *doble reflexividad*: la mía sobre él bajo la cual se incluye la que yo supongo suya sobre mí. No sólo me veo reflejado en su espejo sino que, por esta vía, llego a verle a él reflejado en el mío.

La reflexividad múltiple no por compleja deja de ser real. Y ello tiene resultados notables sobre la autoconciencia, pues ésta se organiza jerárquicamente según los niveles de la reflexión. Así no sólo tengo conciencia de mí y del otro (ponerme en su lugar), sino conciencia de la conciencia del otro de mí (del otro poniéndose en mi lugar) de modo que su conciencia de mí es ya mi conciencia. La autoconciencia ha sido, pues, constituida en un doble juego especular: viéndome en el otro viéndome a mí.

Por supuesto, esta doble reflexividad puede ser recíproca. Y por supuesto, el juego especular puede continuar en niveles sucesivos de *hiperre-*

flexividad cuyo nivel 3 será una automirada en la que veo a otro que me ve viendo a otro que me ve:



Y así sucesivamente, en niveles fáciles de representar gráficamente, pero difíciles de imaginar y de verbalizar, al igual que ocurre con las jerarquías de control del yo.

Lo que esto muestra es que la reflexividad es potencialmente una dinámica sin fin. Algo bien conocido —por lo que hace a la autorreflexividad— en el ámbito psicológico: el autoanálisis es interminable porque llega un momento en que el propio autoanálisis forma parte del autoanálisis, lo que en términos prácticos significa que la misma dinámica de analizarse *genera* yoes más profundos en una jerarquía infinita, yoes que no hubieran emergido *de no ser* por la acción analítica. Otro tanto ocurre potencialmente en el autoanálisis interactivo ⁷⁷. La actividad de introspección del yo se realiza ahora a través del espejo del otro. Si atiendo al espejo del otro, me veo a mí mismo. Pero el propio autoanálisis me muestra que ese espejo incluye mi reflejo del otro de modo que, si atiendo después a mí mismo, veo al otro. Para descubrir, entonces, que en ese segundo espejo se incluye también otro reflejo, y así sucesivamente.

Y de nuevo debemos señalar que —en contra de lo que parece— estos niveles jerárquicos de heterorreflexividad son total y absolutamente *internos a la conciencia del yo*. No salgo de ella cuando voy o vengo en el juego de reflejos. Sólo cuando se interrumpe la reflexión para dar paso a la acción, el otro —con su respuesta— deja de ser un *alter-ego* potencial para serlo en acto.

III.3. REFLEXIVIDAD Y JUEGOS DE ESTRATEGIA

Si volvemos ahora desde el autoanálisis hiperreflexivo a la interacción, nos encontramos con situaciones claramente asimétricas que nos deslizan casi

⁷⁷ Pero no olvidemos que el autoanálisis es *también* interactivo pues requiere al menos la presencia del analista.

sin solución de continuidad desde la temática de la reflexividad a los juegos de estrategia. Ya hemos visto que su unión es íntima pues sólo los juegos interactivos competitivos generan la necesidad de alzarme por encima del nivel de reflexividad del contrario. Veamos cómo se desarrollan estos juegos.

Efectivamente, de cuanto dijimos anteriormente se deduce que el orientar mi acción por lo que otro espera de mí significa lo siguiente:

1. En primer lugar, que espero algo del otro, de modo que sé o creo saber lo que hará. Puede decirse que dispongo de un *código de expectativas* sobre *alter* que me orienta sobre lo que éste puede hacer en cada (o en una específica) ocasión.

2. Que además sé (o al menos creo saber) lo que el otro espera de mí, pues conozco (o creo conocer) el código de expectativas del otro acerca de mí.

Dadas estas condiciones es evidente que dispongo de dos alternativas. De una parte, ajustarme a sus expectativas; de otra intentar frustrarlas. En este segundo caso puedo iniciar un juego de estrategia a partir de mi conocimiento de lo que *alter* espera de mí. Pues, efectivamente, las dos condiciones anteriores significan también lo siguiente:

3. Que, si yo cambio mi conducta, cambiará también la del otro según su código, de modo que puedo alterar su conducta alterando la mía.

4. Finalmente, en el doble supuesto de que yo sé lo que espera de mí, pero él ignora lo que yo espero de él, puedo manipular sus respuestas pero él no; dispongo de un *plus de información*. Sé lo que hará, pero él no sabe lo que yo haré, y así puedo *objetivarlo e instrumentalizarlo*, puedo adoptar frente a él la actitud de un ingeniero o de un técnico.

Efectivamente, supongamos que *ego* hubiera actuado E, y *alter* hubiera generado como respuesta A. Pues bien, ahora *ego*, sabedor de que ante E *alter* responde con A decide actuar E' para obtener como respuesta A'. *Ego* está manipulado a *alter* mediante su superior conocimiento, de modo similar a como un adulto manipula las respuestas de un niño. Podemos pues decir que en estos casos mi conocimiento de sus expectativas, mi conocimiento del desarrollo futuro (imaginario o virtual) de la interacción orienta mi acción presente y así contribuye a constituir el futuro. La definición de una posible situación futura (de un escenario virtual) orienta la conducta presente y así crea el futuro, otro futuro distinto.

Esta relación entre presente y futuro —esta incidencia de la imagen del futuro sobre el presente— es quizás la esencia última de los procesos reflexivos pues en ellos es siempre lo que esperamos de los demás (y lo que ellos esperan de nosotros) lo que modifica el presente, pero para ello es necesario, además, saber lo que *alter* hará si *ego* cambia su conducta. No es pues cierto —como señala Elster— que «el futuro no puede causar el pasado»⁷⁸; al contrario, es cada vez más cierto que las imágenes del futuro —ciertas o falsas— que tienen los actores modifican su conducta presente y por ello el futuro altera su pasado.

III.4. GRADOS DE REFLEXIVIDAD: INTERACCIONES, METAINTERACCIONES Y PREDICCIONES REFLEXIVAS

Como sabemos, la Teoría de los Tipos lógicos fue elaborada por Bertrand Russell y Norbert Whitehead para evitar las paradojas que se derivan de los enunciados autorreferentes tales como «este enunciado es falso»⁷⁹. Tales paradojas pueden ser no sólo sintácticas (tal como la que obsesionó a B. Russell: «el conjunto de todos los conjuntos que no se pertenecen a sí mismos») o semánticas (tal como: «todos los cretenses mienten; lo dice un cretense») sino también pragmáticas (como el padre que ordena a su hijo: «sé espontáneo»). La paradoja pragmática emerge cuando el cumplimiento del enunciado anula el enunciado y su violación lo cumple. Si el hijo obedece a su padre lo desobedece y si lo desobedece lo obedece. Se ha generado un doble vínculo pues, haga lo que haga el hijo, estará obedeciendo-desobedeciendo.

Según algunos, Russell y Whitehead, al proscribir las expresiones autorreferentes «proscriben, también, el pensamiento (al menos el pensamiento “de segundo orden”)⁸⁰ y proponen (con Spencer-Brown) dar «el paso epistemológico más importante de los últimos siglos» consistente en un pensamiento que se atenga al carácter autorreferencial del lenguaje, pues «las

⁷⁸ J. ELSTER, *Tuercas y tornillos*, Barcelona, Gedisa, 1991, p. 101.

⁷⁹ B. RUSSELL y A. N. WHITEHEAD, *Principia Mathematica*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1910 [*Principios de la matemática*, Madrid, Espasa-Calpe, 4.ª ed., 1983].

⁸⁰ Jesús IBÁÑEZ, ob. cit., p. 6.

paradojas autorreferenciales podrían ser los ladrillos conceptuales con los cuales construir una cosmovisión alternativa»⁸¹. Puede que ello sea así⁸². En todo caso, para poder pensar la autorreferencia es necesario romper la paradoja, romper el doble vínculo y puntuar la secuencia de órdenes para hacerla digerible, es decir, comprensible. Sin abandonar ninguno de los objetivos de este pensamiento «de segundo orden» (y menos aún el carácter ontológicamente reflexivo de la realidad social), acudiremos sin embargo a la Teoría de los Tipos para hacer digeribles las paradojas pragmáticas que emergen en las interacciones reflexivas.

Una paradoja pragmática es la que emerge en las conductas autorreferentes (como la de dos enamorados) en las que *ego* se orienta por la expectativa de *alter* y *alter* se orienta por la expectativa de *ego*. En algún momento esta autorreferencialidad ciega, especular, debe interrumpirse para dar paso a la acción y en ese justo momento el último en reflexionar se orienta por el otro, pero no viceversa. En ese instante *ego* espera algo específico de *alter* y *alter* sólo espera de *ego* lo que *ego* espera de *alter*; *alter* se ha «abandonado» pues a *ego* que se mueve en un nivel de reflexividad (en un tipo lógico) superior. Llamaremos *metainteracción* a toda interacción en la que *ego* sabe lo que *alter* espera de él pero *alter* no sabe lo que *ego* espera de él, es decir, aquellos casos en que la reflexividad es asimétrica en el último nivel.

Nótese que esta asimetría puede emerger en cualquier nivel de reflexividad. Así, en un primer nivel tendríamos una situación como la representada en el esquema:

<i>Ego</i> sabe lo que <i>alter</i> espera de <i>ego</i>	
<i>Ego</i> espera algo de <i>alter</i>	<i>Alter</i> espera algo de <i>ego</i>

⁸¹ Bradford P. KENNEY, *Estética del cambio*, Buenos Aires, Paidós, 1987, en J. IBÁÑEZ, ob. cit., p. 106.

⁸² Según el propio SPENCER-BROWN, al comentarle a RUSSELL en 1967 que había descubierto la inutilidad de la teoría de los tipos, éste le respondió que, en realidad, tal teoría era la cosa más arbitraria que WHITEHEAD y él habían realizado, y que se alegraba de haber vivido lo suficiente para ver la cuestión resuelta. Véase SPENCER-BROWN, ob. cit., p. ix.

Pero otro tanto puede ocurrir en el nivel siguiente:

<i>Ego sabe lo que alter sabe que ego espera de alter</i>	
<i>Ego sabe lo que alter espera de ego</i>	<i>Alter sabe lo que ego espera de alter</i>
<i>Ego espera algo de alter</i>	<i>Alter espera algo de ego</i>

Y así sucesivamente, de modo que la metainteracción puede emerger en cualquier nivel de la interacción reflexiva pues basta que uno de los interactuantes interrumpa el juego o el otro se alce al nivel siguiente.

Recojamos ahora la línea argumental anterior. Decíamos que el motivo o razón de la reflexividad es el interés pero el medio es el conocimiento. Este resultado es muy relevante. De una parte, porque indica que cuanto más *interés* tenga en la acción del otro, más motivado estaré para una acción reflexiva. Y de otra, porque la acción reflexiva sólo puede existir allí donde hay conocimiento *mutuo*; al menos el previo de *alter* sobre *ego* y el de *ego* sobre *alter*. Pero además, como muestran los cuadros anteriores, cuanto mayor sea ese conocimiento más fácil será que se den situaciones reflexivas.

Efectivamente, si yo conozco sus expectativas pero él no las mías, estoy en un nivel de reflexividad superior (en un primer nivel de *metainteracción*). Puedo o no frustrar su expectativa pero *alter* no puede. Ahora bien, si *alter* conoce mi conocimiento de su conocimiento, puede penetrar mi estrategia metainteractiva y anularla generando eventualmente un segundo nivel de reflexividad (un segundo nivel de metainteracción). Y así sucesivamente.

Hay así una situación (eventual) máxima reflexividad cuando el interés es grande y el conocimiento alto y una situación de mínima reflexividad cuando uno y otro son bajos. Si el *interés es nulo*, pues la acción de *alter* no me afecta en absoluto, no habrá reflexividad, aun cuando puede emerger si el interés se acrecienta.

Si el *interés es alto* pero el conocimiento bajo, la acción será reflexiva, pero con toda probabilidad errónea pues no sé como el otro me ve; situaciones de este orden tienden a generar *profecías que se autonegan* ya que mi expectativa (mi predicción) sobre su respuesta se verá frustrada (falsada) pero el elemento que la falsa es justamente mi errónea conducta.

Pero el interés crece continuamente, mientras que el conocimiento mu-

CUADRO 7

		<i>Grado de interés</i>	
		Mucho interés	Poco interés
<i>Grado de conocimiento</i>	Mucho conocimiento	REFLEXIVIDAD MÁXIMA PREDICCIÓN QUE SE AUTOCUMPLE	AUSENCIA DE REFLEXIVIDAD
	Poco conocimiento	REFLEXIVIDAD ERRÓNEA PREDICCIÓN QUE SE AUTONIEGA	

tuo (de *ego* sobre *alter* y viceversa) es discreto y crece a saltos (*ego* conoce a *alter*; *alter* conoce a *ego*; *ego* conoce el conocimiento de *alter*, etcétera). Efectivamente:

1. *Ego* conoce cómo actuará *alter* en función de su propia acción de modo que si

ego actúa A *alter* responde con A'
ego actúa B *alter* responde con B'

2. *Ego* elabora una predicción sobre la conducta de *alter*, predicción cuyo desarrollo efectivo depende de la propia acción de *ego*. Elabora, pues, una predicción que se autocumplirá.

3. Si *alter* no conoce lo que *ego* conoce y si la información de *ego* es correcta, *alter* actuará según la predicción de *ego*, autocumpliendo su predicción.

4. Si, por el contrario, *alter* conoce lo que *ego* conoce (puede ponerse en su lugar), puede entonces modificar su conducta para que *ego* responda como él espera; elabora pues una metapredicción de la conducta de *ego* («meta»), pues toma en cuenta la predicción que *ego* ha hecho de *alter*) autocumplidora (pues se cumple a través de la conducta de *alter* que manipula a *ego*).

Es decir, mi conocimiento de su conocimiento genera un primer nivel de metainteracción y así una *predicción que se autocumple*, pues mi predicción de su respuesta se autocumple a través de la instrumentalización de la que le hago objeto. Pero su conocimiento de mi conocimiento (¡de su cono-

cimiento!) genera un segundo nivel más alto de metainteracción que le permite *autonegar mi predicción autocumplidora* (y así, transformarla en profecía) y eventualmente generar una *metapredicción autocumplidora* (pues se autocumple a partir de la negación de la previa predicción de su conducta).

De modo que la jerarquía de reflexividades, que puede generar —en juegos competitivos— una jerarquía de metainteracciones, permite a los actores generar una paralela jerarquía de metapredicciones sobre la conducta del otro, objetivándose el uno al otro en la medida en que no reflexionan (en la medida en que *no* se ponen en el lugar del otro) y desobjetivándose cuando reflexionan. *La reflexividad de las predicciones resulta pues del juego de las metainteracciones*; sólo a partir del momento en que puedo alzar mi nivel de reflexividad por encima del *partner* en la interacción, estoy en condiciones de instrumentalizar (objetivar) su conducta.

Como ya he señalado en otra ocasión, en estos juegos gana siempre el que reflexiona el último, que es, por lo usual, el que puede posponer la acción más tiempo sin manifestar externamente estrategia alguna, que es, en principio, el que dispone de más recursos relevantes para ese juego, en definitiva, el más poderoso. El débil sólo gana al fuerte si éste no reflexiona, lo que —en contra de las apariencias— ocurre con frecuencia, ya que quien se sabe fuerte confía sólo en su fortaleza, mientras que quien se sabe débil confía sólo en su inteligencia y ahorra fuerzas. Es, en última instancia, un problema de puntuación (Bateson) de una secuencia de sucesos; quien pone el punto final da sentido a toda la frase.

En todo caso, en la recursividad de las metainteracciones encontramos la mezcla (¿síntesis o confusión?) de los dos tipos de reflexividad (auto y hetero, vertical y horizontal) que analizamos anteriormente. Pues aquí, la reflexividad horizontal (ponerse en el lugar del otro en cada nivel metainteractivo) da lugar a una más alta reflexividad vertical (verle a él y a mí mismo desde una metaobservación), siguiendo el orden genético de ambos tipos de reflexividad. Ello manifiesta una vez más que la jerarquía de yoes autorreflexivos no hace sino interiorizar las heterorreflexiones desde otro.

No insistiré por ahora en este tema, pero dicho queda que las condiciones para la emergencia de la acción reflexiva son el *interés* en la acción del otro y el *conocimiento* del otro. Y que a medida que este conocimiento (mutuo) crece, el juego de la reflexividad puede complejizarse enormemente dando lugar a metainteracciones que generan predicciones reflexivas.

III.5. METAINTERACCIONES Y EL DILEMA DEL PRISIONERO

Quizás no es inútil mostrar que el famoso dilema del prisionero y otros similares no son sino casos peculiares de interacciones reflexivas. Y ello porque no es frecuente que se acabe de extraer la totalidad de las conclusiones que de ese fenómeno se derivan para el propio estatuto de la racionalidad.

Así, desde 1965 se acepta, con Mancur Olson, que los grupos que persiguen bienes públicos no pueden ser producto del interés privado de sus miembros ⁸³ que —según el saber tradicional— se alían para cooperar en la persecución de sus fines. Al contrario, argumenta Olson, para cada miembro singular resulta más beneficioso y racional no cooperar dejando que sean los otros los que trabajen, de modo que él, sin esfuerzo alguno, obtendrá los mismos beneficios que los que cooperan. En definitiva, es más beneficioso y racional comportarse como un «gorrón» (*free-rider*) y dejar que sean los otros los que carguen con el esfuerzo. Por ello el grupo debe generar incentivos (positivos o negativos) que refuercen la participación de los eventuales gorriones, aun a riesgo de que ello conduzca a una alteración de su sentido originario. Pues, una vez que se introducen incentivos, son éstos los que justifican la participación en el grupo y no los objetivos iniciales.

Sorprende el éxito de la teoría pues no sólo carece de aval empírico sino que predice justamente lo que normalmente no ocurre. Cuando un grupo de actores está interesado en obtener algún bien que les beneficia a todos, lo que han hecho siempre, hacen y harán es aliarse para obtenerlo. ¿Qué otra alternativa tienen? La teoría de Olson predice justamente lo contrario de lo que ocurre. Por ello se le ha reprochado —con toda razón— que el gorrón sólo puede aparecer *después* de que el grupo se haya constituido, pero no antes ⁸⁴ y que sólo entonces son necesarios incentivos selectivos. En estas condiciones, la conducta del gorrón puede que sea «racional», pero para ello debe ser, además, reflexiva.

Efectivamente, ¿qué diferencia al «gorrón» del simple participante? El «gorrón» se diferencia del simple participante en que él ve al grupo desde fuera, ya constituido y, por lo tanto, puede decidir racionalmente participar o no. Él sabe lo que van a hacer los otros y ellos no saben lo que el eventual

⁸³ *The Logic of Collective Action*, Cambridge, Harvard Univ. Press, 1965.

⁸⁴ D. MARSH, «On Joining Interest Groups: An Empirical Consideration of the Work of Mancur Olson», *British Journal of Political Science*, núm. 6, 1976, p. 257.

gorrón va a hacer. La relación entre el gorrón y el grupo es así una metainteracción en la que el primero tiene un grado más de libertad. Y es la reflexividad mayor del gorrón lo que lo transforma en tal al hacer que una conducta racional (participar) se transforme en una conducta irracional y viceversa. La *distorsión de la racionalidad* es aquí resultado de la reflexividad que hace que lo que en un nivel es racional no lo sea en el nivel siguiente. Pues sin duda el gorrón cambiaría su conducta y participaría, sin necesidad de incentivos, tan pronto los demás descubren su estrategia (es decir, cuando los demás restablecen la simetría reflexiva) y bien deciden ellos también no participar o lo excluyen de los beneficios que el grupo obtenga.

Por ello, tiene razón Axelrod cuando señala que para que el gorrón no aparezca «es necesario que los individuos tengan una posibilidad suficientemente grande de volverse a encontrar, de modo que tengan que ganar en una futura interacción»⁸⁵. Pues sólo en esa interacción futura el gorrón sufrirá las consecuencias del descubrimiento de su juego.

Algo similar encontramos en un análisis del juego clásico del prisionero. Efectivamente, encontramos un dilema de este tipo si dos jugadores pueden optar entre dos estrategias, una cooperativa (C) y otra no-cooperativa (NC) y ambos se ven obligados a elegir su estrategia independientemente el uno del otro. Llamaremos CC a la estrategia en que el primer jugador elige C y el segundo C, y de modo similar las otras alternativas: C-NC, NC-C o NC-NC. Para que nos encontremos en el dilema del prisionero es necesario que: 1. La estrategia no cooperativa (NC-NC) sea la solución más beneficiosa para ambos; 2. el orden de preferencias del primer jugador es: C-NC, NC-NC, C-C, y NC-C; 3. de modo similar, el orden de preferencias del segundo jugador es: NC-C, NC-NC, C-C, C-NC.

Por ejemplo, se acusa a dos prisioneros de haber cometido un delito. Para obligarlos a confesar el juez decide lo siguiente:

1. Si ambos se confiesan autores, ambos serán sentenciados a cinco años (caso I).
2. Si sólo uno de ellos confiesa, éste será puesto en libertad y el otro cumplirá una pena de diez años (casos II y III).
3. Finalmente, si ninguno confiesa, ambos serán sentenciados a dos años (caso IV).

⁸⁵ R. AXELROD, *La evolución de la cooperación*, Madrid, Alianza, 1986, p. 31.

CUADRO 8

	<i>A confiesa</i>	<i>A no confiesa</i>
<i>B confiesa</i>	A = 5 años CASO I B = 5 años	A = 10 años CASO II B = libre
<i>B no confiesa</i>	A = libre CASO III B = 10 años	A = 2 años CASO IV B = 2 años

Se encuentran, pues, en un juego en el que el resultado depende no sólo de la acción propia, sino también de la del otro con la que está irremisiblemente enredada ⁸⁶. La elección de A está vinculada objetivamente a la de B y depende de la elección de B. De modo similar, la elección de B depende de la de A.

Evidentemente a cada uno le interesa salir libre, lo que sólo podrá conseguir si él confiesa y el otro no (casos II y III). La segunda preferencia —común ya a ambos— es no confesar y obtener dos años (alternativa IV) y sin duda ése sería el resultado si pudieran comunicarse entre ellos y cooperar el uno con el otro. Al no poder hacerlo, cada uno ignora lo que el otro hará, de modo que, desde su punto de vista, la conducta del otro puede ser indistintamente una u otra, con porcentajes de probabilidad idénticos. Así, elige la opción que minimiza sus riesgos y maximiza sus beneficios. Si no confiesa, recibirá diez años o dos años; si confiesa quedará libre o recibirá cinco años. Evidentemente le interesa confesar y dejar al albur de la conducta de B quedar libre (alternativa III) o ser sancionado a cinco años (alternativa I). Por supuesto, otro tanto le ocurre a B y ello conduce al resultado de que ambos confiesan y ambos reciben cinco años (alternativa I). Ocurre, pues, lo que ninguno quería, un resultado subóptimo, frente al óptimo de la alternativa IV.

Por supuesto este resultado subóptimo hubiera podido evitarse si A y B hubieran podido ponerse de acuerdo; ambos habrían optado por no confesar (caso IV). De ahí se suele deducir que actuaron lógicamente, dadas las circunstancias del juego.

⁸⁶ El dilema del prisionero muestra las vinculaciones estrechas que existen entre consecuencias no queridas de la acción (a consecuencia del entrelazamiento de acciones) de una parte, y la reflexividad de otra. Sin ánimo en absoluto de agotar el tema, bastará indicar que la reflexividad de la interacción social es sólo una —si bien importante— causa de consecuencias no queridas. Y que, de otra parte, la reflexividad, a su vez, anula la emergencia de consecuencias no queridas.

Ello resulta tan obvio que se concluye enfáticamente que «no existe solución interna alguna que promueva la cooperación cuando el dilema del prisionero se juega *una sola vez*. En tal caso, comportarse como un gorrón es siempre lo más racional»⁸⁷. Pues, «¿por qué motivo habría de renunciar a mi preferencia si no sé a ciencia cierta qué harán los demás?»⁸⁸. Lo cierto es, sin embargo, que —como señala el mismo Aguiar en el trabajo citado— «a menudo se toma parte en acciones colectivas en aras del bienestar ajeno, sacrificando incluso el propio interés». Y cita el trabajo de L. B. Lave quien demostró hace tiempo experimentalmente que buen número de jugadores se comportan de modo altruista.

Lo usual ha sido atribuir ese altruismo a la irracionalidad de los jugadores. Pero como señala Amartya Sen, el hombre puramente económico (puramente racional en estos términos) es sin duda un «imbécil social»⁸⁹ y puede que los hombres normales sean tontos económicos pero no tontos sociales. Y hace ya veinte años que Harry G. Frankfurt señaló como rasgo específicamente humano la capacidad de analizar las preferencias de las preferencias, es decir, los metaordenamientos, los deseos de segundo orden, en definitiva, la reflexión sobre las propias preferencias⁹⁰.

La incorporación de la temática de la reflexividad a la de la acción racional arroja resultados ciertamente sorprendentes. Sin posibilidad de entrar aquí en un análisis más profundo, que exigiría probablemente otro trabajo de esta extensión, al menos lanzaré alguna duda sobre esta conclusión aparentemente obvia. Y la lanzaré tomando en consideración —como señala Elster— que «los actores humanos no sólo toman sus decisiones sobre la base de sus expectativas de futuro, sino también sobre la base de sus expectativas acerca de las expectativas de los demás»⁹¹.

⁸⁷ Fernando AGUIAR, «Lógica de la cooperación», en WAA, *Intereses individuales y acción colectiva*, Zona Abierta, núm. 54/55, 1990, pp. 7 ss. La cita es de la p. 18.

⁸⁸ Ob. cit., p. 19.

⁸⁹ A. SEN, «Los tontos racionales», en F. HAHN y M. HOLLINS (comps.), *Filosofía y teoría económica*, México, FCE, 1986, p. 202.

⁹⁰ *Journal of Philosophy*, núm. 68, 1971, p. 5. Véase también J. Francisco ÁLVAREZ, «¿Es inteligente ser racional?», *Sistema*, núm. 109, 1992, pp. 73 ss., trabajo interesante pero que ignora la extensa literatura sociológica sobre el tema. Francisco ÁLVAREZ recuerda —siguiendo a HIRSCHMAN— que fue DOSTOIEVSKI en *Memorias del subsuelo* (1864) quien formula ya esta problemática.

⁹¹ J. ELSTER, *Ulises y las sirenas*, México, FCE, 1989, p. 48.

Efectivamente, en un nivel de análisis más profundo, A y B no actuaron (tan) lógicamente pues hubieran debido ponerse el uno en el lugar de otro, cosa que no hicieron (en el modelo; al parecer en la realidad sí). De actuar así, A comprendería que B iba a pensar lo mismo que él, de modo que B confesaría, y el resultado sería I, que ninguno desea. Por lo tanto, si A se hubiera puesto en el lugar de B hubiera sabido que el resultado (virtual) es I y no III como espera. Y B hubiera sabido que el resultado es I y no II, como espera.

Pero el juego no acaba aquí. Pues sabedor A de que B sabe lo antes dicho, y sabedor B de que A sabe otro tanto, resulta evidente para ambos que las opciones II y III están descartadas (salvo que uno de ellos, en un tercer nivel de reflexividad pueda razonablemente esperar del otro que se sacrifique por él) y quedan sólo la I y la IV. De ambas, la I es más perjudicial para ambos y la IV más beneficiosa para ambos. Y sabiendo ambos que ambos saben lo dicho, ambos elegirían sin duda y unánimemente no confesar conocedores de que el otro tampoco confesaría.

De modo que nos encontramos con tres niveles de interacción. En el primero ninguno se pone en el lugar del otro y así confesar es lo racional. En el segundo, uno y otro se ponen en los lugares respectivos y rechazan la opción de confesar pues les conduce a una consecuencia no querida. En el tercero, de nuevo uno y otro se ponen en los lugares respectivos y deciden no confesar. Y aun cabe —como apuntaba antes— un cuarto en el que A sabe (o cree saber) que B está dispuesto a sacrificarse por él y así decide confesar.

Así, el resultado subóptimo es causado por: bien falta de comunicación entre A y B, bien —y esto es lo más importante— *no haberse puesto el uno en el lugar del otro*. En el nivel de reflexividad 0 (cuando cada uno se limita a no esperar nada del otro), y a falta de comunicación entre uno y otro, sólo cabía un juego antagonista entre A y B. Pero en el nivel de reflexividad superior (cuando cada uno se ve desde el lugar del otro), y sin necesidad de comunicación entre ambos, hubieran comprendido que el otro pensaría como uno y que, por lo tanto, era necesario cambiar el juego y no confesar para obtener el resultado óptimo ⁹².

⁹² Cabría pensar que, llegados ambos a tal conclusión, uno de ellos podría generar una metainteracción sobre el otro, elevando su nivel de reflexividad un escalón más (el tercero). Así, por ejemplo, *ego*, sabiendo que, a través del razonamiento expuesto, *alter* decidirá confesar, opta por no confesar, ganando el juego. Pero ello supone algo absurdo; supone que *ego* se pone en el lugar de *alter* en el segundo nivel, pero deja de hacerlo en el tercero. Si

El dilema del prisionero muestra así una vez más que ponerse en el lugar del otro modifica la racionalidad del juego social alterando las conductas y los criterios de racionalidad, pues lo que resulta racional y esperable en un nivel no tiene por qué serlo en el siguiente.

IV. Conclusiones

En este trabajo hemos analizado algunas de las complejidades que muestran los procesos sociales reflexivos en dinámicas microinteractivas. Hemos llegado a la conclusión de que la reflexividad es un factor constitutivo de los procesos de aprendizaje por imitación o difusión, de modo que cubre todo el espacio de las acciones no habituales o rutinarias, tarea que ha exigido una crítica de alguna de las opiniones de A. Giddens.

Se han señalado diversos tipos de reflexividad que conforman una jerarquía de niveles, y se ha argumentado que la verdadera reflexividad social sólo emerge cuando el actor se pone en el lugar del otro para observarse a sí mismo desde un punto de vista externo, lo que hemos llamado *heterorreflexividad*. A su vez, el análisis del otro como espejo nos ha permitido diferenciar dos tipos de consecuencias para el actor; unas, de tipo expresivo —ya estudiadas en la obra de Cooley o Mead— que aluden a la constitución de la identidad última del actor como un proceso de interiorización y de armonización de otros relevantes, proceso nunca acabado y siempre de resultados inciertos, tanto más cuanto menos armoniosamente integrada esté la sociedad, cuanto menos pueda hablarse de *un* otro generalizado. De otra parte, la heterorreflexividad emerge como una variable muy importante a la hora de analizar interacciones estratégicas, de modo que la teoría de la reflexividad se imbrica con las teorías de la acción racional. Los conceptos de *metainteracción* y de *hiperreflexividad* pretenden mostrar los mecanismos a través de los que los actores, partiendo de un nivel superior de conocimiento del otro, manipulan su conducta, un camino que permite reconstruir los conceptos de profecías que se autocumplen y predicciones que se autoniegan —ya analizados en el nivel macro— en el nivel micro. Las estrategias refle-

mantenemos constante la capacidad de ponerse en el lugar del otro —y no hay razón para suponer otra cosa— *ego* sabe que *alter* puede intentar la misma argucia, con resultados subóptimos. El tercer nivel reproduce, pues, la situación del primero y es, por ello, una mala solución que llevará a ambos a la misma conclusión: no confesar.

xivas interactivas que el actor construye a partir del modelo de acción que *ego* dispone sobre *alter* o viceversa, se muestran así como una situación intermedia entre las interacciones reflexivas de una parte y, de otra, la reflexividad social que se da entre actor y observador-científico. Aquí también el actor orienta su conducta según un modelo de acción de otros relevantes, si bien en este caso el modelo no ha sido elaborado por él, sino recibido del científico-observador. Finalmente, la reflexividad parece sugerir mecanismos mentales que quizás no han sido tenidos (suficientemente) en cuenta en las teorías de la acción racional hasta el punto de poderse avanzar una solución al dilema del prisionero que merece atención al menos por poner en circulación un tipo de lógica en uso —la del ponerse en el lugar del otro— cada vez más frecuente y raramente incorporada a estos análisis.

13. Una aproximación a las paradojas de la acción social

Ramón Ramos Torre

I. Introducción

En la tradición del pensamiento occidental, las paradojas tienen un estatuto ambiguo. Se insiste en que son divertidas, entretenidas, juegos lógicos y del ingenio, pero también en que son trágicas, destructivas, precipitaciones en la nada del no-poder-seguir pensando. Esta ambigüedad es ya, en sí misma, instructiva. La paradoja es una tentación que rebasa la crítica reconciliadora de lo cómico y lleva a los que la cultivan al cumplimiento del destino trágico de la autodestrucción. Atractiva y peligrosa, su fascinación radica en que pone a prueba al héroe de la empresa occidental de apoderamiento del mundo, a la razón misma. Esta prueba puede acabar en autodisolvente ironía: la razón muestra que no puede afirmarse a sí misma sin negarse. De ahí la prevención y la fascinación que la paradoja suscita, su estatuto de juego prohibido.

La propuesta de este trabajo es que las paradojas anidan en el núcleo fundamental de la ciencia social. Este diagnóstico es alcanzable por medio de una generalización y redescrición de ciertos temas muy comunes, trillados y casi triviales que han entretenido la atención de los científicos sociales. Partiendo de éstos, se propone el análisis de los rasgos característicos de las paradojas pragmáticas que, aunque no sólo sean relevantes en el campo de la ciencia social, ni sean sus únicas paradojas significativas, sí son especialmente recurrentes y decisivas. El propósito que guía estos análisis no es ni escéptico ni estético: no se pretende disolver la posibilidad de la ciencia social subrayando el estatuto paradójico de sus descripciones y explicaciones/interpretaciones, ni derivar de la seriedad metódica de la ciencia hacia el juego barroco del artificio. Antes bien, el propósito es constructivo o reconstructivo. La tesis fundamental es que la paradoja es un ineludible punto de partida de la ciencia social y que ésta haría bien en no ocultar irreflexivamente las paradojas con que se encuentra y en desarrollarlas de forma fructífera y creativa.

En el primer párrafo se va a fijar qué se entiende por paradoja cuando se predica de las descripciones y/o explicaciones/interpretaciones de

la ciencia social. En el segundo y tercer párrafos se van a analizar las paradojas decisivas ligadas a tradicionales temas de atención sociológica: las profecías reflexivas y las consecuencias no intencionales de la acción intencional. En el cuarto párrafo se procederá a una sistematización de esas paradojas como casos de las paradojas pragmáticas. En el último párrafo se procederá a analizar los problemas emergentes y las líneas maestras para afrontarlos y proporcionarles soluciones fructíferas.

II. ¿Qué son las paradojas?

La semántica de la paradoja fluctúa entre dos polos: uno más laxo y genérico, otro más estricto. El primero toma en consideración la etimología del término y sus variantes léxicas en la tradición clásico-medieval. El segundo atiende más a los resultados de los debates sobre las paradojas en el campo de la filosofía y, en especial, de la lógica ¹.

En el primer caso, paradójico es todo aquel conocimiento que se enfrenta o es contrario a la doxa, la opinión recibida, la creencia compartida. Cicerón, siguiendo esta línea de pensamiento, tradujo el griego *paradoxa* al latín *admirabilia*; los filósofos y lógicos medievales la identificaron con los *insolubilia*. En cualquier caso, lo que se significa queda claro: lo paradójico es aquello que se enfrenta a aquello en lo que creemos y damos por supuesto; un conocimiento que, aun cuando nos admira, hemos de aceptar; un laberinto que plantea problemas que aparentemente no podemos solucionar.

En el segundo caso, la paradoja recibe una definición más técnica y estricta, haciéndose explícita la razón del estupor que nos produce y el laberinto que nos crea. Se entiende entonces por paradoja «una proposición [que], después de haberse afirmado a sí misma, se contradice a sí misma» (Ferrater Mora, 1979-1981, I, p. 190) o, en términos más amplios, «una conclusión aparentemente inaceptable derivada por razonamientos aparentemente aceptables de premisas aparentemente aceptables» (Sainsbury, 1989, p. 1) o, por último, «una situación en la que es necesario hacer, decir o pensar una cosa y el contrario de ella» (Barel, 1989, p. 279). En la primera definición, lo paradójico resulta de una afirmación que entra en contradicción consigo mis-

¹ Consúltense las voces «Paradoja», «Antinomia», «Mentiroso (El)», «Insolubilia», «Heterológico» y «Asno de Buridán» en FERRATER MORA (1979-1981).

ma, sin que por ello haya evidentes razones para descartarla como sin sentido; en la segunda, la paradoja resulta de la problemática relación entre la conclusión (inaceptable) y los razonamientos y premisas (aceptables) de que se ha derivado; en la tercera, la paradoja surge de la insostenible situación de tener que hacer, decir o pensar algo y su contrario. En cualquiera de las definiciones, los términos que, engendrándose los unos a los otros, se contradicen² pueden ser de muy distinto tipo: estrictamente lógico-formales, semánticos, pero también morales, económicos o genéricamente sociales. Esto permite que, al lado de las paradojas del pensamiento (formales o semánticas), puedan aislarse otras, incluso más básicas, resistentes e interesantes, como es el caso de las paradojas pragmáticas³.

Es evidente que, en su primer sentido más genérico o barthesiano⁴, la paradoja se sitúa en el centro de la ciencia social. Lo abonan razones epistémicas, poéticas y retóricas. Razones de orden epistémico porque, aunque no se acepte una ruptura radical entre *doxa* y *episteme* y no se siga acordando un estatuto privilegiado al observador científico y se apueste por su participación en un saber común y/o mutuo que comparte con el actor

² Las relaciones entre contradicción y paradoja pueden resumirse así: a. si bien toda paradoja contiene una contradicción, no toda contradicción engendra una paradoja; b. una contradicción puede resolverse optando por uno de los términos contradictorios o construyendo una nueva síntesis que contenga a ambos, pero cancelando su contradicción, mientras que, c. los términos contradictorios de una paradoja se hacen mutua remisión (sin permitir la elección de uno de ellos) y no cancelan su contradicción al intentar construir su unidad (círculo vicioso). Cf. WATZLAWICK, BAVELAS y JACKSON (1991, pp. 200-201) y, sobre todo, BAREL (1989, pp. 55 ss.).

³ La distinción de los tres tipos de paradojas (formales, semánticas y pragmáticas) aparece en WATZLAWICK, BAVELAS y JACKSON (1991, p. 176). Por supuesto, no es una tipología completa o exhaustiva. Es evidente que esta diversificación de tipos plantea el problema de si las paradojas son sólo una construcción de la mente humana o algo que se encuentra en la realidad. El tema ha sido abordado por BAREL (1989, pp. 305 ss.), cuya posición comparto. Propone que se trata de un falso dilema y que en todo caso —y también, por lo tanto, en el de las paradojas estrictamente lógicas o formales— la paradoja se asienta, a la vez, en la realidad y en las representaciones humanas que hablan de ella y, al darle nombre, la constituyen. De aquí la posibilidad de hablar estrictamente de paradojas pragmáticas (o sociales) que no hacen tan sólo referencia al pensamiento, sino también a la práctica humana: ésta se muestra y es representada como paradójica.

⁴ Así lo denomina ASHMORE apoyándose en el siguiente texto de BARTHES, que no hace sino reivindicar y utilizar la etimología del término: «Un nuevo discurso sólo puede emerger como la *paradoja* que se enfrenta a (y con frecuencia acomete contra) las *doxa* circundantes o precedentes» (R. BARTHES, citado en ASHMORE, 1989, p. 171). En realidad, también se podrían denominar paradojas diderotianas, pues en DIDEROT se puede encontrar el siguiente texto: «¿Qué es una paradoja, sino una verdad que se opone a los prejuicios del vulgo, ignorada por la mayoría de los hombres y que su actual experiencia les impide percibir? Lo que hoy es para nosotros una paradoja será para la posteridad una verdad demostrada» (DIDEROT en KLEIN, 1991, p. 113).

social lego (Giddens, 1984, pp. 334-343), en cualquier caso resultará cierto que, para constituirse y legitimarse, la ciencia social ha de huir de lo que es trivial y se da por descontado. Las suyas serán contra —o re descripciones y contra— o re explicaciones/interpretaciones que chocarán con el mundo de experiencia común y que, en razón de ello —con independencia de que ulteriormente sean integrables en el conocimiento común—, aparecerán como genéricamente paradójicas ⁵. A esto se suman razones poéticas y retóricas. El efecto de conocimiento de un texto científico puede también resultar de la trama que lo organiza como discurso explícita o implícitamente narrativo ⁶. En esa trama —y en mayor medida en los textos contemporáneos ⁷— puede ocupar un lugar privilegiado la ironía (trágica, satírica) que conlleva descripciones, explicaciones o interpretaciones paradójicas de las situaciones y los procesos. Por su parte, las razones retóricas no hacen sino abundar en lo mismo, pues el texto puede conseguir su efecto persuasivo en razón de argumentaciones paradójicas ⁸.

Resulta, pues, que hay buenas razones para suponer que la ciencia social es genéricamente paradójica. Pero resulta también que, si nos atuviéramos sólo a esto, el resultado del análisis no pasaría de reiterar algo trivial y sin especial alcance. Todo saber nuevo, metódicamente construido, es, en este sentido, paradójico. Pero lo es de forma inmediatamente provisional, sólo hasta el momento en que los nuevos principios descriptivos o explicativo/interpretativos se incorporen a la semántica del conocimiento común y

⁵ Éste no es el caso sólo de la ciencia social, sino del discurso científico en general. Y así, se puede reconstruir la historia de la física como un proceso de creación y resolución de paradojas en sentido genérico. Cf. KLEIN (1991).

⁶ Piénsese, sobre todo, en el campo de la ciencia social, en la historiografía y la antropología. Sobre la narratividad y la presencia de tramas en la historiografía, véanse WHITE (1973) y RICOEUR (1983). Para la antropología véase GEERTZ (1989).

⁷ Siguiendo un comentario de KIERKEGAARD, BERMAN (1988, p. xi) subraya que la ironía es el tropo específicamente moderno. En el campo de la sociología clásica, la utilización de la ironía es crucial en la obra de WEBER, especialmente en su análisis sobre el proceso de racionalización occidental. La orientación satírico-irónica de los análisis de MARX es tan evidente que no precisa ser subrayada.

⁸ BOUDON (1984, p. 21) ha destacado que los análisis de TOCQUEVILLE en *El Antiguo Régimen y la Revolución* obtienen gran parte de su fuerza persuasiva de la constante utilización de la paradoja. Sobre los efectos perversos como retórica conservadora, puede consultarse HIRSHMAN (1989). Por otra parte, la paradoja del suicidio (o de cómo lo más íntimo puede ser lo más social) es fundamental en la arquitectura de *El suicidio* de DURKHEIM, cumpliendo una función persuasiva en favor de la legitimación del nuevo discurso sociológico al explotar la estrategia de los experimentos cruciales (RAMOS TORRE, 1982).

dado por descontado. Si la paradoja interesa a la ciencia social ha de superarse este nivel genérico y adentrarse en el otro más estricto y técnico.

Es ésta la propuesta que aquí se defiende. Lo que se ha de establecer es de qué manera la paradoja, entendida como un círculo contradictorio e insostenible, anida en la ciencia social. Para conseguirlo es preciso proceder a una redescipción de temas muy recurrentes en ella que, en razón de ese nuevo principio de descripción, puedan ser reconfigurados en términos paradójicos.

III. Las profecías reflexivas

Voy a partir de dos temas mertonianos⁹: las profecías reflexivas y las consecuencias no intencionales de la acción intencional. El propósito es re-describirlas y generalizarlas. Por redescipción no sólo entiendo reconstruirlas en forma de una paradoja, sino también resituirlas en relación a la problemática original en cuyo marco Merton las analizó. Siguiendo el «teorema» de Burke —al que tan aficionado es el mismo Merton¹⁰— en este caso hay que mostrar también que una forma de ver es una forma de no ver y que, consiguientemente, un mismo tema planteado desde otra perspectiva (otra observación que evidentemente no se ve a sí misma) resulta reconfigurado. Por generalización entiendo extender la relevancia de esos temas más allá de los límites circunscritos en que han sido presentados, mostrando que en ambos casos estamos ante fenómenos y tipos de explicaciones/interpretaciones muy extendidos o estratégicos en la vida y las ciencias sociales.

Por profecías reflexivas¹¹ entiendo el conjunto formado, entre otras,

⁹ Partir, en este caso, de MERTON es relativamente arbitrario ya que si bien en el campo de las profecías reflexivas su obra ha de considerarse como punto de arranque inexcusable, no ocurre lo mismo en el de las consecuencias no intencionales, tema que tiene una larga existencia en la ciencia social y, en relación al cual, los análisis de MERTON son más bien perezosos (relación de algunos casos) y poco profundos.

¹⁰ MERTON, analizando el surgimiento del concepto sociológico de «duraciones socialmente esperadas», utiliza sistemáticamente el teorema de Burke («Una forma de ver constituye también una forma de no ver: la concentración en el objeto A implica el descuido del objeto B») para reconstruir la historia de la sociología interesada en el tiempo y su propia biografía intelectual (MERTON, 1982).

¹¹ Sobre el término Profecías Reflexivas véase HENSHEL (1982), que utiliza también el término Profecías que se Autoalteran. Por ser más comprensivo e incorporar explícitamente la refle-

por las profecías que se cumplen a sí mismas y las profecías suicidas o que se autodestruyen ¹². Hay un acuerdo muy extendido sobre su enorme relevancia social, la necesidad de llevar su análisis más allá de donde lo dejó Merton y la conciencia de que su extensión y sistematización todavía no se ha alcanzado propiamente, aunque se hayan dado pasos relevantes en este sentido (Krishna, 1971; Henshel, 1982; Giddens, 1984, pp. xxxii ss.; Lamo de Espinosa, 1990, pp. 133 ss.; Luhmann y De Giorgi, 1992, p. 72). Aquí se procederá siguiendo la estela de ese acuerdo, intentando alcanzar una ulterior redescrición y extensión.

Las profecías reflexivas son expectativas ¹³ sobre estados futuros de cosas que tienen la peculiaridad distintiva de incidir sobre aquello que profetizan, ya sea modificándolo, ya consolidándolo. Lo que media entre la profecía inicial y el estado de cosas final a que se refiere es la acción reflexiva, es decir, el hecho de que los agentes, al actuar y conformar el mundo, incorporen las definiciones de situación que las profecías proporcionan.

No todos los tipos de profecías reflexivas ¹⁴ son paradójicos, aunque sí lo son aquellos que más han centrado la atención de los científicos sociales:

xividad como criterio distintivo, me parece más adecuado el primero. Véase también LAMO DE ESPINOSA (1990, p. 146).

¹² Merton define las profecías que se cumplen a sí mismas como «en el origen, una definición falsa de la situación que suscita una conducta nueva, la cual convierte en verdadero el concepto originariamente falso» (MERTON, 1964, p. 421), y las profecías suicidas o autodestructivas como «predicciones públicas de futuros desarrollos sociales [que] no llegan frecuentemente a cumplirse precisamente porque la predicción se ha convertido en un elemento nuevo en esa situación concreta, tendiendo, por tanto, a cambiar el curso inicial de la evolución» (MERTON, 1980, p. 184). Relaciona ambas profecías con el teorema de Thomas («Si los individuos definen las situaciones como reales, son reales en sus consecuencias») (MERTON, 1964, p. 419) y su complemento o contrataorema («Aunque los hombres no definan sus situaciones reales como reales, éstas siguen, sin embargo, siendo reales en sus consecuencias») (MERTON, 1980, p. 211), conjunción de teoremas que lleva a la indeterminación (principio de incertidumbre) de las relaciones entre situaciones y definiciones sociales, lo que no siempre ha sido puesto de relieve por los comentaristas de MERTON.

¹³ Las expectativas pueden surgir de creencias (etnociencia) o de saberes constituidos metódicamente (ciencia), sin que se pueda establecer una clara demarcación entre las profecías que resultan de los saberes de la ciencia social y las que resultan del conocimiento común.

¹⁴ Sobre condiciones, límites y tipos de profecías reflexivas véanse HENSHEL (1982) y LAMO DE ESPINOSA (1990, pp. 141 ss.). El primero proporciona una lista de casos situados entre un máximo y un mínimo de reflexividad; el segundo una tipología sistemática en la que se diferencian tres casos de reflexividad. En realidad, se podría objetar que los cuatro tipos que Lamo diferencia son ya profecías reflexivas, pues no se puede descartar que el hecho de que una profecía sea verdadera y resulte verificada no dependa de la acción reflexiva de los agentes. Su tipología se podría ampliar tomando en consideración el cambiante poder persuasivo (veridicción) de las profecías (verdaderas o falsas), con lo que se podría aislar, entre otros, el efecto Casandra (de cómo una profecía verdadera y que se verificó no fue creída).

las profecías que se autocumplen y las que se autodestruyen. La paradoja que engendran es más fácil de reconstruir si, en vez de analizar aisladamente cada una, se reconstruyen como miembros de un conjunto (profecías reflexivas paradójicas) que las engloba a ambas. En tal caso, se puede percibir su estrecha semejanza con la paradoja semántica de El Mentiroso¹⁵ que también tematiza un círculo vicioso entre la verdad y el error. Y, en efecto, si resulta que las profecías que son falsas son susceptibles de encontrar verificación y las que son verdaderas susceptibles de encontrar falsación, nos vemos abocados a caer en el círculo de Epiménides, que cuando mentía decía la verdad y cuando decía la verdad mentía.

La similitud entre este conjunto de profecías reflexivas y la paradoja de El Mentiroso responde a que ambas comparten unas mismas características formales: en ambos supuestos estamos ante casos de *autorreferencia* (las profecías se incorporan a lo que ellas mismas profetizan) *negativa* (las profecías modifican los estados de cosas, entrando en contradicción consigo mismas). Con todo, estas características formales comunes no han de llevar a identificar, sin más, ambos tipos, ya que si la de El Mentiroso es, en sentido estricto, una paradoja semántica (el significado se refiere contradictoriamente a sí mismo), las profecías reflexivas son paradojas pragmáticas (entre el decir y el ser media el hacer). En efecto, en el caso de estas últimas lo que permite que emerja el círculo vicioso de lo verdadero y lo falso es el hecho de que las definiciones de las situaciones futuras sean asumidas por agentes que tienen la capacidad de conformar el mundo tomándolas en consideración.

Que la presencia de la acción reflexiva sea el rasgo singularizador de estas paradojas ha de tomarse como indicación de la posibilidad de que no sea sino un caso de un tipo más amplio de paradojas que, de múltiples maneras, resultan de la misma acción reflexiva. Siguiendo esta hipótesis, es preciso entonces ampliar el ámbito de indagación para ver hasta qué punto la acción reflexiva misma genera paradojas y cómo se relacionan éstas con las paradojas de la profecía reflexiva.

La reflexividad es un concepto correoso, polisémico y en uso expansivo en la ciencia social o en la ciencia en general¹⁶. Ello hace que cuando se

¹⁵ En su representación más literaria, la paradoja de El Mentiroso dice así: «Epiménides es cretense y afirma que todos los cretenses mienten»; en forma más comprimida, puede enunciarse diciendo simplemente «Miento». Véanse FERRATER MORA (1979-1981) y SAINSBURY (1988, pp. 114-140).

¹⁶ ASHMORE (1989, cap. 2) ha construido una «enciclopedia» de la reflexividad en la que se pasa revista a los distintos significados del término en el ámbito de la lógica, la teoría del

habla de acción reflexiva se signifiquen cosas muy variadas. Un intento muy preliminar y, como la fuente en que se inspira (Ashmore, 1989, p. 32), sin pretensiones de ser exhaustivo, nos llevaría a distinguir al menos tres casos básicos de acción reflexiva, aunque éstos no aparezcan netamente deslindados en la práctica de producción de conocimientos de los científicos sociales: *a.* la acción reflexiva (auto)consciente, *b.* la acción reflexiva autorreferente y *c.* la acción reflexiva constitutiva¹⁷. Analizaré cada uno de estos casos y algunas de sus variantes, para mostrar a continuación cuáles son las paradojas que se conectan con cada uno de ellos.

Acción reflexiva (auto)consciente

Aparece en dos variantes, dependiendo del énfasis en el prefijo (auto). En una primera variante, es reflexiva aquella acción que indaga los presupuestos de que parte y que, en razón de esta más o menos «benigna introspección» (Woolgar, 1988*b*, p. 22), pretende ser consciente de sí misma o hacerse transparente a sí misma. Un caso de este uso de la reflexividad, la acción reflexiva y el conocimiento reflexivo lo ejemplifica Gouldner¹⁸. En una segunda variante, es acción reflexiva aquella que incorpora conscientemente los conocimientos que la ciencia social produce de forma metódica. En este caso no se trata tanto de ser consciente de sí mismo, sino de saber la pertinencia para el caso de un conocimiento científico que se incorpora activamente a la propia conducta. Un ejemplo del uso preferente de esta

conocimiento, la sociología y la etnografía. Con todo, esa «enciclopedia» deja de lado los desarrollos que en el campo de la reflexividad se han ido produciendo en ámbitos de la sociología extraños a la sociología del conocimiento y de la ciencia. Véase, para estos casos, IBÁÑEZ (1990*a*) y LUHMANN (1982 y 1991).

¹⁷ La tipología sigue de cerca las etiquetas que propone ASHMORE (1989, p. 32). Las variaciones que se introducen consisten en poner entre paréntesis el «auto» de la *self-awareness* de su segundo tipo —para destacar que no se trata tan sólo de la autoconciencia de los propios presupuestos, sino también de la asunción de conocimientos públicos disponibles— y en comprimir la terminología del tercer tipo (*reflexivity as constitutive circularity of accounts*) redefiniéndolo como reflexividad constitutiva —terminología, por lo demás, que utiliza WOOLGAR (1988*b*, p. 21) y en la que ASHMORE parece inspirarse.

¹⁸ Para GOULDNER, reflexividad «significa autoconciencia en lo concerniente a las reglas a las que uno se somete y por las que está atado» (GOULDNER, 1978, p. 85), siendo la característica sobresaliente de la ideología la atrofia de la reflexividad. La recuperación antideológica de la reflexividad del conocimiento y, por lo tanto, el autoconocimiento plantean dificultades (regresión infinita) que GOULDNER no desconoce (GOULDNER, 1978, pp. 81 ss.).

variante de acción reflexiva se encuentra en Lamo de Espinosa¹⁹. Por lo demás, estas dos variantes se pueden sintetizar de modo que la reflexividad de la acción suponga, a la vez, una autovigilancia sobre los presupuestos del propio actuar y la posibilidad de incorporar activamente los resultados de la ciencia social. Un ejemplo de la realización de esta posibilidad lo proporciona el teorema de la «doble hermenéutica» de Giddens²⁰. En cualquier caso, todas estas variantes aproximan reflexión y reflexividad, situándose en las proximidades de una filosofía de la conciencia esclarecida.

Acción reflexiva autorreferente

En este caso, la reflexividad es entendida más bien al modo de la sociología de los sistemas autopoieticos, es decir, como la aplicación de un proceso a sí mismo²¹. En razón de esto, acción reflexiva es aquella que, orientada hacia sí misma, se aplica los procedimientos que típicamente ha aplicado al objeto externo con el que se relaciona. De esta forma es entendida la reflexividad de la práctica de producción de conocimiento por el «programa fuerte» de la sociología de la ciencia²². En este caso se propone

¹⁹ Aunque LAMO DE ESPINOSA distingue entre reflexividad alienada, crítica e inmediata, y aborda tanto las profecías de la etnociencia como las de la ciencia social, su análisis se interesa especialmente por los efectos de la incorporación de los conocimientos científicos a la acción social: «Managers, políticos, minorías de todo tipo, mujeres, ancianos, etc., todos ellos definen su conducta y sus situaciones en términos de ciencia social. *La reflexividad es la regla y no la excepción*» (LAMO DE ESPINOSA, 1990, p. 170). De aquí que pueda hablar de la sociedad reflexiva como aquella en la que la ciencia penetra profundamente en su etnociencia.

²⁰ La doble hermenéutica subraya que las heterodescripciones de los científicos sociales han de ser analizadas en relación a las autodescripciones de los actores de que hablan y que además estos últimos pueden incorporar aquéllas a sus descripciones y típicamente las incorporan. Se trata, pues, de un doble círculo reflexivo de interpretación. Véase GIDDENS (1987, pp. 151-156, y 1984, pp. xxxii-xxxvi).

²¹ LUHMANN distingue entre autorreferencia basal, reflexividad y reflexión, definiendo la reflexividad como «autorreferencia procesal», aplicando el concepto «siempre y cuando el proceso finja como el sí mismo al que se refiere la operación referencial correspondiente [...]». Esto significa, sobre todo, que la operación autorreferencial [...] debe cumplir las características de pertenencia al proceso, es decir, que ella misma debe ser comunicación, en el caso de un proceso comunicacional (comunicación acerca de la comunicación), observación, en el caso de un proceso de observación (observación de la observación), ejercicio del poder, en el caso de un proceso de uso del poder (uso del poder sobre aquel que detenta el poder)» (LUHMANN, 1991, p. 441). Véase también LUHMANN (1982, pp. 324 ss.).

²² Sobre las características diferenciadoras del programa fuerte de sociología de la ciencia se puede consultar BLANCO, COTILLO-PEREIRA, IRANZO y TORRES (1992). Su conexión

que los procedimientos científicos que los sociólogos utilizan (sociología) para dar cuenta de la ciencia (sociología de la ciencia) se apliquen a sí mismos (sociología de la sociología como ciencia de la ciencia). Una propuesta así es expandible de forma inmediata a múltiples variantes de la ciencia social (etnografía de la etnografía, historiografía de la historiografía, etcétera). Acción reflexiva es así aquélla que se autotematiza y se autoaplica.

Acción reflexiva constitutiva

Se puede denominar también reflexividad «inmediata» (Lamo de Espinosa, 1990, p. 137) y ha sido el objeto preferente de atención de la etnometodología (Woolgar, 1988*b*). La reflexividad así entendida se refiere al carácter preinterpretado de toda realidad social, de forma que las definiciones de situación que los actores producen forman parte de la situación misma, la cual, por su parte, es punto de partida para la producción de esas interpretaciones que a ella se incorporan. De este modo, la diferencia canónica y tradicional entre representación y realidad es puesta radicalmente en cuestión, abogándose por una similitud que, con todo, presupone también una diferencia indeterminable. Desde este punto de vista, toda acción social es constitutivamente y de forma ineliminable reflexiva.

Es evidente que estos tres grandes tipos de acción reflexiva tienen ámbitos de aplicación de diferente extensión. Mientras que la acción reflexiva consciente, aunque extendida a múltiples ámbitos de la vida social, no la afecta en su totalidad, la acción reflexiva constitutiva se identificaría sin más con la acción social o, dicho de otra manera, nada habría en ésta que le fuera extraño. Por su parte, la acción reflexiva autorreferente tendría un ámbito de pertinencia situado entre esos dos polos.

Las profecías reflexivas paradójicas se relacionan inmediatamente con la acción reflexiva consciente, pero es evidente que no sólo con ésta. En última instancia, y si se prescinde en mayor o menor medida de su carácter «profético» (expectativas sobre estados *futuros* de cosas), se identifican sin más con la acción reflexiva constitutiva, para la que no es decisivo que la definición de la situación se refiera a un mundo pasado, presente o futuro,

polémica con la problemática de la reflexividad es analizada, desde perspectivas diferentes, en los trabajos recopilados en WOOLGAR (1988*a*).

sino que sea una definición que supone una preinterpretación que el actor corrobora en su práctica o sustituye por otra en el caso de que encuentre serias dificultades de encaje. Como, por otra parte, cualquier definición de situación conlleva una mediación (presente) entre los horizontes de la experiencia (pasado) y las expectativas (futuro), no tiene por qué convertirse en rasgo decisivo el que la definición aparezca como referida al futuro (profecía).

Es razonable entonces esperar que, al igual que las profecías reflexivas, los distintos tipos de acción reflexiva puedan configurarse en forma paradójica. Haré una sucinta presentación de esas posibles conversiones.

En las dos variantes de la acción (auto)consciente, se presentan inequívocas paradojas. En el caso de la introspección, la paradoja se desenvuelve en forma de una regresión infinita: la indagación sobre los presupuestos supone también presupuestos que, a su vez, deberían ser indagados desde otros presupuestos y así *ad infinitum*. En definitiva, la paradoja que aquí se engendra es la de la transparencia intransparente: el presupuesto de todos los presupuestos que no sea él mismo un presupuesto o la regla de todas las reglas que no sea una regla o, aún más elemental, la mirada (observación) de todas las miradas (observaciones) que no sea una mirada (observación). No menos evidente es la paradoja que engendra la otra variante, pues aparece claramente reflejada en la paradoja de la profecía reflexiva. En efecto, la ciencia social se convierte en tanto más obsoleta cuanto más sea incorporada a la acción (Lamo de Espinosa, 1990, p. 166) o, en otra versión, cuanto más conozcamos metódicamente el mundo social y tanto más actuemos en función de ese conocimiento, tanto más complejo e impredecible se hará (Giddens, 1990, p. 153). La ciencia se muere de éxito y la acción reflexiva consciente, que pretende la transparencia del mundo, acaba engendrando una radical opacidad. Estamos de nuevo ante la transparencia intransparente.

La acción reflexiva autorreferente se encuentra también sometida al asedio de lo paradójico. En efecto, la reflexividad por la que aboga se puede convertir en el fundamento de la objeción escéptica del *tu quoque*²³ que mina sus bases de credibilidad. Y así, la proposición que asegura que el conocimiento científico es producido socialmente (o históricamente) recibe la objeción reflexiva de ser también un producto social (o histórico) que no puede asegurar la verdad de lo que dice. La paradoja surge inmediatamente

²³ El argumento *tu quoque* (tú también o, en más castizo, aplícate el cuento) es analizado extensamente por ASHMORE (1989, cap. 3) como el núcleo de las objeciones realizadas en contra de cualquier epistemología que relativice y problematice la noción tradicional de verdad.

y, de nuevo, se presenta en estrecha similitud con la de El Mentiroso²⁴. En última instancia, la sociología (o la historiografía crítica) de la ciencia engendraría la paradoja de asegurar la verdad de algo (la empresa científica en la que participa) que explícitamente ha problematizado al socializarlo (o historizarlo).

Por último, la acción reflexiva constitutiva está sometida a la paradoja de su propia indecibilidad. En efecto, ¿cómo puedo asegurar que la acción social es constitutivamente reflexiva prescindiendo del hecho de que quien lo asegura también es un actor social que produce reflexivamente sus propias descripciones? La etnometodología se ve así abocada a un conocimiento inseguro o, en última instancia, inefable, pues no puede asegurar la verdad de sus descripciones a no ser prescindiendo irreflexivamente de lo que sabe sobre la acción de describir. La paradoja de sus descripciones es la de la reflexividad irreflexiva: tiene que hablar irreflexivamente de un mundo que supone constitutivamente reflexivo (véase Ashmore, 1989, pp. 92 ss.).

En definitiva, el análisis realizado muestra que las distintas variantes de la acción reflexiva van de la mano de paradojas que les generan laberintos difíciles de solucionar: por decirlo con la expresiva fórmula de Pablo Navarro (comunicación personal), la paradoja es «la huella de la reflexividad». En la mayoría de los casos hay alguna similitud formal con la paradoja de El Mentiroso. Esa similitud no puede ocultar, sin embargo, que en esta ocasión nos encontramos en el campo de las paradojas pragmáticas.

IV. Las consecuencias no intencionales

La conexión entre la acción reflexiva y las consecuencias no intencionales de la acción intencional es muy evidente y ha sido frecuentemente puesta de relieve. El caso es tanto más visible si nos limitamos al estudio de las profecías paradójicas, ya que lo que las define son justamente las conse-

²⁴ Como dice LUHMANN, toda indagación reflexiva sobre el conocimiento y la verdad acabará por precipitarse en la paradoja de El Mentiroso. «Siempre que la verdad se convierta en un objeto de reflexión, siempre que se establezcan aserciones sobre ella, encaramos una versión de la famosa paradoja del "cretense mentiroso": el que hace la aserción pierde su imparcialidad y la aserción pierde su independencia en relación al objeto» (LUHMANN, 1982, p. 356). Por lo demás, el que se desemboque en esta paradoja no implica que haya que quedarse estérilmente atrapado en ella. Para el caso de la historiografía, las dificultades que plantea la historización del conocimiento y el círculo hermenéutico, véase GADAMER (1988, pp. 419, 537-538 y 630-632).

cuencias no intencionales (modificación de los estados futuros de cosas) de la acción intencional (reflexiva). Con todo, el análisis de las consecuencias no intencionales no se puede reducir sin más al de la acción reflexiva, ya que cada caso tiene rasgos distintivos.

Al abordar el tema, Merton se limita a poner de relieve uno de sus aspectos y a centrar la atención en algunos casos ²⁵. Resalta, por lo demás, que es un tema «abordado prácticamente por todos los que han contribuido de manera significativa a la larga historia del pensamiento social» (Merton, 1980, p. 173). Rastreado esa historia (Von Hayek, 1978, pp. 249-255, y 1967, pp. 97 ss.; Elster, 1978, pp. 106-108; Lamo de Espinosa, 1990, pp. 45-51; Hirshmann, 1978 y 1989) se puede reconocer su omnipresencia en la génesis y desarrollo de la moderna ciencia social. Desde Vico, pasando por Mandeville y Adam Smith, hasta convertirse en propuesta fundamental de la filosofía de la historia ilustrada y posilustrada ²⁶, se subraya insistentemente la evidencia de que de la acción de los hombres surge algo que está en sus actos, pero no en sus intenciones, y que a la postre se convierte en principio del orden social o del sentido de la historia. La ciencia social del siglo XIX retomará ese lugar ya común, que será central en el análisis de Marx sobre la génesis y dinámica del capital o en los estudios de Tocqueville sobre la revolución (Hadari, 1989). Max Weber no hará sino afianzarlo, convirtiéndolo en centro temático de su trágico-irónico diagnóstico sobre los orígenes del moderno capitalismo racional (Stark, 1971; Schluchter, 1979; Habermas, 1987, I, pp. 285 ss.).

Que de la acción intencional puedan surgir consecuencias no contempladas en la intención que la anima es algo de por sí evidente y, en última instancia, trivial. Si se toman en consideración las posibilidades que, en términos causales, contiene el *butterfly effect* ²⁷ y se amplían convenientemente

²⁵ MERTON (1980, pp. 173-185) se limita explícitamente a atender al carácter imprevisto de las consecuencias y los casos que analiza como posibles fuentes (ignorancia, error, imperiosa inmediatez, valores básicos y predicciones autodestructivas) no tienen pretensiones sistemáticas ni exhaustivas.

²⁶ En la filosofía ilustrada aparece como la «insociable sociabilidad de los hombres» que hace exclamar a KANT: «¡Gracias sean dadas, pues, a la Naturaleza por la incompatibilidad, por la vanidad maliciosamente porfiadora, por el afán insaciable de poseer o de mandar! Sin ellos, todas las excelentes disposiciones naturales del hombre dormirían eternamente raquíticas» (KANT, 1978, p. 48). En la filosofía posilustrada se presenta el tema de forma explícita y sistemática, recurriéndose también a espectaculares imágenes históricas (así, el ejemplo del incendiario que utiliza Hegel) (HEGEL, 1980, p. 85).

²⁷ El batir de las alas de una mariposa en mi jardín puede provocar huracanes en las Antillas. La observación, desmesurada pero ilustrativa, es recogida en ARDIGÒ y MAZZOLI (1990, p. 39).

los intervalos temporales que separan los resultados de una acción de sus consecuencias, resultará obvio que de toda acción pueden predicarse consecuencias no contempladas en sus intenciones. Consecuentemente, para que el tema adquiera interés y además se puedan fijar estrictamente sus conexiones con las paradojas pragmáticas, habrá que especificar de qué consecuencias se habla en relación a qué intenciones ²⁸.

Siguiendo libremente propuestas que aparecen en Boudon (1980, pp. 7-16) ²⁹, cabe distinguir en las intenciones de la acción los aspectos volitivos (relacionados con lo que se quiere o desea) y los aspectos cognitivos (relacionados con lo que se espera que ocurra o prevé) ³⁰. En razón de ellos (véase cuadro 1) se pueden distinguir cuatro casos diferentes según *a.* las consecuencias sean queridas y previstas; *b.* queridas, pero no previstas; *c.* previstas, pero no queridas o, por último, *d.* ni previstas ni queridas. Es ciertamente el último caso el que centra la atención de los científicos sociales y al que conviene denominar propiamente de las consecuencias no intencionales ³¹.

²⁸ Conviene hacer una primera precisión. Es evidente que las consecuencias no intencionales pueden surgir tanto de las acciones no intencionales, como de las intencionales y, en este caso, tanto de las acciones intencionales realizadas tomando en consideración sus consecuencias como de aquellas que prescinden de tomarlas en cuenta. Hablaré de consecuencias no intencionales para referirme tan sólo al caso de las acciones intencionales que se hayan realizado tomando en consideración alguna de sus posibles consecuencias.

²⁹ La tipología que a continuación se propone difiere en lo sustancial de la que aparece en BAERT (1991). Éste distingue dieciséis tipos básicos de consecuencias no intencionales que se construyen a partir de cinco dimensiones estratégicas. No me parece que el resultado alcanzado sistemáticamente y aclare convenientemente el objeto abordado. A riesgo de comprimirla en exceso, resumo la crítica al texto de Baert en los siguientes puntos. Creo que su tipología, *a.* no es sistemática ni en las matrices que utiliza (dimensiones) ni en los tipos resultantes; *b.* es confusa porque, en unos casos, fusiona indebidamente y, en otros, diferencia inadecuadamente los distintos aspectos de las dimensiones escogidas, y *c.* en consecuencia, los tipos propuestos resultan, en ocasiones, oscuros y/o problemáticos y, desde luego, no alcanzan los ideales de completud y relevancia exigibles.

³⁰ En una aproximación más fina, habría que distinguir en el plano cognitivo de la intencionalidad: *a.* si esas consecuencias han sido o no tomadas en consideración; *b.* en el caso de que así haya sido, si han sido o no previstas, es decir, si se ha realizado un cálculo racional de previsión, y *c.* en el caso de que se haya realizado, qué grado de certeza o seguridad se tiene sobre su eventualidad. BAERT (1991, pp. 204-206) hace referencia a esto, aunque sin deslindar adecuadamente los tres niveles estratégicos, lo que da lugar a una tipología confusa. En el contexto de este trabajo, considero efectos no previstos (cognitivamente no intencionales) los que cumplen cualquiera de estas tres condiciones: *A.* que no hayan sido tomados en consideración previamente, *B.* que no hayan sido objeto de un cálculo racional de previsión y *C.* que, si han sido previstos, tengan un grado muy alto de incertidumbre que desborde el umbral de la acción propiamente arriesgada. (Véase la diferencia incertidumbre/riesgo en ELS-TER, 1991 a, pp. 19 ss.) Cuando más se acerque el caso al tipo *C.*, más me situará en la frontera entre la consecuencia imprevista y la prevista.

³¹ Esta definición difiere de la propuesta por BAERT (1991, p. 201) («un efecto particular de

CUADRO 1. *Consecuencias intencionales y no intencionales*

	Previsión	
	(+)	(-)
Propósito (+)	a. Prevista y querida.	b. No prevista y querida.
(-)	c. Prevista y no querida.	d. No prevista y no querida.

Se trata de una primera aproximación. Incorporando y desarrollando propuestas de Elster ³², pueden también distinguirse, para el conjunto de las consecuencias no queridas ni previstas, aquellos casos en los que las consecuencias no intencionales simplemente se agregan a las intencionales (*sobreintencionalidad*) de aquellos otros en los que las desplazan o sustituyen (*contraintencionalidad*). Si se toman en consideración los dos aspectos (volitivo y cognitivo) de la intencionalidad, entonces se puede construir el cuadro 2, en el que nuevamente, pero sólo en relación al conjunto formado por las consecuencias no queridas ni previstas, se pueden diferenciar cuatro casos de consecuencias no intencionales: *a.* las que se agregan a las previstas y que-

CUADRO 2. *Consecuencias sobreintencionales y contraintencionales*

		Consecuencia no intencional	
		Se agrega a lo previsto	Desplaza a lo previsto
Consecuencia no intencional	Se agrega a lo querido	<i>a</i>	<i>b</i>
	Desplaza a lo querido	<i>c</i>	<i>d</i>

una acción guiada por un propósito que difiere de lo que se quería en el momento de realizar la acción, deseo que fue la razón para realizarla»), que sólo toma en consideración los aspectos volitivos.

³² ELSTER (1978, p. 109) utiliza el concepto sartriano de contrafinalidad —que traduzco como contraintencionalidad— para referirse a las consecuencias no intencionales que surgen, no además de las intencionales, sino *en vez* de ellas, afectando a los actores que las han generado y resultando de cálculos racionales correctos. (Otras tradiciones —inspiradas en Illich— denominan contraproductividad al mismo fenómeno [véase DUPUY, 1990, p. 40].) Elster no menciona la sobreintencionalidad.

ridas, *b*, las que desplazan a las previstas y se agregan a las queridas, *c*, las que desplazan a las queridas y se agregan a las previstas y, por último, *d*, las que desplazan a las queridas y previstas. A estas últimas las llamaré propiamente consecuencias contraintencionales.

Los casos *b* y *c* son poco interesantes, aunque ciertamente no son empíricamente imposibles. El caso *a* se refiere a un tipo muy extendido, pero es ciertamente el caso *d*, es decir, el de las consecuencias sistemáticamente contraintencionales (los llamados efectos perversos), el que interesa especialmente a los científicos sociales y ha centrado la atención de sus análisis.

Con todo, las posibilidades de especificación no están agotadas, pues, siguiendo sugerencias que aparecen en Boudon (1980, p. 15), también se puede modalizar las distinciones establecidas, diferenciando lo deseado/previsto de lo deseable/previsible³³. Y así, se puede distinguir, en el caso de la contraintencionalidad global —aunque es evidente que también en el resto de los casos del cuadro 2—, según las consecuencias no intencionales sean o no previsibles y/o deseables. En consecuencia, se puede generar un último cuadro sistemático (cuadro 3) que diferencia de nuevo cuatro casos fundamentales: *a*, aquel en el que lo no previsto ni querido es, sin embargo, previsible y deseable; *b*, aquel en que no es previsible, pero sí resulta deseable; *c*, aquel en que es previsible, pero sin ser deseable y, por último, *d*, aquel en el que se une lo imprevisible y lo indeseable³⁴. Es evidente que este último es el que alcanza mayor dramatismo y tanto más si concebimos las consecuencias como contraintencionales.

CUADRO 3. *Deseabilidad y previsibilidad de las consecuencias*

	Previsibilidad	
	(+)	(-)
Deseabilidad..		
(+)	Previsible <i>a</i> y deseable.	Imprevisible <i>b</i> y deseable.
(-)	Previsible <i>c</i> e indeseable.	Imprevisible <i>d</i> e indeseable.

³³ ¿Previsibilidad/imprevisibilidad para quién: el actor o el observador? Aquí se supone que esa modalización hay que hacerla desde la perspectiva del actor en el momento de acometer la acción, aunque sea el observador el que construya ese diagnóstico.

³⁴ Proyectada esta tipología sobre distintas variantes de la filosofía de la historia, sería fácil mostrar que la filosofía ilustrada de la historia se identifica con *a*, la cristiana con *b*, la marxiana con *c* y la weberiana con *d*.

Todas estas especificaciones permiten delimitar diferentes tipos de consecuencias no intencionales y establecer un principio de gradación que defienda la relevancia del tema frente a posibles objeciones sobre su trivialidad. Las consecuencias no intencionales serán tanto más interesantes cuanto más se aproximen al caso *d* del cuadro 1, es decir, cuando queden afectados tanto los aspectos volitivos como los cognitivos de la intencionalidad. El interés crecerá además en razón de que lo no-intencional se muestre además como contraintencional (caso *d* del cuadro 2). Y, por último, el dramatismo del caso aumentará según se aproxime la contraintencionalidad de las consecuencias a la imprevisibilidad e indeseabilidad. Es claro que el *pathos* que anima los análisis históricos de Weber sobre la génesis del capitalismo racional va de la mano de ese diagnóstico trágico-irónico que muestra el proceso dominado por la paradoja de las consecuencias no previstas ni queridas, contrarias además a la previsión y a lo que se deseaba y, por último, intrínsecamente imprevisibles e indeseables.

La conexión de esta temática con las paradojas pragmáticas es más que evidente. Si, como es inexcusable, concebimos las consecuencias no intencionales como estados de cosas que no podrían haberse dado si no se hubiera producido esa específica intervención sobre el mundo que es la acción intencional, entonces el carácter paradójico del caso resulta obvio³⁵: la acción movida por la intención da lugar a consecuencias que eventualmente desplazan a las queridas y previstas y que además pueden ser radicalmente imprevisibles e indeseables; el producto (la consecuencia) precisa del productor (la acción), pero se desentiende de sus designios (intención). De este modo, la intención de la acción, afirmándose a sí misma y en la medida en que se afirma, acaba por negarse a sí misma. Descrito en el lenguaje dramático de Weber: «La paradoja entre el efecto y la voluntad, hombre y destino (destino como *consecuencia* de su acción frente a su *intención*): esto es lo que nos puede enseñar esta inversión de lo “natural”, que sólo parece chocante en un primer golpe de vista superficial» (Weber, 1983, p. 427).

³⁵ Dos precisiones conviene hacer aquí. La primera es que del hecho de que la consecuencia no se hubiera dado si no se hubiera actuado como se actuó no se sigue que esa consecuencia sólo pueda ser alcanzada a partir de esa acción (BAERT, 1991, p. 201). Por lo tanto, una determinada acción puede ser condición suficiente, pero no necesaria, para que surja una específica consecuencia. La segunda precisión es que el carácter paradójico del proceso resulta más marcado si además las consecuencias no intencionales son subproductos, es decir, acontecimientos o estados de cosas que no son susceptibles de ser producidos deliberadamente y, por lo tanto, como cumplimiento de una intención (véase ELSTER, 1988, cap. 2). En este caso, la paradoja resultante se puede enunciar así: intentar lo que no se puede intentar lleva a intentar no intentar.

Si las consecuencias no intencionales de la acción intencional son re-describibles en la forma de la paradoja de lo no intencional-intencional, si, por otra parte, en algunos de sus aspectos decisivos las paradojas pragmáticas de la acción reflexiva son subsumibles en el marco de esta paradoja de amplio espectro (y esto es especialmente visible, como se ha subrayado anteriormente, en el caso de las profecías reflexivas paradójicas), si, por último, resulta que pueden ser consideradas *el* objeto (Von Hayek, 1955, p. 83; Popper, 1972, p. 410) o uno de los objetos *decisivos* (Giddens, 1984, p. 343; Lamo de Espinosa, 1990, pp. 67-68; Elster, 1991a, pp. 95 ss.; Boudon, 1980, p. 7) de la ciencia social, entonces resultará que para ésta constituirse es tanto como proceder a dar cuenta de esa paradoja. Para hacerlo puede seguir itinerarios discursivos diferentes, combinándolos en mayor o menor medida: puede seguir el itinerario propuesto por la filosofía de la historia encontrando, por debajo de la historia menuda de acontecimientos e individuos, el «sentido» que disuelve la paradoja y la muestra como el exacto cumplimiento de un plan de Dios, la Naturaleza, el Espíritu o la Historia misma; puede seguir también el itinerario proporcionado por el discurso narrativo, desenrañando la paradoja por medio de una trama que configure y refigure lo acontecido; puede, por último, seguir el itinerario que proporciona la aproximación analítica que, descomponiendo lo acontecido en un juego de factores, lo explica o interpreta a partir de ellos³⁶. Puede seguir uno de estos itinerarios o puede también combinar sus lógicas discursivas. En cualquier caso, no puede eludir el reto que esa paradoja pragmática impone y ha de aceptarla como punto inexcusable de partida.

V. Las paradojas pragmáticas

Las paradojas pragmáticas detectadas hasta ahora ni son todas ni son las únicas relevantes para la ciencia social. No son todas porque se pueden aislar otras paradojas pragmáticas que todavía no han sido tomadas en consideración. No son las únicas porque, al lado de las pragmáticas, podemos aislar otras paradojas sociales relevantes.

Estas consideraciones iniciales abren inmediatamente dos frentes de

³⁶ Estos tres itinerarios están típicamente representados por la filosofía de la historia, la historiografía y la sociología. La práctica real de conocimiento de la ciencia social los combina con mayor o menor fortuna.

análisis. Por un lado, dar cuenta del sistema que eventualmente forman las paradojas pragmáticas; por otro lado, considerar y relacionar con estas últimas las otras paradojas sociales. Me voy a ceñir a hacer una aproximación al primer campo de análisis, limitándome, en relación al segundo, a proporcionar una somera información.

Somera información porque se limita a esbozar el cuadro sistemático de las paradojas sociales sin proceder a analizarlas en profundidad. Parto de la diferenciación de las paradojas pragmáticas y sociales y propongo que las primeras no son sino miembros del conjunto más amplio que forman las segundas. A su vez, las paradojas sociales las concibo diferenciadas interiormente en cuatro grupos en razón de cuál sea el nivel de la «realidad» social en el que se presentan. Estos grupos están formados por: *a.* las ya referidas paradojas pragmáticas o de la acción social, *b.* las paradojas de las interacciones sociales, *c.* las paradojas de las organizaciones sociales, *d.* las paradojas societales o de la sociedad como sistema³⁷. Cada uno de los niveles contiene a los demás, ya sea como elemento (según se proceda desde *a* hacia *d*), ya sea como contexto (según se proceda en sentido inverso). Se supone también que, aun cuando las interconexiones entre estos niveles sean evidentes y en muchos casos resulten borrosas sus respectivas fronteras, no están articulados de forma que sea posible una reducción/derivación de unos a otros: cada uno tiene diferencias propias que permiten acotarlo analíticamente y realmente.

Sobre las paradojas pragmáticas se volverá más tarde. Me limitaré ahora a proporcionar una somera información sobre los otros tres tipos. Las *paradojas de la interacción* se dan obviamente en contextos interactivos calificados espacio-temporalmente por la copresencia de los interactuantes. Surgen como producto del entrelazado de las interacciones y han sido el objeto favorito de atención de la teoría de los juegos estratégicos con soluciones subóptimas³⁸. Por su parte, las *paradojas de las organizaciones* se dan en el

³⁷ La distinción de estos cuatro niveles de la «realidad» social sigue de cerca, aunque no se identifica plenamente con la distinción propuesta por LUHMANN (1982, pp. 69 ss.) de tres tipos de sistemas sociales: interaccionales, organizacionales y societales. Agrego un cuarto nivel, el de la acción, que LUHMANN, por las razones que se verán más adelante, descarta.

³⁸ Siguiendo a ELSTER, entiendo por suboptimalidad «la realización deliberada de una solución no-cooperativa que es Pareto-inferior a alguna otra solución que se podría haber obtenido por medio de elecciones estratégicas individuales» (ELSTER, 1978, p. 122). ELSTER (1978, pp. 122 ss., y 1990, pp. 69 ss.) ha destacado las contradicciones que pueden surgir, en contextos de interacción estratégica, entre la práctica real y la práctica posible, dando lugar a casos de suboptimalidad. Uno de los ejemplos lo brinda la solución al dilema del prisionero.

seno de sistemas sociales que formalizan criterios de pertenencia (membrecía) y reglas estrictas de actuación. Es evidente que en el seno de esos sistemas organizacionales se puede dar un conjunto muy rico de paradojas, entre las que destacan las que dramatizan el juego de la contraintencionalidad institucional: el propósito o meta de la institución es burlado sistemáticamente, no a pesar, sino a resultas del cumplimiento de las reglas que la animan y definen³⁹. Por último, las *paradojas societales* se presentan en el seno del sistema más amplio de la sociedad entendida como el conjunto de todas las comunicaciones posibles. Han sido objeto de atención desde los albores de la ciencia social y se pueden ejemplificar en dos de sus variantes: las paradojas del orden social desarrolladas a partir de la hipótesis de las «manos ocultas»⁴⁰ y las paradojas de la totalidad sistémica, ya sea en su versión de la *unitas multiplex*, ya sea en su versión más reciente del todo que es inferior a la suma de sus partes⁴¹.

En el seno del sistema de las paradojas sociales hay, pues, que diferenciar a las paradojas pragmáticas, caracterizadas por surgir en el plano de la acción. Se ha dicho antes que las paradojas reflexivas y las de las consecuencias son ejemplos de ellas. Es preciso ahora proceder a reconstruir el entero sistema de que éstas forman parte. Para alcanzar este objetivo hay que partir de una clarificación del concepto de acción que aquí se está empleando, ubicándolo en un marco analítico que haga posible deslindar distintos tipos de paradojas pragmáticas. El marco analítico lo recojo de ciertas indicaciones de Von Wright (1963, pp. 34-42) situadas en el contexto de su

³⁹ Véase LAMO DE ESPINOSA (1990, p. 55) que hace referencia a la paradoja de las prisiones que, pretendiendo rehabilitar a los delincuentes, pueden funcionar sin embargo como verdaderas escuelas de socialización delictiva. Un recorrido sistemático por la literatura sobre el funcionamiento de múltiples organizaciones sociales estratégicas permitiría alcanzar la misma conclusión.

⁴⁰ La hipótesis de las «manos ocultas» se puede reconstruir a partir de la paradoja de MANDEVILLE («Vicios privados, virtudes públicas») y encuentra su enunciado explícito en Adam SMITH. ELSTER (1988, p. 151) la ha criticado como una proyección de la teodicea cristiana. A pesar de ello, el lema mandevilliano reaparece explícitamente en sus propuestas sobre el «cemento» de la sociedad que definen la envidia, el oportunismo y los códigos de honor como las motivaciones humanas básicas que hacen posible el orden social (ELSTER, 1991 c, p. 285). Un análisis interesante sobre «las manos ocultas» aparece en DUPUY (1990, pp. 253 ss., y 1991).

⁴¹ Sobre el tema véanse los análisis de LUHMANN (1982, p. 238; 1988 y 1990) y LUHMANN y DE GIORGI (1992, pp. 245 ss.). La paradoja de la *unitas multiplex* es recurrente en la sociología clásica y posclásica: establece que el todo es superior a la suma de sus partes y, consecuentemente, que es y no es miembro de sí mismo. La otra paradoja es el resultado al que llega LUHMANN siguiendo la distinción sistema/entorno, de la que se deriva que el sistema tiene un entorno menor que la suma de los entornos de sus subsistemas.

intento de formalización de una lógica deóntica. El material sobre casos de paradojas proviene básicamente de dos fuentes: los análisis de la escuela de Palo Alto, que introdujeron el concepto mismo de paradoja pragmática ⁴², y los análisis sobre las contradicciones (individuales y sociales) y los límites de la racionalidad desarrollados por Elster ⁴³.

El primer paso consiste, pues, en fijar un marco analítico que clarifique el concepto de acción que se está utilizando. Concibo la acción como acción intencional y en su interior distingo cuatro elementos: las intenciones, los actos, los resultados y las consecuencias ⁴⁴. Estos cuatro elementos definen la estructura fundamental de la acción intencional.

Se definan o no las *intenciones* como causa de la acción (Von Wright, 1980, pp. 116 ss.), hay que distinguir en su seno, siguiendo las propuestas ya avanzadas en páginas anteriores, entre los elementos cognitivos y los elementos volitivos o motivacionales. Los primeros se concretan en el mundo variado de las creencias, uno de cuyos aspectos es el genérico de las previsiones. Los segundos hacen referencia a lo que se desea alcanzar con la acción y, en razón de ello, al universo de preferencias del actor mismo. La acción es, pues, intencional si cuenta con previsiones y preferencias.

Por su parte, los *actos* son el conjunto de movimientos corporales (o abstención de movimientos corporales) que pueden introducir modificaciones en los estados de cosas del mundo (acontecimientos) y que surgen como instrumento o medio para el cumplimiento de las intenciones. Los actos (movimientos o abstenciones) pueden alcanzar el *resultado* que culmina, cierra y completa la acción y que permite distinguirla en su especificidad de otras posibles acciones. La relación entre los actos y el resultado es *intrínseca*, de forma que los acontecimientos externos y extraños a la acción sólo pueden

⁴² Véase BATESON (1985, pp. 231 ss.), WATZLAWICK (1978, pp. 24 ss., y 1988, pp. 82 ss.), WATZLAWICK, WEAKLAND y FISCH (1975, pp. 49 ss.) y, sobre todo, WATZLAWICK, BAVELAS y JACKSON (1991, pp. 173 ss.). Tal como utilizan el concepto, la paradoja pragmática sirve para denotar tanto prácticas patológicas como prácticas terapéuticas. La evolución posterior del concepto no lo identifica sin más con la patología psíquica o su terapéutica.

⁴³ Los análisis sobre las contradicciones aparecen en ELSTER (1978, pp. 65 ss.). Sobre los límites de la acción racional pueden consultarse ELSTER (1988; 1990, pp. 65 ss.; 1991 a, pp. 39 ss., y 1991 b, pp. 11 ss.). Aunque ELSTER hable en ocasiones de paradojas y enuncie explícitamente algunas, su tema son las contradicciones y la irracionalidad. Es evidente que ni todas las contradicciones, ni todos los casos de irracionalidad, suponen la emergencia de paradojas. Con todo, gran parte del material que estudia se puede redescubrir en forma paradójica.

⁴⁴ He desarrollado algunas de las posibilidades que tiene este esquema en RAMOS TORRE (1990, pp. 18-27).

posibilitar o frustrar su culminación. Hacer algo es, pues, intrínsecamente alcanzar el resultado que define a ese «algo». Cuando no se consigue, el hacer se convierte en un intentar hacer que no se completa.

Por último, las *consecuencias* son aquel conjunto de acontecimientos que, no formando parte de los actos ni teniendo con éstos una relación intrínseca (resultado), sólo surgen o se desencadenan con el cumplimiento de la acción, ya en simultaneidad, ya con posterioridad ⁴⁵. La relación entre actos y consecuencias es extrínseca, de forma que las consecuencias no definen en qué consiste la acción, a pesar de que sólo sean posibles gracias a que se ha realizado.

Establecidas estas distinciones elementales se puede entonces suponer que un análisis centrado en la acción se hará sobre alguno de sus elementos o sobre la relación que se establece entre algunos de ellos o el conjunto que forman. Consecuentemente, si lo que se analiza son las paradojas pragmáticas, habrá que aislarlas tomando en consideración sus relaciones con algunos de los elementos de la acción o con un (sub)conjunto de ellos. No quiere decir esto que haya que construir una parrilla clasificatoria rígida; se trata más bien de enfatizar las conexiones más marcadas que las distintas paradojas tienen con un determinado elemento o (sub)conjunto de elementos de la acción. Voy a distinguir cuatro tipos fundamentales: *a.* paradojas de las intenciones, *b.* paradojas de los actos, *c.* paradojas de los resultados y *d.* paradojas de las consecuencias ⁴⁶.

Paradojas de las intenciones

Se definen así porque se engendran típicamente en este aspecto de la acción, aunque es evidente que no quedan encerradas en él y se relacionan

⁴⁵ Sigo la definición de BAERT según la cual estamos ante una consecuencia cuando «X ocurrió antes o simultáneamente a Y, Y ocurrió a causa de que ocurriera X y algún mecanismo causal liga a X e Y» (BAERT, 1991, p. 201). Esto no implica que Y sólo pueda ocurrir si ocurre X.

⁴⁶ Para comprender los límites de esta tipología hay que tomar en consideración: *a.* que se limita a enfatizar las conexiones más marcadas que cada tipo de paradoja tiene con un elemento de la acción; *b.* que las relaciones entre los elementos (I=intenciones, A=actos, R=resultados y C=consecuencias) están fijadas en dos planos: lógico y empírico o real. Mientras desde un punto de vista lógico esos elementos constituyen una secuencia (I>A>R>C) que no se puede invertir (no (I<A<R<C)), desde un punto de vista empírico pueden aparecer en simultaneidad (I=A=R=C) o en círculos recursivos orientados (I>A>R>C>I>A>R>C, etc.). Esto hace que en los distintos tipos puedan aparecer elementos característicos de los otros, aunque en forma subordinada.

de forma variable con los actos, los resultados y las consecuencias. Su principio de diferenciación surge de la distinción entre los aspectos cognitivos y volitivos de la intencionalidad. En razón de ello, podemos distinguir las paradojas pragmáticas *cognitivas* de las *volitivas*.

Los tipos más extendidos de *paradojas pragmáticas cognitivas* son los que, como tuvimos ocasión de comprobar anteriormente, se relacionan con la reflexividad. Ya sea como reflexividad consciente, autorreferente o constitutiva, la intencionalidad genera paradojas que se asemejan a la de El Mentiroso. Como esos casos ya han sido analizados, voy a centrarme en otras paradojas cognitivas que se pueden denominar paradojas de la elección racional. Surgen en el campo de la evaluación racional de las preferencias y tienen por rasgo diferenciador problematizar la elección racional. Dos ejemplos bastarán para dar cuenta del caso. El primero lo proporciona la paradoja del asno o perro de Buridán (Ferrater Mora, 1979, p. 234) que se moría de hambre porque, siendo racional, no sabía por qué comedero decidirse, ya que los dos que tenía ante sí se hallaban a idéntica distancia y disponían de idénticos alimentos en igual cantidad. La paradoja dramatiza la imposibilidad, en ciertas situaciones de equioptimalidad⁴⁷, de tomar decisiones racionales por el bloqueo mutuo que sus respectivas razones producen sobre los cursos posibles de acción. Más interesante es el otro ejemplo que convierte a la elección racional en una progresión infinita. En efecto, en contextos de acción estratégica y en los que, por lo tanto, se presupone que todos los actores son igualmente racionales y están en idéntica medida informados, el supuesto racional de que los demás han podido seguir nuestro proceso de razonamiento (yo sé que él sabe que yo sé que él sabe...) bloquea la capacidad de decidir racionalmente⁴⁸. Al cabo, ahíto de cálculo racional estratégico y sin poder cerrar la progresión infinita del razonamiento, el actor bloquea la posibilidad de elegir racionalmente y tiene que permanecer en la irresolución o apostar sin fundamento racional por alguna de las posibles elecciones.

⁴⁷ La equioptimalidad surge cuando distintas preferencias tienen idéntico valor. Si no nos hallamos ante un caso de preferencias triviales (dos latas de sopa de idéntica marca), entonces la paradoja acaba definiéndose así: la razón bloquea la elección y la elección llama a la razón; consecuentemente, se elige no elegir o se elige irracionalmente (al azar).

⁴⁸ Se crea, en efecto, una situación de progresión infinita porque cada una de las posibles elecciones acaba mostrándose como provisional e inadecuada. ECO (1990) hizo un desarrollo brillante de esta paradoja en un artículo aparecido en la prensa en la coyuntura de la crisis del Golfo: mostraba cómo las decisiones/elecciones racionales de Sadam y sus oponentes americanos quedaban bloqueadas por su racionalidad estratégica.

En conexión con las paradojas cognitivas se hallan las *paradojas pragmáticas de la voluntad*. En ellas no se toma en consideración el grado cambiante de reflexividad o la evaluación racional de las preferencias y la producción de la elección, sino los propósitos prácticos o preferencias que animan a la acción misma, una vez tomada la decisión. Casos ejemplares aparecen en lo que Barel (1989, pp. 228 ss.) ha denominado estrategias dobles, cuyas tres variantes (el compromiso, la compartimentación y el doble vínculo) se caracterizan por la utilización del mecanismo paradójico de la «exclusión inclusiva» (Barel, 1989, p. 230) que permite combinar la realización de una meta con la realización de otra que puede estar en conflicto o ser contradictoria con la primera: teniendo que hacer lo uno o lo otro, los actores optan por hacer lo uno y lo otro a pesar de ser contradictorio⁴⁹. Una variante distinta de las paradojas volitivas está ligada a lo que Elster (1988, pp. 159 ss.) llama las preferencias adaptativas (las uvas verdes de la fábula del zorro), producto de mecanismos que intentan destensar la disonancia cognitiva entre lo que se desea y lo que se cree que se puede obtener. En su estructura profunda, las preferencias adaptativas (hacer de la necesidad virtud) se muestran en forma cerradamente paradójica: se quiere lo que no se quiere, es decir, aquello que no es objeto alguno del querer porque está dado y se tiene por inevitable.

Paradojas de los actos

Este tipo de paradojas se relaciona con las de la intencionalidad, pero es claro que tiene también rasgos distintivos que aconsejan individualizarlo. En efecto, lo peculiar en este caso es que la paradoja surge en el proceso por el que el actor realiza la intención, haciéndolo de tal manera que los actos se desvían de la intención, a la vez que siguen respetando lo que la intención dicta: deseando siempre lo mejor, se acaba haciendo siempre lo peor. Se trata de casos de debilidad de carácter o voluntad (Elster, 1991a, pp. 50 ss.), cuya estructura paradójica se asienta en complejas manipulacio-

⁴⁹ Las diferencias entre las tres variantes de estrategias dobles son del tipo espacio-temporal (BAREL, 1989, p. 230): el compromiso combina estrategias contradictorias en una unidad de espacio y tiempo (aquí y ahora), la compartimentación lo hace en el mismo tiempo pero en espacios diferentes, mientras que el doble vínculo rompe la unidad de tiempo (opta por la sucesión) pero no necesariamente la de lugar. En todos estos casos se muestra cómo, en el campo pragmático, no siempre rige el principio lógico del tercio excluido.

nes de las relaciones temporales entre las preferencias intencionales (futuro) y los actos (presente) ⁵⁰. Estamos ante casos de este tipo siempre que el actor, actuando para realizar una preferencia, lo haga de tal manera que resulte pragmáticamente desplazada por otra preferencia a la que, sin embargo, se sigue acordando un valor inferior a la primera. El débil de carácter se convierte así en un empedernido pecador que siempre actúa con la intención de alcanzar la santidad y nunca lo logra: cuanto más santo pretende ser, más pecador acaba siendo.

Paradojas de los resultados

Mientras en el caso anterior la paradoja surge en las relaciones entre las intenciones y los actos que pretenden infructuosamente realizarlas, en éste la paradoja resulta de las relaciones entre las intenciones/actos y los resultados que se alcanzan. El ejemplo más expresivo lo proporciona el intento de producir estados (resultados) que son subproductos y que, consecuentemente, no pueden resultar de ninguna acción que los busque deliberadamente (Elster, 1988, pp. 67 ss.) ⁵¹. La paradoja se engendra aquí porque la dinámica de la acción acaba constituyéndose de tal manera que cuanto más se intenta obtener algo más improbable es que no se obtenga y, a la vez, cuanto menos se intenta más probable resulta alcanzarlo. El problema viene de la confusión entre resultados de la acción y consecuencias de la acción, en el caso de que éstas sean subproductos. El actor que pretende alcanzar consecuencias-subproductos como si fueran resultados posibles de una determinada acción intencional acaba empantanado en la paradoja de los resultados; al cabo, sólo le conviene una tarea imposible: intentar no intentar.

⁵⁰ ELSTER (1991 a, pp. 53-56) reconstruye de forma poco convincente la estructura temporal de la debilidad de carácter. La forma más prometedora de hacerlo es utilizando las iteraciones temporales, diferenciando, en el desarrollo de la acción, el futuro presente (lo que quiero ahora para el futuro) y el presente futuro (lo que ocurra cuando ese futuro se haga presente). La debilidad de carácter consiste en convertir la virtud (dejar de fumar) en algo que se alcanza siempre en el futuro presente, pero que nunca se logra en el presente futuro: siempre dejaré de fumar *mañana* (en el horizonte que nunca alcanzo); pero, a la vez, la pretensión de ser alguna vez virtuoso me convierte en un pecador irremediable.

⁵¹ Un ejemplo característico que analiza ELSTER es el de intentar ser espontáneo, empresa infructuosa pues la espontaneidad es un subproducto con el que uno se puede encontrar pero que cuanto más se intenta conseguir más se aleja. Piense en otros ejemplos: intentar dormir, intentar creer, intentar pensar, etcétera.

PARADOJAS DE LAS CONSECUENCIAS

Relacionadas con los otros tres tipos, se singularizan porque en ellas el centro de atención lo constituye el conjunto de acontecimientos que se desencadenan una vez la acción se ha completado y alcanzado los resultados que la singularizan. El modo en que las consecuencias de la acción pueden convertirse en paradojas ya ha sido analizado en páginas anteriores y aquí tan sólo hay que subrayar el hecho de que esas paradojas pueden situarse en un continuo gradacional que alcanza su máximo en el caso de las consecuencias no previstas ni queridas, que resultan contraintencionales y además son imprevisibles e indeseables.

En definitiva, esta aproximación tentativa y provisional permite reconstruir el sistema de las paradojas pragmáticas, estableciendo una tipología no exhaustiva, pero sí suficientemente rica. Si, por otro lado, resulta que lo así redescrito en forma paradójica no sólo es fundamental en el campo de la acción social, sino que además ha constituido y sigue constituyendo objeto preferente de atención de la ciencia social, se puede entonces alcanzar la conclusión que anunciaba al principio de este trabajo: la paradoja anida de manera inmediatamente ineliminable en el núcleo fundamental de la ciencia social.

VI. El problema de las paradojas en la ciencia social

El análisis hasta ahora realizado es todavía muy preliminar. Se limita a fijar un «mapa» genérico de las paradojas pragmáticas en el marco de un apenas esbozado «atlas» de las paradojas sociales. No entra, sin embargo, en aquello que requiere ser aclarado: ¿hasta qué punto las paradojas son el caso central de la ciencia social, en relación al cual los restantes no serían sino casos marginales y subordinados?; y si esto fuera así, ¿cómo explicar esa presencia masiva y crucial de ese demonio del pensamiento que es la paradoja?; en concreto, ¿en qué rasgos o aspectos de la acción (o la interacción, la organización o los sistemas sociales) habría que situar el origen o el mecanismo engendrador de las paradojas sociales? Se trata de interrogantes cruciales que aquí sólo se enuncian y han de esperar investigaciones ulteriores para ser contestados.

A la espera de hacerlo, sí se puede ahora avanzar en la estela de los

análisis realizados. Me limitaré a dos problemas muy relacionados: ¿qué implicaciones tiene la conclusión alcanzada según la cual la paradoja anida en el núcleo temático de la ciencia social? ¿Qué se puede hacer una vez asumida como irrenunciable? Afrontar estos interrogantes y eventualmente construir una contestación plausible sólo es posible si se toma en serio el diagnóstico alcanzado y se es escéptico en relación a las soluciones que clásicamente se le han brindado.

Tomar en serio el diagnóstico es tanto como resistir la tentación de considerar esas paradojas como anécdotas, hechos curiosos y divertidos, a lo más moderadamente instructivos, situados en la vistosa periferia de una ciencia social que debería dedicarse a temas sustantivos de mayor alcance. En contra de esta tentación, creo que los problemas metodológicos, epistemológicos y teórico-sustantivos de la ciencia social han de acometerse a partir de la evidencia del carácter inmediatamente paradójico de su objeto de estudio, no eludiéndolo, sino afrontándolo seriamente e intentando producir innovaciones que permitan desarrollar y desenredar sus laberintos.

Tradicionalmente, las paradojas se han intentado solucionar acogiéndose a uno de los dos argumentos siguientes: se intentaba demostrar que se estaba o ante conclusiones falsas a las que se había llegado partiendo de premisas verdaderas o ante conclusiones correctas, pero partiendo de premisas falsas. Lo fundamental era no aceptar la paradoja en sí, descomponerla en sus elementos, afirmar la disyunción entre la falsedad/verdad de las premisas y las conclusiones y cerrar todo el argumento reforzando el principio del tercio excluso. Ahora bien, en contra se puede argumentar que el dilema que se propone no agota las posibilidades, pues es posible que ni las conclusiones ni las premisas sean falsas y que, consecuentemente, en vez de una lógica bivalente (verdadero/falso) haya que apostar por una polivalente en la que, al modo propuesto por Spencer-Brown (1979, pp. XIV-XVI; véase Ibáñez, 1990b), se puedan distinguir las proposiciones con sentido en verdaderas, falsas y paradójicas (imaginarias)⁵². En razón de esto, la paradoja no tendría el estatuto de paso lógico en falso que hay que «desmontar», sino de punto de partida firme que hay que desarrollar.

Si se considera plausible este argumento, nos encontraríamos con la alternativa de una ciencia social que se constituye a partir de las paradojas

⁵² Como resalta BAREL (1989, p. 316), «no hay equivalente del tercio excluso en la paradoja social», pues la existencia de estrategias dobles muestra que pragmáticamente se puede querer y actuar lo contradictorio.

y, en vez de negarlas, intenta desarrollarlas fructíferamente. Desparadojizar sería, en tal caso, desarrollar las potencialidades contenidas en la paradoja. Es evidente que una orientación así corre el peligro de reconducir «estéticamente» la ciencia social hacia un arte barroco del ingenio y el artificio, en el que el principio fundamental de construcción del discurso fuera el oscurecimiento de lo claro. Gracián se convertiría en su profeta⁵³ y se acabaría deslizándose hacia un neobarroco, ya no cortesano, sino tecnocrático en el que la fugacidad de la transparencia del mundo fuera sustituida por una opacidad absolutizada y sin «aguijón» crítico⁵⁴.

El peligro es, pues, evidente, pero no constituye un destino ineludible convertirse en víctima de las desgracias que anuncia. Todo depende de cómo se entienda el mecanismo que arrastra a la construcción de paradojas y qué se entienda por desparadojización en cuanto desarrollo fructífero de una paradoja. Si esto se entiende cabalmente, entonces se acabará desembocando en una reorganización profunda y realista del mismo discurso de la ciencia social.

El mecanismo engendradora de paradojas es siempre el mismo: una relación circular entre elementos que, a su vez, han sido diferenciados o, dicho de un modo más sintético, el círculo de la diferencia que engendra «bucles extraños» o «jerarquías enmarañadas»⁵⁵. Verdad y error, representación y realidad, intencionalidad y no intencionalidad, racionalidad e irracionalidad, que constituyen pares de conceptos diferenciados, convierten su

⁵³ Tómese como muestra este texto de GRACIÁN: «La verdad, cuanto más dificultosa, es más agradable, y el conocimiento que cuesta es más estimado [...]. Si toda dificultad hace punto al entendimiento, ¡cuánto más la que incluye repugnancia [contradictoria]! Unir a fuerza de discurso dos contradictorios extremos, extremo arguye de sutileza» (GRACIÁN, 1960, pp. 266 y 270).

⁵⁴ HABERMAS (1987, II, p. 262) presenta el funcionalismo sistémico radicalizado de LUHMANN como una absolutización de la cosificación que pierde todo aguijón crítico. Siguiendo esta vía crítica tal vez fuera posible reconstruir aspectos de la sociología sistémica de LUHMANN, en la que tanto se enfatizan las paradojas (IZUZQUIZA, 1990, pp. 123 ss.), como una variante tecnocrática y fría del barroco, en la que los análisis del mundo social contemporáneo se desarrollan con una mezcla de desapasionamiento, cinismo e ingenio.

⁵⁵ Recojo la expresiva terminología de HOFSTADTER: «El fenómeno del "Bucle Extraño" [*Strange Loop*] ocurre siempre que, moviéndonos hacia arriba (o hacia abajo) por los niveles de algún sistema jerárquico, nos encontramos sorprendentemente de vuelta al punto en que comenzamos [...]. Uso a veces el término "Jerarquía Enmarañada" [*Tangled Hierarchy*] para describir un sistema en el que aparece un "Bucle Extraño" [...]. Una "jerarquía enmarañada" aparece cuando lo que se presumen como claros niveles jerárquicos lo arrastran a uno por sorpresa y producen un giro de un modo que es contrario a una jerarquía» (HOFSTADTER, 1980, pp. 10 y 691).

relación en paradójica si se traza entre ellos un círculo que los una. En consecuencia, el conocimiento que huye de la paradoja opta siempre por uno de los polos: por las diferencias o por el círculo. Si se opta por la diferencia, entonces los términos tienen relaciones lineales no paradójicas: la verdad difiere de y no engendra, ni es engendrada por, el error; lo mismo para los pares representación/realidad, intencionalidad/nointencionalidad, razón/sinrazón. Si, disolviendo las diferencias, se opta por el círculo, entonces nos precipitamos en el campo de las simples tautologías: la verdad es la verdad, el error el error, la representación la representación, etc. La insuficiencia de ambas soluciones hace que no podamos apostar realísticamente ni por la diferencia sin circularidad, ni por la circularidad sin diferencia. De ahí la omnipresencia de la paradoja en el proceso del conocimiento que constituye y piensa el mundo como realmente se constituye y piensa, es decir, como unidad circular de diferencias.

Si esto es así, entonces, para que el conocimiento no se degrade en un solazarse barroco en el juego de espejos de la paradoja, es preciso que ésta se desarrolle fructíferamente, lo que implica que el círculo, ya sea tautológico o vicioso, se convierta en un círculo fructífero o virtuoso y la diferencia no sea considerada como óptica o lógicamente fundamentada, sino como observación que distingue⁵⁶. Con este caso, el círculo vicioso de la unidad de la diferencia se convierte, por su desarrollo, en el círculo virtuoso de la unidad de la observación. Círculo virtuoso porque en cada trayecto completo replanteamos y enriquecemos el conocimiento que estamos construyendo; unidad de la observación porque sabemos que las diferencias no están ahí esperando a que las reconozcamos, sino que son puestas por un principio de observación que puede ser replanteado, pero que nunca puede observarse a sí mismo mientras observa sus distinciones.

Las repercusiones que tienen estas consideraciones para la ciencia social son múltiples y radicales. Afectan a su metodología (el círculo del

⁵⁶ Estas propuestas recogen y explotan los análisis de VON FOERSTER (1974) sobre la observación, de SPENCER-BROWN (1979) sobre la producción de distinciones y de MATURANA (1974) y MATURANA y VARELA (1990) sobre los procesos cognitivos en los sistemas autopoieticos. Para las implicaciones de estos desarrollos de la teoría del conocimiento en el campo de la ciencia social, véanse IBÁÑEZ (1990a), STEIER (1991), ARDIGÒ y MAZZOLI (1990) y LUHMANN y DE GIORGI (1992, pp. 16 ss.). Ya acabado de redactar este trabajo, he podido leer un estudio inédito esclarecedor de Pablo NAVARRO (s.f.) que desarrolla el tema con el rigor lógico que aquí se puede echar en falta. En él hace referencia a la «lógica Diamond» de HELLERSTEIN y su propuesta de una *productio ex absurdo* que permitiría dar nombre y formalizar lo que, de forma metafórica y por ello imprecisa, en mi estudio se presenta como el círculo fructuoso de desarrollo de la paradoja.

observador y lo observado), a su epistemología (el conocimiento como construcción social autorreferente y autofundamentada), a las relaciones entre conocimiento y práctica social (la práctica como conocimiento y el conocimiento como práctica) y, en consecuencia, a su entero entramado teórico-sustantivo. Voy a dejar de lado los aspectos metodológico-epistemológicos, cuyo análisis requiere un extenso tratamiento monográfico, para centrarme en algunos problemas relacionados con la teoría sustantiva.

Me interesa analizar las repercusiones de las paradojas pragmáticas sobre la teoría de la acción social. Ésta se puede concebir o como una teoría regional, que ni agota ni nuclea la teoría sociológica, o como su núcleo arquitectónico fundamental⁵⁷. En cualquiera de los casos parece claro que, si su objeto sustantivo es sistemáticamente redescrible en términos paradójicos, no podrá eludir esta evidencia y habrá de incorporarla satisfactoriamente tanto a sus principios de descripción como a sus principios explicativo-interpretativos. Dicho de otra manera, las paradojas pragmáticas problematizan inmediatamente la viabilidad de una teoría de la acción social que no las tome en consideración, las incorpore, las disuelva o las desarrolle.

Hay al menos tres maneras de concebir y resolver esta ineludible problematización: *a.* como algo puramente coyuntural, producto de la expansión y riqueza creciente de la misma teoría de la acción, pero que ésta está en disposición de asumir y resolver contando exclusivamente con sus propios recursos; *b.* como una problematización radical y definitiva que, como *experimentum crucis*, muestra inequívocamente la inviabilidad de una teoría de la acción y, por lo tanto, bloquea la posibilidad de una sociología construida a partir de ella, y *c.* como una problematización, ciertamente radical, que lleva a un replanteamiento profundo de la teoría de la acción y que, aun cuando no la disuelva, le niega su pretendido estatuto de fundamento único o determinante de la sociología. Boudon es representativo de la primera alternativa; Luhmann protagoniza la segunda; Giddens y Habermas pueden ser los representantes más expresivos de la tercera⁵⁸. Creo que, aunque insuficientemente formalizadas e incapaces todavía de aclarar y desarrollar

⁵⁷ Si ahora se pasa de la ciencia social a uno de sus desarrollos regionales (la sociología) es porque el tema ha sido tratado de manera más explícita y sistemática en la sociología. Con todo, las conclusiones que se pueden alcanzar en este campo de análisis tienen repercusiones generales sobre la historiografía, la antropología, etcétera.

⁵⁸ También en esta línea se sitúan los análisis de LAMO DE ESPINOSA (1990, pp. 58 ss.) sobre el complejo acción/situación y su crítica final en contra de las pretensiones de una teoría de la acción que se propusiera agotar el objeto de la sociología.

el círculo sistema/acción que proponen, son las últimas aproximaciones las más productivas y realistas.

Ya sea en términos de paradigma interaccionista (Boudon, 1980, pp. 171 ss.) o de paradigma individualista —también rebautizado weberiano— (Boudon, 1984, pp. 39 ss.), lo que Boudon propone es que las paradojas pragmáticas no sólo pueden ser resueltas o desarrolladas por una sociología que se construye en términos de una teoría de la acción, sino que además es la única manera viable y legítima de hacerlo. Que Boudon es consciente del carácter inmediatamente paradójico de la acción y la vida sociales es evidente por su énfasis en la importancia de los efectos perversos o de composición. El hecho de que no los denomine paradojas pragmáticas es totalmente secundario, ya que a la hora de analizarlos el término paradoja aparece continuamente. No se trata, pues, de reivindicar el protagonismo absoluto de una teoría de la acción por desconocer las dificultades planteadas por las paradojas pragmáticas, sino exactamente de lo contrario. En razón de ello, es la proliferación de efectos perversos lo que justifica la reivindicación de la acción social y aporta argumentos concluyentes en contra de las aproximaciones deterministas que, en sus distintas variantes (Boudon, 1980, pp. 214 ss.), prescinden de sus marcos analíticos.

El argumento que fundamenta esta posición es muy sencillo y parece inmediatamente plausible. Aduce que si hay paradojas pragmáticas —y Boudon se centra especialmente en las que he denominado paradojas de las consecuencias— su análisis no puede prescindir de las intenciones del actor o de la acción misma y que además, ampliando la teoría de la acción en términos de teoría de la interacción, bastará con su instrumental analítico para dar cuenta de lo que se diagnostica como puros efectos de composición (Boudon, 1980, p. 13). La aparente plausibilidad del argumento no puede ocultar, sin embargo, sus debilidades. Que la clarificación, disolución o desarrollo de las paradojas pragmáticas no pueda prescindir de la acción misma es, de por sí, algo inobjetable; en caso contrario, no habría paradoja que analizar ya que es precisamente la acción la que así se presenta. Pero de ahí no se puede derivar sin más a la conclusión final de que las paradojas pragmáticas son sólo y exclusivamente desentrañables en los términos de una teoría de la (inter)acción. Lo uno no implica lo otro o, por decirlo en un lenguaje tradicional, la condición necesaria no es ya condición suficiente. En razón de ello, la teoría de la acción, para mostrarse operativa, ha de ampliar tanto su instrumental analítico que acaba por perder sus señas de identidad. Es esto lo que el mismo Boudon hace, incorporando activamente en sus análisis la situación externa a la acción y su lógica emancipada para, de esta

manera, mantener la apariencia de la autosuficiencia de una teoría de la (inter)acción⁵⁹. Pero al hacerlo rebasa, sin declararlo, su marco analítico, convirtiéndola en una teoría híbrida que reafirma programáticamente el individualismo metodológico, pero al precio de serle infiel.

La posición de Luhmann es justamente la inversa. Su crítica a Parsons (Luhmann, 1982, pp. 47-65) consiste en mostrar cómo su reorientación sistémica no fue suficientemente radical, quedando lastrada por la insistencia en establecer lazos sistemáticos de conexión entre la teoría de la acción de sus primeras obras y la teoría posterior de los sistemas sociales. Pues, para Luhmann, la sociología, como teoría de la sociedad, sólo puede constituirse en el marco analítico proporcionado por la nueva teoría de sistemas, concibiendo consecuentemente a los individuos o sujetos como entornos externos de los sistemas sociales autopoieticos (Luhmann, 1991, caps. 6 y 7) y prescindiendo lógicamente del marco analítico que proporciona la teoría de la acción⁶⁰. Son justamente las que he denominado paradojas pragmáticas las que se aducen como argumento concluyente en contra de la viabilidad de una teoría de la acción, pues muestran —y de forma ejemplar en el caso de las paradojas de las consecuencias— la incapacidad de los individuos o sujetos para procesar información y afrontar la complejidad interna y externa de los sistemas sociales (Luhmann, 1982, p. 92). Esto convierte en erróneo o descaminado todo intento de construcción de la teoría de la sociedad a partir de una teoría de la acción por la razón obvia de que carecería de sustentación y no haría sino acumular anomalías que no podría resolver.

La alternativa es una sociología sistémica radicalmente emancipada del sueño veteroeuropeo del humanismo y su énfasis en el sujeto (Luhmann, 1991, p. 221). Un enfoque así podría afrontar las paradojas pragmáticas y resituirlas en la lógica —que eventualmente puede parecer también paradójica— de los sistemas autopoieticos que procesan comunicación. Una tal alternativa tiene la desventaja de su radicalismo. Afronta un problema eviden-

⁵⁹ En este sentido, su paradigma interaccionista, individualista o weberiano resulta tan ampliado que el individualismo metodológico que lo inspira se hace irreconocible (véase BOUNDON, 1984, pp. 39-71).

⁶⁰ Esto no significa que la acción no sea un elemento de los sistemas sociales, sino que se trata de un elemento cuya constitución hay que explicarla «desde arriba»: «Los elementos son elementos sólo para los sistemas —ellos los utilizan como unidad— y sólo dentro de ellos llegan a existir. Esto puedo formularlo con el concepto de autopoiesis» (LUHMANN, 1991, p. 44). Lo que se niega, pues, es que el sistema se genere a partir (emergencia) de la acción y, consecuentemente, a partir de las interacciones de los sistemas psíquicos (LUHMANN, 1991, pp. 152-153).

te (la insuficiencia de una teoría de la acción), construye una crítica parcialmente plausible, pero acaba por generar un problema que no puede solucionarse: ¿cómo dar cuenta de las paradojas pragmáticas sin referencia alguna a la acción? El hecho de que en el desarrollo de esas paradojas haya que adoptar una perspectiva sistémica no legitima sin más la pretensión de que ésta sea la única posible y fructífera. La comunicación que comunica sobre sí misma y consigo misma presupone sujetos que se comunican —aunque sólo sea sobre ella— y de esto sólo se puede dar cuenta en los términos de una teoría de la acción.

Si resulta, pues, que las opciones unilaterales son insuficientes, pero que también en cada una de ellas se contienen críticas ajustadas a las insuficiencias de la otra, habrá que concluir que tal vez la solución se halle en una (problemática) síntesis de ambas. Los esfuerzos en este sentido no han dejado de aparecer, aunque también hay que reconocer que se trata tan sólo de intentos que no han culminado de forma concluyente. Giddens y Habermas son representativos de estos proyectos.

La doble crítica de Giddens a las insuficiencias del subjetivismo microsociológico (etnometodología, fenomenología, etc.) y del objetivismo macrosociológico (estructural-funcionalismo, marxismo) concluye con la propuesta de una teoría de la estructuración que pretende mediar entre ambos enfoques (Giddens, 1984, pp. 16-34). Tal vez, el término utilizado no sea muy feliz ni permita superar las connotaciones objetivistas o deterministas que el concepto de estructura arrastra. En cualquier caso, lo que por su mediación propone Giddens es una relación circular fructífera entre la acción y la estructura que no asigne primacía metodológica o causal a ninguna de ellas⁶¹. Gracias a esto, es posible abordar ese tema recurrente del análisis sociológico formado por el complejo de las profecías reflexivas y las consecuencias no intencionales, es decir, el núcleo más explosivo de las paradojas pragmáticas.

No muy distinto —a pesar de las apariencias y de sus mutuas críticas— es el intento de Habermas a lo largo de esa trabajosa reconstrucción de las tradiciones sociológicas que es la *Teoría de la acción comunicativa*. Sus análisis sobre la génesis y constitución del mundo social moderno, que parten

⁶¹ Esta circularidad se denomina «dualidad de la estructura», concepto que se especifica así: «Es crucial en la idea de la estructuración el teorema de la dualidad de la estructura [...]. La constitución de los agentes y las estructuras no es un par de conjuntos de fenómenos que se den independientemente, un dualismo, sino que representa una dualidad. Según la noción de dualidad de la estructura, las propiedades estructurales de los sistemas sociales son, a la vez, el medio y el resultado de las prácticas que organizan de forma recursiva» (GIDDENS, 1984, p. 25).

de la asunción y crítica de la paradoja weberiana (Habermas, 1987, I, pp. 285 ss.) y de la crítica del funcionalismo sistémico (moderado) de Parsons y (radicalizado) de Luhmann (Habermas, 1987, II, pp. 402 ss.) confluyen en el diagnóstico de una separación —interna y externa (social) a la sociología misma— entre el mundo de la vida (acción comunicativa) y los plexos de acción deslingüistizados consolidados en términos sistémicos. De la mano de este diagnóstico —que se hace crítica al desvelar la colonización sistémica del mundo de la vida (Habermas, 1987, II, pp. 451 ss.)— hay una reivindicación de la necesidad de mantener ambos enfoques en el campo de la ciencia social. Esto permitiría disipar o desarrollar esa paradoja weberiana de la modernidad que se engendra en el entrelazamiento del mundo de la vida y los plexos de acción ordenados sistémicamente (Habermas, 1987, I, pp. 437-439). Cómo se pueda seguir este doble camino y qué posibilidades hay de que no sea sino la penúltima entrega del viejo dualismo individuo/sociedad es ya otra cuestión para la que la obra de Habermas no proporciona respuestas inequívocas.

Concluyo. Estos primeros análisis no se pueden considerar sino como una introducción todavía insuficiente a un tema complejo y trascendente a la vez. Habría que analizar más en profundidad las soluciones que se han ido dando al problema de las relaciones entre paradojas pragmáticas y teoría de la acción. Con todo, se puede asegurar que sólo una perspectiva que problematice, aunque sin disolver, el marco analítico y la autosuficiencia de la teoría de la acción en sus distintas variantes puede ser operativa en este contexto.

Bibliografía

- Ardigò, A. y Mazzoli, G. (comps.) (1990), *L'ipercomplessità. Tra sociosistemica e Cibernetica*, Milán, Franco Angeli.
- Ashmore, M. (1989), *The Reflexive Thesis*, Chicago, Chicago University Press.
- Baert, P. (1991), «Unintended Consequences: A Typology and Examples»; *International Sociology*, núm. 6, pp. 201-210.
- Barel, Y. (1989), *Le paradoxe et le système*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble.

- Bateson, G. (1985), *Pasos hacia una ecología de la mente*, Buenos Aires, C. Lohlè.
- Berman, M. (1988), *Todo lo sólido se desvanece en el aire*, Madrid, Siglo XXI.
- Blanco, J. R.; Cotillo-Pereira, A.; Iranzo, J. M., y Torres, C. (1992), «Ciencia, científicos y sociologías: ¿por dónde empezar?», en *Escritos de Teoría Sociológica en Homenaje a Luis Rodríguez Zúñiga*, Madrid, CIS, pp. 145-167.
- Boudon, R. (1980), *Efectos perversos y orden social*, México, Premiá.
- (1984), *La place du désordre*, París, PUF.
- Dupuy, J.-P. (1990), *Ordres et désordres*, París, Seuil.
- (1991), «Sur la complexité du social», en Fogelman Soulié (comp.), *Les théories de la complexité*, París, Seuil, pp. 394-409.
- Eco, U. (1990), «El general, Sadam Hussein y Mahoma», *El País*, 8 de octubre.
- Elster, J. (1978), *Logic and Society*, Chichester, J. Wiley & Sons.
- (1988), *Uvas amargas*, Barcelona, Península.
- (1990), *El cambio tecnológico*, Barcelona, Gedisa.
- (1991a), *Tuercas y tornillos*, Barcelona, Gedisa.
- (1991b), *Juicios salomónicos*, Barcelona, Gedisa.
- (1991c), *El cemento de la sociedad*, Barcelona, Gedisa.
- Ferrater Mora, J. (1979-1981), *Diccionario de filosofía*, 4 vols., Madrid, Alianza.
- Foerster, H. von (1974), «Notes pour une épistémologie des objets vivants», en Morin y Piatelli-Palmarini (comps.), *L'unité de L'homme*, París, Seuil.
- Gadamer, H. G. (1988), *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme.
- Geertz, C. (1989), *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós.
- Giddens, A. (1984), *The Constitution of Society*, Oxford, Polity Press.
- (1987), *Las nuevas reglas del método*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (1990), *The Consequences of Modernity*, Cambridge, Polity Press.
- Gouldner, A. W. (1978), *La dialéctica de la ideología y la tecnología*, Madrid, Alianza.
- Gracián, B. (1960), *Agudeza y arte de ingenio (1648)*, en *Obras completas*, Madrid, Aguilar.
- Habermas, J. (1987), *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols., Madrid, Taurus.
- Hadari, S. A. (1989), «Unintended Consequences in Periods of Transition: Tocqueville's *Recollections* revisited», *American Journal of Political Science*, núm. 33, 1, pp. 136-149.
- Hayek, F. A. von (1955), *The Counter-Revolution of Science*, Nueva York, Free Press.
- (1967), *Studies in Philosophy, Politics and Economics*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- (1978), *New Studies in Philosophy, Politics and the History of Ideas*, Londres, Routledge & Kegan Paul.
- Hegel, G. W. F. (1980), *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza.
- Henshel, R. L. (1982), «The Boundary of Self-fulfilling Prophecy and the Dilemma of Social Prediction», *British Journal of Sociology*, núm. 33, pp. 511-528.
- Hirschman, A. (1978), *Las pasiones y los intereses*, México, FCE.

- (1989), «Deux cents ans de rhétorique réactionnaire: le cas de l'effet pervers», *Annales ESC*, núm. 1, pp. 67-86.
- Hofstadter, D. R. (1980), *Gödel, Escher, Bach: An Eternal Golden Braid*, Nueva York, Vintage Books.
- Ibáñez, J. (comp.) (1990a), *Nuevos avances en la investigación social. La investigación social de segundo orden*, Suplementos Anthropos, núm. 22.
- (1990b), «Investigación social de segundo orden: el problema», en J. Ibáñez (comp.), pp. 178-187.
- Izuzquiza, I. (1990), *La sociedad sin hombres*, Barcelona, Anthropos.
- Kant, I. (1978), *Filosofía de la historia*, México, FCE.
- Klein, E. (1991), *Conversations avec le Sphinx. Les paradoxes en physique*, París, Albin Michel.
- Krishna, D. (1971), «The Self-fulfilling Prophecy and the Nature of Society», *American Sociological Review*, núm. 36, pp. 1104-1107.
- Lamo de Espinosa, E. (1990), *La sociedad reflexiva*, Madrid, CIS.
- Luhmann, N. (1982), *The Differentiation of Society*, Nueva York, Columbia University Press.
- (1988), «Tautology and Paradox in the Self-description of Modern Society», *Sociological Theory*, núm. 6, pp. 21-37.
- (1990), «The Paradox of System Differentiation and the Evolution of Society», en Alexander y Colomy (comps.), *Differentiation Theory and Social Change*, Nueva York, Columbia University Press, pp. 409-440.
- (1991), *Sistemas sociales*, México, Alianza-Universidad Iberoamericana.
- Luhmann, N. y De Giorgi, R. (1992), *Teoria della società*, Milán, Franco Angeli.
- Maturana, H. (1974), «Strategies cognitives», en Morin y Piattelli-Palmarini (comps.), *L'unité de l'homme*, París, Seuil.
- Maturana, H. y Varela, F. (1990), *El árbol del conocimiento*, Madrid, Debate.
- Merton, R. K. (1964), *Teoría y estructura sociales*, México, FCE.
- (1980), *Ambivalencia sociológica*, Madrid, Espasa-Calpe.
- (1982), «Socially Expected Durations», en Powell y Robbins (comps.), *Conflict and Consensus*, Nueva York, Free Press, pp. 262-283.
- Navarro, P. (s.f.), *Teoría de sistemas dialógicos* (manuscrito inédito).
- Popper, K. (1972), *Conjeturas y refutaciones*, Buenos Aires, Paidós.
- Ramos Torre, R. (1982), «Presentación» a E. Durkheim, *El socialismo*, Madrid, Editora Nacional, pp. 9-96.
- (1990), *Cronos dividido*, Madrid, Instituto de la Mujer.
- Ricoeur, P. (1983), *Temps et récit*, París, Seuil [*Tiempo y narraciones*, Madrid, Cristiandad, 1987].
- Sainsbury, R. M. (1988), *Paradoxes*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Schluchter, W. (1979), «The Paradox of Rationalization: on the Relation of Ethics and World», en Roth y Schluchter, *Max Weber's Vision of History*, Berkeley, California University Press.

- Spencer-Brown, G. (1979), *Laws of Form*, Nueva York, Dutton.
- Stark, W. (1971), «Weber y la heterogonía de los fines», en T. Parsons (comp.), *Presencia de Max Weber*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Steier, F. (comp.) (1991), *Research and Reflexivity*, Londres, Sage.
- Watzlawick, P. (1978), *La réalité de la réalité*, París, Seuil [*¿Es real la realidad?*, Barcelona, Herder, 1988].
- (comp.) (1988), *La realidad inventada*, Buenos Aires, Gedisa.
- Watzlawick, P.; Weakland, J., y Fisch, R. (1975), *Changements*, París, Seuil.
- Watzlawick, P.; Bavelas, J. B., y Jackson, D. D. (1991), *Teoría de la comunicación humana*, Barcelona, Herder.
- Weber, M. (1983), *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Taurus.
- White, H. (1973), *Metahistory*, Baltimore, Johns Hopkins University.
- Woolgar, S. (comp.) (1988a), *Knowledge and Reflexivity*, Londres, Sage.
- (1988b), «Reflexivity is the Ethnographer of the Text», en Woolgar, pp. 14-34.
- Wright, G. H. von (1963), *Norm and Action*, Londres, Humanities Press [*Norma y acción*, Madrid, Tecnos, 1970].
- (1980), *Explicación y comprensión*, Madrid, Alianza.

14. Racionalidad y riesgo en la identidad de las sociedades complejas

José M.^a García Blanco

I. Racionalidad e identidad como problemas en la sociología

Que el problema de la racionalidad social no es un problema original de la sociología actual, es algo obvio. Como todos sabemos, en la sociología clásica fue un —¿quizá *el?*— problema decisivo. Baste recordar al efecto la weberiana «paradoja de la racionalización», desarrollada especialmente en el estudio de las relaciones entre ética y economía, o el análisis de Simmel sobre las consecuencias sociales de la racionalización económica, y en especial de la monetarización de la economía. Posteriormente, Mannheim, apoyándose en Weber para construir sus conceptos de «racionalidad sustancial» y «racionalidad funcional», y motivado por «la fuerza agitadora de las crisis y las revoluciones» (Mannheim, 1969, p. 45) experimentadas por la Europa de entreguerras, vaticinó el derrumbe de nuestro orden social «si el dominio y autodomínio racional [sustantivo-moral] del hombre no guarda el paso con el desenvolvimiento técnico[-funcional]» (Mannheim, 1969, p. 28).

Lo común a todas estas formulaciones es un cuestionamiento de la posibilidad de hablar de una identidad racional de las complejas sociedades modernas, tema que hoy, por razones que están en la conciencia de todos, vuelve a convertirse en tema central de la sociología, para desesperación del empirismo sociológico y la tecnocracia política. Sin embargo, algo ha cambiado en el panorama de la reflexión sociológica, cuando un representante tan importante de la «teoría crítica» como Habermas señala que, al hablar de una identidad societal *racional*, «suponemos [...] que una sociedad puede malograr su “propia” o “verdadera” identidad [...], y en modo alguno podemos asegurar que hoy todavía nos sea dable expresarnos en términos semejantes [‘pues’] ni siquiera está claro que, a la vista de la complejidad de las sociedades actuales, el término identidad nos ponga en condiciones de expresar una idea armónica en sí misma» (Habermas, 1981, p. 85).

II. La sociedad moderna como sociedad policontextural

Decir que nuestra sociedad ha alcanzado cotas de complejidad históricamente desconocidas, es algo que, a fuer de repetido, ha terminado por convertirse en trivial y carente de determinación conceptual; es decir, en un lugar común, sólo útil al sociólogo cuando oficia como «experto» en los medios de comunicación de masas. Por ello, definir a las sociedades actuales más evolucionadas como complejas, para así diferenciarlas de las menos evolucionadas y de sus predecesoras, exige la clarificación teórica del fundamento, contenido y consecuencias de tal complejidad.

El fundamento de toda sociedad está en una determinada forma de diferenciación, que en el caso de la sociedad moderna es de carácter *funcional*. Conforme a ella, la sociedad se articula *primariamente* (no exclusivamente) en subsistemas heterogéneos pero del mismo rango. Cada uno de ellos está especializado en una determinada función de la reproducción social, de acuerdo con la cual forma su propia semántica, su propio código comunicativo, los programas de actuación que especifican dicho código y su propio medio de comunicación (simbólicamente generalizado), constituyéndose así en *sistemas autorreferenciales*; es decir, en sistemas «que constituyen ellos mismos los elementos de los que consisten como unidades funcionales y [en los que] todas las relaciones entre estos elementos están acompañadas por una referencia a esta autoconstitución, que de este modo es, pues, continuamente reproducida» (Luhmann, 1984, p. 59).

La articulación de los subsistemas primarios de la sociedad como autorreferenciales somete a ésta a un poderoso impulso centrífugo, que dificulta extraordinariamente su propia integración como sistema global. En este sentido, puede decirse que la sociedad moderna es una *sociedad policéntrica* (Willke, 1987a, p. 3), en la que «ya no hay una identidad sustancial omnicomprensiva, sino tan sólo el relativismo de las descripciones de la sociedad hechas desde cada específico subsistema» (Rosewitz y Schimank, 1988, p. 299). En tales condiciones, definir un orden global de valores —o sea, un «supercódigo» social— se transforma en una tarea imposible, pues exigiría una inalcanzable transitividad de los valores que definen los códigos de cada subsistema de la sociedad. En la medida en que éstos se han articulado autorreferencialmente, todo lo que realizan, observan y describen lo es en modo autorreferencial, como vamos a ver a continuación en el caso de la economía.

La diferenciación de un proceso comunicativo funcionalmente especializado como uno de los subsistemas primarios de la sociedad requiere ante

todo la existencia de un medio de comunicación propio. En el caso de la economía ese medio es el *dinero*, lo que significa que una economía moderna (funcionalmente diferenciada) es una economía monetarizada, y que una operación social sólo es económicamente relevante en la medida en que está referida al dinero. De este modo, los *precios* se convierten en el lenguaje de un sistema cuyos fenómenos elementales son los *pagos*, que, en sí mismos considerados, no son otra cosa que la condición de posibilidad de otros pagos. Por ello, su realización (y con ella la reproducción del proceso económico) debe ser continuamente motivada por otras operaciones, que sin ser pagos pueden y —en tanto que la economía es un sistema monetariamente integrado— tienen que estar a ellos referidas.

La economía, por tanto, se convierte en un sistema autorreferencialmente cerrado en virtud de los pagos, pero el sentido de sus operaciones no se agota en ellos. Para que se produzcan *transacciones*, los pagos exigen siempre contraprestaciones; es decir, la transferencia de bienes, de servicios o de otras sumas monetarias, que implican, en último término, una referencia significativa y más o menos «directa» al ambiente de la economía. Ello significa que ésta, como todo sistema autorreferencial, opera siempre, pero no sólo, en contacto consigo misma; o lo que es lo mismo: «opera a la vez como sistema abierto y como sistema cerrado» (Luhmann, 1984, p. 624).

La relación entre la economía y su ambiente, pues, consiste en un tipo especial de combinación condicional de autorreferencia y heterorreferencia. La pura autorreferencia se agotaría en la perpetuación de lo idéntico, en la mera tautología, por lo que su papel en el proceso operativo del sistema es siempre parcial: incorpora un componente de cierre operativo que no impide el acceso a ciertos acontecimientos ambientales de los que el sistema obtiene información. Pero este acceso a los acontecimientos extrasistémicos, en la medida en que está condicionado por la autorreferencia del sistema, es un acceso autocontrolado, selectivo, que otorga a dichos acontecimientos un valor puramente estimulador, nunca determinativo, del proceso sistémico.

Este peculiar acoplamiento de referencias internas y externas exige ciertas condiciones o disposiciones estructurales que no tienen correspondencia alguna en el ambiente del sistema y son las responsables de que las operaciones sistémicas mantengan un carácter recursivo y, por tanto, reproductivo. En el caso de los subsistemas funcionales de una sociedad, tales estructuras se constituyen como semánticas especializadas que permiten indicar con precisión sus operaciones elementales específicas, diferenciándolas con claridad de otras comunicaciones dentro de la sociedad. La ordenación fiable y rápida de las comunicaciones en su específica *contextura* (cf. Gün-

ther, 1979) se realiza mediante su delimitación de la corriente comunicativa *policontextural* de la sociedad a través de *códigos diferenciales*. En la economía, tal código viene representado por la distinción «pago/no-pago», en virtud de la cual se pueden articular *programas* de actuación, dirigidos hacia el valor positivo del código, en este caso aumentar la capacidad de pago y reducir el riesgo de la incapacidad de pago (cf. Baecker, 1987a, p. 67).

En virtud de tales códigos y programas, cada sistema autorreferencial articula su propio control, su *autonomía*. En el caso de la economía moderna ello se realiza a través del *mercado*, que hace las veces de autorreferencia ubicuamente disponible (cf. Baecker, 1987b), en la medida en que, al obligar al actor económico a confrontar sus decisiones con la necesidad de superar la improbabilidad de otras operaciones conectivas (reproductoras de su capacidad de pago), vincula recursivamente todo acto económico a la economía como sistema. Ahora bien, el mercado mismo no puede observarse, ya que no es un sistema, sino «el sistema [económico constituido] como ambiente [interno] de los sistemas que en él participan» (Luhmann, 1988, p. 101). El mercado hace las veces de «espejo» (cf. White, 1981), de fondo opaco en el que uno puede ver a sus concurrentes, a sus posibles interlocutores y verse a sí mismo frente a la contingencia económica.

La dirección de la economía de mercado, pues, en la medida en que «es el resultado del funcionamiento del cálculo bajo el presupuesto del mercado» (Baecker, 1987b, p. 151), la consecuencia continua y no intencionadamente coproducida del actuar económico mismo, opera de forma ilocalizable y fluctuante: a través de múltiples programas particulares que, como selecciones anticipativas particulares, reaccionan a las informaciones captadas mediante la diferencia entre incentivos y riesgos.

La economía, de este modo, completa los requisitos necesarios para constituirse como sistema funcionalmente diferenciado y, por tanto, autorreferencial; es decir, como un sistema que no puede ser determinado por factores ambientales. Ahora bien, es preciso tener en cuenta que tal cosa no implica que la economía no realice prestaciones adaptativas a otros subsistemas de la sociedad, ni que la sociedad no pueda realizarlas a su ambiente (a los sistemas psíquicos) a través de la economía, sino simplemente que estas prestaciones adaptativas, para verificarse, han de satisfacer las condiciones operativas de la economía como sistema autorreferencial. En otras palabras: la economía no es simplemente un sistema productor de «seguridad» por ser la depositaria de bienes y servicios producibles y reproducibles que sirvan para satisfacer «necesidades», sino que el tipo de «seguridad» que produce, una vez que se ha diferenciado como sistema monetariamente integrado, se

debe al mantenimiento de un flujo circular de los pagos, que permite a todo activo su autovaloración a través de la medida de su capacidad de participar en dicho flujo. Pero esta «seguridad» —como no podía ser menos, al ser la prestación de un sistema autorreferencial— tiene un contenido paradójico: es a la vez producción de incertidumbre sobre si y cómo las operaciones presentes garantizarán el valor futuro de los activos poseídos actualmente.

III. Autorreferencialidad e indiferencia ambiental

Tal y como ha sido caracterizada en el apartado anterior, la especialización funcional de los subsistemas societales implica, en primer lugar, que cada uno de ellos eleva un umbral de *indiferencia* frente al resto de las exigencias funcionales de la sociedad (Rosewitz y Schimank, 1988, p. 300). Esta indiferencia es funcional para el propio sistema, al liberarlo de limitaciones exógenas, pero para la sociedad es ambivalente. Por una parte, permite un elevado grado de especialización y tecnificación en el tratamiento de una función societal, pero, por otra, crea problemas a los otros subsistemas, en cuanto pierden relevancia para el subsistema en cuestión los efectos ambientales de su propio modo operativo. Así, el alto grado de eficiencia alcanzado por las economías de mercado tiene su contrapartida en las *externalidades* que provoca; es decir, en los «efectos secundarios» —sociales, personales y para la naturaleza como «sistema de la vida»— que tiene el actuar económico, pero que, por no ser registrables o registrados monetariamente, no entran en el cálculo de los agentes económicos.

En segundo lugar, la autorreferencialidad de un determinado subsistema funcional (su «mundo interno»), al no poder ser reproducida plenamente por otro, se configura como una «estructura causal que obedece a leyes propias» (Willke, 1984, p. 47), ante la que se malogra toda intervención exógena que pretenda determinar los procesos internos del sistema intervenido. Si esta resistencia es ignorada por el subsistema interventor, lo normal es la obtención de resultados no buscados, inesperados e incluso «perversos», que no son sino la manifestación de la «*inmunidad frente a la dirección externa*» (Rosewitz y Schimank, 1988, p. 301) de todo sistema autorreferencial.

En el caso de la economía, su alto grado de indiferencia ambiental y el carácter imprevisible (por ilocalizable y fluctuante) de su autocontrol a través del mercado la convierten en un sistema especialmente resistente a las intervenciones de otros sistemas, lo que hace de su funcionamiento una fuen-

te inagotable de incertidumbre y de eventuales perjuicios; un fenómeno que puede ser tematizado con ayuda de la *distinción* entre *riesgo* y *peligro*, de manera que alcancemos una visión más compleja y precisa de la dialéctica de las complejas sociedades actuales.

IV. Riesgos y peligros

Riesgo y peligro tienen un denominador común: de ambos se habla en relación a posibles perjuicios, sobre cuya verificación en el presente existe incertidumbre. La diferencia entre riesgo y peligro reside en el proceso de *atribución de responsabilidades* por los perjuicios que puede deparar el curso futuro de los acontecimientos (cf. Luhmann, 1990, p. 148, y Bonss, 1991, p. 264). Si tales posibles perjuicios son observados como la *consecuencia de la decisión* de quien puede sufrirlos, y consecuentemente le son a él imputados, podemos hablar de *riesgo*. Si, por el contrario, los posibles perjuicios son imputados a *causas incontrolables* directamente por quien puede experimentarlos (acontecimientos naturales o decisiones ajenas), entonces estamos en presencia de un *peligro*.

La posibilidad de esta atribución diferenciada presupone una distinción entre presente y futuro que a nosotros nos parece natural —dado que en nuestras lineales estructuras temporales no se concede al futuro ninguna fuerza causal determinante sobre el presente—, pero que en realidad es una representación moderna, un producto de la evolución sociocultural. En las sociedades tradicionales, al estar dominadas por el pensamiento teleológico, el incierto futuro era visto como la ciega reproducción de un orden cosmológico, por lo que no había lugar para la representación de que aquél pudiera acontecer de modos distintos según uno se condujera en el presente, ni tampoco para la idea de riesgo, que sólo puede aparecer en virtud del espacio de participación activa que abre la mencionada distinción (cf. Luhmann, 1990; Bonss, 1991). Y ese espacio es justamente el que ocupa la conducta decisoria; es decir, la conducta observada y descrita como transformación de la incertidumbre en riesgo, que tiene su expresión más depurada en el actuar económico, pues al ser el problema de referencia de éste la previsión del futuro, quien actúa económicamente no puede vivir el presente como mera actualidad dada, sino que ha de observarlo desde una perspectiva temporal: contraponiéndolo al futuro.

De este modo, el proceso de diferenciación y consolidación de la eco-

nomía como subsistema funcional de la sociedad, junto con la ampliación del conocimiento científico y de sus aplicaciones tecnológicas, han determinado una expansión de las posibilidades decisorias en nuestra sociedad, con el consiguiente desplazamiento de la problemática de la incertidumbre desde la semántica del peligro hacia la del riesgo. El resultado es que nuestra sociedad hace su futuro cada vez más dependiente de sus decisiones presentes, y con ello, de forma aparentemente paradójica, tanto más opaco, pues lo que deparará el futuro no es algo que se pueda saber, sino algo que se tiene que decidir (cf. Masuch, 1986). El tiempo, de este modo, se hace reflexivo: se desplaza con sus horizontes pasado/futuro en él mismo, haciendo necesario distinguir entre el *futuro presente* y los *presentes futuros*, aún desconocidos, inobservables e inductivamente inescrutables; distinción de la que el riesgo (visto desde una perspectiva temporal, pues) no sería sino un aspecto, siendo el otro la «esperanza» (cf. Luhmann, 1990, p. 159).

V. La política como foco de las demandas de seguridad

El creciente desplazamiento de la incertidumbre desde la perspectiva del peligro a la del riesgo no anula la diferencia entre ambos para nuestra sociedad, sino que más bien la radicaliza, en la medida en que los crecientes riesgos asumidos por unos se convierten en peligros para otros. Una de las más importantes consecuencias de esta radicalización es que el sistema político se convierte en destinatario de demandas de decisiones colectivamente vinculantes que protejan y aseguren a unos de la peligrosidad de los riesgos asumidos por otros. El sistema político de la sociedad se transforma, así, «en instancia última de la transformación de peligros en riesgos» (Luhmann, 1990, p. 165); es decir, en el subsistema que ha de resolver todos aquellos problemas sociales que no pueden ser resueltos en los ámbitos sociales donde se han originado.

Esta función aseguradora del sistema político es especialmente reclamada para resolver los problemas que, adoptando la forma de efectos agregados resultantes de procesos decisorios atomizados, se sustraen en gran medida a toda previsión global efectiva y son percibidos por la sociedad como peligros (en tanto que no pueden ser imputados a ninguna decisión concreta). En este sentido, la economía, por el carácter ilocalizable y fluctuante de su instancia de autocontrol (el mercado), es el sistema que más frecuente y amenazadoramente plantea a la política este tipo de peligros: puede desplo-

marse o crear graves perjuicios sociales como resultado de la coincidencia de numerosas decisiones económicas particulares, sin que la mayor parte de las veces pueda identificarse a ninguna de ellas como la decisiva. La reconducción de estos peligros hacia la política implica su conversión en materia de decisión (colectivamente vinculante), lo que los transforma en riesgos: en primer lugar para la propia política, que ha de decidir cuándo y por qué no se puede determinar la decisión que sería o es responsable de los perjuicios. «Dicho con otras palabras, la política habría de decidir [en tales casos] no racionalmente, sino en relación a un futuro concebido como peligro» (Luhmann, 1990, p. 168).

Ahora bien, ¿por qué tiene que «entrar al quite» la política para abordar lo que no puede resolverse en el sistema de origen? ¿Por qué han de promulgarse normas, proveerse fondos públicos y crearse organizaciones públicas con fines preventivos o compensadores, fenómenos todos ellos que suelen conducir a la aparición de nuevos efectos agregados difícilmente evaluables y, por lo general, imposibles de imputar a concretas decisiones políticas; o sea, a la aparición de nuevos peligros? Las respuestas a estas preguntas pasan por un mismo punto: por el principio de *inclusión universal* que orienta la relación entre individuo y sociedad moderna (cf. Stichweh, 1988). En ésta, el hombre como individuo vive fuera de los sistemas funcionales en que se diferencia el todo social, pero todo individuo ha de tener acceso a todos estos subsistemas, en tanto en cuanto su modo de vida requiere el servirse de las diferentes funciones de la sociedad.

La realización de este principio de inclusión en el subsistema político —paralela a y condicionada por la diferenciación funcional de éste— se concreta no sólo en la garantía pública de unos estándares vitales mínimos a todo ciudadano, sino, finalmente, en la responsabilización al sistema político por todo problema específico que pueda convertirse en importante para cualquier ciudadano, que es lo que define el fundamento y dinámica del *Estado de Bienestar*. Es decir, la inclusión del conjunto de la población en la política implica que las necesidades, los intereses y, finalmente, las aspiraciones de la primera se convierten en objeto central de atención para la segunda, lo que significa el fin de toda posible idea de limitación de los fines del Estado.

La unidad del principio de autorreferencia con las ideas de compensación, seguridad y bienestar expresa, pues, la unidad del cierre recursivo y de la apertura temática que caracteriza el modo operativo de los sistemas políticos funcionalmente diferenciados (cf. Luhmann, 1981). La idea de bienestar como meta política, así como los principios de compensación y seguridad que orientan la atención política, carecen de todo límite, son sólo hitos en la

búsqueda de espacios de actuación por parte del sistema político, que trata así de asegurar la reproducción contingente de sus propios elementos: las decisiones colectivamente vinculantes, cuya capacidad de resolver problemas y satisfacer aspiraciones sociales debe garantizar, recursivamente, su propia legitimación.

VI. Límites de regulación política

Las exigencias planteadas al sistema político en términos de incremento del bienestar, de compensación de las desigualdades o aumento de la seguridad, colisionan con el hecho de la diferenciación funcional; es decir, con la inmunización de los subsistemas funcionales frente a las intervenciones exógenas, que resulta —como vimos en el apartado III— del carácter autorreferencialmente cerrado de todo sistema diferenciado. En relación a las decisiones colectivamente vinculantes que se puedan adoptar desde la política con respecto a otros sistemas funcionales, ello implica ante todo dos cosas. En primer lugar, que ninguna decisión interventora (*heteronomía*) puede aspirar a ser más que un *condicionante* del proceso operativo autónomo del sistema intervenido. Y en segundo lugar, que tal condicionamiento provoca únicamente una operación (o un conjunto de operaciones) junto a otras muchas que se realizan en el sistema (*cf.* Willke, 1987a).

El sistema político cuenta con dos instrumentos elementales para intervenir en la economía: con la promulgación de *directivas* a los actores económicos (tanto imperativas como prohibitivas), por un lado, y, por otro, con la creación de infraestructuras y la concesión de incentivos, que no son sino *indicaciones* (y no determinaciones) de oportunidades abiertas para nuevas operaciones económicas. Mediante unos y/u otros, el sistema político puede diseñar *programas de intervención* en la economía, que tienen generalmente un carácter compensador o minimizador de diferencias; es decir, que señalan —en forma de metas— estados o situaciones a los que deben aproximarse los estados o situaciones efectivos de la economía.

La efectividad de tales programas tiene un límite claro: la imposibilidad de abolir la distinción entre código y programas de la economía, ya que mientras los segundos pueden variar, el primero es invariante en todo sistema autorreferencial, pues es a través de él como se identifica. Esta limitación (que no es sino la operativización de la diferencia entre uno y otro sistema) implica que el sistema político puede intervenir económicamente sólo me-

diante la influencia de sus programas sobre los de la economía, y que éstos, por su parte, están orientados primariamente hacia la diferencia invariante de su propio código, el económico. La eficacia interventora de las políticas económicas, pues, se limita a su capacidad para «crear condiciones que repercutan sobre los programas de la economía, y a través de ellos en la autodirección de ésta» (Luhmann, 1988, p. 346). En definitiva, las políticas económicas, mediante las directivas e incentivos, puede crear costes o indicar beneficios condicionales a la economía, pero nada más, pues ninguna intervención política puede dirigir el anónimo y difuso mecanismo de control del mercado.

Pero las restricciones de la capacidad interventora no se reducen a un plano puramente operativo, sino que incluyen también un plano o *nivel observacional*. El sistema político, por ejemplo, puede buscar, mediante una política de creación de infraestructuras y de concesión de incentivos a la inversión, la apertura de oportunidades de obtener beneficios para estimular la actividad económica de un territorio, deprimida en comparación con la de otros. Pero los agentes inversores no buscan la minimización de la diferencia entre los beneficios actuales y los que pretende posibilitar esta política territorial, sino la diferencia entre estos últimos (sus incentivos) y los riesgos posibles de intentar lograrlos (*cf.* Baecker, 1988, pp. 243 ss.). Esto significa que la economía reacciona no sólo ni principalmente a los resultados de la intervención política, sino también y ante todo a la intervención misma; algo que es factible por la simple razón de que toda intervención se orienta hacia el futuro, y con ello abre a los agentes económicos la posibilidad de observarla, calcularla y, finalmente, comportarse de un modo distinto (e incluso opuesto) a como prevé el interventor, lo que puede alimentar a su vez nuevas reacciones no previstas ni queridas por parte del interventor, desencadenando un proceso de desviaciones que se amplifican mutuamente.

El resultado final es un incremento de la complejidad del sistema económico e, indirectamente, del propio sistema político, que se ve obligado a entender su intervención y la descripción del sistema intervenido que la sustenta como contingentes, lo que supone que ha de abolir la seguridad que ambas necesitan y las justifica (*cf.* Masuch, 1986). En otras palabras: la absorción en forma de riesgos políticos de la peligrosidad de la economía acaba por transformarse en peligrosidad de la política. Y en la medida en que la sociedad moderna ha delegado en la política toda expectativa de regulación o dirección global, ello no hace sino confirmar que una sociedad funcionalmente diferenciada carece de un mecanismo efectivo de autocontrol o autodirección como totalidad.

VII. De la normatividad al aprendizaje

¿Tenemos que extraer como consecuencia de lo hasta aquí expuesto que no es posible ya la identidad racional de nuestra sociedad? O más radicalmente aún, como planteaba Habermas, ¿ni siquiera podremos seguir utilizando el término identidad en relación a las complejas sociedades actuales? Lo que parece seguro, en cualquier caso, es que carece de sentido continuar en la búsqueda de «un sucedáneo para una doctrina religiosa que integre la conciencia normativa de toda una población, [pues con ello] suponemos que también las sociedades modernas constituyen todavía su unidad en forma de imágenes del mundo que prescriben materialmente una identidad común [, y] de semejante premisa ya no podemos partir nosotros» (Habermas, 1981, p. 100).

Del tránsito hacia una forma primaria de diferenciación funcional de la sociedad resulta, efectivamente, la imposibilidad de la existencia de una *única* representación de la sociedad *en* la sociedad, ya que ninguno de los subsistemas funcionales de ésta puede pretender para sí la capacidad privilegiada de generar esta representación. Es decir, desde el punto de vista de la comparación histórica, «es un rasgo distintivo de la sociedad moderna la pérdida de la representación natural [...], la imposibilidad de una *repraesentatio identitatis*» (Luhmann, 1987, p. 162). A este desplazamiento de la unidad producida por una representación conclusiva en beneficio de la paradoja de la distinción, reaccionó la sociedad con una generalización (en el sentido parsoniano) de los simbolismos unitarios, la más importante de las cuales, probablemente, ha sido la producida por el discurso sobre el «sujeto». Éste permitió a la sociedad moderna externalizar el problema, creándose la ilusión de que, si bien era imperfecta, al menos no estaba paradójicamente constituida, ya que podía observar «críticamente» su «falsa identidad».

El desenmascaramiento de la paradoja que a su vez encierra la concepción iluminista del sujeto (o sea, del sujeto que se esclarece a sí mismo) efectuado por Habermas, ha representado un paso bien notable de la «teoría crítica» en general y del «criticismo francfortiano» en particular. Pero el *paradigma de la comprensión intersubjetiva* que ofrece Habermas como alternativa, en su intento de liberarse de todo contenido paradójico mediante su representación como un ideal implícito en la comunicación misma, acaba poniendo de manifiesto, con esta idealización y la correspondiente falta de concreción empírica —de las que es consciente el propio Habermas (cf. 1981, p. 113)—, su propia dependencia de la misma función externalizadora que

desveló en el sujeto iluminista, al que, a fin de cuentas, no ha hecho más que «intersubjetivizar». De ahí también que la distinción, central en la teoría de la acción comunicativa habermasiana, entre «integración sistémica» o *funcional* e «integración social» o *intersubjetiva*, que pretende expresar la diferencia entre la(s) racionalidad(es) funcional(es) y los movimientos sociales de protesta contra ella(s), tampoco sea capaz de indicar desde cuál de las dos caras de la distinción podría ser descrita la sociedad de forma no ya colectivamente vinculante, sino tan siquiera representativa (cf. Luhmann, 1987).

Estos problemas de la racionalidad y la identidad de la sociedad moderna sólo pueden avanzar en su comprensión teórica a partir del entendimiento de que individuos y sociedades son sistemas que, cualquiera que sea el motivo externo para sus propias operaciones, siempre orientan la reproducción de éstas a sus propias estructuras. En ambos casos se trata, pues, de sistemas que, como indicamos anteriormente, en la reproducción de sus operaciones producen sus propias diferencias y fronteras, acumulan una historia propia y, a la vez, establecen lo que para ellos es el ambiente. En este sentido, los sistemas sociales, en cuanto sistemas comunicativos que son, se reproducen a través de la conexión recursiva de comunicaciones, y todo aquello que no es comunicación es para ellos ambiente, incluyendo a los individuos y su conciencia, y eso incluso si concebimos a ésta como un sistema que estructura lingüísticamente su propia autorreferencia. Si a ello añadimos que la estructuración de la sociedad sobre la fase de sistemas funcionales autónomos —y por tanto autorreferenciales— comporta y/o exige una creciente diferenciación entre comunicación societal y comunicación interactiva, no queda otra alternativa más que sacar ambos problemas (el de la identidad y el de la racionalidad de nuestra sociedad) del contexto de la normatividad intersubjetivamente producida y trasladarlos al de los procesos autorreferenciales de aprendizaje de los propios subsistemas funcionales.

VIII. Riesgo y racionalidad como perspectivas reflexivas

La operación reorientadora o recontextualizadora del concepto de racionalidad es posible en virtud de que la autorreferencia no tiene una sola forma (Luhmann, 1984, pp. 600 ss.). La más elemental de ellas es la que, sobre la base de la distinción entre *elemento* y *relación*, indica o se refiere a un elemento (por ejemplo, una comunicación), y representa, en cuanto for-

ma mínima de la autorreferencia, el requisito fundamental de la formación de sistemas autorreferenciales. Sin embargo, aunque el concepto de elemento y el de sistema se presuponen mutuamente, esta *forma básica de la autorreferencia* no es aún referencia sistémica, pues la individualidad indicada es entendida como elemento, no como sistema.

La segunda de dichas formas es la que, representada por el concepto de *proceso*, utiliza la distinción entre *antes* y *después*. En este caso, la individualidad que se refiere no es, como en la forma básica, un momento de la distinción, sino la concatenación de selecciones gracias a ella constituida; tratándose, por tanto, de una selectividad intensificada temporalmente. La limitación temporal de los grados de libertad de los elementos en que consiste un proceso, implica que dichos elementos forman parte de él sólo en la medida en que su ocurrencia es debida a la selectividad de elementos anteriores y posteriores. Así, por ejemplo, un proceso comunicativo emerge sólo en la medida en que sus elementos son determinados mediante expectativas de respuesta (posterior) y respuestas a las expectativas (anteriores).

El concepto de proceso indica, pues, que para establecer su autorreferencia básica un sistema necesita seleccionar sus propias posibilidades, condicionarlas. Esto supone que los sistemas no son simples relaciones entre elementos (autorreferencia básica), ya que estas relaciones deben relacionarse entre sí conforme a una regla, de acuerdo con la cual se pueden condicionar recíprocamente. Pero un sistema no puede dejar que tales condicionamientos, en cuanto se configuran como límites o constricciones de sus operaciones, se produzcan completamente al azar, por lo que precisa ejercer un cierto grado de control sobre ellos, y esto es algo que sólo puede lograr en la medida en que se orienta hacia sí mismo, hacia su propia unidad como sistema. Esta orientación representa justamente la tercera de las formas de la autorreferencia: la *reflexión*; es decir, aquel tipo de operación sistémica al que sirve de fundamento la distinción entre *sistema* y *ambiente*. Sólo en este caso cumple la autorreferencia la condición de indicar un sistema, pues aquí es a la individualidad de éste a lo que se imputa la operación autorreferencial, que se realiza como operación en la que el sistema se indica a sí mismo en contraposición a su ambiente, determinando así su propia *identidad*.

En cualquiera de estas tres formas de la autorreferencia, la indicación de una individualidad (elemento, proceso o sistema) no absorbe la totalidad del contenido de la operación sistémica, sino que es sólo uno de los puntos de referencia incluidos: aquel que sostiene la autorreproducción (de los elementos, del proceso o del sistema mismo), consistente siempre en un simultáneo referirse a uno mismo y a otros. Es decir, el cierre circular, recursivo,

producido por la autorreferencia no es ninguna especie de «fin en sí», sino más bien, más bien condición de la posibilidad de apertura del sistema. Cuando esa simultánea referencia comporta la reintroducción de la diferencia entre el sistema y su ambiente dentro del sistema, éste se pone en condiciones de alcanzar el más alto grado de control sobre sus relaciones ambientales, posibilidad que se materializa *si —y sólo si—* la operación reflexiva ocurre bajo el punto de vista de la unidad de dicha diferencia. Justamente en relación a este caso es cuando podemos hablar de *racionalidad* (cf. Luhmann, 1984, p. 617). Con ello se indica, pues, que la racionalidad de un sistema se logra a través de la reflexión, pero no que toda reflexión sea racionalidad, y menos toda autorreferencia. Esta última, como tal, es únicamente condición para la reducción de la complejidad del mundo, y en virtud de ello para la constitución de cualquier orden, dado que dicha complejidad no puede ser reproducida, elaborada ni controlada plenamente por ningún sistema.

La racionalidad así definida implica, en relación a los sistemas funcionales, que éstos refieren la reflexión de su unidad a su condición de subsistemas de la sociedad: a su función, sus prestaciones, a las perturbaciones y peligros que provocan en su ambiente, etc. Con la reflexión racional, pues, un subsistema de la sociedad moderna observa, describe y tematiza su propia identidad como momento de la sociedad moderna (cf. Luhmann, 1988, p. 130). Veamos qué posibilidades y límites existen para ello, retomando el caso de la economía.

Como vimos anteriormente, una economía funcionalmente diferenciada se orienta exclusivamente por los precios a la hora de determinar la utilización de recursos y motivos, ya que son su propio lenguaje. Pero la comunicación económica repercute sobre los mismos recursos y motivos —por ejemplo: agotando demasiado rápido e irreflexivamente los recursos no renovables, y penetrando en la reproducción psíquica de los motivos para consumir mediante la elevación de las aspiraciones de consumo—. De este modo, la economía modifica el ambiente del que depende, así como el de la misma sociedad, creando hechos que pueden después influir de nuevo sobre los precios, sin que pueda suponerse que a través de esta forma de reacción sea capaz de desproblematizarlos (tanto para ella misma como para la sociedad). Los precios, pues, no ofrecen suficiente información sobre el ambiente, pero tal pérdida de información es lo que precisamente les permite alcanzar su alta capacidad de prestación técnico-económica.

Es decir, dado que los precios son el lenguaje en el que se realiza la autorreferencia básica de la economía, y por tanto son una condición de la diferenciación y capacidad funcional de ésta, no puede esperarse que sólo

por ellos mismos se produzca también suficiente información sobre las externalidades de aquélla. «Los precios y los datos expresados a través de ellos no son, por esto, el fundamento para un juicio sobre la racionalidad de la economía» (Luhmann, 1988, p. 42). En este punto cabe preguntarse si es posible que, mediante distinciones adicionales a las puramente cuantitativas que permiten los precios, puedan producirse nuevas informaciones con las que observar las reacciones orientadas por los precios, y que además sean capaces, en virtud de ello, de repercutir sobre los precios mismos. Sólo así cabría esperar que la economía pudiera tematizar sus disfunciones, o sea la puesta en peligro por su propia dinámica autorreferencial de la función social que le da sentido, y que no es otra que la vinculación de la asignación presente de recursos con la previsión del futuro.

Un aspirante a tal destino puede ser la distinción entre riesgo y peligro. Atendiendo a la unidad de la diferencia entre los riesgos (internos) y los peligros (externos) que el decidir económico genera, la economía —al igual que otros sistemas funcionales— podría reinternalizar sus externalidades (cf. Baecker, 1989). La ventaja que ello aportaría, respecto a los criterios de evaluación tradicionalmente utilizados en los procesos decisorios, consistiría en que la seguridad (o sea: fiabilidad y duración) de las estructuras sobre la que se asientan dichos criterios implícitamente, para así establecer los fines u objetivos a lograr, ya no sería necesaria. De este modo, el tiempo no habría de ser neutralizado y se alcanzaría una perspectiva decisoria más adecuada para una sociedad que, como la nuestra, sólo puede procesar su creciente complejidad temporalizándola.

La semántica del riesgo podría convertirse así en un buen candidato para expresar y tematizar los problemas de racionalidad e identidad de las complejas sociedades actuales, como lo demuestra su creciente difusión entre las distintas ciencias sociales, y el que incluso comience ya a hablarse de «la racionalidad del riesgo» (cf. Baecker, 1989) y de la «sociedad del riesgo» (cf. Beck, 1986). Sin embargo, tal y como cabía esperar, si bien las investigaciones sobre esta temática han servido perfectamente para mostrar las dificultades de las regulaciones político-jurídicas y económicas para institucionalizar la creciente relevancia social del futuro en nuestra sociedad, «no han permitido ver si y cómo podría desarrollarse un medio de comunicación específicamente referido al riesgo» (Luhmann, 1990, p. 138), en torno al cual nuestra sociedad fuera capaz de diferenciar un subsistema funcionalmente especializado.

Con ello se pone de manifiesto que la distinción entre riesgo y peligro, como aquélla entre sistema y ambiente sobre la que se basa el concepto de

racionalidad, sólo puede servir para expresar la perspectiva más ambiciosa de autorreflexión de un sistema, lo que en el caso de un sistema funcional significa cosas en modo alguno desdeñables: mejorar sus orientaciones ambientales y hacer más transparentes y controlables sus perturbaciones retroactivas, así como los desplazamientos de problemas que pueda provocar dentro de la sociedad (cf. Luhmann, 1984, p. 645). Pero ninguna de las dos distinciones hace referencia a un principio que pueda servir como regla y medida de los sistemas reales, con lo que difícilmente pueden ser fundamento de una nueva teoría normativa del decidir, tal y como por parte de algunos representantes de la teoría de los sistemas sociales se pretende (cf. Baecker, 1989), o por parte de otros se critica a ésta que no intente o pueda (cf. Rosewitz y Schimank, 1988; Bonss, 1991; Willke, 1987b).

Semántica del riesgo y racionalidad sólo indican, en definitiva, el punto más elevado de la lógica autorreferencial, de modo que su introducción en la sociedad moderna como punto de referencia de la autoobservación de ésta se hace ambivalente: pueden servir para criticar todas sus selecciones y evolución, pero también como medida de su propia inverosimilitud. La diferenciación interna de la sociedad en subsistemas funcionales no impide, pues, la reflexión de la unidad de la sociedad ni tampoco la de la unidad del mundo, pero implica que el aparato semántico utilizado debe ser refundado sobre la diferencia. La unidad es ahora, consecuentemente, unidad de una diferencia, y por tanto unidad paradójica.

Bibliografía

- Baecker, D. (1978a), «Die Beobachtung der Politik durch die Wirtschaft», en M. Glasgow y H. Willke (comps.), *Dezentrale Gesellschaftsteuerung*, Pfaffenweiler, Centaurus, pp. 65-73.
- (1987b), «Steuerung im Markt: Zur These paradoxer Systemkonstitution am Beispiel einer Analyse der Wirtschaft», en M. Glasgow y H. Willke (comps.), *ob. cit.*, pp. 136-154.
- (1988), *Information und Risiko in der Marktwirtschaft*, Francfort, Surkhamp.
- (1989), «Rationalität oder Risiko?», en M. Glasgow (comp.), *Gesellschaftliche Steuerungsrationalität und partikulare Handlungsstrategien*, Pfaffenweiler, Centaurus, pp. 31-54.

- Beck, V. (1986), *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Francfort, Suhrkamp.
- Bonss, W. (1991), «Unsicherheit und Gesellschaft. Argumente für eine soziologische Risikoforschung», *Soziale Welt*, núm. 42, pp. 258-277.
- Günther, G. (1979), «Life as Poly-Contextuality», en *Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähige Dialektik II*, Hamburgo, F. Meiner, pp. 283-306.
- Habermas, J. (1981), *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus.
- Luhmann, N. (1981), *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat*, Munich, Olzog.
- (1984), *Soziale Systeme*, Francfort, Suhrkamp.
- (1987), «Tautologie und Paradoxie in den Selbstbeschreibungen der modernen Gesellschaft», *Zeitschrift für Soziologie*, núm. 16, pp. 161-174.
- (1988), *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Francfort, Suhrkamp.
- (1990), «Risiko und Gefahr», en *Soziologische Aufklärung 5. Konstruktivistische Perspektiven*, Opladen, Westdeutscher, pp. 131-169.
- Mannheim, K. (1969), *El hombre y la sociedad en la época de crisis*, Buenos Aires, La Pléyade.
- Masuch, M. (1986), «The planning paradox», en F. Geyer y J. van der Zouwen (comps.), *Sociocybernetic Paradoxes: Observation, Control and Evolution of Self-steering Systems*, Londres, Sage, pp. 89-99.
- Rosewitz, B. y Schimank, U. (1988), «Verselbständigung und politische Steuerbarkeit gesellschaftlicher Teilsysteme», en R. Mayntz (comp.), *Differenzierung und Verselbständigung: Zur Entwicklung gesellschaftlicher Teilsysteme*, Francfort, Campus, pp. 295-329.
- Stichweh, R. (1988), «Inklusion in Funktionssysteme der modernen Gesellschaft», en R. Mayntz (comp.), ob. cit., pp. 261-293.
- White, H. C. (1981), «Where do markets come from?», *American Journal of Sociology*, núm. 87, pp. 517-547.
- Willke, H. (1984), «Gesellschaftssteuerung», en M. Glagow (comp.), *Gesellschaftssteuerung zwischen Korporatismus und Subsidiarität*, Bielefeld, AJZ, pp. 29-53.
- (1987a), «Kontextsteuerung durch Recht? Zur Steuerungsfunktion des Rechts in polyzentrischer Gesellschaft», en M. Glagow y H. Willke (comps.), ob. cit., pp. 3-26.
- (1987b), «Differenzierung und Integration in Luhmanns Theorie sozialer Systeme», en H. Haferkamp y M. Schmid (comps.), *Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung: Beiträge zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, Francfort, Suhrkamp, pp. 247-264.

15. Pulpo, espejo y trapecio. El riesgo como predicado de la reflexividad social

Javier Noya Miranda

I. Introducción

«(Se busca salida, en este escrito, a las cavernas de la introspección [...] internándose en ellas. De ahí su carácter conflictivo y la atmósfera novelesca en que se desenvuelve)».

RAFAEL DIESTE, *El alma y el espejo*.

Comenzaré con tres tópicos elocuentes: 1. la sociología es el intento de anticipación (*ex ante*) o aprehensión (*ex post*) de las consecuencias no intencionadas de la acción; 2. la sociología, si no nace con, sí al menos se vertebra como toma de conciencia de los azarosos cambios que acarrea la transformación de las sociedades tradicionales en sociedades modernas; 3. las constantes «crisis» de la sociología y el riesgo de autodisolución que las acompaña son el precipitado de una tensión entre su referencia exterior (a la «realidad social») y la autorreferencia arraigada en la propia reflexividad de su objeto (esa misma «realidad social»).

Tanto en su historia interna como en su historia externa, el hábitus sociológico entraña, pues, en buena medida, una imbricación estrecha de la reflexividad social y del riesgo en distintas formas. Aun estando yuguladas por otras todavía hegemónicas —trabajo, comunicación, etc.—, las categorías de reflexividad y riesgo empiezan a permear la teoría sociológica. En este ensayo quisiera discutir e interpretar algunos de los argumentos que, no siempre de manera explícita, movilizan estas categorías en algún nivel de su acervo explicativo, en la convicción de que, como mostrarían los tópicos anteriores, ambas son categorías dioscúricas, es decir, engastadas la una en la otra.

El campo semántico de la reflexividad, sobre todo en su registro más «micro» —tal como es codificado por el psicoanálisis, el interaccionismo simbólico, la fenomenología social, la etnometodología o la misma «elección

racional» (véase Lamo de Espinosa [1990]) —de hecho ya ha ido sedimentándose como *lingua franca* sociológica.

Quizás el concepto de riesgo esté más necesitado de una breve prope-
dética anterior a su inmediata asimilación a la anterior. Como definición
operativa de principio, a matizar y perfeccionar en el curso de la exposición,
sugiero la distinción (empleada profusamente por Luhmann y otros teóricos
de sistemas sociales autopoieticos, pero, por lo demás, evidente) entre «pe-
ligro» y «riesgo»:

Riesgo y peligro tienen un denominador común: de ambos se habla en relación a
posibles perjuicios, sobre cuya verificación en el presente existe incertidumbre. La
diferencia entre riesgo y peligro reside en el proceso de atribución de responsabilida-
des por los perjuicios que puede deparar el curso futuro de los acontecimientos [...].
Si tales perjuicios son observados como la consecuencia de la decisión de un concreto
agente y, consecuentemente, le son a él imputados, podemos hablar de «riesgos». Si,
por el contrario, los posibles perjuicios son imputados a causas incontrolables direc-
tamente por dicho agente (acontecimientos naturales o decisiones ajenas), entonces
estamos en presencia de un «peligro» para él [García Blanco, p. 4].

En la teoría de sistemas, la distinción entre peligro y riesgo es isomorfa
a la de medio ambiente y sistema. En el terreno de las teorías no holistas,
sino individualistas, se podría decir que el riesgo es peligro internalizado o,
en términos temporales, anticipación de los peligros de la propia acción; en
último término, por lo tanto, la definición de los riesgos de la acción presu-
pone la capacidad de reflexión del sujeto agente sobre su acción: a mayor
reflexividad, mayor delimitación de riesgos.

En lo que sigue lo que haré será tirar del hilo argumental del riesgo
en las ruelas de algunas teorías sociales en las que se ovillan la reflexividad
y el riesgo.

II. La reflexividad edificante

De la aproximación al riesgo, tal como la he emprendido antes, la
reflexividad sale denotada positivamente: la reflexividad previene la materia-
lización del riesgo en perjuicio. Esta figura de la «reflexividad edificante» es
común a muchos enfoques.

Sin duda, las categorías de producción y trabajo son centrales en la
sedimentación de la ontología social de la historia, las clases, etc., del mar-

xismo. Creo que, sin embargo, el riesgo y la reflexividad de consumo tienen un lugar en su teoría de la política (que, por otra parte, como se ha reiterado desde diversas instancias, está apenas esbozada en el mismo Marx).

En la sociedad comunista (el estado final del socialismo), lo que vendría a sancionar la disolución del Estado sería la sinexión de la sociedad civil y de la sociedad política; en definitiva, la implosión de la política como sistema diferenciado. A este respecto creo que Rosanvallon acierta al afirmar que la utopía marxista es heredera de la utopía liberal de la mano invisible. La negación de la política como esfera autónoma y la afirmación de la autonomía funcional de lo social en el logro de la armonía de los intereses serían una «representación de la política y la sociedad paradójicamente común a las dos teorías sociales reconocidas como enemigas» (Rosanvallon, p. 229).

Esta representación monista es el caldo de cultivo del «mito de la autoidentidad humana y de la homogeneidad de los fines» que Kolakowski adivina en la teoría del Estado de Marx. Ya que el Estado es un fruto más de la división de la sociedad en clases, la alienación del proletariado sólo es conjurable a través de la reflexividad total de la sociedad en la *representatio identitatis* de una sociedad sin Estado. En la autoidentidad total de la sociedad se destierra la alienación: la reflexividad embota el riesgo.

En Elias el riesgo empieza por ser, antes que nada, peligro físico (en su sociología del conocimiento), para convertirse en su teoría de la civilización en riesgo propiamente dicho. La civilización en la esfera de los hábitos se corresponde con el distanciamiento en la esfera del conocimiento. Lo contrario del distanciamiento es el compromiso, o incapacidad de distanciamiento frente a una interrelación, sea un acontecimiento físico o una figuración social. La neutralización de peligros que permite las ciencias naturales es el fruto de una evolución cognitiva en la que se fragua el abandono del compromiso, que es pernicioso en tanto en cuanto constituye

un movimiento circular y, a menudo, escalonado: un nivel alto de peligro se corresponde con una elevada carga emocional del conocimiento y el modo de pensar sobre los peligros, así como también de la capacidad de actuar frente a éstos, esto es, un elevado grado de fantasía en la manera de concebir estos peligros, esto conduce a una constante multiplicación del nivel de peligro, que, a su vez, comporta un incremento de los modos de pensar más inclinados hacia la fantasía que hacia la realidad [Elias, p. 65].

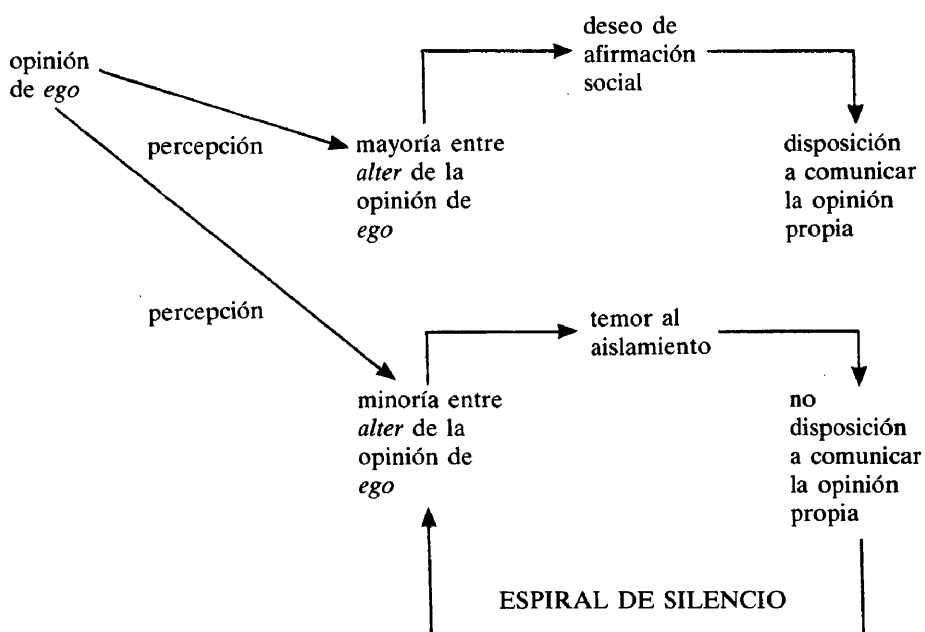
El compromiso es entonces una especie de círculo vicioso (Elias gusta de denominarlo “doble vínculo”) en el que el desconocimiento y la afectivi-

dad se retroalimentan. Esto ocurre en la sociedad primitiva o tradicional. En la sociedad moderna, con la ciencia se impone el distanciamiento, aunque no homogéneamente en todos los dominios de la realidad: en distintas esferas de la práctica humana se dan balances diversos de compromisos y distanciamiento. Si el predominio del segundo sobre el primero está ya consumado en el conocimiento del mundo natural, sólo está *in nuce* en el de las relaciones sociales. Para Elias la cuestión fundamental que se abre a su ontología social del conocimiento es la de cómo se interrelacionan en las sociedades avanzadas el distanciamiento respecto al mundo natural y el compromiso, todavía irreductible, frente al mundo social (manifiesto en los problemas de fundamentación epistemológica de las ciencias sociales). Pero, en cualquier caso, es evidente que para Elias la reflexividad social, en forma de distanciamiento respecto a las figuraciones de sujetos e interacciones, contribuiría necesariamente al proceso civilizatorio al prefigurar y desvelar las externalidades negativas de la acción: el surgimiento de normas contrarrestantes de esas externalidades sociales, resultantes de la interdependencia creciente entre los individuos, es, al fin y al cabo, el núcleo de la teoría de la civilización (Opp, pp. 165 ss.). Por lo tanto, la reflexividad viene a aherrojar de nuevo el riesgo: esta vez en la camisa de fuerza de la civilización.

La argumentación correría paralela por el interaccionismo simbólico en algunos de sus últimos desarrollos. Así, por ejemplo, en la teoría de la reflexividad social de Lamo de Espinosa (1992). Como quiera que la reflexividad se cifra en términos de expectativas (y de conocimiento de expectativas) de *ego* sobre *alter*, la noción de riesgo, comprensible en este caso como posible frustración de las expectativas o conocimiento erróneo de las expectativas de otro, es ínsita al análisis, hasta el punto de convertirse éste en una auténtica «gramática generativa» de los riesgos de la acción social. En el incremento de la reflexividad desde su grado cero (las expectativas sobre uno mismo) hasta la hiperreflexividad (mi conocimiento de las expectativas de otro sobre mis expectativas sobre él) se puede entender que hay una espiral paralela de «orden» o «control social» centrada en la neutralización del riesgo potencial de «salida»/desviación o «voz»/rebelión. No es extraño, entonces, que una de las primeras aplicaciones del modelo de reflexividad propuesta sea la reelaboración del dilema del prisionero de la teoría de juegos, en el que lo que se baraja como riesgo es la no cooperación, el fracaso del orden social.

Un ámbito «macro» en el que el enfoque interaccionista muestra su utilidad es el de la formación de la opinión pública y los efectos de los medios de comunicación de masas. El clima de opinión, según Noelle-Neumann, es

un equilibrio entre la disposición del individuo a comunicar en público su opinión y el temor del individuo a hacerlo si su opinión no coincide con la opinión mayoritaria, dado que esta discrepancia acarrearía el aislamiento social de los defensores de una opinión que no fuese la mayoritaria. Los medios de comunicación son para los sujetos, entonces, señales orientadoras del curso presente y futuro de la opinión mayoritaria.



El modelo se sostiene sobre el supuesto de que los individuos siguen una racionalidad estratégica interactiva, modificando sus preferencias en función de las de los otros individuos. Como comentan Fuchs *et al.*, a partir de una investigación empírica reciente, no se contempla la posibilidad de preferencias paramétricas en la disposición a comunicar, que vendrían dadas por un alto grado de autoestima o una autoimagen del emisor en la que se considere capaz de convencer a otros, etc. Sea como sea, el hecho es que en el modelo de la espiral de silencio los medios materializan la reflexividad de la opinión pública: en ellos, los sujetos se reconocen como mayoría o minoría. Y a mayor reflexividad (es decir, mejor conocimiento y difusión de la opinión mayoritaria), menor riesgo de aislamiento para el «emisor racional».

En continuidad con la temática de la opinión pública, una línea de análisis neodurkheimiana ha hecho de la percepción del riesgo misma, y de los factores sociales determinantes, su objeto de análisis. Una idea fundamental de la «teoría cultural de la percepción del riesgo» sería la siguiente:

Tomando a los individuos como organizadores activos de sus propias percepciones, los teóricos culturales consideran que los individuos eligen lo que temer (y en qué modo temerlo) para dar apoyo a su forma de vida. En esta perspectiva, la atención receptiva al riesgo, así como las preferencias por distintos tipos de aceptación o elusión del riesgo, responden a «sesgos culturales», es decir, a visiones del mundo o ideologías consistentes en valores y creencias profundas de defensa de distintos patrones de relaciones sociales [Wildawsky Dake, p. 43].

Además de estar fuertemente correlacionadas con otros complejos cognitivo-emotivos (ideas políticas, estilos de vida, etc.), los tres tipos de «sesgo cultural» que detectan Douglas/Wildawsky incorporan sus correspondientes percepciones de riesgo:

- el tipo igualitario de visión del mundo, antijerárquico y sociocéntrico, avizora un potencial ingente de riesgos solmenados por la tecnología;
- el tipo jerárquico, por el contrario, escotomiza de su visión del mundo el riesgo, ya que su confianza en las instituciones es ciega y está cimentada sobre la seguridad ontológica que ellas le proporcionan;
- la percepción de riesgos en el tipo individualista, antijerárquico y egocéntrico, es igualmente baja: las instituciones son garantes de seguridad (siempre que no interfieran en la sacrosanta autonomía del yo).

Según Douglas/Wildawsky la organización y la imagen del mundo de los grupos ecologistas y pacifistas está abrumadoramente «sesgada» por el patrón igualitarista. En este tipo de asociaciones voluntarias, es la propia estructura de la organización —antijerárquica, descentrada, sin liderazgo— la que impone o acentúa (construye institucionalmente, se diría) la magnitud de los riesgos percibidos. Los propios problemas de cooperación para la acción colectiva sin «incentivos selectivos» (inhibidores de la tentación de convertirse en un gorrón que se beneficia de la acción colectiva sin arriesgarse a comprometerse en ella) se filtran en la cosmología de sus miembros, de forma que la incertidumbre organizativa interior al grupo acaba sublimada en una visión maniqueísta de los riesgos exteriores. Fenómenos sociales de anomia, como la pérdida generalizada de confianza en las instituciones —Es-

tado, partidos políticos, etc.— habrían influido durante los años sesenta y setenta en la difusión social de este tipo de visión acendrada del riesgo.

Llevada hasta sus últimos extremos, la idea que subyace en este tipo de análisis es que la espiral ascendente de riesgos puede ser subvertida mediante una especie de autoanálisis colectivo por parte de esas asociaciones, que las haga conscientes y las libere del lastre social de su «sesgo». La reflexividad de la autoobservación disolvería el riesgo al mostrar la contingencia social de su génesis «construida».

III. La reflexividad desdichada

«La mosca que no quiere ser aplastada se posa,
para mayor seguridad, sobre el mismo matamoscas».

GEORG-CHRISTOPH LICHTENBERG

La «reflexividad edificante» que rezuman los anteriores enfoques no es absorbida, sin embargo, por todos los paradigmas teórico-sociales. En algunos otros más bien se llega a una perspectiva opuesta: a algo así como una «reflexividad desdichada» cuasi-hegeliana. Veamos cómo, a través de qué conceptos y argumentos ¹, los firmes promontorios elevados por las sacudidas de la reflexividad edificante se transmutan en una topología de «cumbres abismales» (Zinoviev).

Frente a la caracterización de la sociedad «posproductivista» de Offe, o de la «sociedad de la comunicación» de Luhmann, Ulrich Beck ha propuesto la categorización de la sociedad actual como «sociedad del riesgo» en distintos planos: la estructuración de la desigualdad social, el conflicto de los géneros, los efectos de la tecnología, la relación entre la ciencia y la política. Para cada una de estas esferas, Beck establece distintas hipótesis, que creo

¹ En este ensayo intento ceñirme a una discusión general de los «riesgos de la reflexividad», tal como han sido cauterizados por algunos teóricos sociales, siendo la reflexividad aludida, predominantemente, la situada en el plano «cognitivo-instrumental» del trinomio clásico habermasiano. Ahondando en éste, LASH, en la misma tónica de este artículo, hace un compendio, además, de los riesgos de las reflexividades «práctico-moral» y «estético-expresiva», que según este autor serían los que poblarían las obras de los neocomunitaristas y Bauman, y de Heidegger y Foucault, respectivamente.

que se pueden resumir en una fundamental: la individualización de la estructura social y lo que vendría a ser una segunda ola del proceso de modernización social, por la mudanza de la modernización «simple» en una «reflexiva», hacen de la sociedad actual del riesgo una sociedad individualizada (en sus estructuras) y reflexiva (en sus instituciones).

Si bien la cuestión empírica de la plausibilidad del diagnóstico estructural de la individualización creciente no está definitivamente cerrada, sobre todo en lo tocante a la desestructuración de la clase social como forma de desigualdad social, la validez de su análisis cultural e institucional es menos discutible, especialmente en lo referido al lugar del riesgo y la reflexividad en la ciencia y la política de las sociedades avanzadas. El despliegue de consecuencias no queridas de la ciencia/tecnología y de la política activa en estas instituciones un *feedback* para poner coto a estos efectos, que hace que se conviertan en instituciones «reflexivas». El riesgo concita la reflexividad de las instituciones que lo generan. En la «modernidad a secas», estas instituciones observan (heteroobservación) la sociedad y la naturaleza como observadores externos, pero la proliferación de las externalidades negativas que acompañan la imparable regulación científica y política de la sociedad hará que la observación se internalice, para acabar convirtiéndose en autoobservación de estas instituciones en el seno de la sociedad y la naturaleza que ambas coproducen. A esto es a lo que Beck (1991) llama «modernización reflexiva». Como resume Beck (p. 259), «la cuestión ya no es la de liberarse de los peligros y la dependencia de la naturaleza exterior, sino la de la definición y el reparto de los riesgos y fallos de los que somos culpables nosotros mismos».

La reflexivización institucional y la individualización estructural no son del todo extrañas entre sí. La percepción de los riesgos por parte de los sujetos es más aguda porque la individualización socava la seguridad ontológica nutrida de la pertenencia a una comunidad (clase social, familia, etcétera). La conciencia de la absoluta «soledad ante el riesgo» acendra la percepción de éste, sobre todo cuando tiene origen en el Estado o la ciencia, que son estructuras de plausibilidad sucedáneos de la Comunidad en el proceso de racionalización. En la medida en que sean transmitidas de los individuos a las instituciones las demandas de reducción de riesgos institucionales, la individualización estructural es catalizadora de la reflexivización institucional.

Ahora bien, por un lado son las mismas instituciones las potenciadoras de la individualización —claramente en el caso del Estado de Bienestar— y, por ello mismo, de la percepción de riesgos. Por otro lado, la modernización

de la modernización acarrea riesgos propios (¿quién habrá de vigilar al vigilante?). Incluso en el caso de que la sociedad se inmunizase o encontrase antídotos, creo que esta interpretación de las hipótesis de Beck permite hablar de una auténtica «espiral ascendente de riesgos» desencadenada por la reflexividad.

La razón entre reflexividad y riesgo es escudriñable en términos semejantes en la óptica de la teoría holista de los sistemas sociales autopoieticos desde la temática de la diferenciación social. Para que la reflexividad social

FIGURA 1.

	<i>Riesgo</i>	<i>Reflexividad</i>
FIGURACIONISMO	Emociones	Distanciamiento
NEODURKHEIMISMO	Hipótesis institucional de la percepción de riesgo	Autotransparencia de la institución
INTERACCIONISMO SIMBÓLICO	* Frustración de expectativas * Aislamiento, incomunicación	* Anticipación y conocimiento de expectativas * Espiral de silencio silencio
MARXISMO	Alienación	Autoidentidad de la sociedad
TEORÍA DE SISTEMAS AUTOPOIÉTICOS	* Contingencia * Sociedad sin centro	* Autopoiesis * Regulación
TEORÍA DE LA MODERNIZACIÓN	Efectos no queridos de las modernizaciones	Modernización de la modernización
NEOESTRUCTURALISMO	Victimación	Mímesis
NEOWEBERIANISMO	Accidentes normales	Interacción compleja y acoplamiento alto

se despliegue como cortafuego del riesgo, un prerrequisito es la existencia de una posición de observación que integre a toda la sociedad en su conjunto para la definición de los riesgos globales. Pues esto es la reflexividad: autoobservación de un todo cerrado, inconsútil (sea ese todo un sujeto o un sistema). Ahora bien, en una sociedad sin centro y polimorfa, funcionalmente hiperdiferenciada, los sistemas autopoieticos que la componen siguen su propia dinámica, siendo opacos a los códigos de comunicación de los restantes subsistemas: no pueden «ver» más allá de sus propios riesgos, de la complejidad que sus códigos reducen para su autopoiesis. La sociedad actual, policéntrica y policontextual, padece así un filtro o «ceguera» del riesgo debido al multiperspectivismo derivado de la diferenciación funcional. Si bien los subsistemas pueden regular los riesgos que detectan sus códigos, la ausencia de un metacódigo de tipo lógico superior (como el que constituiría la política en sociedades no tan complejas) deja al sistema en su conjunto inerte.

[En la sociedad diferenciada, sin centro] el éxito comunicativo de los juicios morales que adviertan contra el «riesgo excesivo» es extremadamente improbable. Estos juicios son repelidos por la autorreferencia de los distintos sistemas funcionales de dinámica autónoma [Halfmann, p. 8].

En su devenir implacable, la diferenciación social reflexivizadora genera la miopía ante el riesgo, ante los problemas de la misma diferenciación. Este veredicto resultante del repertorio explicativo luhmanniano es, sin embargo, matizable desde la lectura de otros teóricos de sistemas, que consideran que la diferenciación social no ha avanzado tanto —por el contrario: en las sociedades occidentales avanzadas se dan síntomas innegables de desdiferenciación— y que el solipsismo metodológico de la teoría de sistemas en la versión autopoietica de Luhmann trivializa o ignora para el análisis del riesgo factores de raigambre metodológica individualista, como el poder —en la definición de lo que constituye y lo que no constituye un riesgo— (Münch). Con palabras de Perrow (p. 12), la crítica a Luhmann sería: «El tema no es el riesgo, sino el poder».

Perrow, siguiendo una pauta de análisis weberiano, llega en su sociología de las organizaciones al estudio de lo que él denomina «accidentes normales» —en el sentido de que se siguen lógicamente de una coincidencia circunstancial de errores previsibles por acaecer sistemáticamente por separado. Perrow atribuye a las relaciones de poder entre grupos profesionales, al clásico cierre de clase weberiano, una función determinante en el diseño

y ejecución de tareas en esas organizaciones. Empíricamente, en distintos ámbitos que entrañan mayor o menor potencial catastrófico (transportes públicos, centrales nucleares, laboratorios, etc.), Perrow ensaya una tipología de organizaciones, en la que privilegia dos dimensiones cuyo cruce produce una matriz clasificatoria:

- eje de la interacción: lineal *versus* compleja;
- eje del acoplamiento: amplio *versus* estrecho.

El argumento entonces es que estos «riesgos seguros» —diríamos nosotros— son productos de diseños institucionales en los que se da la combinación de:

- un acoplamiento alto: esas organizaciones son sistemas estrechamente interconectados o acoplados, en los que por ello los errores de una de las partes se propagan rápidamente al todo;
- una interacción alta: se trata de sistemas en los que las partes interactúan muy complejamente, sobre todo a través de mecanismos no lineales, sino de retroalimentación o circulares.

A tenor de estas características, y sin entrar en las causas exteriores (la distribución de recursos de poder y los cierres sociales), se puede interpretar la hipótesis en el sentido de que las intensidades de reflectividad entre las partes (el acoplamiento alto) y de reflexividad del todo (la complejidad en forma de retroalimentación circular) aceleran la productividad de riesgo de esas organizaciones.

El anclaje del riesgo en la combinación perversa de reflexividad y reflectividad asume todavía otra forma, aún más radical, en la antropología de Girard. Este autor sitúa en el marco de la filogenia de las sociedades humanas una lógica paradójica de lo sagrado, que estribaría en la íntima relación entre la imitación y la violencia. La primera es el impulso gregario de aceptar a los demás siendo como ellos, el «mimetismo». La segunda, su opuesto, tiene sin embargo su origen en la anterior: si todos nos imitamos y pretendemos lo mismo enseguida ocurrirá que la satisfacción de los deseos de uno será obstáculo para la satisfacción de los de otro, no por el valor relativo (la escasez) o el intrínseco del objeto, sino por la consciencia de que hay otro que también lo desea. (En los términos del individualismo metodológico, la idea de Girard recuerda la teoría de la «economía posicional» de ciertos bienes, no sólo de consumo, de F. Hirsch, según la cual la utilidad o satis-

facción obtenida de ciertos bienes está en función directa de su carácter excluyente, pues el aumento de sus usuarios reduce la calidad del bien.) Éste es el origen del conflicto y la violencia antropogenética, cimentada en el carácter visceral del deseo. Éste, aparentemente irreflexivo, se transforma en hiperreflexivo en tanto en cuanto sólo se vehicula en la mimesis, que es reflexividad (autotransparencia del deseo, en el sujeto) y reflectividad entre las pulsiones de los sujetos. A medida que el conflicto entre los oponentes se encona, los medios se trastocan en fines: los rivales olvidan las razones del conflicto y se concentran en la destrucción del otro, en la violencia por sí misma. Vuelven, por tanto, a imitarse de nuevo en el recurso a los mismos gestos violentos. La mínima diferencia por parte de uno de los contendientes, la traición al «consenso de conflicto» de la mimesis de la violencia hará que ésta se encauce en toda su magnitud contra el diferente, que se convertirá en víctima propiciatoria de la violencia de los que antes eran encarnizados rivales. La víctima pasa entonces a verse como origen del conflicto, y su aniquilación como reconciliación. De la víctima emana toda la fuerza de la destrucción y de la vida: deviene lo sagrado. Con la victimación la mimesis devora a sus hijos. Lo sagrado «se hace carne» pasto de la reflexividad: ella produce el riesgo de la destrucción.

IV. El pulpo como metáfora de lo social

«[...] En esta posición del objeto como *catástrofe*, el pensamiento vive el aniquilamiento que lo constituye como una caída vertiginosa e infinita; de este modo la *catástrofe* no sólo constituye su objeto, sino incluso su estructura; es absorción en la nada que la soporta y al mismo tiempo se oculta. Algo inmenso se libera por todas partes con la ampulosidad de una catarata, surge de las regiones irreales del infinito y sin embargo parece con un movimiento de una fuerza inconcebible. El cristal que, en el estrépito de los trenes telescópicos, corta súbitamente la garganta es la expresión de esa venida imperativa —implacable— y sin embargo aplacada de antemano».

GEORGES BATAILLE

¿Es, o no, entonces la sociedad reflexiva una sociedad del riesgo?

El recorrido apretado por los conceptos y argumentos de las corrientes revisadas arroja un saldo necesariamente ambiguo sobre el signo de esa soldadura social «macro» entre la reflexividad y el riesgo. Independientemente de la covariación cuantitativa entre ambos en cada perspectiva —lo que, apurando la terminología económica, vendrían a ser las distintas «elasticidades reflexividad/riesgo»— lo que sí parece claro es que cualitativamente hay dos formas de engaste contradictorias entre sí:

— en el marxismo, el figuracionismo, el interaccionismo y el neodurkheimismo la ampliación de conciencia que supone la reflexividad es beneficiosa por ir acompañada de una (mayor o menor) disminución de riesgo;

— en el neoevolucionismo, el sistemismo, el neoweberianismo y el estructuralismo, inversamente, la reflexividad segrega como subproductos sus propios riesgos.

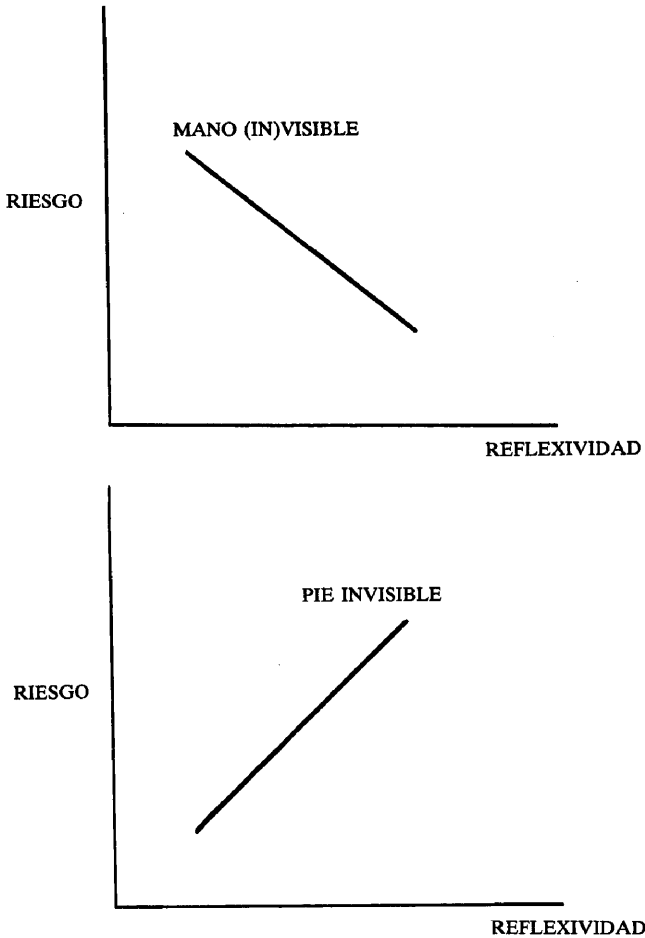
Desde el primer grupo se dibuja una figura de «mano (más o menos) visible» que rehúsa el contacto del «pie invisible»² (las consecuencias negativas no queridas que son los «riesgos de la reflexividad») trazado por el segundo grupo. Podríamos representar ambas como dos correlaciones lineales de signo negativo y positivo, respectivamente (véase figura 2).

Naturalmente, al homogeneizar los distintos enfoques en los lechos del Procusto de la mano visible y el pie invisible, desconsideramos la heterogeneidad caleidoscópica interna de los dos agregados, por mor de la acentuación del contraste. La fuente de la dispersión en torno a las dos rectas de reflexividad/riesgo a buen seguro estará en la distinta procedencia paradigmática de cada uno de los enfoques.

Mi énfasis ha estado puesto, como ya se habrá notado, en el nivel «macro», pero, como demuestran un par de ejemplos, si consideramos además la articulación entre los niveles «micro» y «macro» en cada corriente, el supuesto de linealidad que aplico en las dos figuras se revuelve, cuando menos, incomodado.

² La figura del «pie invisible», como la de Adam SMITH de la mano invisible, se encuentra también en la economía política. Así, por ejemplo, MAGEE *et al.* (pp. 111 ss.), ampliando los análisis de OLSON sobre las causas institucionales del éxito económico, analizan bajo esta etiqueta las consecuencias negativas no queridas que las actividades redistributivas de los grupos de interés acarrearán en la economía de un país. Sin duda, sociológicamente quién mejor ha explotado la figura (sin llegar a denominarla así) fue WEBER (véase STARK). Ignoro si hay un uso anterior del término por algún otro autor.

FIGURA 2.



Así, por ejemplo, en el caso de la teoría de los sistemas autopoieticos. Parejamente con la interpretación hegemónica de la obra de Luhmann, para su comparación con los otros enfoques, he recurrido al nivel macrosistémico. Pero, en el «funcionalismo de la contingencia» luhmanniano (Fuchs) hay al menos dos niveles a distinguir analíticamente:

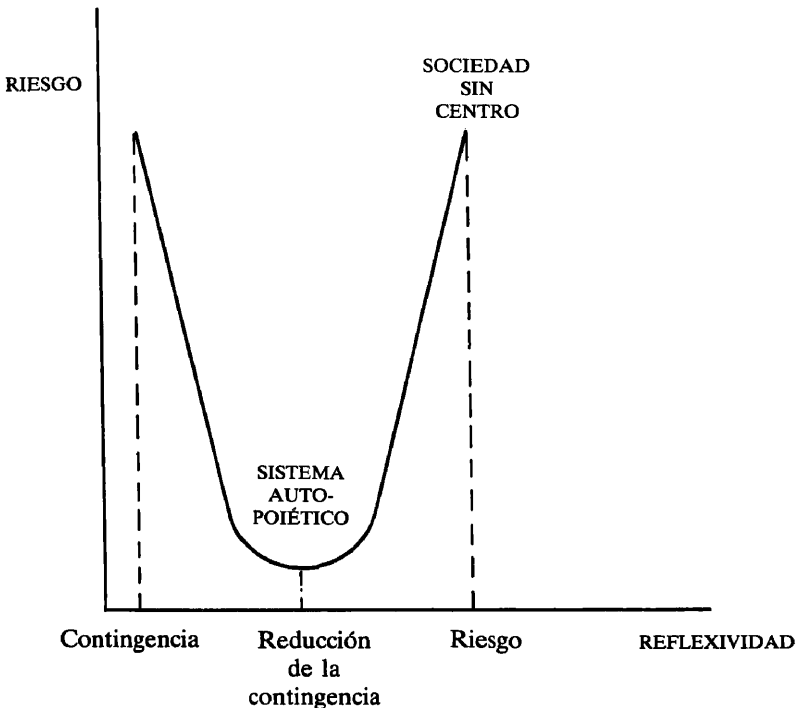
— el «micro», de la sociedad todavía con hombres (un *alter* y un *ego*), en el que se constituyen los sistemas sociales con sus específicos códigos de

comunicación (los medios simbólicos generalizados de comunicación) mediante la reducción de la contingencia de los mecanismos de relación entre *alter* y *ego*. En este primer momento, el de la «cibernética fenomenológica» (J. Berger), la reflexividad —la autorreferencia y la autopoiesis después— contribuye intrínsecamente a la identificación y neutralización de riesgos.

— el «macro», de la «sociedad de la comunicación», en la que los sujetos ocupan la periferia de los sistemas sociales ya totalmente construidos, que avanzan hacia la completa diferenciación de sus respectivos códigos de comunicación hasta hacerse opacos entre sí. En la sociedad funcionalmente diferenciada, sin centro, como he reseñado, la reflexividad produce y amplifica exponencialmente el riesgo.

La correlación lineal entre la reflexividad y el riesgo para el nivel «macro» se metamorfosea pues en una figura curvilínea una vez considerado el nivel «micro» (véase figura 3).

FIGURA 3.



Sin duda, la pregnancia de este dualismo irreductible podría ser investigada para cada una de las corrientes. Inicialmente se me ocurre que, ahora en el grupo de la mano visible, sería extensible cuando menos al interaccionismo simbólico. Hay que recordar que en la realidad social más «micro», en la interacción social primaria, el aprendizaje social en el que la génesis del *self* está incardinado es un proceso azaroso y erizado de peligros (disonancias y ambigüedades de roles, etc.) de los que se nutre la reflexividad del yo. El riesgo coadyuva a la reflexivización y la reflexivización del yo expande el conjunto de riesgos que incorpora cada rol. Sin embargo, remontándonos de nuevo al nivel «macro», vimos que el disparador del mecanismo de la espiral de silencio es la inversión de esa relación «micro» en una «reflexividad edificante».

Quizás, en su deslinearización, tanto la mano visible como el pie invisible queden irreversiblemente fracturados ³. Pero también puede que suceda que precisamente en este ámbito de los peligros, los riesgos, las catástrofes y el pánico sea donde menos válido sea un hiato teórico rígido entre lo «micro» y lo «macro». Como demuestra la investigación empírica de la percepción y el comportamiento colectivo ante los riesgos materializados, es decir, ante las catástrofes, los dilemas de la acción colectiva cuando llegan a plantearse, lo hacen más bien de forma atenuada (como en sordina), aunque el riesgo —bien lo representan los diversos modelos de los teóricos de juegos— individualice ⁴. Esto nos lleva al nudo gordiano en el que la reflexividad y el riesgo se «atan» atando a la colectividad en el pánico que sigue a la catástrofe:

En el pánico la sociedad se desagrega, se descompone, se pulveriza. Y sin embargo, como el mismo nombre indica, el pánico también es totalización, formación de un todo [...]. En el pánico el paso de lo individual a lo colectivo entraña paradojas. Lo que se presenta como racional en un nivel deviene irracional en el otro [...]. La misma distinción entre niveles se hace problemática: la pequeña fluctuación local transmite sus efectos al espacio global entero. El microscopio y el macroscopio se comunican instantáneamente [J. P. Dupuy, p. 6].

³ Sin embargo, no siempre se podría deslinearizar fácilmente. Si ello sería quizás posible en el constructivismo sistémico de LUHMANN, en el constructivismo social de BERGER/LUCK-MAN la mano visible se agarrotaría, sin poderse abrir al riesgo, como han visto los críticos que denuncian el conservadurismo de su concepto de legitimación.

⁴ Depurada de los dilemas de la acción colectiva para la provisión de bienes públicos, ésta sería la imagen normativista subyacente a la hipótesis del «consenso de emergencia» de la sociología funcionalista de los desastres (véase JÄGER).

La mano visible y el pie invisible llegarían a rozarse entonces. En la gimnasia del riesgo y el pánico, las dos rectas se cruzarían en un punto alrededor del cual la reflexividad trazaría una tela de araña inconsútil y viscosa, en la que la sociedad arrebuja, con sus dos niveles apretados, abigarradamente entremezclados, estaría atrapada. La reflexividad entreverada en el riesgo hace de éste entonces más que una araña, que acecha en esa red, un cefalópodo, un pulpo de descomunal cabeza (la mano visible de la conciencia) y extremidades pavorosas (el pie invisible del desastre) que «es a la vez la tela que paraliza y el monstruo que devora» (Caillois)⁵. En la figura 4 visualizo plásticamente la figura de la argumentación resultante en una perspectiva transversal. Contemplada de manera longitudinal, esta banda de Moebius en la que se entrelazan la reflexividad y el riesgo daría lugar a una espiral. El pulpo evolucionaría circularmente sobre el espejo⁶.

De ser este análisis mínimamente plausible en su subsunción de realidades sociales no tan extremadamente catastróficas, «normales», la vida social sería una constante iatrogénesis en la que la construcción y la deconstrucción de riesgos se encadenarían en flujos circulares cuyo cambio de signo y reentrada serían fruto de la reflexividad en esa cadena⁷. Por lo tanto, nos descubriríamos en un espejo por el que andamos torpemente apoyándonos (y aplastándonos, pues) con las manos, mientras saludamos a otros (colaboramos con ellos) eficazmente con nuestros pies: no hay que descartar el riesgo de que podemos perder el equilibrio y caer, rompiendo estrepitosamente

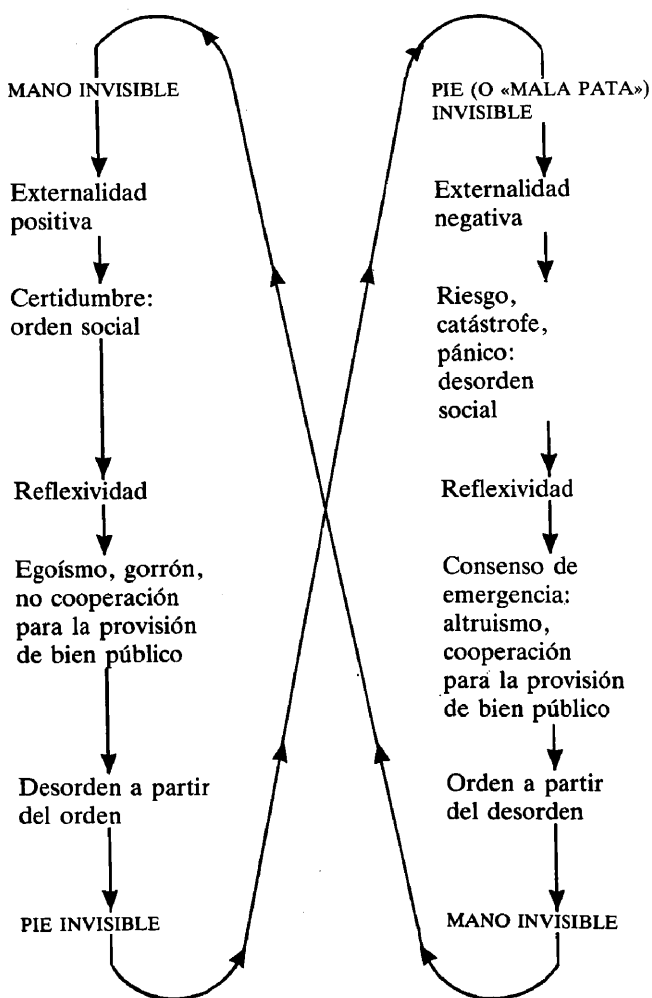
⁵ «Así es como se presentan, en lo esencial, los rasgos principales del pulpo, aquellos que le aseguran un lugar selecto en el bestiario maldito. Ayudan a entender por qué las especies vecinas no entran en él [...]. Para la imaginación, los verdaderos parientes del pulpo no son ni la sepia ni el calamar. Ella lo asocia espontáneamente, casi irresistiblemente, a su calco terrestre, la araña, que comparte las facies y la actitud del pulpo, iba a decir que es su réplica tanto en lo físico como en lo moral. La araña recibe de la fábula un tratamiento paralelo [...]. El pulpo se presenta como una araña gigantesca y viscosa, más temible tal vez por el hecho de vivir en otro medio y de estar no en el centro de la trampa, sino de ser en cierto modo trampa en sí. *El es a la vez la tela que paraliza y el monstruo que devora*» (CAILLOIS, pp. 133, 134, 135).

⁶ Creo que esta imagen sería la más ajustada a esa conjunción de *aprendiz de brujo* (metáfora, en negativo, de la «reflexividad edificante») y de *Medusa* (figura de la «reflexividad desdichada») que se daría en la realidad social.

⁷ En este punto es obvio que, aun a riesgo de sobrepasar los límites de longitud razonables de un artículo, hubiese sido necesario una discusión pormenorizada del binomio *racionalidad/reflexividad*; máxime con la ilustración que hago de la relación entre reflexividad y riesgo en el código de la racionalidad de la acción colectiva. En DOMÈNECH hay una buena discusión de estos temas al hilo del estudio del control democrático-racional de los riesgos tecnológicos.

mente en la caída el espejo por el que nos orientábamos. En esa carpa especular, la red de azogue que nos atrapa es también la red que nos salva de la caída del trapecio en el que practicamos la gimnasia del riesgo.

FIGURA 4.



Bibliografía

- Beck, Ulrich (1986), *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Francfort, Suhrkamp.
- (1991), «Der Konflikt der zwei Modernen», en VV AA, *Politik in der Risikogesellschaft*, Francfort, Suhrkamp, pp. 180-195.
- Berger, Johannes (1987), «Autopoiesis: Wie systemisch ist die Theorie sozialer Systeme?», en H. Haferkamp y M. Schmid (comps.), *Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung*, Francfort, Suhrkamp, pp. 129-152.
- Brock, Ditmar (1991), «Die Risikogesellschaft und das Risiko soziologischer Zuspitzung», *Zeitschrift für Sozialforschung*, núm. 20:1, pp. 12-24.
- Caillois, Roger (1976), *Mitología del pulpo*, Monte Ávila, Caracas.
- Domènech Figueras, Antoni (1986), «La ciencia moderna, los peligros antropogénicos presentes y la racionalidad de la política de la ciencia y de la técnica», *Arbor*, núm. 481, pp. 9-51.
- Douglas, M. y Wildavsky, A. (1982), *Risk and Culture*, Berkeley, University of California Press.
- Dupuy, Jean-Pierre (1990), *La panique. Du mythe au concept*, París, CREA.
- Elias, Norbert (1990), *Compromiso y distanciamiento*, Barcelona, Península.
- Fuchs, Stephan (1988), «Review of "Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung"», *Contemporary Sociology*.
- Fuchs, Dieter et al. (1992), «Öffentliche Kommunikationsbereitschaft. Ein Test zentraler Bestandteile der Theorie der Schweigespirale», *Zeitschrift für Soziologie*, núm. 21:3.
- García Blanco, José M. (1992), *Racionalidad y riesgo en la identidad de las sociedades complejas*, IV Congreso Español de Sociología, Madrid.
- Girard, René (1972), *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, Anagrama.
- Jäger, Wieland (1977), *Katastrophe und Gesellschaft. Grundlegungen und Kritik von Modellen der Katastrophensoziologie*, Darnstadt/Neuwied, Luchterhand.
- Halfmann, Jost (1990), «Technick und soziale Organisation im Widerspruch. Zur Unwahrscheinlichkeit der Technokratie», en J. Halfmann y K. P. Japp (comps.), *Riskante Entscheidungen und Katastrophenpotentiale*, Opladen, Westdeutscher.
- Kolakowski, Leszek (1976), *El mito de la autoidentidad humana*, Valencia, Teorema.
- Lamo de Espinosa, Emilio (1990), *La sociedad reflexiva. Sujeto y objeto del conocimiento sociológico*, Madrid, CIS.
- Lamo de Espinosa, Emilio (1992), *Modelos de acción reflexiva*, Madrid, IV Congreso Español de Sociología.
- Lash, Scott (1992), «Ästhetische Dimensionen Reflexiver Modernisierung», *Soziale Welt*, núm. 43:3, pp. 261-277.

- Luhmann, Niklas (1984), *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt, Suhrkamp.
- (1990), *Soziologische Aufklärung V*, Opladen, Westdeutscher.
- Magee, Stephen P. et al. (1989), *Black Hole Tariffs and Endogenous Policy Theory*, Cambridge, Cambridge U. P.
- Münch, Richard (1990), «Die Wirtschaft der Gesellschaft— ein autopoietisches System?», *Soziologische Review*, núm. 13:4.
- Noelle-Neumann, Elisabeth (1989), «Die Theorie der Schweigespirale als Instrument der Medienwirkungsforschung», en M. Kaasef y W. Schulz (comps.), *Massenkommunikation*, Opladen, Westdeutscher, pp. 418-440.
- Opp, Karl-Dieter (1983), *Die Entstehung sozialer Normen*, Tubinga, Mohr.
- Perrow, Charles (1984), *Normal Accidents. Living with High-Risk Technologies*, Nueva York, Basic Books.
- Rosanvallon, Pierre (1979), *Le capitalisme utopique. Critique de l'idéologie économique*, París, Seuil.
- Stark, Werner (1971), «Max Weber y la heterogonía de los fines», en vv AA, *Presencia de Max Weber*, Buenos Aires, Nueva Visión, pp. 191-208.
- Wildavsky, Aaron y Dake, K. (1990), «Theories of Risk Perception: who fears what and why?», *Daedalus*, núm. 119:4, pp. 41-60.

V. El marco histórico

16. La sociología histórica

Luis Saavedra

I. Consideraciones previas sobre las relaciones entre sociología e historia

Desde sus orígenes, se ha mantenido en la sociología una corriente de hondas dimensiones que, reconociéndose en los fenómenos de su tiempo, ha tratado de enriquecer sus perspectivas aprendiendo del pasado y estimulando su vigor con la sabia plural de otras reflexiones aledañas. La convivencia entre sociología e historia se identifica con este impulso que ha permitido a los sociólogos codearse con las grandes palpitaciones de la época contemporánea.

Pero es cierto, no obstante, que ha habido también una muy fuerte tentación por lo inmediato, por detenerse en el presente como referencia propia en la que se ha pretendido encontrar, casi en exclusiva, la sustancia de la naturaleza sociológica. Esta tensión entre dos orientaciones contrapuestas de una misma energía no debe ocultarnos, como hemos de ver, la impregnación histórica de algunos de los mejores estudios sociológicos clásicos, ni tampoco la necesidad que ha tenido la sociología, en algunos momentos, de abrirse a otras infiltraciones para fecundar sus contenidos.

Sin embargo, de esa excesiva inclinación hacia el presente, y en un marco cultural preciso, surgió la escuela de la Sociología histórica, que en los años sesenta y setenta comenzó a afianzarse con trabajos sobre la industrialización, las revueltas populares, la estructura familiar y otros temas sustantivos de la sociología¹. Con unos enfoques y unos planteamientos que vamos a discutir, la Historia volvía pues a un lugar que no le es ajeno, recordando aquella sentencia de Wright Mills, para quien «Toda ciencia social, o mejor, todo estudio social propiamente dicho, requiere un ámbito de concepción histórico, y un uso pleno de materiales históricos».

A pesar de ello, no es ocioso recordar que aunque la Historia ha

¹ Charles TILLY, *As Sociology Meets History*, Academic Press, Inc., 1981, p. 38.

estado siempre presente, en una u otra medida, en la gran sociología clásica europea, la escuela de sociología ahistórica se explica con unas claves culturales determinadas, como hemos sugerido, que no son otras que las de la vida académica americana, en la que, no por casualidad, se había desarrollado una cierta forma de sociología histórica, lo cual contribuyó bastante a que un grupo de estudiosos mirara hacia atrás en busca de unas raíces que parecían ser menospreciadas ².

Así se encontraba sentido a la construcción de modelos teóricos para comprender las luchas por el poder en el pasado ³, aunque, con frecuencia, la sociología histórica exige unos compromisos ideológicos que hacen de ese pasado una encrucijada que sólo posee contenidos útiles si refleja el destello de las luchas de clase. La historia, para Perry Anderson, precisa de esa dimensión dialéctica ineludible que la hace viva en el presente y fecunda en el futuro por ser el troquel en el que se acuñan las convulsiones entre las fuerzas de producción y las relaciones de producción, empleando su lenguaje ⁴.

Más comedido, Tilly destaca el papel de la historia en los estudios sobre los cambios estructurales y sobre la acción colectiva, y afirma que «las ciencias sociales históricas tienen tres cosas en común: 1. se concentran en las relaciones sociales humanas; 2. tratan sobre el cambio en una serie de momentos concretos; 3. sus conclusiones son generalizables, al menos en principio, más allá de los casos particulares observados» ⁵. Es importante guardar estas características, sobre todo las dos primeras, porque nos ayudarán a tener un punto de referencia sobre los límites de la sociología histórica en un debate que no está exento de ambigüedades. Tilly amplía el contenido sociológico de sus propuestas diciendo que la historia social «es el estudio de las conexiones entre los grandes procesos estructurales y las alteraciones en el carácter de la vida social cotidiana», y dilatando las perspectivas de Anderson, añade que desde el punto de vista del conocimiento, la historia social tiene dos vocaciones: «La primera es retrospectiva, y trata de encontrar los orígenes de ciertos rasgos de nuestro mundo [...] La otra es

² Santos JULIÁ, *Historia social/Sociología histórica*, Madrid, Siglo XXI, 1989.

³ Charles TILLY, «From Mobilization to Revolution», Reading, Mass., Addison-Wesley, 1978, p. 231.

⁴ Perry ANDERSON, *Teoría, política e historia*, Madrid, Siglo XXI, 1985, pp. 14 y 89-93.

⁵ Charles TILLY, *As Sociology Meets History*, pp. 44-45 y 57.

prospectiva [...] y trata de preguntar qué podría pasar en la vida cotidiana en los grandes momentos históricos»⁶.

Pero nos hemos dejado llevar de la mano de Tilly al campo nominal de la historia social, que es sumamente resbaladizo, y en el que muchos historiadores desean confluír creyendo, con ello, que cubren una nueva parcela de sus dominios: la de la sociología. Nada más engañoso. Y no se vea en nuestra reticencia un exceso de celo epistemológico. Más bien un intento de clarificación conceptual. La sociología histórica es, por lo común, historia social, pero no toda historia social es sociología. Ni mucho menos.

La historia, que con todos los matices que se le quiera añadir, se fundamenta en el relato del tiempo pretérito, no alcanza necesariamente a los contenidos sociológicos más que, cuando de forma expresa, se detiene en ellos y los maneja con soltura. Por eso hemos subrayado las puntualizaciones de Tilly que remiten a datos concretos de nuestro vocabulario y encauzan una discusión que se ha descentrado con demasiada holgura. Porque la relación entre sociología e historia puede y debe ser fructífera y generosa, pero necesita estar siempre delimitada por el hecho fundamental de que la perspectiva histórica precisa del elemento esencial sociológico: la relación entre individuos, el protagonismo humano, la formación de núcleos sociales. La ausencia de estos requisitos es, no sólo la causa de una lamentable colisión entre dos saberes complementarios, sino también la razón de no pocos extravíos en las filas de la sociología histórica.

II. Naturaleza de la sociología histórica

La sociología, por la naturaleza misma de su configuración, ha ido abriéndose camino entre conocimientos cercanos que unas veces se han sentido desplazados por su curso expansivo, y otras, quizás las más, han seguido a la tentación de meterse en su terreno sin demasiada cautela. Por eso necesita concretar, con la mayor precisión que le sea posible, su campo de observación. Sólo así conseguirá que sus relaciones con la economía, con la historia, con la ciencia política, con la psicología, sean verdaderamente satisfactorias. Porque ésta es la condición previa que permite distinguir, en última instancia, en determinadas ocasiones, entre la teoría sociológica y la

⁶ *Ibid.*, p. 212.

historia de las ideas, entre la sociología del conocimiento y una filosofía especializada, entre la sociología de la literatura y la crítica literaria, o entre la sociología de la religión y una historia de los movimientos religiosos. Qué decir de la sociología empírica y muchos de los estudios económicos de mercado. El curso de este trabajo nos obligará a llamar nuevamente la atención sobre estos pormenores.

Antes, hemos de atender a la formación de la sociología histórica, a sus antecedentes, a sus estímulos, a sus presupuestos. Hay una figura indiscutida, que ejerció una influencia decisiva en la germinación de la escuela, y que incluso caló, con su magisterio personal, en alguno de sus integrantes. Nos estamos refiriendo a Barrington Moore, que con su obra *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia* cautivó las inquietudes de sus alumnos en Harvard, entre los que se encontraban Charles Tilly y Theda Skocpol, que no han cesado de reconocer su influjo benefactor.

Pero sería injusto hablar de sociología e historia y no citar a una de las personalidades que con más inteligencia y penetración supo cultivar ambos conocimientos. Nos referimos, claro, a Ortega y Gasset, cuya omisión por la sociología histórica nos alerta sobre sus limitaciones. Ortega leyó y escribió profusamente sobre historia y sociología, y utilizó ambos enfoques para abrir sustanciosas polémicas. Recordemos aquí, a manera de indicación, sus ejemplares estudios sobre la decadencia del Imperio Romano, y cómo el dato histórico de la dictadura en Roma le sirvió para analizar la sociedad española de posguerra y elaborar un argumento formidable sobre la deslegitimación de la dictadura franquista⁷. No podemos por menos que lamentar esta ausencia en los recordatorios de los sociólogos históricos, a la que más tarde añadiremos la todavía más sonada de Weber.

III. Antecedentes

Theda Skocpol, en su *Vision and Method in Historical Sociology*, libro de varios autores en el que ella misma colabora con tres artículos, hace un repaso sobre los inspiradores de la escuela, de entre los que destaca a Marc Bloch, Polanyi, Eisenstadt, Bendix y, naturalmente, el ya citado Barrington

⁷ José ORTEGA Y GASSET, «Una interpretación de la historia universal», en *Obras completas*, Madrid, Alianza y Revista de Occidente, 1983.

Moore⁸. En esta misma obra, se refiere también, de pasada, al componente histórico de los padres fundadores, y, ya en el plano americano, rinde tributo a algunos continuadores de esta tradición como Bellah y Lipset que, según ella, supieron marcar una senda opuesta al abstraccionismo parsoniano.

Sería conveniente, no obstante, que hiciéramos un esfuerzo de clasificación de los antecedentes e influencias de la sociología histórica que, a buen seguro, nos servirá para detectar su identidad científica. Esta tentativa nos puede conducir a hablar de antecedentes académicos, históricos, sociológicos, metodológicos, ideológicos y económicos. El aliento histórico llega a los miembros del grupo a través de Barrington Moore y de la escuela de los «Annales», en particular, por medio de dos de sus figuras sobresalientes, Marc Bloch y, todavía más, posiblemente, Fernand Braudel.

Tilly, además de los ya mentados, reconoce las influencias académicas de Georges Homans, Pitirim Sorokin y Crane Brinton. Influencias variadas, como vemos, y alimentadas todas ellas en las aulas de Harvard. Otro ascendiente perdurable entre los componentes de la escuela es el que irradian con sus obras históricas Neil Smelser y Reinhard Bendix, de quienes ya hemos hecho mención⁹. También en Tilly es ostensible la presencia, reconocida, de Durkheim, que se manifiesta no sólo en numerosas alusiones, sino, lo que es más destacable, en la técnica de investigación que emplea, en especial, en algunos de sus libros, como, por ejemplo, *Las huelgas en Francia, 1830-1968*, en cuyas páginas descubrimos la impronta poderosa de la metodología durkheimiana, su formato estilístico detalladísimo, el análisis pormenorizado de los diversos factores que modulan los actos sociales, la búsqueda de pruebas y refutaciones que hemos admirado en *El suicidio*.

Hay, desde luego, una presencia general, que me atrevo a calificar de inspiradora, y que convive con todos estos antecedentes tan heterogéneos y, en ocasiones, contradictorios. Es la asistencia de Marx, que se produce con todo el peso de sus tesis cardinales, como en el caso de Wallerstein y Anderson, de una manera intencional, aunque crítica, como sucede con Skocpol en su principal obra, o de una forma más condicionada, recogiendo el ímpetu desmitificador de los planteamientos sociales marxistas y algunos de sus postulados más evidentes, como en el caso de Tilly.

⁸ Theda SKOCPOL (comp.), *Vision and Method in Historical Sociology*, Cambridge University Press, 1984.

⁹ Neil SMELSER, *Social Change in the Industrial Revolution*, Chicago, Chicago University Press, 1959; y Reinhard BENDIX, *Work and Authority in Industry*, Nueva York, John Wiley and Sons, 1956.

Esta confluencia en el sustrato marxista ayuda a entender el común distanciamiento del funcionalismo, que es criticado, sobre todo por Skocpol y Tilly, más por razones de método que atañen a la generalización teórica que apadrina Talcott Parsons. Si bien hemos de decir que no deja de ser sorprendente este rechazo frontal de quien, como el autor de *El sistema social*, ha sido, tal vez, el más europeo de los sociólogos americanos de posguerra. Sorpresa que se acrecienta cuando se piensa que también Parsons fue una figura destacadísima de Harvard, que ejerció su magisterio incontestado en algunos de los predecesores de los sociólogos históricos, y que, en ningún caso, fue más conservador que ellos.

De cualquier modo, el elenco teórico marxista se extiende a la figura que, desde la economía, tiene más ascendiente en la escuela. Nos referimos a Karl Polanyi y a su obra *La gran transformación*, símbolo que fue, durante décadas, del estudio sobre la emergencia de la sociedad capitalista británica del siglo XIX y las crisis de la economía de mercado en el primer cuarto del siglo XX¹⁰. Polanyi sirve, igualmente, para recordar el compromiso de izquierdas de los sociólogos históricos, como nos comenta Skocpol¹¹.

¿Y entre tantas apelaciones, tantas influencias y tantos maestros, se dirá, dónde queda el ejemplo de quien fuera, acaso, el más intenso y prolífico sociólogo histórico? ¿Dónde aparece la memoria de Weber? No existe. Por llamativo que pueda resultar, el hombre que con más ahínco profundizó en la historia con voluntad sociológica no aparece en las numerosísimas páginas de la sociología histórica, más que muy accidental y superficialmente evocado por Tilly y Skocpol. Desde luego, no vamos a discutir el derecho de cada cual a seleccionar sus propias lecturas, pero hablar de sociología e historia sin mencionar a Max Weber sí que puede llevarnos, cuando menos, a la expresión de una gran sorpresa.

Y nos queda, antes de entrar en consideraciones más concretas, referirnos al grupo de estudiosos que componen la escuela. Son ellos: Immanuel Wallerstein, Perry Anderson, E. P. Thompson, de quien haremos sólo una somera alusión, Theda Skocpol y Charles Tilly.

¹⁰ Sobre Karl POLANYI y su relación con la sociología histórica, véase Fred BOCK y Margaret R. SOMERS, «Beyond the Economistic Fallacy: The Holistic Social Science of Karl Polanyi», en Th. SKOCPOL, *Vision and Method in Historical Sociology*.

¹¹ *Vision and Method...*, pp. 8-9.

IV. Immanuel Wallerstein

Los tres libros que Immanuel Wallerstein ha dedicado hasta el presente al desarrollo de las empresas económicas de Occidente y su repercusión en los cambios políticos, desde finales del siglo XV hasta mediados del XIX, representan en sí mismos una tarea ingente de erudición y de empeño, que no puede pasar desapercibida para el lector que esté interesado en la evolución del sistema capitalista, y en el despliegue de las ciencias sociales. Pero digo ciencias sociales y no sociología, porque esta puntualización está llena de intencionalidad por nuestra parte, y marcará el sesgo de nuestro criterio sobre la obra de Wallerstein.

En efecto, el autor enfoca su análisis con el ánimo de estudiar «las grandes divisorias en la historia del hombre», que resume en dos, ya clásicas: la revolución neolítica-agrícola y la creación del mundo moderno¹². Y centra su trabajo en Europa, porque este continente «se embarcó en el camino del desarrollo capitalista», que ha constituido el marco de expansión universal por excelencia. Wallerstein alienta una tesis sobre la evolución de la economía, que fundamenta en tres principios: la expansión geográfica, el perfeccionamiento de los métodos de control del trabajo y el fortalecimiento del Estado¹³. Con esta perspectiva, elabora el concepto de economía-mundo en la etapa fundacional del capitalismo, dedica el segundo tomo al desarrollo del mercantilismo y a la consolidación de esta economía europea, y estudia, en el tercero, la expansión del capitalismo hasta el período de la industrialización, utilizando como plataforma temática los efectos de la gran revolución burguesa, en Francia, y de la revolución industrial, en Gran Bretaña. Ambos hechos conducen al afianzamiento de estos dos países, como potencia continental, en el primer caso, y al universal esplendor imperial británico, en el segundo, circunstancias que coadyuvan decisivamente a la expansión planetaria de la cultura europea, que Wallerstein analiza a través de la implantación incontestada del sistema de la economía-mundo en todo el orbe. La atalaya que el investigador emplea para abarcar tan magno propósito es el sistema social aplicado al sistema mundial, en una línea de aproximación que también ha compartido Gunder Frank¹⁴.

¹² Immanuel WALLERSTEIN, *El moderno sistema mundial*, t. I, Madrid, Siglo XXI, 1979, p. 7.

¹³ *Ibid.*, pp. 24 y 53.

¹⁴ André Gunder FRANK, *Acumulación mundial, 1492-1789*, Madrid, Siglo XXI, 1985.

Wallerstein utiliza el término «cambio social» para describir el objeto de su estudio. Cambio, con una significación muy amplia, ciertamente, que podemos identificar con historia, en un sentido dinámico. El cambio social equivale a la «totalidad de la ciencia social», y por tal debe entenderse «el estudio de los cambios en los fenómenos que son más duraderos»¹⁵. Otro de los conceptos adelantados de su tipología, que sirve para dar título a su obra, es el de moderno sistema mundial, que

es una entidad económica, pero no política, al contrario que los imperios, las ciudades-Estado y las naciones-Estado [...] Es un sistema mundial [...] porque es mayor que cualquier unidad política jurídicamente definida [...] Y es una economía-mundo porque el vínculo básico del sistema es económico¹⁶.

Tenemos ya, pues, alguno de los elementos cenitales del planteamiento de Wallerstein. La mundialización es uno de ellos, y no parece necesario destacar aquí su importancia¹⁷. Debemos retener otro, en particular: aquel que hace referencia al protagonismo de la economía en la marcha de la historia que es, a la vez, el eje central del método de trabajo que despliega el investigador. Un protagonismo que, digamos, no alude a un acuerdo generalizable sobre el peso de los factores económicos en el devenir de los asuntos humanos, sino que, quiere ir más allá, para subrayar la dependencia que los ingredientes económicos estructurales ejercen sobre los elementos jurídicos y políticos, por emplear un discurso ya en desuso, que corresponde al utilizado por el autor.

El período de la economía-mundo se inicia con el despegue aventurero portugués, y va pasando después, a medida que se va reforzando al papel del Estado, a manos de España y Holanda, para confluir, como hemos visto, en los intereses de Francia y, sobre todo, del Reino Unido. En todo este largo ciclo de cuatro centurias, la economía-mundo se orienta por el capitalismo y se vale del Estado. Los dos, capitalismo y Estado, son los pilares a través de los cuales Europa impulsa una dinámica de predominio universal, que se va labrando en un entendimiento global de lo que es el sistema, y con una voluntad de imponer sus modelos de supervivencia: «Un sistema

¹⁵ I. WALLERSTEIN, *El moderno sistema mundial*, I, p. 7.

¹⁶ *Ibid.*, p. 22.

¹⁷ José M.^a TORTOSA, *Sociología del sistema mundial*, Madrid, Tecnos, 1992, pp. 17 ss. y 64 ss.

mundial es un sistema social, un sistema que posee límites, estructuras, grupos, miembros, reglas de legitimación y coherencia»¹⁸.

El concepto de sistema mundial tiene, en Wallerstein, además, y no en una dimensión secundaria, un componente ideológico que trasciende la pura connotación de las categorías económicas y, aunque sin superarlas, les imprime un carácter contradictorio que se decanta en su interior: «La marca del mundo moderno es la imaginación de sus beneficiarios y su refutación por los oprimidos». La idea de explotación lleva aparejada la de rechazo, y ambas «constituyen la perenne antinomia de la era moderna»¹⁹. Por eso, el sistema mundial «ha sufrido un proceso de transformación secular, incluyendo el avance tecnológico, la industrialización, la proletarización y el surgimiento de una resistencia política estructurada al propio sistema»²⁰.

Sin embargo, estas apelaciones a un sujeto humano de la historia son, en boca de Wallerstein, poco más que una confesión de buenas intenciones. En efecto, el verdadero protagonista de su meritoria obra pierde los rasgos del hombre de carne y hueso, y se sustancia en las cifras del intercambio comercial. El actor del sistema mundial posee la faz de una cuenta de resultados. Es cierto que Wallerstein usa los términos de la economía clásica con la intención de desmitificarla, pero lo consigue a medias, desde la perspectiva de un ensayo de historia económica y social, mas no de una reflexión sociológica. Sólo en muy contadas ocasiones apunta alguna traza de presencia humana. Así, por ejemplo, en el tercer tomo, brevemente, en su análisis de la Revolución francesa, o en sus reflexiones sobre la Revolución industrial, o en su explicación de la industrialización en Rusia. Entonces habla algo de las condiciones de trabajo. También cuando se detiene en el comercio de esclavos en el África Occidental. Pero muy someramente. En una obra de estas características y de estas dimensiones, el actor social no puede aparecer de pasada y, menos aún, como figura complementaria de un movimiento superior que todo lo determina y ante el que todo resulta lateral y anecdótico, como es el caso de los valores económicos.

El último tomo de la obra, que penetra en la formación de la sociedad industrial, refuerza, si cabe, esa línea argumental que nos ayuda a entender el sustrato marxista de Wallerstein, del que no está exenta una voluntad un

¹⁸ I. WALLERSTEIN, ob. cit., pp. 187 y 489.

¹⁹ *Ibid.*, p. 502.

²⁰ *El moderno sistema mundial*, t. II, Madrid, Siglo XXI, 1984, p. 12.

tanto mecanicista, que bucea en lo económico, con el ánimo de encontrar en lo político, en lo cultural, reflejos transparentes. Ello nos parece un empobrecimiento de la capacidad reflexiva, y lo decimos con el respeto sincero que el conjunto de la obra de Wallerstein merece en el campo de la historia de las formaciones económicas y sociales modernas. Pero ya advertimos que vemos la dimensión sociológica mucho más condicionada.

Por eso, tal vez, destacan algunas observaciones sobre fenómenos históricos fundamentales, como la Revolución francesa, en las que, tras preguntarse con cierta ingenuidad si fue solamente una revolución burguesa, Wallerstein busca la inmediata adecuación entre el fundamento económico y la órbita ideológica, de una forma que se nos antoja un tanto corta ²¹.

El planteamiento de Wallerstein ha sido fuertemente discutido dentro de la propia historiografía marxista en un debate sobre el paso de la sociedad feudal a la sociedad capitalista que ha tenido varios interlocutores, y en el que ha destacado la voz de Robert Brenner. Marxista también, como él, Brenner responde a la pregunta esencial sobre la causa del desarrollo histórico atribuyendo a la lucha de clases este protagonismo, y negando el papel de la economía en el estímulo de «las fuerzas de producción» ²². Sin duda, las afirmaciones de Brenner, aparte del contenido interpretativo que poseen, inciden mucho más de lleno en categorías sociológicas irreemplazables, cuales serían las de clase social, lucha de clases y acción colectiva, en las que sí encontramos ya un sujeto activo de la vida social, que sería el protagonista colectivo. Un actor, en definitiva, que nos reconcilia con la idea de vida social y nos reafirma en nuestro distanciamiento disciplinar de la pura mecánica de los intercambios económicos, a la que tanto se aferra Wallerstein.

V. Perry Anderson

Perry Anderson se mueve en una corriente de interpretación de la sociedad, dentro de un marxismo militante, con vocación utopista, que estu-

²¹ *The Modern World-System*, t. III, San Diego, Cal., Academic Press, 1989, p. 52.

²² Robert BRENNER, «Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe», en T. H. ASTON y C. H. E. PHILPIN (comps.), *The Brenner Debate*, Cambridge, U.K. Cambridge University Press, 1987. Un artículo posterior resume los términos de la discusión: Robert A. DENEMARK y Kenneth P. THOMAS, «El debate Brenner-Wallerstein», en *Zona Abierta*, núm. 50, 1989.

vo en sintonía con los movimientos contestatarios que hace un cuarto de siglo recorrieron el mundo ofreciendo la, hasta ahora, última tentación de transformar radicalmente la vida. Director durante veinte años de la *New Left Review*, su obra se agrupa en dos campos diferenciados. Uno, lo centra en el círculo de la discusión sobre las ideas. El otro, lo especializa en la historia de los modos de producción.

Como polemista de las ideas, Anderson se ciñe al debate que tiene lugar en el interior del marxismo con la intención de sondear su decadencia en momentos en que empieza a detectarse la pérdida de crédito político de la izquierda clásica. En 1976 publica *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, en el que hace un estudio de las principales figuras que han contribuido al fortalecimiento de la cultura marxista desde los años veinte, y se detiene con especial atención en Lukács, Korsch, Gramsci, Adorno, Sartre y Althusser²³.

Poco después, ante la profundización de la crisis del marxismo en Europa y su paradójica revitalización en los medios académicos americanos, publica otra obra que supone una larga reflexión sobre las diversas corrientes que han podido influir en esta decadencia, a su juicio —existencialismo y estructuralismo, entre otras—, y una observación sobre el fracaso del eurocomunismo y su supuesta influencia en la pérdida de crédito del marxismo en los países europeos latinos —Francia, Italia y España— representada en las tradiciones comunistas, en favor de versiones más pactistas y socialdemócratas²⁴. El estudio, aparte de las calificaciones ideológicas que hoy han perdido contenido en vista del estrepitoso derrumbamiento del «socialismo real», no hace sino ahondar en la descripción del deterioro del marxismo occidental, que con tanto interés ha ocupado a Anderson.

Una tercera obra que entraría en el campo de la reflexión sobre las ideas, de la que ya hemos hablado con anterioridad, es *Teoría, política e historia*. En ella, sostiene una discusión con E. P. Thompson, el historiador marxista británico estudioso de la clase obrera inglesa, cuyo nombre, como sabemos, forma parte del elenco de la sociología histórica²⁵. El contenido de la polémica descubre, nuevamente, el riesgo de confundir la sociología

²³ Perry ANDERSON, *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, Siglo XXI, 1979.

²⁴ Perry ANDERSON, *Tras las huellas del materialismo histórico*, Madrid, Siglo XXI, 1986.

²⁵ E. P. THOMPSON, *La formación de la clase obrera*, Barcelona, Laia, 1977. Y también *Tradición revuelta y conciencia de clase*, Barcelona, Crítica, 1979.

con la historia y de mostrar, incluso en una figura tan respetable como la de Anderson, las carencias de conceptos sociológicos fundamentales ²⁶.

Como historiador, más que como teórico de las ideas, hay dos obras de Anderson que llaman nuestra atención, *Transiciones de la antigüedad al feudalismo* y *El Estado absolutista*. *Transiciones* fue escrita como una introducción a la segunda, y ambas fueron presentadas al público por primera vez, en 1974, con una carga de modestia admirable que induce a su autor a renunciar al título de historiador, y a atribuirse la sola condición de polemista ²⁷. Anderson intenta, en este ensayo, «explorar el mundo social y político de la Antigüedad clásica, la naturaleza de su transición al mundo medieval y la resultante estructura y evolución del feudalismo en Europa» ²⁸.

Tomando como punto de partida el modo de producción esclavista, lleva a cabo una comparación del mundo social y político griego y romano, para analizar la aparición del feudalismo en la Europa occidental, y estudiar, posteriormente, la evolución de la Europa oriental y el significado de la extinción del Imperio Bizantino en la apertura a la modernidad. La misma intención le anima en *El Estado absolutista*, donde amplía todas estas hipótesis previas sobre los modos de vida de las sociedades antigua y absolutista, aplicando la amplia y quebradiza clasificación marxiana sobre la evolución histórica. Por eso en *Transiciones* se detiene en los modelos de la sociedad clásica, y en *El Estado absolutista* reflexiona sobre el germen de la sociedad moderna, de corte europeo occidental, preferentemente, aunque dedicando su atención, también, al absolutismo oriental.

Escritas, como toda su obra, como un amplio alegato en defensa de los postulados marxistas, Anderson distingue la formación de la sociedad occidental moderna, que sitúa en Alemania, Francia, Inglaterra, Italia y España, mediante el estudio de una serie de características distintivas, y dice que en el absolutismo europeo oriental, que particulariza en el Imperio Turco existe una circunstancia

básica que distingue a las monarquías absolutas de Europa de las miríadas de tipos de gobiernos despóticos, arbitrarios o tiránicos encarnados o controlados por su soberano personal, que han prevalecido en todo el mundo. El aumento del poder po-

²⁶ Perry ANDERSON, *Teoría, política e historia*.

²⁷ Perry ANDERSON, *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*, Madrid, Siglo XXI, 1990, p. 3.

²⁸ *Ibid.*, p. 3.

lítico del Estado monárquico no vino acompañado por una disminución de la seguridad económica de la propiedad nobiliaria de la tierra, sino por un aumento paralelo de los derechos generales de la propiedad privada. La era en que se impuso la autoridad pública absolutista fue también la era en la que se consolidó progresivamente la propiedad privada «absoluta». Esta trascendental diferencia social separa a las monarquías Borbón, Habsburgo, Tudor o Vasa de todos los sultanatos, imperios, o shogunatos situados fuera de Europa ²⁹.

La propiedad privada, es decir, el concepto esencial de la mentalidad capitalista, se convierte, pues en la piedra angular de las deducciones de Anderson que, insistimos, en sí mismas son relevantes y merecedoras de la mayor estima, pero que, en nuestra opinión, pertenecen mucho más al capítulo de la historia económica, social y política, que al de la sociología, de cuyos elementos formativos originarios apenas si encontramos rasgos que no sean subyacentes.

VI. Theda Skocpol

Theda Skocpol es, junto con Charles Tilly, como ya sabemos, la principal animadora de la sociología histórica. Su vinculación a Harvard desde sus inicios universitarios, y su proximidad académica a Barrington Moore, unidas a sus trabajos sobre la materia y a su interés activo sobre la escuela, hacen de ella, por tanto, una figura muy destacada. De otra parte, su obra más conocida, *Los Estados y las revoluciones sociales*, en nada desmerece al fuste intelectual de los autores que hemos mencionado.

Diríamos, antes al contrario, que el empeño de Skocpol en estudiar las transformaciones sociorrevolucionarias en Francia, a finales del siglo XVIII, y en Rusia y China, en esta centuria, nos parece infrecuente, y sin la menor vacilación, loable. En el libro se investigan las causas de las crisis y de los estallidos revolucionarios analizando las estructuras del Estado y de clase, y los condicionamientos internacionales de los antiguos regímenes, en una perspectiva que abarca el proceso revolucionario desde su arranque hasta su consolidación ³⁰.

²⁹ Perry ANDERSON, *El Estado absolutista*, Madrid, Siglo XXI, 1989, p. 441.

³⁰ Theda SKOCPOL, *Los Estados y las revoluciones sociales*, México, FCE, 1984, p. 9.

La primera dificultad del estudio surge de las diferencias enormes, históricas, culturales, sociales, económicas, políticas, de tres mundos tan dispares como el francés, el ruso o, no digamos, el chino y, por tanto, de la búsqueda de similitudes que posibiliten la unificación de criterios de análisis y que le den a la obra una apariencia de homogeneidad. Skocpol consigue superar este primer escollo, aunque con desigual convicción. En las tres revoluciones se combinan la incapacidad del Estado central de los antiguos regímenes, la extensión de rebeliones de clases bajas, fundamentalmente campesinas, y los intentos de liderazgo político en la movilización de las masas para consolidar el nuevo poder del Estado revolucionario ³¹.

Skocpol empieza subrayando el poder inmenso de las revoluciones en la transformación de las sociedades, y apunta los logros alcanzados en este sentido en los tres casos de su estudio. Tal vez, por el tiempo en que publicó su libro por primera vez en su versión inglesa, unos años antes de que apareciera la traducción española, no encontró la ocasión de reflexionar sobre otra evidencia de los procesos revolucionarios, igualmente detectable que su poder de transformación: su capacidad destructora, su voracidad autofágica, su tendencia a convertir la dinámica revolucionaria en vigilante de su seguridad, y a transformar sus fuerzas arrolladoras en inclinaciones cada vez más conservadoras de su destino propio.

Las revoluciones sociales —dice la autora— son transformaciones rápidas y fundamentales de la situación de una sociedad y de sus estructuras de clase; van acompañadas, y en parte son llevadas por las revueltas, basadas en las clases, iniciadas desde abajo ³².

No hay duda, por ello, de la identificación histórica que la revolución tiene en Skocpol, ni del carácter eminentemente social que la inspira.

La insistencia en los factores homogeneizadores de las tres revoluciones nos descubre dos nuevos rasgos destacados. La conquista revolucionaria del Estado siguió en Francia, Rusia y China el camino de la descomposición militar de los antiguos Estados imperiales, atrapados en conflictos bélicos exteriores y en conflictos de clase interiores. Además, es común también, en

³¹ *Ibid.*, p. 79.

³² *Ibid.*, p. 21.

los tres casos, el ataque a la propiedad de las clases dirigentes anteriores a la revolución ³³.

Skocpol utiliza una frase de Lenin —«La cuestión básica de toda revolución es la del poder del Estado»— al final del libro para resumir el punto de partida de su recorrido por las tres sacudidas revolucionarias. El Estado que es reflejo de las luchas de clase y que se erige en foco de las revoluciones modernas ³⁴. Hay, en este análisis, una influencia clara y reconocida del estudio clásico de Hintze, que subrayó el impacto de los condicionamientos internacionales en la delimitación del papel del Estado ³⁵, junto a la que habría que señalar la de Rosenau, con un enfoque similar ³⁶.

En todos los procesos que Skocpol estudia, dedica un destacado emplazamiento a la relevancia de las insurrecciones campesinas. En Francia, Rusia y China, los enfrentamientos de los campesinos con los terratenientes produjeron efectos decisivos. La revuelta campesina de 1789 dio un impulso definitivo a las reformas antifeudales de la Asamblea Constituyente ³⁷. Aunque en el caso francés, el blanco de los ataques fueron los privilegios del sistema señorial ³⁸. En Rusia, fueron las condiciones de vida del campesinado, la explotación a que estaba sometido por los grandes propietarios desde tiempo inmemorial, muy distintas de las circunstancias sociales en que vivían los campesinos franceses, las que propiciaron el caldo de cultivo que permitió la rebelión general ³⁹. Sin embargo, de las tres revoluciones, la más anclada en la cultura y en la dependencia campesinas, así como en su influjo, fue la china.

El declive imperial ruso que se inicia en la guerra de Crimea, en 1854, tras la derrota ante Francia e Inglaterra, es una de las piedras angulares que sirven para entender los acontecimientos que se desenfrenan poco más de

³³ *Ibid.*, p. 440.

³⁴ *Ibid.*, p. 439.

³⁵ Sobre Otto HINTZE, véase Felix GILBERT (comp.), *The Historical Essays of Otto Hintze*, Nueva York, Oxford University Press, 1975.

³⁶ James N. ROSENAU, *The Adaptation of National Societies: A Theory of Political System Behaviour and Transformation*, Nueva York, Mc Caleb Seiler, 1970.

³⁷ Albert SOBOUL, *La revolución francesa*, Barcelona, Orbis, 1985, pp. 53 ss.

³⁸ Th. SKOCPOL, *Los Estados...*, pp. 184-188, 195-196 y 201 ss.

³⁹ *Ibid.*, p. 211.

sesenta años después. Las derrotas militares que culminaron un ciclo que se cerró en la primera guerra mundial, y el anquilosamiento del Estado imperial con su consecuente pérdida de vigor y capacidad de reacción, contribuyeron sobremedida al éxito de la empresa revolucionaria. A ello se unió la rápida industrialización que se produjo a principios de siglo, en las zonas occidentales, principalmente, con la consecuente creación de un proletariado industrial de existencia precaria ⁴⁰.

En China, a las circunstancias generales de explotación, que ya hemos señalado, se unían los excesos incontrolados por parte de la clase dominante de acaparar cargos y de apropiarse de las tierras excedentes. Naturalmente, también los factores militares tuvieron allí una relevancia extrema en el estallido revolucionario. En efecto, la derrota ante Japón, en 1896, sembró las semillas que fueron germinando la conciencia revolucionaria, en 1911, y la posterior invasión japonesa en 1937 actuó como un polvorín en el estallido que se desencadenó doce años más tarde ⁴¹.

Skocpol, como Wallerstein y Anderson, aunque de una forma mucho más permeable que aquél, y menos fiel que éste, parte también, en su trabajo, de un presupuesto ideológico marxista que ilumina el enfoque de sus planteamientos y hasta el entusiasmo de su propósito: «La teoría de las revoluciones de Marx y su visión del socialismo han servido como puntos, más o menos explícitos, de referencia para muchos de los argumentos de este libro», confiesa en las conclusiones, no sin llamar la atención sobre los errores históricos en que desembocaron los cálculos revolucionarios de Marx ⁴².

Sin embargo, la declarada confianza revolucionaria de la autora va a ir sufriendo achaques a medida que avanza en su trabajo y se enfrenta con los hechos crudos de la realidad política de la Revolución, y con los movimientos involucionistas y paralizantes que su propia energía despliega con un instinto acuciante de supervivencia, sea por circunstancias internas, sea por las amenazantes iras contrarrevolucionarias del exterior. Por eso, constata que de las tres revoluciones surgieron Estados más centralizados, burocráticos y poderosos y recuerda las predicciones weberianas sobre la vocación burocrática revolucionaria ⁴³.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 142, 154-159 y 182.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 123-132, 326 y 400.

⁴² *Ibid.*, pp. 35-36 y 450.

⁴³ *Ibid.*, pp. 441-442.

La diferencia de ideales que inspiraron las revoluciones en Francia y Rusia, allí liberales, aquí socialistas de igualdad proletaria, tuvo un peso específico muy notable en la formación de un Partido-Estado en el firmamento ruso, completamente centralista y burocrático, y ello agravó la tendencia centrípeta y supervisora que es consustancial a todo proceso revolucionario ⁴⁴. El análisis de la creación de recursos administrativos profesionales del nuevo Estado descubre la vigilancia implacable de ese partido que, a la vez que enciende la conciencia revolucionaria y consolida sus anhelos, es la causa de una perdición que alcanza su punto culminante de esclerosis durante los años inacabables del período estalinista ⁴⁵. En estas circunstancias, Skocpol descubre el problema de la represión, de la coacción, de la fuerza inapelable al servicio de la revolución, convertida en elemento decisivo en la consolidación del nuevo Estado, y empleada sin contemplaciones por el aparato bolchevique ⁴⁶.

También el instrumento definitivo de la utilización de la fuerza por el Estado, el ejército, es observado con atención. El libro nos remite a los *montagnards* en el fortalecimiento y la consolidación del ejército en Francia, y de su aportación decisiva al triunfo de la revolución. Pero el ejército superó a Robespierre y su radicalismo, y se convirtió, a partir de 1794, en una herramienta imprescindible de la moderación posrevolucionaria y del espíritu imperial ⁴⁷. En Rusia, fue el Ejército Rojo —creado por Trotski sobre la base de una disciplina incontestada, de un alto sentido profesional y de una sólida centralización, a las cuales contribuyeron decisivamente antiguos oficiales zaristas— el que asumió el papel principal de garantía armada de la revolución, que culmina con la victoria sobre los nazis, y el que, al mismo tiempo, como hemos visto recientemente, ha contribuido de manera decisiva a la militarización de la sociedad, a su ruina económica y a la creación de una corriente involucionista dentro de las perspectivas de la frustrada experiencia socialista ⁴⁸.

Y, como la francesa y la rusa, la Revolución china, que encontró fuer-

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 277 y 324.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 343-349.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 337 y 362.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 299 y 307.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 341.

zas en la descomposición del régimen autocrático imperial, significó, en este sentido, la creación de un nuevo sistema burocrático y centralista que, debido a las diferencias sociales y estructurales con Rusia y, sobre todo, con Francia, y al carecer de una base industrial y de un proletariado urbano, se apoyó fundamentalmente en los campesinos, y requirió de un ejército poderoso y firme, tanto para establecer un sentido de la disciplina revolucionaria y defender las conquistas del nuevo régimen, como para crear una dinámica de necesidades propias que han conducido a la Revolución china a una situación de difíciles soluciones ⁴⁹.

Como hemos podido ver, tres son las perspectivas de análisis de las revoluciones sociales que Skocpol adopta: la estructural, la que destaca los condicionamientos internacionales de los Estados surgidos tras la revolución, y la que subraya el estudio de los Estados como organizaciones administrativas y coactivas ⁵⁰. La contemplación del conjunto de esta obra tan estimable nos emplaza, otra vez, ante el tema de las relaciones entre sociología e historia, que es una cuestión recurrente en todo nuestro trabajo. Ciertamente Skocpol tiene poco que ver, metodológicamente, con la historia económica de Wallerstein, o con la teorización sobre la decadencia del marxismo, de Anderson. A ellos le une una común fidelidad a una escuela, una inspiración marxista de análisis y una utilización de la historia con fines sociales. Pero en ella vemos perfiles sociológicos que no aparecen en sus colegas, y que, no obstante, nos hacen dudar de que *Los Estados y las revoluciones sociales* sea una obra sociológica más que un libro de historia social.

En efecto, la insistencia en los factores estructurales, en los condicionamientos internacionales y en el desarrollo de las organizaciones burocráticas, y la muy secundaria atención a los protagonistas, nos hacen coincidir con los críticos que han visto en el trabajo de Skocpol un modelo esencialmente estructural, en el que, incluso el principal factor revolucionario de Marx, que es la contradicción que se produce entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción, ocupa un segundo plano ⁵¹. Una revolución sin revolucionarios, podría decirse recogiendo otra crítica, en la que las grandes estructuras ocupan el lugar de los hombres que, sin embargo, paradóji-

⁴⁹ *Ibid.*, pp. 369 y 386.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 36-37.

⁵¹ Ludolfo PARAMIO, «Defensa e ilustración de la Sociología histórica», en *Zona Abierta*, núm. 38, 1986.

camente, son los que hacen la revolución ⁵². Y este elemento tan importante en toda reflexión sociológica brilla por su ausencia en esta obra. No parecerá exagerado que nos preguntemos, entonces, si se puede hacer sociología sin actores.

La carrera de Skocpol tras *Los Estados...* ha dado un giro bastante acusado hacia la moderación y el realismo. Acuciada, tal vez, por el torrente de cambios que ha experimentado el mundo en la última década, en el posterior trabajo suyo que conocemos, «El Estado regresa al primer plano: estrategias de análisis en la investigación actual», encontramos un tono muy distinto, tanto por el tratamiento del tema como por la intencionalidad. En efecto, vuelve a insistir en el papel protagonista del Estado dentro de la sociología, opinión que habría que matizar mucho, pero en esta ocasión lo hace con un andamiaje mucho más técnico, sin grandes pretensiones transformadoras, infiltrándose en las estructuras del Estado liberal, al que concede autonomía. Muy poco queda ya, en este ensayo, de la intencionalidad marxista de *Los Estados ...* y, desde luego, nada de los propósitos revolucionarios y radicales que se manifiestan en aquella obra. Por el contrario, una muy confusa enredadera ideológica le mueve a hacer afirmaciones tan sorprendentes como que «los capitalistas norteamericanos carecen de capacidad política nacional» ⁵³, afirmaciones que no parecen ser el resultado de una meditación tan detenida como la de *Los Estados...*, y ante las cuales no podemos más que manifestar nuestra incompreensión.

Otro aspecto de la sociología histórica queremos subrayar a propósito de Theda Skocpol, pero también de Wallerstein e, incluso, de Tilly. Es relativamente lógico y explicable que escritores que tratan de entender el mundo a partir de categorías económicas y de una notable rigidez metodológica —caso de Wallerstein—, o de una confrontación de estructuras —caso de Skocpol—, pasen por encima de hechos tan destacables de la historia humana como son las revoluciones, sin prestar atención a su espíritu, a la fuerza moral que las desencadena ⁵⁴. Pero la sociología histórica debe de intentar

⁵² Julián CASANOVA, «Revoluciones sin revolucionarios: Theda Skocpol y su análisis histórico comparativo», en *Zona Abierta*, núm. 41-42, 1987.

⁵³ Theda SKOCPOL, «El Estado regresa al primer plano: estrategias de análisis en la investigación actual», en *Zona Abierta*, núm. 50, 1989.

⁵⁴ Hasta Jon ELSTER, impulsor de la racionalidad del *homo economicus*, admite como fines no egoístas de la acción colectiva el compromiso moral, la trascendencia del imperativo categórico, véase «Racionalidad, moralidad y acción colectiva», *Zona Abierta*, núm. 54-55, 1990.

comprender los procesos que forman las grandes épocas, los cambios que hacen que las sociedades humanas abandonen unos valores y abracen otros. Las revoluciones, con todos sus aciertos y todos sus errores, son períodos de catarsis convulsiva, de transformaciones absolutamente radicales que requieren elementos subyacentes a las grandes estructuras o a los intercambios comerciales, y no se pueden comprender, en plenitud, si no se atiende a estas circunstancias. Ignorarlas es desconocer la naturaleza humana, que es la que las impulsa, les da vida y las justifica. La simple relación entre economía y espíritu tiene elementos de gran verosimilitud, pero yerra cuando se aplica con estrechez. ¿Cómo podríamos entender, si no, los cambios que han producido las profecías religiosas? ¿Cómo explicarnos el hervor revolucionario que prende en multitudes enteras en defensa de principios solidarios? Durante todo el siglo XIX español, reducidos grupos de liberales trataron de aplicar el modelo revolucionario francés en España, y fracasaron, ¿por qué? En un país donde había tantas razones estructurales y económicas que la impulsaran no pudo prender la llama de la revolución. Y ello no se debió a la ausencia de desigualdades e injusticias, sino a la debilidad de la causa revolucionaria, a su falta de enraizamiento en el espíritu popular, a la carencia de un entusiasmo resuelto y confiado en los valores de la revolución.

Existe una interpretación filosófica del materialismo histórico sumamente menesterosa, que surge de las propias entrañas mecanizantes del marxismo, y que, en otra perspectiva, es plenamente intercambiable con el realismo más tangible que ha sido capaz de crear la burguesía, habiendo contribuido a ocluir, de forma decisiva, su otra identidad abierta y renovadora, que tanto lamentamos que se haya diluido, con su ímpetu purificador, en aras de las meras estructuras, las estrechas magnitudes económicas y las vocaciones burocráticas.

Pero estamos hablando de hombres y mujeres, y no se puede pasar por encima del Renacimiento, de la Ilustración, de la Revolución francesa, de la energía moral del socialismo reduciéndolo todo a una sola consecuencia dineraria, o a un simple proceso estructural. Resulta ridículo, verdaderamente, imaginarse a un Galileo haciendo cálculos de sus beneficios económicos o, más aún, adoptando el papel estructural que en una determinada situación hace de él un cerebro privilegiado. Todo lo contrario, en respuesta a la Inquisición, su fe ciega en el movimiento de la Tierra no es sino el triunfo de las ideas, la fuerza de las convicciones que pueden cambiar el mundo.

Skocpol se acerca algo, de pasada y sin atrevimiento, a este espinoso asunto, pero no es capaz de enfrentarse a él. En varias ocasiones se refiere

a la situación de la economía y de la agricultura francesas, que atravesaban un período expansivo cuando se produjo la revolución, como ya destacara Tocqueville oportunamente ⁵⁵. Hasta llega a sugerir que el motor de la revolución se encuentra en la ideología, siendo el jacobinismo y el marxismo-leninismo credos totalitarios elitistas capaces de hacer prosélitos y movilizar a las masas. Pero se queda ahí ⁵⁶.

Y vuelve a hablar de la existencia en la Francia prerrevolucionaria de una clase dominante de tipo cuasi feudal que, enfrentada al pueblo llano, no genera una convulsión social que provoque la revolución. Como sabemos, es el anquilosamiento del Estado, las guerras y las pérdidas coloniales con Inglaterra las que desatan el estallido final ⁵⁷. También en la crisis rusa aporta datos irrefutables, pero incompletos. Los fracasos militares y la miseria son causas naturales de desórdenes revolucionarios, pero no únicas ni necesariamente decisivas. La mayor parte de la humanidad ha pasado hambre secularmente, y no ha hecho revoluciones. Por eso, nos parece insuficiente no meterse en la cultura espiritual de la historia, que es de donde surge la fuerza de las grandes convicciones. La crisis agraria de 1905 y la derrota militar ante Japón están en el origen de la impaciencia revolucionaria y, también, la miseria, en 1917, pero ¿se puede reducir una eclosión de este tipo a razones exclusivamente económicas? ⁵⁸. No es posible entender cataclismos como los que han representado las revoluciones modernas si no se presta atención a la moral que las impulsa, a la cultura ilustrada que las propaga, a las temperaturas psicológicas de los pueblos, a dimensiones tan poco tangibles como los sentimientos de solidaridad, o de venganza, o de justicia, a la fe utópica, al resentimiento, a la ambición de poder, a las convicciones mesiánicas. Todo esto y el hambre y la opresión han hecho y han deshecho las revoluciones, y han configurado muchas de las características del mundo moderno. Y no se diga que el estudio de estas circunstancias no está dentro de la labor del sociólogo, porque habrá que responder que depende de qué sociólogo. Acaso el abandono en que la sociología histórica ha dejado a Weber sea la causa de una deficiente profundización en el *ethos* de la dominación carismática,

⁵⁵ Alexis DE TOCQUEVILLE, *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Madrid, Alianza, 1982, vol. I, pp. 42, 71 ss., 182 ss. y 203.

⁵⁶ Theda SKOCPOL, *Los Estados...*, pp. 98-99 y 270-271.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 100-101 y 115-116.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 217-221.

que sin ser suficiente, sí puede contribuir a desvelar las interioridades sinuosas de la historia.

VII. Charles Tilly

También en Harvard se formó Charles Tilly, a la sombra de figuras que ya hemos citado, y que él no ha dejado de homenajear en su obra. En nuestra opinión, es el más representativo de los sociólogos históricos, y el que más ha contribuido a la expansión de esta escuela. Creador y director, durante varios años, de un departamento de sociología histórica en la Universidad de Michigan, es impulsor, desde 1984, de una empresa de similares características en la New School for Social Research de Nueva York. A él se debe, en buena parte, el auge que la sociología histórica ha tenido en la Universidad americana en los últimos años.

Pero Tilly es, por razones que trataremos de explicar, no sólo la principal cabeza visible de la sociología histórica, sino su primer sociólogo. Educado en la influencia de Durkheim y Marx, y aunque no en la de otros clásicos, sí reconoce, sin embargo, junto a ellos, el necesario conocimiento de Tocqueville y Weber, en cualquier enfoque de la vida social⁵⁹. Se muestra, en todo caso, cauteloso con las influencias, y rechaza, con claridad, el significado social de la anomia, amén de lo que pudiéramos llamar la dogmática marxiana. La censura del normativismo durkheimiano le sirve para enlazar con una crítica a Parsons y a su teoría del orden de inspiración funcionalista que, como sabemos, es común a toda la sociología histórica, pero que en Tilly se presenta con más fundamento y constancia⁶⁰.

El camino de su conocimiento nos lo abre en *Grandes estructuras...*, que divide en dos partes perfectamente diferenciadas. En la primera, de contenido teórico, nos descubre su forma de entender el trabajo del sociólogo, y las dimensiones de la sociología histórica, dentro de un fuerte contenido metodológico. La segunda, mucho más floja, está dedicada a glosar la obra de alguno de los más relevantes sociólogos históricos, o predecesores de la escuela, como Bendix, Skocpol o Moore. La explicación teórica se abre

⁵⁹ Charles TILLY, *Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes*, Madrid, Alianza, 1991.

⁶⁰ Charles TILLY, *As Sociology Meets History*, ob. cit., pp. 101 y 103.

con el enunciado de una serie de principios que, aun habiendo sido la guía de la investigación social, son falsos y rechazables. Los llama «postulados perniciosos». Algunos de estos postulados merecen nuestra atención, porque constituyen la médula metodológica mejor elaborada que ha producido la escuela.

Tras proclamar como reglas de común aceptación que los análisis sociales sean concretos e históricos, establece una correlación entre estos principios falsos y la línea divisoria que forma la sociedad entre el orden y el desorden ⁶¹. Y empieza criticando la creencia de que los procesos mentales originen el comportamiento social, en cuya formulación vemos un cierto voluntarismo materialista, que no por ser aceptable en su conjunto, deja de ser rígido y excluyente. En este postulado se hace, igualmente, una crítica del individualismo, a propósito del carácter plural de la sociología, pero en una línea que no nos parece demasiado penetrante ⁶².

Como principio general que debe informar al investigador social, Tilly desdeña la consideración del cambio social como un fenómeno coherente, y proclama la diversidad de los procesos de cambio, cada uno de los cuales tiene su propia forma de producirse. En este mismo apartado se resume su rechazo de la teoría de los estadios, que viene a presentar la historia como un proceso gradual en la conquista de etapas cada vez más avanzadas. De aquí, su crítica al optimismo desarrollista y a la planificación tecnocrática que, reduciendo lo complejo a simple, se manifiestan incapaces de comprender el desarrollo social ⁶³.

La idea misma de desarrollo, tal como ha sido planteada por la sociología funcionalista, es objeto de la censura de Tilly que, a su través, aprovecha para dinamitar un pensamiento de claras reminiscencias durkheimianas, cual es el de que la diferenciación conduce al progreso social. Y, en consonancia con esta reflexión, pone en solfa el corolario funcional que advierte que la diferenciación y el progreso, si no se controlan, conducen al desorden. Y Tilly llama la atención, oportunamente, sobre el significado múltiple y denso del concepto de desorden en el funcionalismo, que equivale a crimen, inestabilidad, rebelión, etc. Naturalmente, que desorden vuelve a ser consecuencia de falta de control, y que al final del proceso emerge la

⁶¹ Charles TILLY, *Grandes estructuras...*, pp. 27-29.

⁶² *Ibid.*, pp. 43-50.

⁶³ *Ibid.*, pp. 51 y 59-61.

idea de anomia, tantas veces criticada por el autor ⁶⁴. En otros trabajos suyos, ha enriquecido estos propósitos metodológicos, marcando una distancia prudente, por ejemplo, entre psicologismo y economicismo, a la hora de enfrentarse al análisis de determinados conflictos sociales ⁶⁵.

Uno de los grandes temas de la obra de Tilly, que es una prueba de su bagaje sociológico, es el de la acción social, en la forma en la que él la ha estudiado más detenidamente, la acción colectiva. Tendremos tiempo de volver sobre este asunto, mas ahora queremos insistir en el problema de la revolución en la sociología histórica, y en un aspecto del tratamiento que le da Tilly. A la acción revolucionaria dedica varios estudios, pero quizá el más completo sea el de *From Mobilization to Revolution* ⁶⁶. Trabajo detalladísimo de auténtica investigación sociológica en el pasado, vemos en él, sin embargo, una intencionalidad hiperobjetivista que delata condiciones imprescindibles en la observación del sociólogo, pero que deja escapar algunos fenómenos de orden psicológico, espiritual o simbólico, sin los cuales no se puede tener una idea completa de la complejidad social. Ya hemos visto cómo en sus propósitos metodológicos rehúsa radicalmente admitir cualquier concesión a la dimensión psicologista, a los procesos mentales o a las flaquezas individuales. Nos parece equivocado y contrario a la relevancia que en el pensamiento contemporáneo ha vuelto a cobrar el sujeto individual y lo subjetivo ⁶⁷.

En el estudio que dedica en *Grandes procesos...* a Theda Skocpol, adopta una posición similar a la de la historiadora y a la de Wallerstein, con respecto al análisis de los fenómenos revolucionarios, posición marcadamente socioeconomicista que se nos antoja, lo repetimos, necesaria e imprescindible, pero insuficiente ⁶⁸. Ésta es la esclusa por donde se filtra la evidencia de la mística revolucionaria, de la fuerza impulsora de las ideas, del contenido del ánimo colectivo que se elabora, bien en mentes individuales, bien en la conciencia de los pueblos, y que Tilly y la sociología histórica desdeñan.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 62-76.

⁶⁵ Edward SHORTER y Charles TILLY, *Las huelgas en Francia de 1930 a 1968*, Madrid, Ministerio de Trabajo, 1986.

⁶⁶ Charles TILLY, *From Mobilization to Revolution*, Addison-Wesley, Reading, Mass., 1978.

⁶⁷ Alain TOURAINE, *Critique de la Modernité*, París, Librairie Arthème Fayard, 1992, pp. 16 y 235 ss.

⁶⁸ Charles TILLY, *Grandes procesos...*, pp. 129-131.

Sin embargo, volvemos a sugerir que es difícil comprender lo que ha significado la revolución en la cultura moderna, si no se presta atención al espíritu que la legitima. También Barrington Moore cae en las trampas de ese excesivo mecanicismo estructural, como el propio Tilly reconoce ⁶⁹. Ello nos hace recordar, de nuevo, a Weber y las insinuaciones de su análisis del carisma, entre otras alternativas.

Pero hemos subrayado antes el carácter sociológico de la obra de Tilly, y lo hemos hecho pensando no, desde luego, en una atribución formal, sino en la connotación temática y conceptual de su trabajo, que le confiere un emplazamiento singular en la sociología histórica, como hemos apuntado. En efecto, al margen de coincidencias o discrepancias con el enfoque de su pensamiento, su empeño no remite de inmediato a una duda sobre los límites de la sociología y de la historia, o acerca de la sobrecarga de historia en estudios que se apellidan sociológicos. Por el contrario, su oficio puede servir de ejemplo de cómo no hay ningún campo cerrado a la sociología, siempre que se entre en él con mentalidad sociológica, con intención de ver cómo se origina y se desarrolla la vida social en los más variados aspectos del saber. Tilly ha elegido la historia, y eso quiere decir que utiliza en el pasado los instrumentos del saber específico de la ciencia de la sociedad.

Hay un tema de fondo en su amplia bibliografía, que apunta a una discusión sobre las distintas teorías que se han ocupado del problema de la modernización en sus diversas manifestaciones ⁷⁰. Una de ellas es, por ejemplo, el proceso de urbanización, reiteradamente observado por el autor, y al que dedica una atención preferente en *The Vendée*, donde se fija en la lucha entre los campesinos y los artesanos contra la burguesía revolucionaria ⁷¹.

Pero el talante sociológico de Tilly se muestra en la forma de abordar los problemas, tratando de crear una metodología y seleccionando la temática. Así, en *The Contentious French* nos encontramos con un libro detallado, exhaustivo, que se vale de datos sociales, económicos, demográficos, políticos, para auscultar las formas que va adquiriendo la acción colectiva en los últimos cuatro siglos de historia de cinco regiones francesas. Y aquí se utiliza la historia para estudiar las respuestas colectivas a los cambios del poder a

⁶⁹ Barrington MOORE, *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia*, Barcelona, Península, 1976.

⁷⁰ Theda SKOCPOL, *Vision and Method...*, p. 16.

⁷¹ Charles TILLY, *The Vendée*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1964. También en Lynn Hunt, «Charles Tilly's Collective Action», en *Vision and Method...*

lo largo de la formación y consolidación del modelo capitalista francés. Por eso, la contienda —*content*— se revela como la constante que aglutina este repaso histórico. «En términos generales —leemos—, el desarrollo del capitalismo acarrea tres conflictos fundamentales.» Y en una clara referencia marxista alude a los enfrentamientos entre capital y trabajo, a los derivados de la propiedad de los factores de producción, y a la situación de competencia entre los individuos en busca de oportunidades escasas ⁷². De manera que el conflicto social se convierte en uno de sus objetos de meditación.

El segundo elemento que surge en el tiempo histórico de la metamorfosis capitalista que llama la atención de Tilly, es la continuación del Estado, que también tiene un enfoque tripartito e igualmente competitivo: la confrontación entre la población y los servidores del Estado que tratan de obtener recursos a costa de los sacrificios populares, la confrontación entre Estados y la competencia entre organizaciones ⁷³. Pero, detrás de todos estos grandes nombres, detrás de las estructuras, se encuentra el propósito del libro de

preguntar cómo el desarrollo del capitalismo y la construcción de un poderoso Estado nacional afecta a las luchas de la gente normal [...]. Por eso debemos considerar los efectos del capitalismo y del Estado nacional sobre los intereses, la organización y las oportunidades de la gente ⁷⁴.

La acción colectiva, pues, que es el tema prioritario de la sociología de Tilly, se encuentra en el fondo del recorrido formativo del capitalismo y del Estado:

En lugar de estudiar conductas imperecederas de las multitudes, estudiamos las formas particulares de acción que utiliza la gente en sus reivindicaciones. En vez de estudiar las leyes del movimiento social, estudiamos la emergencia del movimiento social como fenómeno político. En vez de estudiar el poder, en general, estudiamos las modalidades del poder dentro de un cierto modo de producción ⁷⁵.

⁷² Charles TILLY, *The Contentious French*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University, 1986, p. 7.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*, p. 11.

⁷⁵ Charles TILLY, *As Sociology Meets History*, p. 46.

E, insistiendo en el carácter conflictivo de la acción, afirma que tanto la formación de la propiedad, como la del Estado, conducen a una modalidad de acción colectiva que se debate entre «la expropiación, la imposición del control estatal, la superación del modelo capitalista y la resistencia a todo ello»⁷⁶.

En *Las huelgas en Francia*, la historia ofrece el marco de estudio de los conflictos laborales habidos en este país entre 1830 y 1968. Más de 38.000 huelgas son analizadas con el prisma del interés político del proletariado francés, empeñado en una lucha centenaria por el control del poder social⁷⁷. Esta lucha, lo reiteramos, se proyecta en el pasado a través de las diversas formas en que se ha producido la acción colectiva, en cuyo estudio despliega Tilly dos interrogaciones principales: establecer las hipótesis que explican cómo se producen los cambios históricos y cuáles fueron sus consecuencias; y diseñar modelos generales de esa acción colectiva⁷⁸.

En *Las huelgas en Francia*, la acción colectiva es definida «como la aplicación de algunos recursos compartidos de una parte de la población en beneficio de sus objetivos comunes»⁷⁹. En otra ocasión, matiza esta consideración general, y dice que la acción colectiva consiste en la actuación conjunta de la gente que comparte agravios, esperanzas e intereses⁸⁰. Lo que Tilly trata, realmente, de destacar en su estudio de la acción colectiva, es el papel de las muchedumbres, de la masa en la historia social de los pueblos⁸¹.

Este tipo de acción se produce de una manera continuada o alternativa en momentos que afectan al destino colectivo: «en estas ocasiones la gente no sólo actúa conjuntamente en defensa de sus intereses, sino que lo hace en formas que directa, visible y significativamente afectan a los intereses de otros grupos». La clase de acción colectiva que interesa a Tilly es, ciertamente, conflictiva, pero no por ello implica desorden, violencia o lucha abierta. En concreto, buena parte del período que se analiza en *The Contentious French* es enfocado desde la óptima intencionada del orden que, no obstante,

⁷⁶ *The Contentious French*, pp. 397-398.

⁷⁷ *Las huelgas en Francia, 1830-1968*.

⁷⁸ Lynn HUNT, «Charles Tilly's Collective Action».

⁷⁹ *Las huelgas en Francia, 1830-1968*, p. 28.

⁸⁰ *The Contentious French*, p. 3.

⁸¹ Lynn HUNT, «Charles Tilly's Collective Action».

admite la protesta dentro del sistema, el rechazo popular de los abusos de poder, la lucha contra la corrupción y la denuncia de los excesos de los gobernantes ⁸².

Sin embargo, en el siglo XIX, la acción colectiva cambia de perspectivas, y empieza a revelarse principalmente, a través de huelgas, manifestaciones, ocupaciones. Deja de ser provinciana y dependiente, y se transforma en nacional y autónoma. Las revueltas agrícolas, las invasiones de fincas, las disputas entre las ciudades, las expulsiones de los recaudadores de tributos, el levantamiento contra el maquinismo, dan paso, a medida que avanza el siglo, a las huelgas, manifestaciones, campañas electorales, conatos de insurrección y otras formas de expresión de los movimientos sociales ⁸³.

Las razones de este cambio en el repertorio de la acción colectiva son complejas, y se deben, en parte, a la transformación de la organización y de los intereses del pueblo llano, que se desplazan de un foco local y de la influencia de patronos independientes a una órbita nacional y a una mayor concentración del poder y del capital. Son estas dos últimas circunstancias las que contribuyen a cambiar los modelos de acción. A ellas se une la polarización creciente entre el capital y las fuerzas de trabajo, que marcha en paralelo con el proceso de proletarización ⁸⁴.

El mismo carácter de defensa conjunta de unos intereses comunes tiene la acción colectiva en *From Mobilization to Revolution*, que, sin embargo, se ocupa más en destacar la acción revolucionaria ⁸⁵. Así pues, Tilly se enfrenta al problema de la acción combinando la teoría de la lucha de clases con el entendimiento colectivista de los procesos históricos, pero añadiéndole algunas características singulares que dimanar de la personalidad del autor, y que tienen que ver con rasgos formativos y de entendimiento de la sociología, que le independizan dentro de la influencia marxista, tanto como de la durkheimiana.

Una posición bien distinta, por cierto, de la que hoy defiende, a este respecto, Jon Elster, que refuta la filosofía social que rodea a la lucha de clases por su condición colectivista, postulando, en su lugar, un individualis-

⁸² *The Contentious French*, pp. 3-4.

⁸³ *Ibid.*, pp. 392-393.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 395-397.

⁸⁵ *From Mobilization to Revolution*, p. 7.

mo metodológico⁸⁶. Elster destaca el fundamento de la solidaridad como elemento esencial de la acción colectiva, que la distancia del racionalismo egoísta del *homo economicus*, contrario al tipo cooperativo que exige esta acción⁸⁷.

Siendo el tema de la acción colectiva uno de los más complejos y decisivos de la reflexión sociológica, y, por tanto, admitiendo diversas modulaciones, sí podemos afirmar que el enfoque de Tilly evita la perspectiva del individualismo de cualquier signo, sin excluir la racionalidad del sujeto colectivo, ni su dinámica conflictiva.

Otro planteamiento, al respecto, es el que hace Mancur Olson, que fundamenta la dinámica de la acción colectiva en una inevitable e inflexible disciplina revolucionaria impuesta desde arriba ante la evidencia de la debilidad de los compromisos morales. Olson apunta dos formas de acción. Una de carácter egoísta y otra de inspiración moral. En la primera, cada participante trata de salvaguardar sus intereses personales, y no puede, por tanto, motivar una actitud colectiva. En la segunda sí, porque el ingrediente principal de ésta es la solidaridad, pero precisa de esa disciplina inmovible que hemos citado. En cualquier caso, el tipo predominante del análisis olsoniano es el individuo no cooperativo, creador del «problema del gorrón», que sólo actúa en movimientos colectivos mediante la coacción o la recompensa personal⁸⁸.

El estudio de la acción colectiva en Tilly es más amplio y flexible. El participante no elude la solidaridad, pero tampoco la excluye. Y más aún, el gorrón en la obra de Tilly es el contrarrevolucionario, o el esquírol. En buena lógica, la dinámica no cooperativa actúa en sentido contrario de su entendimiento de la acción colectiva.

Sin embargo, la última obra publicada por el sociólogo nos obliga a dar un giro pronunciado en la consideración que nos han merecido sus aportaciones, y en las opiniones que hemos vertido en estas páginas sobre la escuela que él ha impulsado con tanto interés. En efecto, *Coerción, capital y los Estados europeos, 990-1990* viene a situarnos en el inicio de nuestro planteamiento sobre la sociología histórica, su sentido, su identidad, sus acier-

⁸⁶ Jon ELSTER, «Marxismo, funcionalismo y teoría de juegos. Alegato en favor del individualismo metodológico», *Zona Abierta*, núm. 33, 1984.

⁸⁷ Jon ELSTER, «Racionalidad, moralidad y acción colectiva», *Zona Abierta*, núm. 54-55, 1990.

⁸⁸ Mancur OLSON, *The Logic of Collective Action*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1965.

tos, sus limitaciones. Y lo hace, sin despejar algunas de sus incógnitas más tentadoras, aunque evidenciando equívocos que pueden derivarse de sus enfoques.

Este libro nos emplaza, de nuevo, con el riesgo abultado de confundir la sociología histórica con la historia social, y hasta, en ocasiones, con la simple historia de pretensiones político-sociales. Tilly se ha destacado, particularmente, en la labor de subrayar los perfiles de la escuela para que la historia tuviera un campo de observación desde la óptica sociológica, como he apuntado en repetidas ocasiones. Pero parece haber perdido la orientación en una oportunidad que resalta, por ende, las flaquezas y los atrevimientos de su análisis, tanto por la ambición aparente de sus propuestas, como por la enjundia fallida de sus objetivos, que no son otros que la reflexión sobre mil años de la historia europea, y el estudio de la evolución de sus sociedades en orden a la formación de Estados nacionales a través de la guerra, los movimientos de capital y los procesos de urbanización.

Hay una común inquietud en los sociólogos históricos, que yo he saludado, sin ambages, cuando se cumple en plenitud, que los enfrenta con los grandes ciclos de la vida colectiva. Wallerstein ha dedicado toda su obra a meditar sobre el sistema social en su respuesta a los imperativos económicos. Skocpol ha aceptado el reto, nada cómodo, de encerrarse con las repercusiones sociales de las tres grandes revoluciones modernas. Y Tilly se ha enfrentado, también, con desafíos de grandes magnitudes, corrigiendo, además, algunas desvirtuaciones de sus compañeros, y recordando la necesidad ineludible de impregnar de savia sociológica todos estos discursos de empeños tan desmesurados. Por eso sobresale, ahora, esta incursión que carece de resortes autocríticos. Pues en ello se convendrá si se repara en la audacia de concentrar diez siglos de historia de la Europa del Este en ocho páginas ⁸⁹.

Tampoco podemos los españoles, por tocar el ejemplo más próximo, permanecer indiferentes ante una obra que se jacta de conocernos y de diagnosticarnos con un curioso pintoresquismo, que permite, sin más sofisticaciones, comparar a Cataluña con la Georgia ex soviética, o que, con una escasísima documentación de sesgados y muy coyunturales méritos, se mete en nuestros mil postreros años de paradojas históricas, con el único detenimiento de unas cuantas frases. Tal vez, por eso, nos descubre, en dos líneas, que no se puede hablar de España hasta el siglo XVIII. Es decir, que el primer

⁸⁹ Charles TILLY, «Coerción, capital y los Estados europeos, 990-1990», Madrid, Alianza, 1992, pp. 206-215.

Estado moderno del mundo, y no desde luego el más sencillo de entender, lo resume el animador de la sociología histórica, en un juicio de dudosa perspicacia: «en términos de las relaciones internacionales, en pocas palabras, es difícil hablar de España en singular antes del siglo XVIII». Y parecida escasez de fortuna le inspira para buscar comparaciones con las que encontrar un sentido al incremento del papel del Estado, y a la reducción de la presencia individual en el dominio de las armas: «toda familia noble en el siglo XVIII tenía espadas, pero ninguna familia del siglo XX posee un portaviones»⁹⁰.

La cuestión principal que descubrimos en el fondo de estas discordancias casi anecdóticas, no se debe tanto a la estimación de los dictámenes, cuanto a la frágil consistencia con que se exponen asuntos de la mayor relevancia, como la crisis del Estado o el flujo de las corrientes nacionalistas. Y esta endeblez se detecta desde el principio del ensayo, cuando Tilly diseña su modelo metodológico y se distancia de otros que han animado la expansión de la sociología histórica, y que él mismo ha hecho suyos, a lo largo de su carrera.

Por eso, se declara partidario de un modelo estatista, al que atribuye las virtudes de estudiar la guerra y las metamorfosis del Estado al margen de los cambios económicos, y rechaza las orientaciones marxistas, geopolíticas, o del sistema mundial⁹¹. No obstante, estos propósitos, la deuda de Tilly con sus correligionarios es muy visible, así en su tratamiento de algunos modelos de coerción y de evolución, en Oriente y Occidente, que recoge de Anderson, como en la intencionalidad de sus reflexiones sobre el Estado-nación, que tanto debe a Wallerstein, quien también se ha interesado en la tipificación del nacionalismo, si bien en la fidelidad de su formación marxista⁹².

El Estado lo caracteriza por su poder coercitivo, en clara alusión a las indicaciones de Marx y de Weber, e incluye dentro de este concepto a las organizaciones de poder que han existido desde el año 6000 a. de C., estableciendo tres modelos en tan dilatado período: «imperios perceptores de tributos; sistemas de soberanía fragmentada como las ciudades-Estado y las

⁹⁰ *Ibid.*, pp. 253 y 133.

⁹¹ *Ibid.*, pp. 26-33.

⁹² Immanuel WALLERSTEIN, «La construction des peuples: racisme, nationalisme, ethnicité», en Etienne BOLIBAR et Immanuel WALLERSTEIN, *Race, nation, classe*, París, Éditions La Découverte, 1990.

federaciones urbanas; los Estados nacionales». Y arguye que los elementos formativos del Estado son: un gobernante, una clase dirigente, unas clientelas, unos enemigos, el aparato coercitivo, el aparato civil y el resto de la población ⁹³.

Pero no distingue entre los diferentes arquetipos de Estado. No establece contrastes entre el Estado antiguo y el feudal, o el moderno. Y esta falta de percepción, tan fundamental en un análisis de este tipo, constituye un lastre del que no puede desprenderse, que arrastra, en realidad, el vacío de una teorización sobre el propio Estado, sin la cual no es posible adentrarse en el problema ⁹⁴. Ésta es la causa de que el autor se sorprenda de cosas tan obvias, en el ámbito del Estado, como la homogeneización de las poblaciones, y la imposición de «idiomas, religiones, monedas, sistemas legales uniformes», o el fomento de redes de «intercambio comercial, transporte y comunicaciones». Así como de su asombro ante las transformaciones del mismo Estado, y el surgimiento de la sociedad civil, que no encajan en el esquema ideológico del que parte Tilly, que coloca la guerra y la coerción como elementos excluyentes en su formación ⁹⁵.

La sorpresa, empero, se apocaría si se hiciera un estudio detallado del Estado moderno, y se pensara que su configuración y desarrollo son, también, una conquista de la cultura humana, y de la inteligencia, que ya se perfila desde Grecia. Porque los desastres que Tilly atribuye al Estado nacional, con su privativo hegemonismo en los cambios sociales, deforman la configuración de la historia y la textura de los actos sociales. El Estado es bueno o es malo según la lente con la que se mire. La misma prioridad y muy superior catastrofismo se le puede atribuir al nacionalismo, e idéntico al capitalismo, a las confrontaciones religiosas, a las disensiones sociales, o a cualquier otro gran fenómeno de inercia colectiva que se haya manifestado en el pasado. Por lo demás, semejante empeño en la supremacía social del Estado, nos recuerda el impacto del acento exageradamente estructural de Skocpol, como hemos insinuado ⁹⁶.

Pero el Estado se proyecta en una relación íntima con la guerra. En unas ocasiones, porque es consecuencia directa de ella. En otras, porque su

⁹³ Ch. TILLY, *Coerción...*, pp. 20, 23, 47 y 65-66.

⁹⁴ Alberto TENENTI, *La formación del mundo moderno*, Barcelona, Crítica, 1989, pp. 122 ss.

⁹⁵ Ch. TILLY, *Coerción...*, pp. 155, 176 y 185.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 111.

naturaleza posee una identidad guerrera. Y es preciso, de nuevo, resaltar la autonomía estructural absoluta que Tilly le confiere al Estado, hasta elevarlo por encima de cualquier adjetivación. Lo mismo es el Estado capitalista, que el socialista; el feudal, que el social de derecho; el corporativo, que el liberal. La carencia de ese discurso conceptual sobre su identidad se hace notar tanto como la de una teoría sobre la guerra. Se nos dice, de forma escueta, que la violencia funciona porque genera poder y sumisión. Bien, pero esto hay que explicarlo con más hondura y complejidad. El poder no sólo se consigue con la guerra, ni el Estado tampoco se reconoce solamente en ella ⁹⁷.

Guerra y Estado forman el telón de fondo sobre el que se diseñan los dos grupos especializados en la coerción: los soldados y los terratenientes. De ellos se deriva a la conexión entre coerción y capital en el sustrato del Estado, debido a «la competencia continua y agresiva en pos del comercio y de territorios entre Estados cambiantes de dimensiones desiguales [...]» ⁹⁸. Esta dinámica entiende la consolidación del Estado nacional, a partir de tres circunstancias:

el acceso relativo al capital concentrado y a los medios coercitivos concentrados [...] influyó [...] en las consecuencias organizativas de la acción bélica; hasta recientemente sólo sobrevivieron aquellos Estados que no perdieron terreno en la guerra [...], y por último [...] el carácter combatiente de la guerra dio superioridad militar a los Estados que pudieron formar más fuerzas militares grandes y permanentes con su propia población, y éstos fueron [...] los Estados nacionales ⁹⁹.

La coerción se manifiesta hacia fuera, en la guerra entre Estados; y hacia dentro, en la violencia en el interior del Estado. Distintos modelos coercitivos se plasman en Oriente y Occidente, y más en concreto, en Rusia, y en Europa occidental. La debilidad del capital produce una coerción intensa en Rusia, en tanto que el capital intenso limita la coerción en Occidente. También la connivencia entre soberanos y terratenientes se traduce en la órbita rusa en un marco diferenciado, con respecto al que emerge en Europa occidental con el acuerdo entre comerciantes, banqueros y propietarios. Coerción y capital se dosifican, pues, en una gradación que perfila plataformas estatales singularizadas, entre las que el Reino Unido aparece como un ejem-

⁹⁷ *Ibid.*, pp. 37, 57, 114 y 186-187.

⁹⁸ *Ibid.*, pp. 44-45 y 91.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 104.

plo intermedio que, a pesar de la brevedad con que es analizado, destaca por la prudencia en que represión y recursos económicos se comprometen secularmente en modelar allí la forma del Estado ¹⁰⁰.

Sin embargo, la mutua dependencia entre la guerra y el Estado resurge mecánicamente, una y otra vez, como si el Estado fuera el mal *per se*, detrás del que, en la lejanía, despuntara la luminosa presencia de la nación, que surge, como alternativa lógica, transformada en instrumento superior de la organización asociativa. Nada elaborado, tampoco, se nos dice, no obstante, de esta propuesta salvadora, subyacente, que es como se arroja el nacionalismo, o al menos, una considerable parte de sus posibilidades.

Mas, también en este punto, nos extraña la omisión de una fundamentación teórica sobre el nacionalismo, que es la razón por la cual Tilly deambula alrededor de este ideario con una mentalidad simplificadora, en la que, igualmente, la nación es considerada como el compendio del bien, o del mal, siendo así que, en una vaga distinción, se reprueba el nacionalismo del Estado, el Estado nacional, mientras se ensalza el nacionalismo sin Estado. Queremos creer que sin Estado previo, porque en el momento que cumple sus propósitos lo primero que hace es construir un nuevo Estado.

Tilly identifica el primer formato de nacionalismo en la más recóndita filiación de la historia europea, lo cual constituye un evidente descuido. Pero no rastrea los manantiales de ese fluido nacionalista, ni distingue las dos corrientes que han nutrido su pensamiento históricamente: la de inspiración revolucionaria francesa y la de soportes románticos alemanes, de signo conservador ¹⁰¹. Ni encuadra, tampoco, el fenómeno nacionalista en su magnitud temporal, como acontecimiento moderno que, en modo alguno, puede ser tipificado en los orígenes milenarios de Europa ¹⁰².

Y esa falta de ajuste en la formulación de conceptos tan sustanciales es la causa de que se extrañe ante el hecho —según su lenguaje— de que la mayor parte de los Estados no hayan sido naciones, a pesar de lo cual países como China, de existencia trimilenaria, no siendo una nación-Estado sí son un Estado nacional con toda su multiplicidad de lenguas, peculiaridades y nacionalidades, permítasenos la redundancia ¹⁰³.

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 226-238.

¹⁰¹ Gonzalo HERRANZ DE RAFAEL, *La vigencia del nacionalismo*, Madrid, cis, 1992.

¹⁰² Ernest GELLNER, *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza, 1988.

¹⁰³ Ch. TILLY, *Coerción...*, p. 21.

¿Cómo, entonces, no habríamos de felicitarnos quienes partimos de otros presupuestos, de que en el estudio que dedica a Venecia se refiera a la rivalidad secular con la otra ciudad-Estado, Génova, y a sus enfrentamientos bélicos y, sin embargo, las contemplemos en la historia contemporánea formando parte de un mismo Estado, de un mismo pueblo, de una misma nación? Mucho nos parece que el viento ocasional que ha soplado en Europa con la caída de los bloques ha pasado con demasiada fuerza por la frente del historiador, y le ha ofuscado las ideas, haciéndole olvidar el carácter profundamente retrógrado del nacionalismo, de todo nacionalismo, de su concepción filosófica del hombre, de las relaciones humanas, de los modelos sociales ¹⁰⁴.

No sé yo si este libro hubiera sido escrito algo más tarde, si habría sido formulado en los mismos términos en los que se ha concebido, contemplando en vivo el paradigma dramático que acompaña al espíritu nacionalista en la antigua Yugoslavia. ¿Cómo no ironizar ante semejante avance, ante la esperanzadora propuesta de ver a los pueblos aniquilándose en defensa de las múltiples nacionalidades, de las identidades irreconciliables, de las etnias puras, de las religiones incompatibles? ¿Tiene todo esto algo que ver con ese confuso redescubrimiento del nacionalismo al que estamos asistiendo?

Es una pena que Tilly ciña su análisis al laboratorio explosivo europeo, y que el binomio coerción-Estado en la guerra de Vietnam quede reducido a unas someras referencias de las que se evita, en todo caso, la palabra maldita de la derrota, que tantas ampollas podría levantar en una cultura de triunfadores. Entonces, la precaución americana limita la agresión a una intervención «finalmente ineficaz» ¹⁰⁵.

Además de la guerra, otros dos factores intervienen en la formación del Estado: la ciudad y el capital, ya lo hemos enunciado. Ambos se manifiestan de una manera conjuntada: «Los procesos mediante los cuales se acumula y se concentra el capital producen también ciudades». La disposición del ciclo que estudia Tilly se inicia, pues, en la coerción, que se amparó en el capital, que, a su vez, sirvió para crear ciudades. Coerción, capital y ciudad serían así los tres pilares del Estado ¹⁰⁶. La ciudad, por otro lado, es

¹⁰⁴ Isaiah BERLIN, *The Crooked Timber of Humanity*, Londres, John Murray, 1990, pp. 242 ss.

¹⁰⁵ Ch. TILLY, *Coerción...*, p. 264.

¹⁰⁶ *Ibid.*, pp. 40 y 42.

la antecesora del Estado en su dimensión política y organizativa, tal como la contempló Mumford, hacia quien el autor se vuelve reiteradamente ¹⁰⁷.

Las ciudades están modeladas por las concentraciones de capital y los Estados por las concentraciones de coerción. Y son las primeras las que configuran los destinos de éstos como distribuidores de capital ¹⁰⁸. Nos parece que ésta es la parte más sugerente de la obra, en la que hay una brillante observación del entramado coerción-capital-ciudad-Estado a propósito de Venecia y de las vicisitudes de su historia, desde sus límites urbanos hasta su proyección como potencia mediterránea y su decadencia ¹⁰⁹.

Pero la ciudad y el capital son, a pesar de todo, elementos secundarios ante el protagonismo indiscutido y arrollador de la guerra y del Estado. Y hay otro actor sumergido que debiera ser el principal, tratándose de una obra de Tilly, y que no es, ni siquiera, figurante. Nos referimos, desde luego, a las personas, aun en esa dimensión en que el autor acostumbra a contemplarlas: colectivamente. Pues bien, la masa, al actor colectivo, ha desaparecido de esta reflexión. Tampoco consta un estudio de la acción colectiva en cualquiera de sus otras manifestaciones. Ni de los protagonistas ni de las clases.

La voluntad estructural que adopta Tilly elimina a los actores en beneficio de los Estados. Unos Estados junto a los que sólo aparecen, de vez en cuando, los soberanos. Nada más. Y esto es censurable en un sociólogo como él, que ha sabido darle a la historia contenidos específicos sociológicos, precisamente, a través de la acción colectiva, y que por ésta y otras omisiones vuelve a situar, ahora, a la sociología histórica en una indefinición que, con razón, puede ser apropiada por la historia social, si no reconduce sus planteamientos, nuevamente, y de una forma que habrá de atender a los contenidos fundamentales y a la búsqueda de orígenes propios.

¹⁰⁷ Lewis MUMFORD, *The City in History*, Nueva York, Harcourt, Brace and World, 1961.

¹⁰⁸ Ch. TILLY, *Coerción...*, pp. 82 y 87.

¹⁰⁹ *Ibid.*, pp. 215-225.

Bibliografía

- Anderson, Perry (1979), *Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, Siglo XXI.
- (1985), *Teoría, política e historia*, Madrid, Siglo XXI.
- (1986), *Tras las huellas del materialismo histórico*, Madrid, Siglo XXI.
- (1989), *El Estado absolutista*, Madrid, Siglo XXI.
- (1990), *Transiciones de la antigüedad al feudalismo*, Madrid, Siglo XXI.
- Aston, T. H. y Philpin, C. H. E. (comp.) (1987), *The Brenner Debate*, Cambridge, U.K., Cambridge University Press [*El debate Brenner*, Barcelona, Crítica, 1988].
- Bendix, Reinhard (1956), *Work and Authority in Industry*, Nueva York, John Wiley and Sons.
- Berlin, Isaiah (1990), *The Crooked Timber of Humanity*, Londres, John Murray.
- Bock, Fred y Sommers, Margaret R. (1984), «Beyond the Economic Fallacy: The Holistic Social Science of Karl Polanyi», en Th. Skocpol, *Vision and Method in Historical Sociology*.
- Brenner, Robert (1987), «Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-Industrial Europe», en T. S. Aston y C. H. E. Philpin (comps.), *The Brenner Debate*.
- Casanova, Julián (1987), «Revoluciones sin revolucionarios. Theda Skocpol y su análisis histórico comparativo», en *Zona Abierta*, núm. 41-42.
- Denemark, Robert A. y Thomas, Kenneth P. (1989), «El debate Brenner-Wallerstein», en *Zona Abierta*, núm. 50.
- Elster, Jon (1984), «Marxismo, funcionalismo y teoría de juegos. Alegato en favor del individualismo metodológico», en *Zona Abierta*, núm. 33.
- (1990), «Racionalidad, moralidad y acción colectiva», en *Zona Abierta*, núm. 54-55.
- Frank, A. Gunder (1985), *Acumulación mundial, 1492-1789*, Madrid, Siglo XXI.
- Gellner, Ernest (1988), *Naciones y nacionalismo*, Madrid, Alianza.
- Gilbert, Felix (comp.) (1975), *The Historical Essays of Otto Hintze*, Nueva York, Oxford University Press.
- Herranz de Rafael, Gonzalo (1992), *La vigencia del nacionalismo*, Madrid, CIS.
- Hunt, Lynn (1984), «Chales Tilly's Collective Action», en T. Skocpol (comp.), *Vision and Method in Historical Sociology*.
- Juliá, Santos (1989), *Historia social y sociología histórica*, Madrid, Siglo XXI.
- Moore, Barrington (1976), *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia*, Barcelona, Península.
- Mumford, Lewis (1961), *The City in History*, Nueva York, Harcourt, Brace and World.
- Olson, Mancur (1965), *The Logic of Collective Action*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- Ortega y Gasset, José (1983), *Obras completas*, Madrid, Alianza y Revista de Occidente.

- Paramio, Ludolfo (1986), «Defensa e Ilustración de la Sociología Histórica», *Zona Abierta*, núm. 38.
- Rosenau, James N. (1970), *The Adaptation of National Societies: A Theory of Political System Behaviour and Transformation*, Nueva York, Mc Caleb-Seiler.
- Shorter, Edward y Tilly, Charles (1985), *Las huelgas en Francia, 1830-1968*, Madrid, Ministerio de Trabajo y Seguridad Social.
- Skocpol, Theda (1984), *Los Estados y las revoluciones sociales*, México, FCE.
- (comp.) (1984), *Vision and Method in Historical Sociology*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1989), «El Estado regresa al primer plano: estrategias de análisis en la investigación actual», *Zona Abierta*, núm. 50.
- Smelser, Neil (1959), *Social Change in the Industrial Revolution*, Chicago, Chicago University Press.
- Soboul, Albert (1985), *La Revolución francesa*, Barcelona, Orbis.
- Tenenti, Alberto (1989), *La formación del mundo moderno*, Barcelona, Crítica.
- Thompson, E. P. (1977), *La formación de la clase obrera*, Barcelona, Laia.
- (1979), *Tradición, revuelta y conciencia de clase*, Barcelona, Crítica.
- Tilly, Charles (1964), *The Vendée*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- (1978), *From Mobilization to Revolution*, Reading, Mass., Addison-Wesley.
- (1981), *As Sociology Meets History*, Academic Press Inc.
- (1986), *The Contentious French*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press.
- (1991), *Grandes estructuras, procesos amplios, comparaciones enormes*, Madrid, Alianza.
- (1992), *Coerción, capital y los Estados europeos, 990-1990*, Madrid, Alianza.
- Tilly, Charles; Tilly, Louise y Tilly, Richard (1975), *The Rebellious Century, 1830-1930*, Cambridge, Mass., Harvard University Press.
- Tocqueville, Alexis de (1982), *El Antiguo Régimen y la Revolución*, Madrid, Alianza.
- Tortosa, José M.ª (1992), *Sociología del Sistema mundial*, Madrid, Tecnos.
- Touraine, Alain (1992), *Critique de la Modernité*, París, Librairie Arthème Fayard.
- Wallerstein, Immanuel (1979), *El moderno sistema mundial*, I, Madrid, Siglo XXI.
- (1984), *El moderno sistema mundial*, II, Madrid, Siglo XXI.
- (1989), *The Modern World System*, III, San Diego, Cal., Academic Press.
- (1990), «La construction des peuples: racisme, nationalisme ethnicité», en Etienne Balibar e Immanuel Wallerstein, *Race, nation, classe*, París, Éditions La Découverte.

17. El materialismo histórico como programa de investigación

Ludolfo Paramio

I. Marxismo y filosofía de la ciencia

Para la mayor parte de los filósofos de la ciencia de los años sesenta, el psicoanálisis y el marxismo eran, a veces en competencia con la astrología, los mejores ejemplos de falsas ciencias: una teoría unificada pero que no admite contrastación con los hechos, pues la adecuación de la teoría a la realidad debe ser juzgada por los propios creyentes en la teoría, por la propia comunidad que la mantiene.

Para un popperiano el marxismo es científico si los marxistas están dispuestos a especificar los hechos que, de ser observados, les inducirían a abandonar el marxismo. Si se niegan a hacerlo el marxismo se convierte en una pseudociencia. Siempre resulta interesante preguntar a un marxista qué acontecimiento concebible le impulsaría a abandonar su marxismo. *Si está comprometido con el marxismo, encontrará inmoral la especificación de un estado de cosas que pueda refutarlo*¹.

Lo más paradójico es que, cuando Lakatos escribía estas palabras (en 1973), el marxismo atravesaba una fase de hegemonía cultural en los países de la Europa y la América latinas, y había comenzado un notable auge en los medios académicos anglosajones. Y a la vez, sin embargo, nunca había sido tan claro que esta hegemonía y este auge coincidían con un completo caos respecto a lo que pudiera entenderse por marxismo. Las más dispares interpretaciones filosóficas se pretendían marxistas, y un número considerable de autores se atribuían además la única interpretación ortodoxa de la herencia de Marx, con resultados francamente heterogéneos.

El diagnóstico lógico era, por tanto, que el marxismo se había convertido en un sistema de valores y creencias, o, hablando de forma más precisa, en un conjunto de sistemas que sólo compartían el anticapitalismo, la creencia en una indeterminada revolución que daría paso al socialismo, y el reconocimiento de Marx como fundador de las respectivas iglesias y sectas. Tenía

¹ LAKATOS (1983), p. 12 (he cambiado la traducción y el subrayado es mío).

sentido decir, por tanto, que un marxista consideraría indecoroso especificar algún acontecimiento terreno que pudiera llevarle a dejar de ser marxista.

Curiosamente, eso no parece haber preocupado especialmente en la época a aquellos que, incluyéndose en ese confuso campo de creencias y valores que se identificaban con el marxismo, pretendían además que el materialismo histórico tenía un contenido *científico*, en cualquier significado que se quiera dar al término. La filosofía de la ciencia era simplemente ignorada como una ciencia burguesa, positivista.

Las raíces de ese desencuentro son varias. Desde la desdichada y confusa arremetida de Lenin contra Mach en su *Materialismo y empiriocriticismo* (que tantos sufrimientos ocasionó a quienes en su juventud intentaron apurar el vaso del leninismo hasta la última gota), la filosofía de la ciencia podía ser vista como sospechosa de idealismo. Pero es bastante poco verosímil que la indudable continuidad entre Mach y el primer Carnap² baste para explicar la ausencia de diálogo entre el marxismo y la filosofía de la ciencia: se pueden encontrar razones históricas adicionales.

La filosofía de la ciencia de este siglo está dominada hasta la década de los sesenta por dos grandes escuelas, el positivismo lógico del Círculo de Viena y el falsacionismo de Karl Popper. Como nadie ignora, Popper fue por un breve período socialdemócrata, y en el ambiente de la Viena de 1929 (fecha del *Manifiesto* del Círculo) el (austro)marxismo tenía una marcada influencia³. Se podía pensar que había condiciones para el establecimiento de algún tipo de comunicación entre ambas culturas. El ascenso del fascismo alemán, sin embargo, devastó el terreno en el que este encuentro se podía haber producido. Los positivistas lógicos y Popper (que nunca quiso considerarse como uno de ellos) emigraron a Gran Bretaña y EE UU. Y en este nuevo medio intelectual el diálogo con el marxismo ya no sería posible.

Ciertamente, también los más destacados miembros de la Escuela de Francfort emigraron a EE UU. Pero allí desarrollaron su exilio intelectual en una cómoda marginación de las corrientes filosóficas anglosajonas, y manteniendo a lo más un diálogo con otro gran pensamiento exiliado, el psicoanálisis revisado o radical. No había muchas posibilidades de que la filosofía de la ciencia se ocupara seriamente de *este marxismo*⁴.

² Véanse MACH (1886) y CARNAP (1928).

³ Dentro del propio Círculo, Otto NEURATH manifestaba un notable interés por el marxismo.

⁴ Habría que esperar hasta el final de los años sesenta para tener algo parecido a un diálogo entre marxistas francfortianos y un POPPER muy solitario: véase ADORNO *et al.* (1972).

Pero el pensamiento del Círculo de Viena tenía muchos rasgos que deberían haber posibilitado el diálogo con el marxismo, por ejemplo su profundo aborrecimiento de la metafísica y su búsqueda de hechos duros sobre los que basar el conocimiento. El primer empirismo lógico había tratado de delimitar el verdadero conocimiento científico sobre la base de su *confirmabilidad* por la experiencia, a la vez que trataba de buscar enunciados protocolares (correspondientes a experiencias inequívocas e intersubjetivas) sobre los que pudiera fundamentarse cualquier teoría con pretensiones de ciencia, de forma que todo enunciado teórico se remitiera finalmente a enunciados protocolares y pudiera ser, por tanto, considerado *significativo*.

Este intento ofrecería sin embargo dificultades crecientes, que abrieron una compleja discusión sobre el concepto de grado de confirmación (inductiva) de una teoría ⁵, y obligaron a nuevas versiones del principio de significatividad, de las que son representativas las diversas tentativas de Carnap y del portavoz inglés del Círculo, A. J. Ayer, y que se describen críticamente en un conocido ensayo de Carl Hempel ⁶. En 1934, con su *Logik der Forschung* ⁷, Karl Popper lanzó una alternativa radical a la perspectiva de la confirmabilidad y la significatividad de los enunciados, con su propuesta de un criterio de *falsabilidad* como demarcación del pensamiento científico frente al que no lo es.

Su razonamiento es muy simple: por muchas observaciones que confirmen una teoría, ésta nunca podrá probar que es completamente cierta, ya que siempre son imaginables nuevas observaciones que la *desconfirman*. Por tanto, lo que caracteriza a una buena teoría no es estar altamente confirmada por la experiencia, sino ser altamente contrastable: ofrecer de continuo nuevas y crecientes posibilidades de ser *falsada* por observaciones que la desconfirmen.

La clave de este razonamiento es que una buena teoría científica debe poderse someter a *experimentos cruciales* de los que deberá salir airosa so pena de verse abandonada y sustituida por una nueva teoría. El progreso científico es así fruto de la contrastación y falsación de las teorías. Y una teoría que no sea contrastable ni es científica ni permite el progreso del conocimiento, ya que, por definición, no es falsable.

⁵ Véase LAKATOS (1981).

⁶ HEMPEL (1965).

⁷ POPPER (1972).

Ésta era la base del rechazo por los popperianos del marxismo como falsa ciencia: para un marxista comprometido ninguna predicción fallida, ningún experimento crucial, podían llevarle a revisar su compromiso. A lo que se unía la lógica distancia entre una tradición filosófica anglosajona, profundamente anclada en la voluntad de claridad analítica y empirismo, y lo que había llegado a ser en la Europa continental, tras la guerra, el *marxismo occidental*⁸, muy ligado al existencialismo o a la filosofía hegeliana. El rechazo de los *galimatías* hegelianos, en función de un afán de claridad analítica, justificaba lógicamente la mayor prevención ante una filosofía que se pretendía específica y superior en virtud de su comprensión de la dialéctica hegeliana, o mejor dicho, de su apropiación una vez puesta sobre sus pies y vigorosamente reconvertida en dialéctica materialista.

Pero la ortodoxia falsacionista de los seguidores de Popper recibió en 1962 un duro golpe con el advenimiento de Thomas S. Kuhn⁹. Para él, lo que caracteriza a la ciencia real (lo que denomina *ciencia normal*) es la adhesión dogmática a un *paradigma*, a un marco teórico heredado, que significa a la vez una serie de logros científicos ejemplares, una manera de abordar el análisis de los rompecabezas que el científico encuentra en su práctica cotidiana y, sobre todo, una definición implícita de los problemas que la teoría puede plantearse y de la forma de resolverlos.

La adhesión dogmática al paradigma implica que el motor del progreso científico no es la falsación de teorías, sino el principio de tenacidad con el que el investigador, desde su paradigma, intenta hallar solución a los rompecabezas que surgen en su trabajo cotidiano. Y cuando se enfrenta a una *anomalía*, a un problema que no encuentra solución dentro del paradigma heredado, no considera esta anomalía como un experimento crucial que falsa la teoría, y menos aún la descarta. Recurre a hipótesis *auxiliares* (e incluso descaradamente *ad hoc*) para explicar las observaciones incómodas, y en caso extremo las ignora. Sólo cuando las anomalías se acumulan indecorosamente, y cuando se cuenta con otro marco teórico que permite resolverlas sin renunciar a gran parte de los hechos que la vieja teoría explicaba¹⁰, se produce

⁸ ANDERSON (1976).

⁹ KUHN (1971).

¹⁰ Pues, contra la visión habitual del progreso científico como proceso acumulativo y lineal, KUHN admite la posibilidad de que una nueva teoría no pueda explicar todos los hechos que explicaba su antecesora, y de que nunca llegue a explicar algunos de ellos: es lo que se conoce habitualmente como *pérdida de Kuhn*.

una *revolución científica*, un cambio de paradigma. El fenómeno es descrito en términos cercanos a los de una conversión religiosa, y de hecho el único criterio que legitima la revolución científica es una aceptación colectiva por la mayor parte de la propia comunidad científica. No hay criterios normativos externos que justifiquen un cambio de paradigma, contra el principio falsacionista de Popper.

Las ideas de Kuhn eran ciertamente escandalosas, y provocaron bastante escándalo y discusión, incluyendo una posición netamente defensiva de Popper y los popperianos ¹¹. Pues parecían abrir la puerta a un relativismo radical: desde la perspectiva de Kuhn era difícil afirmar tajantemente que el marxismo (*cualquier marxismo*), el psicoanálisis o la astrología fueran falsas ciencias. Se podía admitir que *todo vale*, y que no hay argumentos que fundamenten las pretensiones de superior objetividad de la ciencia: ésa sería la posición de Paul K. Feyerabend ¹², mantenida especialmente en polémica contra los popperianos, que le habían considerado uno de los suyos.

La mayor parte de los filósofos de la ciencia, sin embargo, no se apuntó al relativismo radical, sino que trató de reconstruir una metodología normativa de la ciencia ¹³, esfuerzo del que nació el término *programa de investigación científica*. La idea, presentada por Lakatos en su largo texto «La falsación y la metodología de los programas de investigación científica» ¹⁴, es una versión elaborada y dinámica de la metodología falsacionista, frente al falsacionismo *ingenuo* de los popperianos ortodoxos, y pretende combinar el hecho muy real, subrayado por Kuhn, de que ningún científico está dispuesto a tirar por la borda su teoría apenas ésta encuentre anomalías, con el principio de que la contrastación de una teoría con la experiencia es la base del progreso científico.

Simplificando mucho, se puede decir que Lakatos acepta como un hecho normal que los científicos intenten eludir las anomalías recurriendo a hipótesis *auxiliares* para salvar su teoría frente a las observaciones (contrataciones) incómodas. Pero puede suceder que las nuevas hipótesis aumenten la contrastabilidad de la teoría (es decir, predigan hechos nuevos susceptibles

¹¹ Véase LAKATOS y MUSGRAVE (comps.), 1975.

¹² FEYERABEND (1975).

¹³ Lo que FEYERABEND explicó, a su vez, por la muy humana pretensión de los especialistas en metodología de justificar su propia profesión y evitar verse sin empleo.

¹⁴ LAKATOS (1983), pp. 17-133.

de confirmación o desconfirmación por la experiencia empírica) o que no lo hagan. Si no lo hacen, o las nuevas predicciones se ven desconfirmadas (se convierten en nuevas anomalías), la teoría debe considerarse en serios apuros.

Un programa de investigación científica es una teoría en el sentido dinámico, una sucesión de teorías que se forman mediante la adición a la teoría inicial de nuevas hipótesis para dar cuenta de nuevos hechos. Un programa de investigación que no ve crecer su *contenido empírico* (su capacidad para predecir hechos nuevos), o que al hacerlo acumula un número creciente de anomalías, se puede considerar un programa de investigación estancado o regresivo. En cambio, si con la introducción de nuevas hipótesis crece con éxito el contenido empírico de la teoría (aumenta su capacidad predictiva y las predicciones adicionales obtienen una suficiente confirmación) puede hablarse de un programa de investigación progresivo.

En el planteamiento de Lakatos coexisten programas de investigación en competencia: los científicos se adhieren a uno o a otro según su grado de estancamiento y progresividad. En vez de la súbita conversión colectiva de una comunidad científica a un nuevo paradigma (que caracterizaría a las revoluciones científicas según Kuhn), ahora tenemos a la comunidad científica eligiendo en un mercado de programas de investigación rivales, que deben buscar el apoyo de los científicos mostrando una mayor eficacia en la predicción y confirmación de hechos nuevos.

La nueva versión del falsacionismo debería haber sido del agrado de sir Karl Popper, pues no sólo conservaba su principio más caro (la contrastabilidad y falsabilidad como criterios de demarcación entre verdadera y falsa ciencia) sino que eliminaba la visión kuhniana de una comunidad científica cerrada en torno a un paradigma dogmáticamente asumido, del que sólo puede aspirar a escapar para pasar (por un proceso de conversión cuasi religiosa) a un nuevo paradigma igualmente cerrado. Ésta era la perspectiva que más debía repugnar en el planteamiento de Kuhn al autor de *La sociedad abierta*.

Pero Popper aspiraba a que el falsacionismo fuera no sólo una metodología normativa, sino a que ofreciera unas *reglas* impersonales que todo científico pudiera aplicar para saber si había llegado o no el momento de cambiar de teoría. Y la metodología de los programas de investigación dejaba una peligrosa puerta abierta al relativismo. No era claramente irracional, desde su perspectiva, que un científico se aferrara a un programa de investigación estancado, pues siempre cabía la posibilidad de que dejara de estarlo, y de que nuevas conjeturas o hechos empíricos lo convirtieran de nuevo en progresivo. ¿Cuándo se podía decir tajantemente que un científico

se comportaba irracionalmente si se aferraba a un programa de investigación aparentemente estancado?

Las respuestas de Lakatos a esta pregunta, central desde la perspectiva popperiana, son sin embargo muy próximas a Kuhn. En primer lugar sostiene que la demarcación entre ciencia y falsa ciencia debe basarse en el propio consenso de la comunidad científica:

Un criterio de demarcación debe ser rechazado si es inconsistente con las evaluaciones básicas de la élite científica [...] Por supuesto, este enfoque no implica que nosotros creamos que los «juicios básicos» de los científicos son inevitablemente racionales; sólo significa que los *aceptamos* para criticar las definiciones universales de la ciencia ¹⁵.

Y, en segundo lugar, viene a sugerir que la racionalidad de un científico que se aferra a un programa de investigación estancado debe evaluarse por los mecanismos habituales de publicación y financiación de su trabajo, en último término dependientes también del consenso de la comunidad (o de la elite) científica:

Racionalmente uno puede adherirse a un programa en regresión hasta que éste es superado por otro rival *e incluso después* [...] Esto no implica que otorguemos tanta libertad como parece a quienes se aferran a un programa en regresión. En la mayoría de los casos sólo podrán comportarse así en privado. Los editores de las revistas científicas deberán negarse a publicar aquellos artículos que contengan o bien reafirmaciones solemnes de sus posiciones o asimilaciones de la contraevidencia (o incluso de los programas rivales) realizadas mediante ajustes lingüísticos y *ad hoc*. También las fundaciones para la investigación deberán negarles sus fondos ¹⁶.

Estas llamativas concesiones al consenso de los científicos no podían satisfacer a Popper, como la voluntad de mantener una metodología normativa no podía satisfacer a Feyerabend. Pese a ello, Lakatos ofreció probablemente la respuesta más lúcida al desafío kuhniano dentro de lo que podemos llamar la concepción enunciativa de las teorías y antes de la aparición de la concepción estructural de las redes teóricas, que permite una formalización distinta de lo que Lakatos llama programas de investigación científica ¹⁷. En

¹⁵ LAKATOS (1983), p. 162 y n. 81 (he cambiado la traducción).

¹⁶ LAKATOS (1983), pp. 152-153 (he cambiado la traducción).

¹⁷ El término *concepción estructural* fue acuñado por Yehoshua BAR-HILLEL. Puede verse una aproximación a esta perspectiva en STEGMÜLLER (1983), MOULINES (1982), y BALZER, MOULINES y SNEED (1987).

todo caso, puede ser bueno tratar de analizar la suerte del materialismo histórico desde la perspectiva de Lakatos: evaluar el materialismo histórico como programa de investigación.

II. La crisis del materialismo histórico como programa de investigación

Conviene ante todo aclarar qué se va a entender por materialismo histórico en este contexto. El marxismo tiene claramente dos componentes, una de estudio científico de la sociedad y otra de estrategia política hacia el socialismo. Pero su fuerza histórica se deriva probablemente de una tercera componente: la formación de un sistema de representaciones que, basado en el estudio de la realidad social, *garantiza* pretendidamente el éxito de la estrategia política.

Por materialismo histórico se pretende definir aquí únicamente el estudio de la sociedad y de la dinámica histórica del cambio social. Se excluyen por tanto la componente de estrategia política y la componente ideológica, con la intención de acotar lo que podríamos llamar el núcleo duro, científico, de la tradición marxista. Esto supone, desde el punto de vista del marxismo clásico, un recorte inaceptable, que consagra la división entre la teoría y la práctica propia del pensamiento *burgués*.

Ahora bien, si lo que pretendemos es evaluar la capacidad explicativa (científica) de la tradición marxista de pensamiento sociológico e historiográfico, este recorte resulta imprescindible. De lo contrario estamos obligados a aceptar que no se puede medir a esta tradición por el mismo rasero que empleamos al juzgar otras tradiciones: esto significaría la interiorización de la acusación de fundamentalismo oscurantista que, como hemos señalado, se le ha venido formulando habitualmente desde las corrientes principales de la filosofía de la ciencia.

Pero es que, además, son muy débiles los argumentos que sostienen que en el pensamiento marxista teoría, política e ideología son inseparables. Pues esos argumentos pueden significar solamente dos cosas: o que la teoría debe contrastar su validez en la práctica política, o que en ciencia social las teorías son inseparables de los intereses sociales (de la práctica política) de quienes las formulan. La primera afirmación es trivial: toda teoría debe contrastarse en la práctica, y la ciencia social se pone a prueba en la capacidad para sustentar prácticas políticas, propuestas de organización de la vida so-

cial, capaces de éxito. (De hecho, el problema de *toda* la ciencia social actual es su muy escaso éxito a la hora de orientar la acción política: pero ésa es otra historia.)

El segundo argumento tampoco tiene demasiada fuerza. Pues aunque detrás de cada teoría social hubiera intereses sociales (de clase), eso no debería impedir que se contrastara con los hechos su capacidad explicativa y predictiva. Si una teoría predice una revolución en determinadas circunstancias, nos resulta indiferente que el autor de la teoría desee evitar o impulsar dicha revolución: lo importante es ver si se produce o no ¹⁸.

En realidad, cabe sospechar que la indisoluble unidad de teoría y práctica política en la tradición marxista es tan sólo una herencia de la autoidealización por los fundadores de su propio papel, a la vez de teóricos y de dirigentes revolucionarios. Un examen cuidadoso revela que en sus propias vidas existieron momentos para la reflexión teórica y momentos para la acción política, y que esta división del trabajo secuencial en sus propias vidas prefiguraba la inevitable especialización que se institucionalizaría después.

Supongamos entonces que es una empresa legítima tratar de evaluar el materialismo histórico como cualquier otro programa de investigación en ciencia social. Debemos entonces esbozar en un primer momento una descripción de la teoría original, ver después las anomalías que ésta encuentra, y las hipótesis auxiliares que se introducen para dar cuenta de ellas; y en un tercer momento valorar si estas hipótesis han acrecentado o no el contenido empírico de la teoría original y si, en caso afirmativo, han provocado nuevas anomalías. Es decir, debemos tratar de saber si el materialismo histórico se ha comportado (y en qué momentos) como un programa progresivo o estancado.

Para describir la teoría original cabe remitirse a lo que podemos considerar ideas comunes de Marx y Engels, y hacerlo desde la perspectiva de la visión más extendida sobre cuáles eran estas ideas, no sólo porque la introducción de exégesis y matices extendería desmesuradamente el análisis, sino sobre todo porque esa visión más extendida (lo que podemos llamar *concepción clásica*) es la que ha orientado la reflexión y la acción de quienes se han movido en esta tradición con resultados socialmente significativos.

¹⁸ En el caso concreto de las revoluciones, se puede sostener que la propia predicción marxiana de la revolución proletaria en los países industrializados la hizo imposible al provocar en la clase dominante una respuesta disuasiva. Pero esto no sería una paradoja, sino una anomalía en una teoría que daba por descontado que el Estado y la clase dominante sólo podían llevar a cabo políticas que condujeran a la revolución (ELSTER, 1988).

Más discutible es el orden y la clasificación con que se pueden enumerar estas ideas: el aquí adoptado puede justificarse por su utilidad para la discusión ulterior.

1. *Estructuralmente* toda sociedad se caracteriza por una dinámica que lleva al crecimiento de las *fuerzas productivas*; en esta dinámica se distinguen etapas históricas definidas por *modos de producción* determinados por el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas; a su vez, cada modo de producción determina el resto de la organización social, incluyendo el sistema político y jurídico, el pensamiento y la cultura (todo lo cual se debe entender como una *supraestructura*).

2. En términos de *acción social*, el factor determinante son los intereses de las clases definidas en cada modo de producción, y en este sentido el motor del cambio social es la *lucha de clases*.

3. En cada modo de producción existe una clase *dominante*, definida por controlar la producción y la apropiación del excedente social; esta clase controla además el poder político: el *Estado* es por definición el *instrumento* coercitivo y normativo de la clase dominante, para asegurar la explotación de las clases dominadas.

4. La lucha de clases conduce al colapso social o a la sustitución revolucionaria de una clase dominante por otra, y con ello a una transformación del modo de producción; una *revolución* se produce cuando el desarrollo de las fuerzas productivas llega a ser incompatible con el mantenimiento del modo de producción existente. La revolución burguesa llevó a la sustitución del modo de producción feudal por el modo de producción capitalista.

5. Las *leyes de movimiento* del capital provocan la aparición de crisis económicas periódicas, a la vez que una creciente polarización social entre un proletariado cada vez más numeroso y pauperizado y una burguesía cada vez más enriquecida y minoritaria, lo que hace inevitable una revolución proletaria que lleve a la sustitución del capitalismo por el *comunismo*, un modo de producción sin explotadores ni explotados (sin clases).

Partiendo de este marco teórico general conviene introducir un par de matices. En primer lugar, las crisis que Marx preveía en el capitalismo eran las correspondientes a lo que hoy llamamos ciclos Juglar (6-10 años); en segundo lugar, Marx parecía creer que desde 1848 el modo de producción capitalista había alcanzado la madurez suficiente para que una nueva crisis provocara ya una revolución proletaria en los países más desarrollados, y no dudaba de que en éstos debía comenzar la revolución, ya que era en ellos donde el proletariado existía como clase social significativa.

Existe cierto acuerdo en que en el período 1873-1896, que trajo una consolidación de la industria capitalista en la Europa continental, y muy especialmente en Alemania, se produjo sin embargo una crisis económica general, la llamada Gran Depresión, que no afectó al crecimiento numérico ni al nivel de vida de los trabajadores. Se puede considerar que este hecho representaba una *anomalía* para la teoría de Marx, y así fue interpretado por los revisionistas que, como Bernstein, plantearon el abandono de la profecía revolucionaria como irrelevante para la política del movimiento obrero. Pero para la mayor parte de los marxistas sólo implicó un aplazamiento de la fecha de la revolución, y un cambio de táctica (de la insurgencia armada a la política parlamentaria) que contó con el aval matizado del propio Engels ¹⁹.

La anomalía decisiva se produce cuando, ante la primera guerra mundial, los partidos obreros de Europa occidental apoyan el esfuerzo de guerra: el momento clave es la votación por el SPD de los créditos extraordinarios en el Reichstag. La revolución, o cuando menos la desobediencia civil, habrían sido las únicas respuestas a la guerra aceptables desde la perspectiva del internacionalismo proletario, pero la retórica revolucionaria e internacionalista está en contradicción con la práctica reformista, que implica muy reales intereses de los partidos obreros a corto plazo.

En términos teóricos, tanto la primera guerra mundial como la Gran Depresión podían ser asimilables con una fácil hipótesis: la inmadurez del desarrollo del proletariado en cuanto clase, y su consiguiente debilidad para optar por la revolución. Pero en 1917 se presenta lo que podríamos llamar una segunda teoría, la de Lenin, que mediante la introducción de hipótesis auxiliares, explicativas de la revolución soviética, desarrolla la teoría clásica para elaborar un programa de investigación en sentido estricto: lo que en su vertiente más política conocemos hoy por *marxismo-leninismo* ²⁰.

Los rasgos definitorios del programa son dos: la teoría inicial sólo debe modificarse en una hipótesis menor, manteniéndose las fundamentales, y se introducen hipótesis auxiliares que se presentan como desarrollos de la teoría clásica para hechos nuevos (en el sentido de *históricamente* nuevos y de no previstos por aquélla).

¹⁹ En su muy conocido prólogo de 1895 a *La lucha de clases en Francia* de MARX.

²⁰ La fecha de 1917 remite a lo que podríamos llamar ejemplo paradigmático de la nueva teoría, la propia revolución de Octubre, aunque sus hipótesis auxiliares fueran elaboradas en fechas anteriores.

1. La hipótesis menor es que aunque la revolución proletaria se debe producir en los países industrializados, donde el proletariado es una clase social significativa, el detonante de la revolución no tiene por qué ser la dinámica de la lucha de clases en estos mismos países.

2. Las nuevas hipótesis son dos: la entrada del capitalismo en su fase superior, el *imperialismo*, y la consiguiente aparición dentro del proletariado de los países industrializados de una capa privilegiada, corrompida por las rentas imperialistas: la *aristocracia obrera*.

2.1. La caída de la tasa de ganancia en los países industrializados convierte a éstos (las metrópolis) en exportadores netos de capital; las condiciones para ello se derivan del paso del capitalismo de libre competencia al capitalismo monopolista, y de la fusión de la banca y la industria en el capital financiero ²¹. El resultado es el reparto del mundo entre las potencias imperialistas, que sólo pueden aspirar a aumentar sus tasas de ganancia mediante la guerra interimperialista para modificar aquel reparto a su favor.

2.2. Las superganancias del imperialismo permiten la aparición de la aristocracia obrera ²², capa privilegiada que es la base histórica del *reformismo*. Éste, como cómplice del imperialismo, debe apoyar la guerra interimperialista, pero su alto coste social hará que las bases obreras se rebelen contra las direcciones reformistas ante el estallido de la revolución en cualquiera de los países imperialistas.

Aquí juega un papel decisivo la hipótesis *menor*: el que la revolución comience en un país semiindustrializado no impedirá que se extienda a los más industrializados. Y además es más probable que la cadena imperialista se rompa por su eslabón más débil, la Rusia zarista, que no cuenta con una aristocracia obrera que bloquee los impulsos revolucionarios de los trabajadores, pero está abocada a la guerra interimperialista al ser un viejo imperio inmerso a la vez en la dinámica capitalista ²³.

²¹ BARRATT BROWN (1970) muestra convincentemente que el análisis de Lenin se basa en la fusión indiscriminada de rasgos que se observaban por separado en el capitalismo inglés, francés y alemán, pero en ninguno de ellos simultáneamente.

²² En realidad, la Gran Depresión de 1873-1896 había debilitado numéricamente y en términos de estatus a la aristocracia obrera en el país imperialista por antonomasia (HOBSBAWM, 1979).

²³ Lenin parece haber sobreestimado notablemente el peso de las relaciones capitalistas de producción en la economía rusa, a juzgar por su estudio de 1899 sobre *El desarrollo del capitalismo en Rusia*.

El esfuerzo teórico de Lenin debe reconocerse como excepcional, como una notable muestra de voluntarismo teórico en favor de la profecía revolucionaria. Sin embargo, si se tiene en cuenta que *El imperialismo, fase superior del capitalismo* es una obra de 1916, puede pensarse que el núcleo de este esfuerzo son explicaciones *ad hoc* (o cuando menos *ex post*) y que su única predicción fuerte y cumplida fue el triunfo de la revolución en Rusia. En cambio, la hipótesis de que la revolución se extendería a Occidente no se vio confirmada, lo que condujo a una situación extremadamente paradójica. Por una parte, la revolución de Octubre dio gran prestigio político al marxismo-leninismo; por otra, la anomalía que suponía la no extensión de la revolución a Occidente acarreaba una gravísima crisis para su programa teórico ²⁴.

Aunque pueda parecer un juicio demasiado tajante, cabe afirmar que el programa marxista-leninista entra en una fase de regresión incluso antes de la muerte de Lenin. El curso posterior, con las sucesivas hipótesis de construcción del socialismo en un solo país, y de coexistencia/competencia entre un mundo capitalista y un mundo socialista, no sólo no aporta ninguna nueva capacidad explicativa, sino que entra en contradicción de forma explícita con las premisas de la teoría: que el capitalismo pudiera simplemente competir con el socialismo tras la segunda guerra mundial, cincuenta años después de haber alcanzado supuestamente su cénit, y tras treinta de construcción socialista en la Unión Soviética, era ya poco creíble. Después de 1989, seguramente, ya no es necesario argumentar que las sociedades de tipo soviético no eran socialistas (no mostraban mayor capacidad de desarrollo de las fuerzas productivas), ni que el programa marxista-leninista parece ofrecer pocas posibilidades teóricas inmediatas.

Lo más paradójico, sin embargo, es que si bien la reformulación leninista del marxismo condujo a un programa de investigación estancado casi desde su nacimiento, consiguió un trastorno sustancial del programa global del materialismo histórico, al convertir en *principio-guía* ²⁵ lo que hasta entonces se podía haber considerado una *teoría especial*: la revolución. Desde 1917 se ha venido considerando que el mayor éxito teórico que se podía apuntar en su haber el marxismo-leninismo era predecir (o justificar *ex post*) una revolución.

²⁴ Del que dan buena muestra las actas de los congresos de la Internacional Comunista. Véase el brillante y concienzudo análisis de CLAUDIN (1970).

²⁵ En el sentido de MOULINES (1982), p. 89.

Esto le ha convertido a todos los efectos en un programa estancado, que ha tratado de explicar mediante hipótesis *ad hoc* revoluciones no predecibles en términos de la teoría original, y que por tanto no sólo no añadían contenido empírico a aquella, sino que le creaban crecientes anomalías. Por otra parte, su indiscutible utilización legitimadora de regímenes y movimientos políticos que estaban en patente contradicción con las hipótesis centrales de la concepción clásica no sólo ha creado la evidente confusión teórica que todos conocemos, sino que le ha ocasionado un fuerte descrédito.

Sin embargo, desde los años setenta la producción académica que podemos considerar incluida en el programa de investigación del materialismo histórico ha crecido de forma casi exponencial, en particular en los países anglosajones. Las raíces sociológicas de este fenómeno son fáciles de comprender: la revuelta generacional de los estudiantes en los años sesenta conduce en la década siguiente a la aparición y ascenso de una generación de profesores e investigadores que utilizan el *marxismo* como instrumento y símbolo de identidad frente a la generación anterior, que en los países anglosajones lo había desdeñado o ignorado²⁶. En los países latinos, por el contrario, el marxismo contaba con sólidos baluartes académicos, contra los que la generación de los sesenta podía afirmarse renegando del marxismo²⁷.

Pero se puede plantear un grave problema: ¿cuál es la coherencia teórica de los trabajos que desde los años setenta cabe considerar inscritos en el programa del materialismo histórico? Lo que se intentará argumentar a continuación es que esta coherencia sólo es perceptible si se abandona la profecía revolucionaria, con la excepción parcial de aquellos que, manteniendo la profecía, la posponen a un futuro imprecisado, subrayando que, aunque «la clase obrera en Occidente está actualmente confusa, [...] tiene muchos días todavía por delante»²⁸.

²⁶ Excepto en el campo de la historiografía, como muy bien ha subrayado Perry ANDERSON (1976). Las razones de esta excepción pueden buscarse en la capacidad explicativa del materialismo histórico para los procesos de cambio social sobre los que no pesa la profecía revolucionaria: el flanco más vulnerable de la historiografía marxista, como es bien sabido, son los intentos de acomodar los fenómenos revolucionarios a la secuencia teleológica de MARX (revolución burguesa, revolución proletaria).

²⁷ Lo que se vio favorecido por el fracaso político del eurocomunismo. Véanse ANDERSON (1976) y PARAMIO (1988a).

²⁸ ANDERSON (1983), p. 105. Aunque la mayor parte de quienes mantienen la esperanza revolucionaria provienen, como Anderson señala (y ejemplifica), de la tradición trotskista, se podría incluir en este apartado a los teóricos del *sistema mundial*, en la línea de Immanuel WALLERSTEIN, y especialmente a Giovanni ARRIGHI. Los primeros esperan una maduración

III. Una propuesta de reformulación del materialismo histórico

El punto de partida de una posible reformulación del programa de investigación del materialismo histórico es forzosamente muy polémico: la *heurística positiva* del programa debe ceñirse a las hipótesis incluidas en los puntos 1 y 2 de la anterior descripción de la concepción clásica. Los puntos 4 y 5 deben considerarse *teorías especiales*, que presentan suficientes anomalías como para ser reemplazadas por una nueva teoría especial del cambio social, en la que la *revolución* no es necesaria para la transición entre modos de producción, sino un fenómeno *político* de consecuencias sociales impredecibles *a priori*, y desde luego no sometido a ninguna secuencia teleológica. En cuanto al punto 3, debe ser reformulado en términos de una *autonomía* del Estado esencial a su propio papel regulador de la reproducción social, que crece en la medida en que la sociedad se complejiza con el desarrollo del modo de producción capitalista.

Dicho en otras palabras: reformular el programa del materialismo histórico exige olvidarse de la profecía revolucionaria, dar de lado las predicciones de *El capital* sobre las consecuencias sociales de las leyes de movimiento del capital, y considerar a la teoría instrumentalista del Estado (el Estado como instrumento de la clase dominante) como generalmente inadecuada *en sociedades complejas*, en vez de suponer, a la inversa, que la autonomía del Estado es un fenómeno propio de circunstancias excepcionales.

Independientemente del grado de desacuerdo sobre la propuesta, parece inevitable admitir que se trata de cirugía mayor. Y para subrayar aún más su alcance, puede añadirse que el punto 2 debe reformularse en otros términos: la acción social está determinada por los *intereses individuales*, dentro de los cuales, y sólo *bajo determinadas circunstancias*, pueden pesar prioritariamente los intereses de clase definidos por las relaciones de producción.

Todas estas modificaciones propuestas pueden justificarse sobre dos bases: en primer lugar, no afectan al núcleo de la teoría; en segundo lugar, los cambios propuestos eliminarían las anomalías acumuladas por el programa, a la vez que, recuperando la *heurística positiva* de éste, permitirían am-

de la conciencia del proletariado de los países centrales, los segundos un crecimiento numérico del proletariado a nivel mundial, con la proletarianización de la periferia.

pliar notablemente el contenido empírico de la teoría. Lo que, en otros términos, quiere decir que convertirían en *aplicaciones* de la teoría un buen número de estudios concretos inscritos en un sentido amplio, pero sin coherencia formal, en el campo del materialismo histórico.

En este punto puede ser bueno adoptar la terminología propia de las redes teóricas, dentro de la concepción estructural de las teorías. Es preciso partir de que esta concepción sólo es aplicable en rigor a teorías matematizadas, y que de hecho nace del intento de reconstruir mediante una axiomatización conjuntista (y no enunciativa) las teorías físicas. Pero su aplicación por analogía a un programa que, como el materialismo histórico, se encuentra en buena medida en una fase de constitución, puede en cambio aportar un lenguaje intuitivamente más claro para la definición de los problemas teóricos.

En una red teórica simple se cuenta con un primer elemento teórico y un conjunto de elementos que se pueden considerar especializaciones de aquél. Cada elemento se define por un núcleo ²⁹ y un conjunto de aplicaciones propuestas. Un elemento es una especialización del elemento primero si su núcleo incluye axiomas adicionales a los contenidos en el núcleo de aquél, es decir, si su núcleo es una especialización del núcleo del elemento primero. En un caso más complejo, puede pensarse en la existencia de varios elementos primarios.

La propuesta que se pretende hacer aquí es que el materialismo histórico tiene dos elementos primarios, correspondientes a lo que en la descripción inicial de la concepción clásica se definieron como puntos 1 y 2. Y que mientras el elemento 1 no precisa cambios, el elemento 2 debe reformularse en dos sentidos: primero, sustituyendo el interés de las *clases sociales* por el de los *individuos*; segundo, especificando que los intereses individuales sólo vienen determinados por los de clase en condiciones específicas.

En 1978 se produjo lo que podemos considerar el momento decisivo de la reformulación del materialismo histórico con la aparición de la muy excepcional obra de Gerald Cohen *La teoría de la historia de Karl Marx* ³⁰. El propósito del libro es doble: por una parte aplicar los criterios analíticos

²⁹ Que, en una teoría matematizada, es una estructura que incluye los modelos *potenciales* de la teoría, los modelos de ésta en sentido estricto (que cumplen no sólo los axiomas propios, o puramente analíticos, sino también algunos axiomas impropios, o de contenido empírico), y las condiciones de ligadura que vinculan entre sí a los modelos de la teoría.

³⁰ COHEN (1978).

al núcleo de la teoría de Marx, por otra justificar los axiomas que componen este núcleo mediante *leyes consecuenciales* que permiten hablar legítimamente de *explicación funcional* ³¹.

Dicho de otra forma: Cohen pretende mostrar que la filosofía de la historia de Marx puede expresarse en un lenguaje analíticamente claro (sin galimatías hegelianos), y que una vez así traducida puede justificarse formalmente. En el primer aspecto hay acuerdo general en que su libro logra plenamente el objetivo al precio de un esfuerzo de clarificación casi exasperante, por lo laborioso, para el lector poco familiarizado con la filosofía analítica, que puede sentir a veces que se busca de forma innecesaria una excesiva complejidad en enunciados intuitivamente muy simples. Pero para un lector muy tenaz o más preparado en este campo, el resultado es bastante convincente y merece la pena.

En el segundo aspecto las cosas son más complejas. Cohen trata de mostrar que son formalmente legítimas las siguientes tesis de Marx: 1, las fuerzas productivas —es decir, los recursos productivos materiales de la sociedad— tienden a desarrollarse a lo largo de la historia; 2, la naturaleza de las relaciones de producción —la organización del proceso productivo en función de la propiedad de los medios de producción— en una sociedad concreta se explica por el nivel de desarrollo que han alcanzado en ella las fuerzas productivas; y 3, la estructura económica —término que para Cohen se refiere *sólo* a las relaciones de producción, es decir, a los aspectos sociales y no materiales de la producción— explica a su vez la supraestructura de una sociedad, es decir, el conjunto de las instituciones no económicas de ésta.

Conviene subrayar que la objeción más frecuente contra estas tres tesis de Marx proviene de la existencia de contraejemplos. Los antropólogos pueden citar abundantes sociedades *primitivas* que no muestran el menor afán por desarrollar su productividad, contentándose por el contrario con la satisfacción a un nivel muy bajo de sus necesidades materiales. Y cualquier historiador o sociólogo puede poner ejemplos de sociedades, pasadas o presentes, en las que la cultura o la forma de Estado son copias de las existentes en otras sociedades más desarrolladas, pero que se adecuan mal tanto a su propio nivel de productividad como a las relaciones de producción existentes en ellas. Adelantando un razonamiento posterior, propongo entender las tesis de Marx (en la versión de Cohen) como *leyes tendenciales*, a las que no

³¹ Sobre este punto repetiré razonamientos ya expuestos en PARAMIO (1988b).

afecta la existencia de anomalías, sino la capacidad de estas anomalías para consolidarse como realidades históricamente prolongadas.

Si se acepta posponer el problema de la interpretación empírica de las tres tesis, podemos abordar el problema de la validez de su legitimación formal. Como se decía anteriormente, Cohen busca legitimarlas como leyes ³² consecuenciales, en que el efecto *positivo* de su cumplimiento (sus consecuencias positivas) lleva a su efectivo cumplimiento. Éste es un ejemplo de explicación funcional: un rasgo de un organismo o de una cultura se intenta explicar por su *función* positiva para ellos.

Aunque la explicación funcional ha sido siempre acogida con bastantes precauciones, la crítica más interesante que se le ha formulado a Cohen es la de Jon Elster ³³, que motivó una notable polémica ³⁴. Las leyes (o enunciados legaliformes) de Cohen pueden responder a falsas correlaciones, empíricamente observables pero que no manifiesten una verdadera relación causal. La única forma en que pueden pasar de la mera legitimidad formal a la validez empírica es la definición de los mecanismos *causales* que explican la existencia de la correlación. Dicho de otra forma: ¿por qué causa si el desarrollo de las fuerzas productivas tiene consecuencias positivas debemos esperar que se dé y se generalice?

Curiosamente, se puede pensar que la respuesta a este interrogante depende de lo que definamos como consecuencias *positivas*. E intuitivamente Cohen y Elster coinciden en entender como tal la capacidad adaptativa darwiniana para sobrevivir en un mundo competitivo: es positivo para una sociedad lo que aumenta sus posibilidades de sobrevivir, no necesariamente lo que hace a sus miembros más felices o más libres.

Supongamos que abordamos el problema desde esta perspectiva y consideramos los tres tipos de mecanismos que propone Cohen. El primero es la acción intencional: *alguien* (la clase dirigente, el Estado o un nuevo grupo ascendente) introduce deliberadamente los cambios por esperar de ellos consecuencias positivas. Por ejemplo, el Estado aumenta el desarrollo tecnológico para competir en el mercado mundial, o un sector de la elite gobernante lleva a cabo la transición de un régimen autoritario a un régimen democrático para evitar el riesgo de un colapso político y social una vez que el desarrollo económico ha creado una sociedad moderna.

³² O, con más cautela, como *enunciados legaliformes*.

³³ ELSTER (1982).

³⁴ COHEN (1982) y VAN PARIJS (1982).

Además de esta acción intencional, Cohen propone otros dos mecanismos a los que denomina darwiniano y lamarckiano. Se podría hablar en uno de selección natural y en el otro de selección cultural. Las instituciones económicas (las empresas, o las relaciones de producción) serían naturalmente *filtradas* por la competencia en un mercado capitalista, por ejemplo. Eso sería selección darwiniana, mientras que tendríamos selección lamarckiana cuando el Estado se adaptara a cambios en la sociedad que impiden el mantenimiento de estructuras anteriores.

En rigor, los tres mecanismos se reducen a dos: *acción intencional* y *selección estructural*. Es decir, que las posibilidades son que un sujeto introduzca cambios sociales adaptativos o que éstos se produzcan por prueba y error, generalizándose cuando sólo sobreviven las sociedades en que se han dado estos cambios a tiempo. Y no son mecanismos metodológicamente excluyentes: lo esperable es que la acción intencional sea el intento de algún agente de utilizar la experiencia anterior de ejemplos positivos o negativos de selección estructural. En este sentido, la adaptación *lamarckiana* sería intencional: a través de algún mecanismo de representación social (democracia) cambiaría el personal político gobernante adaptándose así el Estado a los cambios sociales, o bien (en un Estado autoritario) un sector de la elite gobernante optaría por transformar el Estado a la luz de experiencias catastróficas de selección estructural que mostrarían la inviabilidad de mantener la anterior forma del Estado.

Pero en el planteamiento hecho hasta ahora sólo aparece como rasgo *positivo* de adaptación funcional la capacidad de una sociedad para sobrevivir en competición con otras. Con ser éste un aspecto insoslayable de toda la historia conocida, no agota sin embargo las posibles definiciones de adaptación positiva, y se puede introducir un segundo aspecto: el *refuerzo* del equilibrio interno de una sociedad dada³⁵. Este equilibrio puede entenderse en cuanto capacidad tanto para evitar el conflicto como para enfrentarlo coercitivamente, y una vez más se puede distinguir entre acciones intencionales de refuerzo y filtros estructurales que tienden a aumentar el equilibrio interno.

Si el modelo más simple de filtro estructural que selecciona las soluciones más competitivas es la selección natural darwiniana, el modelo de refuerzo no intencional puede buscarse en la cadena absorbente de Markov: una estructura en la que existe un estado de equilibrio, siendo nula la probabilidad de abandonarlo una vez alcanzado y mayor que cero la de alcan-

³⁵ La idea está tomada de VAN PARIJS (1981).

zarlo partiendo de un estado distinto. Dadas unas condiciones de contorno estables, y contando con el tiempo necesario, el sistema alcanzará inevitablemente el estado de equilibrio.

En este esquema más amplio tenemos dos variables (competitividad exterior y equilibrio interno) y dos tipos de mecanismo (acción intencional y filtro estructural) que pueden conducir a la explicación del cumplimiento de los tres enunciados consecuenciales de Marx-Cohen. Pues la sociedad que obtiene ventajas comparativas en una o las dos variables tiene mayor capacidad de sobrevivir ante un entorno darwiniano o ante los conflictos internos. Se puede hacer la hipótesis de que la combinación óptima de ventajas en ambas variables se obtiene cuando una sociedad cumple los tres enunciados legaliformes, y se torna en consecuencia especialmente capaz de sobrevivir (para un mismo tiempo histórico) frente a otras.

Éste es claramente el caso de las sociedades altamente desarrolladas, con economías de mercado y Estados democráticos con alta capacidad redistributiva. En un contexto de sociedades pretecnológicas, una sociedad sin desarrollo productivo puede sobrevivir largo tiempo, pero en competencia con sociedades desarrolladas sucumbirá en breve plazo: por ejemplo, las culturas indígenas en América, pese a las notables diferencias que se pueden observar entre la cultura incaica y las culturas nómadas de América del Norte, ante la llegada de los europeos. De la misma forma, a iguales niveles tecnológicos la existencia de una economía de mercado ofrece ventajas comparativas (Europa a partir del siglo XVI frente a China, el Occidente capitalista frente a la Unión Soviética en el siglo XX). Y la existencia de un Estado democrático parece ofrecer mayores garantías de estabilidad interna frente al conflicto interno (en situaciones de crisis económica, por ejemplo) que la persistencia de regímenes autoritarios, lo que podría explicar el colapso de las dictaduras latinoamericanas en la década de los ochenta.

Es curioso observar, aunque esto quede fuera de la argumentación principal, que mientras la primera variable (capacidad para competir en un entorno darwiniano ³⁶) apunta a los aspectos más oscuros del mundo en que vivimos, esa fase final de la prehistoria de la que hablaba Marx, la segunda variable, el mayor equilibrio interno, remite a lo que podríamos llamar progreso civilizatorio: la mayor estabilidad de sociedades con un *Estado representativo* ³⁷ y cierta *integración social* significa que una sociedad que mantie-

³⁶ Este enfoque de pura selección natural aparece en RUNCIMAN (1989).

³⁷ En este contexto basta con entender por Estado representativo la exigencia mínima de que

ne una dinámica de progreso material dentro del marco de ciertos ideales morales compartidos es más sólida que aquella que descansa en la dominación desnuda o en una desigualdad consagrada por la tradición pero que se puede hacer explosiva si la tradición es quebrantada por cambios inesperados o/e indeseados.

Volviendo al hilo del razonamiento, si se acepta que el cambio social se caracteriza por alguna combinación de acción intencional y filtros estructurales (en forma de selección natural o refuerzo del equilibrio interno), se puede sostener razonablemente que los tres enunciados legaliformes de Marx-Cohen tienen una explicación causal suficiente como para ser algo más que falsas correlaciones. El problema es que su interpretación debe ser tendencial, lo que significa que su sentido debe buscarse en plazos temporales dilatados y homogéneos: es posible tanto la existencia de sociedades sin desarrollo productivo como de sociedades de alta tecnología sin relaciones de mercado siempre que no deban coexistir durante un plazo dilatado con otras que cuenten con rasgos más funcionales para sobrevivir en un mundo competitivo.

Esto significa también excluir cualquier concepción unilineal del desarrollo de las sociedades humanas, a la manera de la teoría de los cuatro estadios de la Ilustración escocesa o de la sucesión universal de modos de producción que los manuales de marxismo-leninismo de la época estaliniana creyeron poder deducir de la obra de Marx ³⁸. A lo más se puede hablar de que los tres enunciados permiten prever una creciente convergencia a partir de sociedades con orígenes económicos, sociales y políticos (estatales) muy distintos e irreducibles a un único modelo *primitivo* de sociedad.

Por decirlo así, la historia, lejos de ser un proceso lineal (ascendente o no) se nos presentaría como un tallo en el que lenta y dolorosamente van convergiendo raíces extremadamente complejas y profundas, tallo común que sería el moderno sistema mundial ³⁹ con altos recursos tecnológicos, crecien-

los gobernados tengan capacidad para deponer pacíficamente a los gobernantes cuya gestión no aprueban, sin necesidad de introducir una definición normativa fuerte de democracia.

³⁸ Aunque no sin problemas: como es sabido, el modo de producción *asiático* fue proscrito de estos manuales por presentar una peligrosa similitud con la realidad soviética. Esto condujo por un lado a que WITTFOGEL fuera condenado por sus teorías sobre el *despotismo oriental*, y por otra a que Rudolf BAHRO recurriera a este concepto para caracterizar a los regímenes de tipo soviético. En realidad, como ha mostrado convincentemente Perry ANDERSON, el concepto de modo de producción asiático es sólo un cajón de sastre en el que MARX trató de subsumir todas las formas históricas de producción ajenas a la evolución europea.

³⁹ Cuyos orígenes algunos autores remontan a la formación de una *economía-mundo* capitalista europea en el siglo xvi: véase WALLERSTEIN (1974).

temente mercantilizado y en el que hoy bien cabe hablar de una convergencia hacia las formas democráticas de organización estatal (aunque pudiera tratarse sólo de un espejismo temporal que se quebrara en los próximos años ante una nueva oleada de autoritarismo, como ya sucumbieran las anteriores mareas democráticas que siguieron a la primera y la segunda guerras mundiales).

Pero más allá de las interpretaciones que pretendamos darles, o de la filosofía de la historia optimista o pesimista desde la que los contemplemos, lo cierto es que los tres enunciados consecuenciales de Marx en su reconstrucción por Cohen pueden tomarse como *axiomas*⁴⁰ constitutivos de un elemento primario de la red teórica que formalizaría un programa de investigación al que con toda legitimidad (aunque sin grandes esperanzas de unanimidad) podríamos llamar materialismo histórico. Los tres axiomas de este elemento son formalmente legítimos y admiten contrastación empírica: pero, sobre todo, existen numerosos ejemplos de su potencia heurística, incluyendo el fracaso de los intentos de mantener economías estatalizadas en sociedades de alto desarrollo de las fuerzas productivas.

Supongamos entonces que se acepta la validez de este primer elemento primario y examinemos el segundo: que el motor de la acción social es el interés individual y la búsqueda de la maximización de la utilidad, y que en determinadas circunstancias esto puede reducirse a la maximización de los intereses de clase en el sentido en que los entendía Marx.

IV. Interés individual, acción colectiva y acción de clase

Como es bien sabido, Marx no establece una distinción nítida entre acción intencional y causalidad estructural, y los intentos de trazarla (por ejemplo, la dicotomía de Poulantzas entre un *campo de las estructuras* y un *campo de las prácticas*⁴¹) no han ofrecido resultados satisfactorios. Pero es indudable que en Marx hay una teoría de la acción intencional: el motor de la historia es la lucha de clases. Movidos por los intereses de clase, los hom-

⁴⁰ En el mismo sentido en que se habla de los tres axiomas de NEWTON en la mecánica clásica: véase MOULINES (1982).

⁴¹ POULANTZAS (1969).

bres ⁴² se enfrentan en cada modo histórico de producción hasta provocar su colapso catastrófico o su superación con la llegada de un modo de producción superior.

Ésta es una idea sumamente desacreditada en la sociología de los años ochenta, desde dos perspectivas fundamentales, bien distintas y sin embargo complementarias. Por una parte algunos autores subrayan la conexión de la idea de lucha de clases con la hipótesis revolucionaria, y señalan que el proletariado industrial de los países desarrollados no parece mostrar la menor vocación revolucionaria. Por otra parte son abundantes los autores que, desde una perspectiva de izquierda, siguen el camino abierto por Herbert Marcuse y niegan a la clase trabajadora manual una capacidad revolucionaria que sí ven, en cambio, en nuevos movimientos antisistema, como los jóvenes, el ecologismo en cuanto ideología o el feminismo. En el primer caso, la improbabilidad de la revolución demuestra la futilidad del concepto de clase, en el segundo la deseabilidad de la revolución lleva a buscar agentes históricos distintos de las clases.

Desde ambas perspectivas se mantiene la centralidad de la hipótesis revolucionaria, que en el programa que aquí se pretende diseñar desaparece (las revoluciones pasan a ser algo a explicar, no algo inevitable o necesario). Por tanto, el análisis se va a ceñir a la discusión de otras perspectivas: la crítica del *privilegio ontológico* de los intereses de clase y la crítica de la teoría de la lucha de clases por su *colectivismo* metodológico.

Los más conocidos representantes de la primera posición son Ernesto Laclau y Chantal Mouffe ⁴³. Partiendo de un concepto de la realidad social como realidad discursiva, niegan cualquier posibilidad de reducción de lo social a la estructura económica o productiva. Del rechazo del *reduccionismo* económico se pasa a la negación de todo *privilegio ontológico* de los intereses de clase a la hora de determinar la dinámica política.

Esta posición surge, y es importante recordarlo, para abrir el camino a una concepción democrática de la política socialista, frente a una tradición que del privilegio de los intereses de clase deduce el sometimiento de todo interés social a los intereses de la clase históricamente ascendente, el prole-

⁴² Nunca mejor empleada la palabra *hombres*, porque el problema de los intereses de las mujeres en cuanto tales no llega a plantearse en su obra. Y cuando ENGELS lo trata, en su célebre *Los orígenes de la familia, la propiedad privada y el Estado*, es para concluir que la «cuestión de la mujer» se resolverá de forma automática con la abolición de la propiedad privada y la superación de las clases sociales.

⁴³ LACLAU y MOUFFE (1987).

tariado, y una vez supuesto un conocimiento científico de estos intereses por un partido marxista, convierte a éste en sujeto histórico indiscutible con suprema autoridad sobre los deseos e intereses sociales, en primer lugar los de las clases dominantes, pero a fin de cuentas también sobre los de los propios trabajadores. Es fácil pensar por tanto que una política democrática exige negar el privilegio ontológico del proletariado para negar el despotismo político del partido de vanguardia.

Conviene subrayar sin embargo que el núcleo del carácter antidemocrático de la política leninista no se halla en la idea de un privilegio ontológico de los intereses del proletariado, sino en la pretensión de que estos intereses sólo pueden ser conocidos plenamente (en su dimensión histórica) por una minoría políticamente organizada, que tiene así autoridad moral para imponerlos al conjunto de la sociedad. En un terreno puramente teórico se puede sostener que los intereses de clase son centrales para explicar la dinámica del conflicto social y sin embargo reconocer que tales intereses no son definibles desde afuera, sino que deben expresarse a través de los mecanismos de la democracia representativa ⁴⁴.

Pero el punto que aquí se quiere señalar es otro: si aceptamos los tres enunciados de Marx-Cohen parece necesario otorgar a la estructura económica (las relaciones de producción) un papel de filtro estructural que selecciona las posibles formas de Estado y, en general, de supraestructura política, que pueden consolidarse establemente en una sociedad. La exigencia de períodos de tiempo prolongados nos permite reconocer una amplia autonomía a la política, pero la exigencia de adecuación de la supraestructura a la estructura en el, digamos, estado de equilibrio, nos fuerza a dar una cierta consideración a los conflictos de interés determinados por la propia estructura económica. Quizá no el papel central, pero ciertamente tampoco uno marginal.

Pero aquí entra en juego la segunda posición que se pretende discutir: la crítica de la teoría de la lucha de clases por su carácter metodológicamente *colectivista*. El principal representante de esta crítica es Jon Elster ⁴⁵, quien defiende como único paradigma válido para la ciencia social el individualismo metodológico. Desde esta perspectiva no cabe hablar de intereses de clase

⁴⁴ Como expresa, hablando de la experiencia socialdemócrata, el conocido libro de KORPI (1983).

⁴⁵ Especialmente en su polémica con Cohen (ELSTER, 1982). Es del mayor interés también su propia reconstrucción del pensamiento de Marx (ELSTER, 1985).

sin derivarlos de los intereses de individuos particulares (los supuestos miembros de esa clase), ya que los individuos son el único punto de partida empírico sobre el que se puede apoyar una teoría social.

En rigor, el individualismo metodológico no es la única opción válida para la ciencia social, como no toda ciencia física debe partir del estudio de los átomos o las partículas elementales. Se puede postular la existencia de entidades intermedias, que no deben ser forzosamente observables, siempre que permitan explicar satisfactoriamente la conducta de las entidades observables. El problema es que las clases sociales han presentado, al menos desde la segunda guerra mundial, graves problemas de operatividad como herramientas para el análisis social ⁴⁶, y en este contexto resultan especialmente vulnerables ante el reto del individualismo metodológico.

Éste, además, constituye hoy probablemente el más vigoroso programa de investigación en metodología de las ciencias sociales, en parte por la fuerza que le da la utilización de un formalismo tan elaborado como el de la microeconomía, y en parte porque su claridad y rigor, y su ambición explicativa ⁴⁷, le convierten en una línea de trabajo mucho más sugestiva que la sociología fenomenológica o interpretativa, o cualquier otra escuela de las que compiten por ofrecer un paradigma a la ciencia social.

Ello se ha reflejado dentro del mismo pensamiento social de izquierda: en algunos casos, como el de Elster, en un replanteamiento radical de sus posiciones desde el marxismo al individualismo metodológico, y en el de otros en un intento de hacer compatibles los problemas tradicionales con el nuevo enfoque, o al menos de valorar éste con un ánimo no necesariamente hostil ⁴⁸. Se ha hecho así muy común la expresión *marxismo analítico*, para designar la fusión de un marxismo clarificado analíticamente (a la manera de Cohen) con la teoría de la *elección racional* que constituye el núcleo del actual individualismo metodológico.

Supongamos que aceptamos el desafío del individualismo metodológico y a la vez sostenemos que el concepto de clase remite a los intereses comunes a las personas que comparten una misma posición (objetiva) en las

⁴⁶ De los que son muestras recientes entre los autores marxistas el esfuerzo de WRIGHT (1985) y el debate posterior recogido en WRIGHT *et al.* (1989).

⁴⁷ Desde esta perspectiva se han ofrecido explicaciones de hechos tan diversos como la conducta familiar (BECKER, 1987), la aparición del capitalismo (NORTH, 1984), y las insurrecciones campesinas (POPKIN, 1979).

⁴⁸ Véanse, como ejemplos, CARLING (1986), PRZEWORSKI (1987), y LEVINE, SOBER y WRIGHT (1987).

relaciones de producción. Entonces nos enfrentamos al problema de determinar en qué condiciones el interés común de clase se traduce en *acción colectiva*. Pues el principal problema que pone de relieve la teoría de la elección racional es que no siempre la existencia de intereses comunes lleva a la movilización mayoritaria (y mucho menos completa) del colectivo que comparte dichos intereses a fin de lograr su satisfacción.

Ésta es la conocida paradoja del *free-rider*, el polizón, el que hace el viaje gratis ⁴⁹. En grupos extensos, la conducta individual más racional ante un conflicto entre los intereses del grupo y otros ajenos puede ser la de no participar, esperando que la participación de otros miembros obtenga los resultados esperados (cuyos beneficios afectan a *todos* los miembros del grupo) y permitiendo que sólo los participantes en el conflicto carguen con los riesgos y costes de la movilización. Cuando el colectivo es una clase social, es evidente que sus considerables dimensiones hacen especialmente posible la aparición de una mayoría de *free-riders* frente a una minoría movilizada.

Esto no tiene por qué suceder si el conflicto de clase se plantea en una comunidad de dimensiones reducidas, y en la que las relaciones personales (el intercambio recíproco) desempeñan un importante papel en la consecución de los intereses individuales. En una comunidad minera, por ejemplo, es mucho más difícil comportarse como un *free-rider* (esquirol), por el precio que el individuo y su familia pueden pagar por tal conducta. Éste es también el caso de las comunidades campesinas enfrentadas con el señor local ⁵⁰. Esto implica, sin embargo, que la acción colectiva de clase sólo es esperable normalmente en grupos sociales relativamente pequeños y aislados, en cierto sentido tradicionales: utilizando la expresión de Calhoun, allí donde puede darse el *radicalismo de la tradición*, con una fuerte componente de solidaridad moral que se sobreimpone a la búsqueda de la utilidad individual.

Esto exige homogeneidad de intereses, ámbitos aislados y dependencia de la colectividad para sobrevivir. La componente moral, comunitaria, puede interpretarse como reflejo de un cálculo a medio plazo sobre la utilidad individual. Mejor correr riesgos con el resto de los miembros del grupo que verse expulsados de él y perder los recursos *materiales* que ofrece la pertenencia a la comunidad. Pero se puede pensar también en una solidaridad moral derivada de una necesidad no material: la de identidad colectiva, la

⁴⁹ OLSON (1971).

⁵⁰ Véase CALHOUN (1988).

del reconocimiento por el *otro* ⁵¹. Éste es un punto que merecería consideración aparte, pero se puede asumir, a efectos del razonamiento, que no es central para la acción de clase *en cuanto tal clase*.

En cambio, las crecientes complejización y urbanización de la clase obrera industrial plantean un problema mucho más central: la desaparición de las condiciones para la acción de clase *comunitaria*. ¿Puede una clase obrera que ya no vive en comunidades relativamente cerradas (con alta componente de intercambio recíproco) emprender acciones de clase, movilizaciones, en función de sus intereses comunes? La respuesta sería que sí, pero siempre que cuente con organizaciones formales capaces de ofrecer *incentivos selectivos* a sus miembros para participar en la movilización colectiva, para pagar sus costes y no limitarse a esperar sus beneficios. Estos incentivos, tanto positivos como negativos, son según Olson la condición para la acción colectiva en grupos grandes con organización formal.

Ahora bien, lo notable es que si se analiza desde la perspectiva de la elección racional la evolución de la clase trabajadora de los países desarrollados de Europa, desde el último tercio del siglo pasado hasta la crisis de los años setenta en el presente, se puede concluir que la acción de clase ha sido profundamente racional en sus principales opciones: participar en la política parlamentaria (pese a las notables restricciones de ésta hasta la primera guerra mundial), optar por el reformismo frente a la vía revolucionaria, aceptar el compromiso socialdemócrata de posguerra (como juego cooperativo de suma no nula) frente a la tentación de estrangular las ganancias y las inversiones ⁵². El problema surge para entender la ruptura de este compromiso como causa o consecuencia de la crisis de los años setenta, que bien puede requerir la hipótesis de una elección no racional de las generaciones más jóvenes (y numerosas) que llegan al mercado de trabajo a finales de los años sesenta ⁵³, y que en todo caso apunta hoy a una creciente segmentación de la clase trabajadora que no facilita la recomposición del modelo socialdemócrata de posguerra.

Lo interesante, sin embargo, es subrayar que los problemas de la acción de clase como acción colectiva pueden plantearse en el marco del indi-

⁵¹ PIZZORNO (1989).

⁵² PRZEWORSKI (1988).

⁵³ Una masa de jugadores sin experiencia anterior en el juego del compromiso socialdemócrata y con altas expectativas creadas en el período anterior de crecimiento estable, lo que les lleva a romper las reglas de juego.

vidualismo metodológico, y que los resultados explicativos son muy superiores a los ofrecidos por el paradigma clásico. En consecuencia, parece prudente aceptar el reto de Elster y tratar de comprender la acción de clase desde la perspectiva de la elección racional. Y al hacerlo así no precisamos rechazar el concepto de clase, sino solamente reconocer que los intereses de clase no son la clave única y absoluta de la acción social.

No son la clave absoluta, pues sólo se traducen en acción colectiva en determinadas circunstancias. Y no son la clave única, pues *otros* intereses pueden provocar acciones colectivas no coincidentes con las de clase o bien enfrentadas a la lógica de los intereses de clase: éste es el caso de los llamados nuevos movimientos sociales o de movimientos tan antiguos (y tan poco racionales desde la perspectiva de los intereses de clase) como el nacionalismo, el fundamentalismo, la xenofobia y un largo etcétera.

Pero, aceptadas estas limitaciones, podemos formular el axioma de que la búsqueda del interés individual, una de cuyas manifestaciones es la acción colectiva de clase, constituye el factor explicativo determinante de la acción social, y podemos así reivindicar la validez heurística y explicativa de nuestro segundo elemento primario para una red teórica que sea la formalización de un renovado materialismo histórico como programa de investigación.

V. El desarrollo del programa

Así esbozados, los dos elementos teóricos constituyen tan sólo, como se pretendía, una versión lo más próxima posible al propio planteamiento de Marx. No está de más, sin embargo, apuntar algunas diferencias fundamentales entre el nuevo programa y aquel planteamiento. La primera, y ya señalada, es que ahora la acción intencional y la selección estructural no responden a la misma lógica esencial, aunque existan condiciones de ligadura que unen ambos elementos teóricos. Las relaciones de clase que constituyen la estructura económica en el segundo enunciado de Marx-Cohen son también las que definen los intereses colectivos de clase. Pero en la medida en que la acción social no se reduce a éstos (pues existe acción colectiva independiente de los intereses de clase, y no siempre éstos se traducen en acción colectiva), la acción intencional y la selección (o causalidad) estructural no poseen una unidad esencial.

La segunda diferencia se deriva de ésta y de la interpretación de los

enunciados legaliformes de Marx-Cohen como leyes tendenciales. La acción intencional puede conducir a estructuras económicas y supraestructuras políticas no ya subóptimas sino simplemente catastróficas desde la perspectiva de aquellos enunciados. Esto es lo que reconoce la cláusula del *Manifiesto* al señalar que la lucha de clases puede conducir a la superación de un modo de producción o a su colapso, pero este matiz ha sido muy poco tenido en cuenta en la interpretación tradicional y ahora toma, en cambio, un significado mucho más general.

En efecto, en el nuevo programa debe partirse de que los conflictos de interés y la acción colectiva que se deriva de ellos sólo conducen a formas superiores de organización social tras un largo proceso de selección estructural en el que se imponen finalmente las formas más eficientes, más competitivas y más equilibradas internamente. Pero *a priori* no hay ninguna lógica por la que la acción social en función de intereses conduzca a soluciones estables. Utilizando la jerga de la teoría de juegos se podría decir que el conflicto social es un juego iterado del que a la larga surge una estrategia dominante⁵⁴, pero en el que en sus primeros ensayos los jugadores obtienen resultados muy malos o mediocres, muy lejanos del equilibrio. Ése puede no sólo ser el caso en el que todos los jugadores pierdan excepto uno que, obteniendo grandes beneficios a corto plazo, ponga en grave peligro la continuidad del juego o sus propios resultados a largo plazo, sino también aquel en el que *todos* los jugadores pierden a medio plazo.

Para que no se trate de un proceso tan caótico como el de las mutaciones aleatorias previstas en la teoría neodarwiniana, es preciso contar con la capacidad de los agentes (jugadores) para aprender, no sólo a lo largo del mismo juego sino de la experiencia de otros jugadores en juegos análogos, tratando por tanto de introducir *intencionalmente* estrategias que conduzcan al equilibrio. La experiencia histórica no permite, sin embargo, albergar demasiado optimismo: no hay juegos idénticos ni con reglas fijas, y una estrategia dominante en un contexto puede ofrecer resultados pésimos (indeseados) bajo condiciones ligeramente distintas. Y la capacidad de aprendizaje, cuando se tienen en cuenta los procesos de relevo generacional en los agentes sociales, la consiguiente modificación de expectativas y la tendencia a mantener *repertorios estratégicos* heredados, pero inadecuados para jugadores con las nuevas expectativas, no parece que pueda suponerse tampoco suficiente-

⁵⁴ Y se puede pensar que las estrategias dominantes tenderán a ser, si los jugadores tienen capacidad de aprendizaje, crecientemente cooperativas: véase AXELROD (1984).

mente alta para eliminar resultados malos o mediocres en juegos teóricamente (ahistóricamente) sencillos.

La tercera diferencia es quizá la que más se ha puesto en evidencia en las críticas de la concepción tradicional: entre los actores que desarrollan la acción intencional deben distinguirse, al menos, dos planos bien diferenciados: los agentes sociales (movimientos o grupos de interés) y los actores políticos capaces de *procesar* las demandas de aquéllos dentro del sistema político. El marxismo clásico reduce la política al conflicto de clases, considera excepcional la autonomía del Estado y ve en todo actor político un actor de clase. Dicho de otra forma, niega la existencia del sistema político como regulador de los conflictos sociales, al reducirlo biunívocamente a la estructura de clase.

El resultado no es sólo el predominio en la tradición clásica de los análisis instrumentalistas o ingenuamente funcionalistas del Estado⁵⁵, sino la inexistencia de análisis del sistema político en cuanto tal, es decir, de la constitución histórica de los actores políticos, de sus repertorios estratégicos y recursos potenciales, y sobre todo de su capacidad para procesar las demandas sociales de forma que éstas sean compatibles tanto con el equilibrio social como con la capacidad de reproducción de la misma sociedad en competición con otras. Por descontado, si se parte de que esta capacidad es un obstáculo para un cambio revolucionario *deseable* por conducir a una sociedad mejor, sólo tendría sentido estudiar sus condiciones para tratar de desmantelarlas.

Pero si se cuenta con la posibilidad de colapsos sociales, o simplemente se niega el principio revolucionario como clave del progreso social, la carencia de análisis del sistema político aparece como la peor consecuencia del peso de la concepción clásica para el desarrollo de un verdadero programa de investigación social. Éste, por el contrario, exige como parte central una sociología política materialista, en la que actores sociales y políticos *preconstituidos*, en el marco de condiciones económicas dadas, interaccionan estratégicamente, y en el que las limitaciones del sistema político pueden ser un factor determinante (tanto como las condiciones económicas) del resultado en los conflictos de interés.

La hipótesis central en torno a la que gira este artículo es la de que, *de hecho*, el programa de investigación que aquí se propone viene ya desa-

⁵⁵ Un clásico del instrumentalismo es MILIBAND (1970). La más conocida interpretación funcionalista es la que en su momento se denominó estructuralista: véase POULANTZAS (1969).

rollándose, con notable éxito, por autores y en textos a los que no se identifica con él, que no son conscientes de moverse en su marco y que, en muchos casos, rechazarían frontalmente la propuesta metodológica formulada en los apartados anteriores. No obstante, su coherencia con el programa y la posibilidad de integrarlos en él resultan patentes, en algunos casos de forma inmediata y en otros suprimiendo simplemente algunos rasgos de retórica o de jerga procedentes del paradigma clásico.

Un ejemplo espectacular es el de la economía política *neorricardiana*, que, enraizada en la obra de Piero Sraffa⁵⁶, constituye una crítica radical no sólo de la economía neoclásica, al socavar la base formal de la función de producción agregada, sino también de la teoría del valor de Marx, al mostrar que una sola variable independiente —la tasa de ganancia— determina a la vez los beneficios y los precios de todas las mercancías, incluyendo el de la fuerza de trabajo, es decir, los salarios.

La consecuencia no es sólo cortar el nudo gordiano de las incoherencias formales de la teoría de Marx⁵⁷, sino también poner de relieve que los salarios dependen de la tasa de ganancia, y que ésta depende de la relación de fuerzas entre capital y trabajo. Dicho de otra forma, que las ideas de Marx sobre la caída tendencial de los salarios (contenida a lo más por una cierta componente moral de éstos) son fundamentalmente erróneas, y que por el contrario la fuerza de los trabajadores puede llevar a que se produzca un descenso de los beneficios frente a los salarios. La mayor parte de los economistas están de acuerdo en que esto es precisamente lo que sucedió durante la crisis de los años setenta, aunque en algunos países (como Gran Bretaña) ya viniera sucediendo a comienzos de los años sesenta.

Esta concepción de la economía política permite así prescindir de la teoría marxiana del valor-trabajo y de sus supuestas leyes de movimiento del capital, y trabajar dentro del marco de la economía ortodoxa a la vez que se introduce la lógica de la acción de clase dentro de la dinámica de la acumulación del capital. En la práctica esto significa una comprensión mucho más satisfactoria de los fenómenos económicos en nuestra sociedad, pese a las indudables limitaciones de la teoría neoclásica para dar cuenta de muchos de los aspectos sociales de la economía, que los intentos, tan frecuentes en

⁵⁶ SRAFFA (1966).

⁵⁷ De las que la más conocida es la transformación de valores en precios, pero que son potencialmente muchas más, incluyendo la posibilidad de tasas de explotación *negativas*: véase STEEDMAN (1977).

los años sesenta, de reconstruir la crítica de la economía política de Marx en las nuevas condiciones del capitalismo tardío ⁵⁸.

Pero más allá del caso muy específico de la economía política neorricardiana, que simplemente es *coherente* con el programa, pero no un desarrollo necesario de él, es muy interesante ver que buena parte de los trabajos inscritos en la llamada *sociología histórica* desde los años setenta se pueden considerar ensayos de un programa de investigación como el aquí propuesto: *aplicaciones* de su núcleo. Como se sabe, bajo esta denominación de sociología histórica se incluyen estudios en los que se intenta elaborar modelos sociológicos (o teorías de alcance intermedio) a partir de la contrastación de experiencias históricas que poseen, en su diversidad, rasgos comunes ⁵⁹. Lo que diferencia a esta corriente de la historia social es la búsqueda de explicaciones macrocausales:

Por una parte los macroanalistas pueden intentar establecer que varios casos que tienen en común el fenómeno que se pretende explicar también tienen en común los factores causales propuestos hipotéticamente, aunque los casos varíen en otros aspectos que podrían haber parecido causalmente pertinentes [...] Por otra parte los macroanalistas pueden comparar casos en los que están presentes el fenómeno que se pretende explicar y las causas que se proponen hipotéticamente con otros casos («negativos») en los que tanto el fenómeno como las causas están ausentes, aunque en otros aspectos sean similares al máximo a los casos «positivos» ⁶⁰.

Ahora bien, mientras que Skocpol privilegia la causalidad *estructural*, especialmente en su conocida obra sobre las revoluciones antiabsolutistas ⁶¹, esta perspectiva es perfectamente compatible con la atención a la acción intencional. Toda una escuela analiza los cambios y conflictos políticos a través de la interacción estratégica de actores que tratan de incrementar sus *recursos políticos* (coactivos, morales y materiales) en la disputa por el poder ⁶².

⁵⁸ Una exposición temprana de las posibilidades de la economía política neorricardiana para introducir la fuerza social de capital y trabajo en el análisis económico fue NELL (1972). Por otra parte, en ARRIGHI (1978) se ofrece un análisis sociológico de la crisis de los setenta cuyo razonamiento es implícitamente neorricardiano.

⁵⁹ Sobre este punto me remito a ideas ya expuestas en PARAMIO (1986). Una concisa y completa introducción puede hallarse en JULIÁ (1989).

⁶⁰ SKOCPOL y SOMERS (1980), p. 183.

⁶¹ SKOCPOL (1979).

⁶² TILLY (1978). Una buena introducción a la obra de TILLY se encuentra en HUNT (1984).

De hecho, puede pensarse que ambos enfoques deben completarse mutuamente, pues la causalidad estructural nos explica las *condiciones* de un fenómeno histórico, mas el hecho de que éste se haya dado históricamente sólo puede comprenderse al encontrar los actores sociales que aprovechan tales condiciones para actuar. Y, a la inversa, el marco en que se produce la interacción estratégica de los actores, y por consiguiente la posibilidad de que éstos vean aumentar o disminuir sus recursos políticos, exige el análisis estructural. Un buen ejemplo de este razonamiento complementario se encuentra en la brillante síntesis de Michael Taylor de los estudios sobre fenómenos de insurgencia y revolución realizados desde la teoría de la elección racional ⁶³, en la que precisamente toma como punto de partida las críticas contra Skocpol por limitarse a la explicación de tipo estructural.

En este sentido se puede decir que estas obras entran dentro de un programa que combina la explicación estructural e intencional de forma coherente con los dos elementos primarios que he intentado presentar como punto de partida de un materialismo histórico renovado. En algunos autores la combinación de ambos tipos de análisis es lo que precisamente da fuerza al resultado. La explicación de Robert Brenner del temprano desarrollo capitalista de Inglaterra (frente al retraso francés) resulta en este sentido ejemplar ⁶⁴. Partiendo de la diferente capacidad de autoorganización de las respectivas comunidades campesinas, Brenner explica la incapacidad del campesinado inglés para impedir su expropiación, la formación del Estado absolutista en Francia y la forma en que éste bloquea el desarrollo de un capitalismo agrario francés. Pero, a su vez, las diferentes formaciones de clase crean las condiciones estructurales que impiden la consolidación del absolutismo inglés y que posibilitan la revolución antiabsolutista en Francia: de Brenner a Skocpol se cierra la explicación de un ciclo esencial en la historia moderna de Europa occidental.

Más aún: combinado con el análisis de Brenner, el estudio de P. Anderson sobre el Estado absolutista ⁶⁵ permite comprender cómo éste es en Francia el resultado endógeno de una relación de relativo empate de fuerzas entre campesinado y nobleza, mientras al este del Elba se generaliza como resultado de la acción *intencional* de la nobleza para contar con un aparato

⁶³ TAYLOR (1988).

⁶⁴ Véanse sus contribuciones (BRENNER, 1976 y 1982) al llamado *Debate Brenner*.

⁶⁵ ANDERSON (1974).

de Estado capaz de resistir la presión de los ejércitos estables de las nuevas monarquías absolutistas (un caso ejemplar es el de Prusia). La amenaza de una selección natural darwiniana (de la que ha sido un primer ensayo la guerra de los Treinta Años) lleva a una acción intencional de modernización estatal desde arriba. Pero los límites de la estructura económica (excepto en Prusia, donde el absolutismo moderniza *también* la economía) acaban por crear las condiciones estructurales de la revolución antiabsolutista, por ejemplo en la Rusia zarista, con lo que de nuevo volvemos a Skocpol y la amplitud explicativa del modelo crece a un nivel superior.

Estos ejemplos deberían bastar para dar idea de lo que se propone como desarrollo del programa que aquí se pretende esbozar, pero conviene subrayar otro aspecto de éste: ofrece una alternativa a la explicación monocausal de la llamada *nueva historia económica*, tal y como la presenta por ejemplo North ⁶⁶. Para esta escuela la pura racionalidad del mercado (la economía neoclásica) explica los cambios sociales, por ejemplo la aparición del capitalismo, o al menos ofrece la heurística fundamental para abordarlos. Uno de los principales méritos de Brenner es mostrar la insuficiencia de la lógica de la oferta y la demanda (en este caso de fuerza de trabajo, mediante la introducción de algunas elementales hipótesis demográficas) para explicar la aparición de la agricultura capitalista. Es preciso introducir variables *políticas*, los recursos políticos del campesinado y la nobleza, para comprender la diferente evolución de sociedades en otros sentidos análogos.

La autonomía de lo político es también una de las líneas conductoras del trabajo de Theda Skocpol, quien tras su obra sobre las revoluciones antiabsolutistas se ha volcado en un proyecto de investigación sobre el Estado, para recuperar su papel como *institución* y no como puro instrumento al servicio de los intereses de la clase dominante, tratando de mostrar cómo las propias funciones del Estado en las sociedades complejas le exigen una creciente autonomía respecto a los intereses de clase o de cualquier otro grupo de interés ⁶⁷.

Sigue en ello a trabajos anteriores que rechazaban la noción clásica de *autonomía relativa* del Estado para tratar de hallar las causas estructurales de la creciente autonomía del Estado ⁶⁸, y se remonta a la tradición abierta

⁶⁶ NORTH (1984).

⁶⁷ SKOCPOL (1985).

⁶⁸ BLOCK (1981).

por Otto Hintze⁶⁹ sobre el doble condicionamiento estructural que explica la aparición en Europa del Estado moderno: la competición interestatal y los equilibrios internos. El trabajo de Skocpol trata actualmente de mostrar las razones de la aparición del Estado de bienestar, a partir de las experiencias del New Deal y de la socialdemocracia europea. La reproducción social exige al Estado, en virtud de la relación de fuerzas entre las clases, una creciente autonomía respecto a los intereses inmediatos de éstas: el problema es saber en qué condiciones institucionales y sociales la Administración puede llegar a mostrar tal autonomía⁷⁰.

La perspectiva resultante es complementaria de los análisis de Block y Przeworski, y está próxima a la propuesta de una sociología política capaz de analizar, por ejemplo, las quiebras de los regímenes sociales de acumulación⁷¹ de la posguerra en América Latina como resultado del agotamiento del repertorio estratégico de los actores, y a la vez como causa de la volatilidad del sistema de partidos en ausencia de nuevos actores y estrategias⁷². En este sentido, además, enlaza con intentos muy anteriores de combinar metodológicamente el enfoque funcional-estructural con el enfoque de la acción social para explicar el cambio político, mostrando cómo los cambios en el entorno (y los producidos por la propia dinámica de desarrollo de una formación social) alteran los recursos políticos de los actores y conducen a la formación de nuevas coaliciones entre ellos, y de esta manera a transformaciones del régimen político⁷³.

Así, *esta* sociología histórica que aquí se presenta como ejemplo o aplicación concreta del nuevo materialismo histórico no sólo no es un economicismo, sino que es el terreno donde puede enfrentarse el desafío que hoy representa la colonización de las ciencias sociales por la microeconomía, el terreno en el que es posible defender la *autonomía de lo político* y a la

⁶⁹ HINTZE (1987).

⁷⁰ WEIR y SKOCPOL (1985).

⁷¹ NUN (1987).

⁷² PARAMIO (1991).

⁷³ ALMOND, FLANAGAN y MUNDT (1973) presentaban un programa muy coherente de combinación de estos enfoques desde una perspectiva comparativa. Los mismos autores (1992) afirman su voluntad de retomarlo en un estudio de las transiciones democráticas de los años ochenta, a la vez que subrayan, con justicia y amarga ironía, que su trabajo original fue ignorado por autores que ahora llegan a las mismas posiciones metodológicas con la buena conciencia del descubridor: *nostra culpa*.

vez reconocer algo que muy pocos científicos sociales se atreven a negar: que la economía fija los límites de posibilidad de los fenómenos políticos a largo plazo (o, como se decía en tiempos más enfáticos, *en última instancia*).

Este programa es, en suma, la propuesta de un terreno común en el que se puedan encontrar la sociología histórica y la sociología política, y en el que los materiales historiográficos y el formalismo microeconómico pueden ser explotados al máximo sin ceder a la tentación de dejar que nos impongan sus propias reglas de juego. No ofrece ya la posibilidad de alcanzar *leyes de la historia* o de predecir el futuro, pero sí la de elaborar modelos y teorías de alcance intermedio que nos permitan comprender mejor el presente y explicar causalmente el pasado. Se diría que es un terreno que merece la pena explorar.

Bibliografía

- Adorno, Th. V., *et al.* (1972), *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo [*Der Possitivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Berlín, Luchterhand, 1969].
- Almond, G. A.; Flanagan, S. C., y Mundt, R. J. (1973), *Crisis, Choice, and Change: Historical Studies of Political Development*, Boston, Little, Brown and Co.
- (1992), «Crisis, Choice, and Change» in Retrospect», *Government and Opposition*, núm. 27, pp. 345-367.
- Anderson, P. (1974), *Lineages of the Absolutist State*, Londres, New Left Books [*El Estado absolutista*, Madrid, Siglo XXI, 1979].
- (1976), *Considerations on Western Marxism*, Londres, New Left Books [*Consideraciones sobre el marxismo occidental*, Madrid, Siglo XXI, 1978].
- (1983), *In the Tracks of Historical Materialism*, Londres, Verso [*Tras las huellas del materialismo histórico*, Madrid, Siglo XXI, 1986].
- Arrighi, G. (1978), «Towards a Theory of Capitalist Crisis», *New Left Review*, núm. 111, pp. 3-24 [«Una nueva crisis general», *Zona Abierta*, núm. 5, pp. 77-112, 1975].
- Axelrod, R. (1984), *The Evolution of Cooperation*, Nueva York, Basic Books [*La evolución de la cooperación*, Madrid, Alianza, 1986].
- Balzer, W.; Moulines, C. U., y Sneed, J. D. (1987), *An Architectonic for Science: The Structuralist Program*, Dordrecht, Reidel.

- Barratt Brown, M. (1970), *After Imperialism*, Londres, Heinemann, 1.ª ed., 1963.
- Becker, G. (1987), *Tratado sobre la familia*, Madrid, Alianza [*Treatise on the Family*, Cambridge, Harvard University Press, 1981].
- Block, F. (1981), «La clase dominante no gobierna: notas sobre la teoría marxista del Estado», *En Teoría*, núm. 6, pp. 3-27 [«The Ruling Class Does Not Rule: Notes on the Marxist Theory of the State», *Socialist Revolution*, núm. 33, pp. 6-28, 1977].
- Brenner, R. (1976), «Agrarian Class Structure and Economic Development in Pre-industrial Europe», *Past and Present*, núm. 70, pp. 30-75 [«Estructura de clase agraria y desarrollo económico en la Europa preindustrial», en T. H. Ashton y C. H. E. Philpin (comps.), *El debate Brenner: estructura de clases agraria y desarrollo económico en la Europa preindustrial*, Barcelona, Crítica, 1988, pp. 21-81].
- (1982), «The Agrarian Roots of European Capitalism», *Past and Present*, núm. 97, pp. 16-113 [«Las raíces agrarias del capitalismo europeo», en T. H. Ashton y C. H. E. Philpin (comps.), *El debate Brenner: estructura de clases agraria y desarrollo económico en la Europa preindustrial*, Barcelona, Crítica, 1988, pp. 254-386].
- Calhoun, C. J. (1988), «The Radicalism of Tradition and the Question of Class Struggle», en M. Taylor (comp.), *Rationality and Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 129-175.
- Carling, A. (1986), «Rational Choice Marxism», *New Left Review*, núm. 160, pp. 24-62.
- Carnap, R. (1928), *The Logical Structure of the World*, Berkeley, University of California Press, 1967 [*Der logische Aufbau der Welt*, Berlín, Weltkreis, 1928].
- Claudín, F. (1970), *La crisis del movimiento comunista*, París, Ruedo Ibérico.
- Cohen, G. A. (1978), *Karl Marx's Theory of History: A Defence*, Oxford, Oxford University Press [*La teoría de la historia de Karl Marx: una defensa*, Madrid, Pablo Iglesias-Siglo XXI, 1986].
- (1982), «Reply to Elster on Marxism, Functionalism and Game Theory», *Theory and Society*, núm. 11, pp. 483-495 [«Réplica a "Marxismo, funcionalismo y teoría de juegos" de Elster», *Zona Abierta*, núm. 33, pp. 63-80, 1984].
- Elster, J. (1982), «Marxism, Functionalism and Game Theory: The Case for Methodological Individualism», *Theory and Society*, núm. 11, pp. 435-482 [«Marxismo, funcionalismo y teoría de juegos: alegato en favor del individualismo metodológico», *Zona Abierta*, núm. 33, pp. 21-62, 1984].
- (1985), *Making Sense of Marx*, Cambridge, Cambridge University Press.
- (1988), «Marx, Revolution and Rational Choice», en M. Taylor (comp.), *Rationality and Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 206-228.
- Feyerabend, P. K. (1975), *Against Method*, Londres, New Left Books [*Tratado contra el método*, Madrid, Tecnos, 1981].
- Hempel, C. G. (1965), «Problemas y cambios en el criterio empirista de significado»,

- en A. J. Ayer (comp.), *El positivismo lógico*, México, FCE [*Logical Positivism*, Glencoe, Free Press, 1959], pp. 115-136.
- Hintze, O. (1987), *Feudalismo/capitalismo*, Barcelona, Alfa, 1977 [*Feudalismus-Kapitalismus*, ed. de G. Oestreich, Gotinga, Vandenhoeck and Ruprecht, 1970].
- Hobsbawm, E. J. (1979), *Trabajadores: estudios de historia de la clase obrera*, Barcelona, Crítica [*Labouring Men: Studies in the History of Labour*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1984].
- Hunt, L. (1984), «Charles Tilly's Collective Action», en T. Skocpol (comp.), *Vision and Method in Historical Sociology*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 244-275.
- Julía, S. (1989), *Historia social/sociología histórica*, Madrid, Siglo XXI.
- Korpi, W. (1983), *The Democratic Class Struggle*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Kuhn, T. S. (1971), *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCE [*The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, University of Chicago Press, 1962].
- Laclau, E., y Mouffe, Ch. (1987), *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Siglo XXI [*Hegemony and Socialist Strategy*, Londres, Verso, 1985].
- Lakatos, I. (1981), «Cambios en el problema de la lógica inductiva», en *Matemáticas, ciencia y epistemología*, Madrid, Alianza [*Philosophical Papers*, ed. de J. Worrall y G. Currie, vol. 2, *Mathematics, Science and Epistemology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977], pp. 174-268.
- (1983), *La metodología de los programas de investigación científica*, Madrid, Alianza [*Philosophical Papers*, ed. de J. Worrall y G. Currie, vol. 1, *The Methodology of Scientific Research Programmes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977].
- Lakatos, I., y Musgrave, A. (comps.) (1975), *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Barcelona, Grijalbo [trad. ampliada de *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970].
- Lenin, V. I. (1899), *El desarrollo del capitalismo en Rusia*, Barcelona, Ariel, 1975.
- Levine, A.; Sober, E., y Wright, E. O. (1987), «Marxism and Methodological Individualism», *New Left Review*, núm. 162, pp. 67-84 [«Marxismo e individualismo metodológico», *Zona Abierta*, núm. 41-42, pp. 131-158, 1987].
- Mach, E. (1886), *Análisis de las sensaciones*, Barcelona, Alta Fulla, 1987 [*Die Analyse der Empfindungen*, Jena, 1886].
- Miliband, R. (1970), *El Estado en la sociedad capitalista*, México, Siglo XXI [*The State in Capitalist Society*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1969].
- Moulines, C. U. (1982), *Exploraciones metacientíficas*, Madrid, Alianza.
- Nell, E. (1972), «Economics: The Revival of Political Economy», en R. Blackburn (comp.), *Ideology in Social Science*, Londres, Fontana-Collins, pp. 76-95.
- North, D. (1984), *Estructura y cambio en la historia económica*, Madrid, Alianza [*Structure and Change in Economic History*, Nueva York, Norton, 1981].

- Nun, J. (1987), «Vaivenes de un régimen social de acumulación en decadencia», en J. Nun y J. C. Portantiero (comps.), *Ensayos sobre la transición democrática en la Argentina*, Buenos Aires, Puntosur, pp. 83-116.
- Olson, M. (1971), *The Logic of Collective Action*, Cambridge, Harvard University Press, 1.ª ed., 1965.
- Paramio, L. (1986), «Defensa e ilustración de la sociología histórica», *Zona Abierta*, núm. 38, pp. 1-18.
- (1988a), «Tras el diluvio: introducción», en *Tras el diluvio: la izquierda ante el fin de siglo*, Madrid, Siglo XXI, pp. 1-30.
- (1988b), «La filosofía de la historia de Karl Marx», en *Tras el diluvio: la izquierda ante el fin de siglo*, Madrid, Siglo XXI, pp. 49-72.
- (1991), «El final de un ciclo y la crisis de unos actores: América Latina ante la década de los 90», *Revista de Estudios Políticos*, núm. 74, pp. 131-143.
- Pizzorno, A. (1989), «Algún otro tipo de alteridad: una crítica a las teorías de la elección racional», *Sistema*, núm. 88, pp. 27-42.
- Popkin, S. (1979), *The Rational Peasant: The Political Economy of Rural Society in Vietnam*, Berkeley, University of California Press.
- Popper, K. R. (1972), *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos [*The Logic of Scientific Discovery*, Londres, Hutchinson, 1959].
- Poulantzas, N. (1969), *Poder político y clases sociales*, México, Siglo XXI [*Pouvoir politique et classes sociales*, París, Maspero, 1968].
- Przeworski, A. (1987), «Marxismo y elección racional», *Zona Abierta*, núm. 45, pp. 97-136 [«Marxism and Rational Choice», *Politics and Society*, núm. 14, pp. 379-409, 1985].
- (1988), *Capitalismo y socialdemocracia*, Madrid, Alianza [*Capitalism and Social Democracy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985].
- Runciman, W. G. (1989), *A Treatise on Social Theory*, vol. 2, *Substantive Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Skocpol, T. (1979), *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia and China*, Cambridge, Cambridge University Press [*Estados y revoluciones sociales*, México, FCE, 1984].
- (1985), «Bringing the State Back In: Strategies of Analysis in Current Research», en P. B. Evans, D. Rueschmeyer, y T. Skocpol (comps.), *Bringing the State Back In*, Nueva York, Cambridge University Press, pp. 3-43 [«El Estado regresa al primer plano: estrategias de análisis en la investigación actual», *Zona Abierta*, núm. 50, pp. 71-122, 1989].
- Skocpol, T., y Somers, M. (1980), «The Uses of Comparative History in Macrosocial Inquiry», *Comparative Studies in Society and History*, núm. 22, pp. 174-197.
- Sraffa, P. (1966), *Producción de mercancías por medio de mercancías*, Barcelona, Oikos-Tau [*Production of Commodities by Means of Commodities*, Cambridge, Cambridge University Press, 1960].
- Steedman, I. (1977), *Marx after Sraffa*, Londres, New Left Books.

- Stegmüller, W. (1983), *Estructura y dinámica de teorías*, Barcelona, Ariel [*Theoriensstrukturen und Theoriendynamik*, Berlín, Springer, 1973].
- Taylor, M. (1988), «Rationality and Revolutionary Collective Action», en M. Taylor (comp.), *Rationality and Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 63-97 [«Racionalidad y acción colectiva revolucionaria», *Zona Abierta*, núm. 54-55, pp. 69-113, 1990].
- Tilly, C. (1978), *From Mobilization to Revolution*, Reading, Addison-Wesley.
- Van Parijs, P. (1981), *Evolutionary Explanation in Social Science*, Totowa, Rowman and Littlefield.
- (1982), «Functionalist Marxism Rehabilitated: A Comment on Elster», *Theory and Society*, núm. 11, pp. 497-511 [«El marxismo funcionalista rehabilitado: comentario sobre Elster», *Zona Abierta*, núm. 33, pp. 81-101, 1984].
- Wallerstein, I. (1974), *The Modern World-System*, vol. 1, *Capitalist Agriculture and the Origins of the European World Economy in the Sixteenth Century*, Nueva York, Academic Press [*El moderno sistema mundial*, vol. 1, *La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*, Madrid, Siglo XXI, 1979].
- Weir, M., y Skocpol, T. (1985), «State Structure and the Possibilities for Keynesian Responses to the Great Depression in Sweden, Britain and the United States», en P. B. Evans, D. Rueschmeyer y T. Skocpol (comps.), *Bringing the State Back In*, Nueva York, Cambridge University Press, pp. 107-163.
- Wright, E. O. (1985), *Classes*, Londres, New Left Books.
- *et al.* (1989), *The Debate on Classes*, Londres, Verso.

**VI. El marco ético:
la teoría social como diagnóstico**

18. La urdimbre moral de la sociedad

Salvador Giner

I. Introducción

Dícese que las sociedades modernas están huérfanas de moral. O, con mayor precisión, se afirma que no poseen una moralidad única, o por lo menos una que sea preeminente. Según tal concepción viviríamos en una «época posmoral». Una época «tras la virtud» en la que pulula una multiplicidad de criterios morales. Éstos compiten entre sí, o coexisten en la indiferencia mutua. En ella nadie puede probar que una norma de conducta sea mejor que otra. Moramos en un mosaico inestable de morales diversas y contradictorias. Ningún haz preciso de preceptos y reglas consigue establecerse sobre los demás y hacerse respetar, y ni mucho menos hacerse obedecer. Como dice el lugar común, todo vale. Moralmente, nadie es ya más que nadie. El mérito y el merecimiento morales son dudosos. No hay criterios de excelencia humana universalmente admitidos. Las nociones de lo bueno y lo malo son relativas a cada actitud moral, y éstas no pueden imponerse sobre quienes no están dispuestos a reconocerlas como válidas. El reflujo de la religión, así como la dificultad de que existan valores racionales universalmente aceptados para que gobiernen nuestras vidas, nos han conducido al presente estado de confusión moral. Ya no podemos juzgar ni condenar a los demás. Ni siquiera a nosotros mismos. En todo caso sólo podemos hacerlo en nombre de nuestras opiniones o convicciones personales o los de nuestro gremio, tribu o facción. Éstos pueden coincidir, o no, con los de otras gentes y por lo tanto carecen de toda pretensión aceptable de ser mejores o más verdaderos que otros ¹.

Simplificado tal vez en demasía, tal es el diagnóstico prevaleciente en torno a la condición moral de nuestro tiempo. Muchos discrepan sobre sus causas y remedios, y cada cual hace hincapié en aspectos diversos de la situación. Pero la mayoría coincide en la descripción de sus rasgos principales. Tanto acuerdo espontáneo sorprende, precisamente porque se nos dice

¹ Para presentaciones detalladas de esta concepción, véanse Z. BAUMAN (1991), D. BELL (1976), A. MACINTYRE (1981) y M. MAFFESSOLI (1990) entre otros. También S. GINER (1985).

que el pluralismo cultural e intelectual es muy intenso. El consenso, sin embargo, no es garantía de verdad. Quizá la doctrina esté equivocada por mucho que contenga una brizna de verdad. En efecto, tras la virtud, la moral presenta hoy una imponente fachada de ambigüedades, actitudes relativistas, reglas circunscritas a un grupo, y juegos convencionales acerca de lo que debe pasar por «correcto» o «incorrecto». Con frecuencia estas normas expeditivas se imponen por la fuerza bruta o a través de todas las astucias del poder moderno, ejercido mediante la manipulación, la cosmética política o el control mediático. Sería, pues, fatuo ignorar la sórdida faz de la confusión moral que es específica de nuestra época. Sería, además, imperdonable olvidar que nunca se había llegado a proclamar, como en los tiempos modernos, que lo inmundo es lo bueno y bello, y al revés. Las hechiceras de Macbeth, al lanzar su maldición (*Fair is foul and foul is fair*: «lo bueno es inmundo y lo inmundo es bueno») no pretendían confeccionar el programa de la barbarie política e ideológica de su siglo, pero parecen haber profetizado la del nuestro tal y como ha ocurrido en varios países en principio civilizados. Reconocida sin reservas la barbarie específica de nuestra época, donde y cuando haya ocurrido, sería arriesgado sin embargo no contemplar la posibilidad de que las sociedades relativamente liberales, democráticas y secularizadas de hoy no posean algún género de constitución moral. Sobre todo si nos tomamos en serio el supuesto sociológico clásico de que, sin tal constitución, no es posible un orden social duradero y fructífero.

El pluralismo moral es algo más que uno de los rasgos cruciales de la estructura y la cultura de las sociedades modernas. Es también un problema epistemológico. Si tuviera que quedar sin resolver podría tener consecuencias serias para la futura dignidad teórica tanto de la sociología como de la filosofía moral, pues ambas disciplinas se han desarrollado como respuestas a los conflictos morales de nuestra época. Cada una de ellas ha intentado resolver algunos de los principales dilemas y dificultades morales generados por la modernidad. Tal vez esto sea más obvio en la ética que en la sociología. No obstante, no sería demasiado arduo probar que la sociología surgió no sólo como consecuencia de la crisis moral generada por el advenimiento de los tiempos modernos, sino también como proyecto cuya misión era suministrar los recursos éticos necesarios para superar los males de la nueva era. Desde su nacimiento la sociología tuvo mucho que ver con los daños morales que nos infligieron ciertas facetas de la modernización del mundo. Sus fundadores, en todo caso, avanzaron propuestas cuya intención era la de remediar y superar tales males. Algunas son demasiado grandiosas para nuestra sensibilidad, pero otras son sensatas, realistas y modestas.

Las reflexiones que siguen intentan considerar algunas repercusiones de la estructura moral de la modernidad, tanto desde el punto de vista de la ética como desde el de la sociología. Se refieren tan sólo a sociedades occidentales, aunque algunas de las observaciones que contienen pueden aplicarse, en parte, a otras. La mundialización creciente de ciertos valores, formas de vida e instituciones significa que algunos de los argumentos morales aquí avanzados pueden extenderse a sociedades muy diversas a las nuestras, una vez hechas las debidas matizaciones y salvedades.

Lo que sigue se apoya en la convicción de que la sociología podrá sobrevivir como disciplina creíble sólo si mantiene vivos sus estrechos lazos históricos con la filosofía moral al tiempo que no abandona sus esfuerzos tradicionales por contribuir al desarrollo racional de la Buena Sociedad. El cientifismo, el positivismo y un afán por adquirir certidumbre a toda costa y a cualquier precio han socavado ambas empresas por mucho tiempo, aunque el esfuerzo nunca se perdió del todo. También descansa este trabajo en el convencimiento paralelo de que, hoy en día, una filosofía moral interesante debe estar libre de analfabetismo sociológico, es decir, tiene que ser capaz de enfrentarse con el mundo por medio de una epistemología que debe ser, en gran medida, de naturaleza sociológica². Pero éste no es más que el trasfondo de estas reflexiones. Su propósito es avanzar un poco en la resolución de las perplejidades, a la vez filosóficas y sociológicas, que hoy engendran tanto el relativismo como el pluralismo moral, mediante la fundamentación tentativa de una respuesta universalista.

II. La socialización de la moral

Se solía asumir que la constitución moral de la sociedad provenía de causas exógenas a ella. Lo bueno y lo justo estaban decretados por los dioses, por el Todopoderoso, o por algún orden cósmico trascendental. Cuando la legitimidad manaba de la tradición, ella misma hundía sus raíces en lo sobrenatural. Cuando, andando el tiempo, se apeló al derecho natural o a la razón, tampoco se alteró esta antigua convicción. Así, teorías tan influyentes como las de Aristóteles y Kant, al atribuir la facultad del juicio moral a la

² Las relaciones que se reivindican aquí entre ética y sociología no son más que un aspecto de la necesaria vinculación que debe existir entre filosofía, en general, y teoría sociológica. Para una justificación de tal vinculación, véase T. GONZÁLEZ DE LA FE (1991).

raza humana, y por ende la capacidad de todo ser humano en sus cabales de alcanzar ciertos principios universales de conducta, continuaron hurtando a la sociedad la posibilidad de ser la última fuente de principios morales. Si Dios no era el supremo legislador moral, lo era la razón humana. No la sociedad.

Hobbes y Montesquieu, entre algunos otros, comenzaron la búsqueda de la moralidad en la sociedad misma, sin referencia a factores exógenos. Su lección fue demasiado bien aprendida: son muchos los que han ido más allá de los originales vislumbres de Montesquieu sobre los determinantes socioestructurales de la moralidad humana y han perdido de vista la sutileza de sus razonamientos. Las teorías positivistas y conductistas de la moralidad son hoy una parodia de lo que en su día fuera una llamada a la obvia fuerza de las condiciones sociales en la forja de las pasiones, intereses y conciencia ética de las gentes, así como en la de las normas de conducta y las disposiciones de la ley respecto a la responsabilidad de los hombres por sus propios actos.

Las concepciones exógenas de la moralidad no han desaparecido. Así, las teorías contemporáneas de la acción social racional (y de la elección racional) así como las interpretaciones estrictamente psicológicas o emotivistas de los sentimientos y los compromisos morales no relacionan claramente sus supuestos básicos con las condiciones sociales y culturales heredadas. Por su parte, subsiste una antigua concepción de la naturaleza humana, enraizada en una filosofía venerable, que se resiste a rendirse al relativismo. Y, finalmente, no son pocos quienes siguen apelando a las fuerzas sobrenaturales o a reglas de divina revelación sobre el bien y el mal. No es éste el lugar para sopesar los méritos respectivos de estas (entre sí muy diversas) interpretaciones exógenas de las fuentes de la moral. Baste decir que algunas de ellas muestran cierta medida de compatibilidad con el argumento principal de este ensayo, aunque no se identifiquen del todo con él.

En contraste con concepciones e interpretaciones previas, hoy en día la constitución moral de la sociedad es entendida por muchos como endógena. Al margen de que estén o no en lo cierto, está claro que las gentes solían creer lo contrario. Sea como fuere, el hecho es que ciertas corrientes culturales modernas han conducido a la supresión de la atribución de las fuentes de la moralidad a todo lo que no proceda de la sociedad misma. Para los que así opinan, la moral ya no posee orígenes metasociales. Tanto la justificación religiosa como la ideológica son rechazadas como insostenibles. El descrédito del providencialismo sobrenatural precedió al descrédito de otras formas de providencialismo. Así, la concepción progresista de la historia (con sus concepciones éticas incluidas) ha sido descartada por ser una mera «na-

rrativa grandiosa» o grandilocuente³. No parece que pueda sostenerse la idea de una convergencia moral general bajo la égida de una mitología secular (o ideología), ni mucho menos predecirse. Mientras tanto, algunas explicaciones parciales —basadas cada cual en hipótesis psicológicas, racionalistas, biológicas o sociobiológicas— exigen respetabilidad científica sin dejarse absorber por el enfoque sociológico: consiguen producir explicaciones de la conducta humana que no están del todo subordinadas a la cultura o a la estructura social. Pero, frente a todas estas explicaciones tan diversas, la que ha venido a ser hegemónica es la sociológica o, para ser más precisos, la de una cierta sociología. La inteligencia sociológica del mundo ha consumado su victoria. No es, pues, incongruente con ello que, en el ámbito del discurso público, las llamadas a la «sociedad» como referente moral frente a todo lo que es pero debería ser de otro modo sean cada vez más frecuentes⁴.

El hecho de que la «sociedad» sea una mera abstracción, algo que no se encuentra en ninguna parte ni que sea empíricamente captable, no parece inquietar a quienes constantemente invocan su autoridad. Tampoco ha inquietado nunca a quienes invocaban la autoridad de algún dios, o la de algún postulado ideológico, su naturaleza huidiza o reacia al análisis racional. Habrá que colegir que los instigadores de la sociolatría y sus innúmeros feligreses, los sociólatras, comparten algunas certidumbres con otros creyentes.

Decir que la constitución moral de la sociedad se haya hecho hoy endógena no es decir que pueda reducirse a procesos demográficos, económicos, políticos y culturales. Más bien es decir que resulta de su agregación e interacción mutua, como parte de la realidad emergente que recibe el conveniente, necesario, pero inevitablemente abstracto nombre de «sociedad». Es implicar que, bajo condiciones de modernidad avanzada, «lo social» cobra soberanía moral. La soberanía contemporánea de lo social en la de-

³ Invariablemente, la referencia sobre el fallecimiento de las «narrativas grandiosas» y las «metanarrativas» es a J. F. LYOTARD (1984), a pesar del conocido ataque de POPPER contra ciertas filosofías de la historia, publicado en 1944, pero originario de 1919-1920 (K. POPPER, 1963). El riesgo que corre cierta literatura posmodernista es la de convertirse ella misma en «gran narrativa», huera, eso sí, de fundamentaciones filosóficas del calibre de la de MARX. (De ese riesgo los escritores posmodernos no se han percatado aún, y cuando se den cuenta, si se dan, ya habrán dejado de ser posmodernos para ocuparse de otra moda.) El popular ensayo de FUKUYAMA sobre el «fin de la historia» (1989) olvida referirse a las importantes ideas de POPPER sobre el asunto. Reincide el inane autor en su *The End of History and the Last Man* (F. FUKUYAMA, 1992).

⁴ Cf. S. GINER «Una incierta victoria» para un desarrollo de esta afirmación en *vvAA, Homenaje a Luis Rodríguez Zúñiga*, Madrid, CIS (1993), pp. 415-428, que desarrolla el Epílogo publicado por T. GONZÁLEZ DE LA FE (1991), pp. 233-247.

terminación de la moralidad entraña su primacía con respecto a cualquier otra autoridad alternativa que pretenda usurpar la jurisdicción a los procesos sociales en el establecimiento de lo que deba ser considerado justo o legítimamente deseable. Una vez más, ello no significa que la moral, entendida ahora como proceso y resultado social, haya desplazado todos los criterios alternativos que la expliquen, como pueda ser la conciencia individual, el dogma religioso o el razonamiento académico. Significa tan sólo que bajo condiciones de secularización avanzada, relativismo axiológico y racionalidad instrumental, los procesos sociales (que incluyen los intereses de las partes en liza) son lo que en definitiva cuenta cuando los hombres elaboran las normas y criterios que expresan moral. La moral es ahora, pues, una tarea secular y pública, y no privada⁵. Su único fin justificable es la felicidad común de una sociedad o comunidad. (El utilitarismo filosófico presenta flancos débiles ante la crítica, pero el popular ha triunfado en toda la línea.) Es por ello por lo que la retribución ha sufrido una profunda deslegitimación y ha sido eliminada en muchos lugares como noción penal aceptable. La responsabilidad subsiste aún, aunque su presencia parece ser más cuestión de pragmatismo judicial o retórica pública que fruto de una convicción seria. Así, el delincuente es ahora víctima de «la sociedad» como el criminal lo es de su psicopatía: ambos están libres de culpa. En buena lógica, la muerte del pecado no tenía por qué entrañar peligro alguno para la responsabilidad moral de los humanos. Históricamente, no obstante, la extinción del uno ha entrañado el socavamiento posterior de la otra. En un mundo de determinismos biológicos y sociales, presa de un vaivén entre el azar y la necesidad, tanto la culpa como la responsabilidad se desvanecen: nuestras medidas contra quien produce daño son tan sólo de mera protección. Tras la erosión y descrédito de la culpa, la desmoralización del castigo ha ido progresando sin cesar⁶.

A juzgar por la opinión predominante, la moral es hoy algo que mujeres y hombres producen en el ejercicio de sus intenciones, preferencias y motivaciones. En ella se plasman sólo prejuicios, opiniones, intereses, instintos. Sobre todo se supone que los individuos actúan egoístamente y también como miembros de asociaciones, familias, comunidades, gremios, facciones, sectas, etnias, instituciones, clases. La moral es engendrada por los

⁵ V. CAMPS (1988), p. 14.

⁶ K. MENNINGER (1968), pero véase también P. F. STRAWSON (1974).

intereses, pasiones y estrategias de personas que ocupan posiciones en estas y otras entidades sociales. La explicación de una moralidad dada debería hallarse sobre todo en la naturaleza de tales entidades y en sus mutuas relaciones. Es pues, la mundanidad del universo humano (la «sociedad») lo que se reconoce como único origen y destino de la conducta moral. La sociedad se ha convertido en el único marco moral de cualquier criterio ético al que puedan recurrir nuestros ciudadanos, como puedan serlo la justicia, el derecho, el deber, la responsabilidad, la deuda, la convicción, la autoridad, la costumbre.

Contra lo que las concepciones nihilistas de la moral puedan decir, estos criterios pueden ahora definirse con relativa facilidad. La moral es la que reina, la que logra imponerse como conducta prescrita. La estructura de las sociedades modernas no está hecha solamente de procesos económicos, industriales, mediáticos, políticos, científicos, educativos y demás. El orden se consigue también a través de su modo social de producción moral. Tales sociedades existen merced a una generación constante de valores morales, producidos por grupos, movimientos, partidos, instituciones e individuos, en interacción. Tales valores suelen hallar un grado considerable de aceptación entre sectores muy amplios de la población, aunque algunos puedan circunscribirse a grupos específicos, comunidades y hasta a «tribus»⁷. (La fragmentación moral no es exclusiva de las sociedades modernas, pero esto es otra cuestión.) Lo cierto es que hay un nivel de acuerdo y consenso acerca de muchas instituciones y normas que es verificable en cualquier sociedad moderna medianamente estable. Su existencia pone en tela de juicio el nihilismo ético. Los sindicatos y los empresarios, por ejemplo, estarán en desacuerdo sobre la tasa de paro tolerable, o sobre el salario justo de los obreros, pero suelen operar dentro de un sistema de gobierno, arbitraje, reglas de huelga y negociación que es aceptado por las partes (incluso por la ciudadanía no directamente implicada) como tolerable, aunque nadie esté satisfecho del todo con el arreglo ni con las normas del juego. El marco moral (implícito o explícito) para la resolución de conflictos debe ser así rehecho constantemente, modificado, dejado en suspenso a veces, para ser rehabilitado o reformado después, pero todo ello no lo invalida. A la luz de tales hechos elementales, la afirmación categórica de una crisis general de legitimidad en

⁷ M. MAFFESSOLI (1988). Este autor asume que «un tel processus signifie la fin, ou plus exactement la saturation, des valeurs surplombantes qui son acceptées et partagées contractuellement par le grand nombre» (M. MAFFESSOLI, 1990, p. 35). ¿Cómo se hace posible entonces la sociedad?

nuestra sociedad (en las democracias liberales en su fase actual) merece, cuanto menos, cierta reconsideración. Ciertamente es que, desde un punto de vista lógico, si sólo la eficacia y la competencia técnica son capaces de legitimar hoy el poder y la autoridad, éstas deben operar en un vacío moral⁸. Sin embargo, contra los que tal opinan, ese vacío ha sido llenado hoy por una hipótesis de la sociedad o, para ser más precisos, por el modo social secular de producción de la moral.

En el pasado, la sociedad absorbía en su seno aquellas esferas del universo humano (lo divino, el bien y el mal) que se alzaban frente a ella (y en especial frente a sus instituciones: el soberano, sus magistrados, sus dignatarios) dotadas de una atribución de autonomía. La Ley Moral quedaba fuera del alcance de lo social, por mucho que se encarnara o manifestara en su mundo. En cambio, si las sociedades de hoy pueden considerarse como órdenes bastante viables contra el caos, si funcionan de algún modo muy a pesar de esa devastadora crisis de legitimidad a la que se dice que se hallan sometidas, si son capaces de asimilar el flujo masivo de innovaciones técnicas y culturales así como la intensa fluidez de la vida social contemporánea, será porque poseen una urdimbre moral medianamente consistente, que tejen sin cesar. Poseen una constitución moral que les confiere una cohesión mínima. Afirmar la existencia de esa urdimbre no es decir que sea buena, o que no pueda mejorarse. Al contrario, se da el caso de que deja mucho que desear. Pero antes de explorar de qué modo podría hacerse algo en este sentido conviene abundar algo más en el proceso contemporáneo de producción social de la moral. Sólo así será posible considerar el camino inverso, el de la producción moral de la sociedad.

III. La sociogénesis de la moral

La constitución moral de las sociedades modernas no se vislumbra bien. No podía ser de otro modo: la voracidad con la que lo social ha succionado y subordinado todas las facetas de la vida a sus dictados la hace opaca. Hoy todo es social. Los fenómenos más dispares —sin exclusión de la verdad, la ciencia y la moral— son definidos como subproductos de la sociedad. Cuando se dice que la realidad está socialmente construida se dice

⁸ J. HABERMAS (1973).

también que así lo están lo bello, lo verdadero y lo bueno, así como sus contrarios. La sociedad es ya el ser supremo. La noción de Comte de una *religion de l'humanité* ha vuelto por sus fueros, y con venganza, porque ya parece imposible no tomársela en serio, por mucho que su tenor sea hoy algo diverso (aunque no mucho) al propuesto por el visionario.

La hipóstasis ha conllevado apoteosis. No obstante, la apoteosis contemporánea de una sociedad hipostasiada por nuestra civilización es la consecuencia lógica de la incorporación de la moralidad a su estructura. En realidad, cualquier esfera de la vida social que encarne el bien o el mal sufre un proceso apoteósico, como puede verse por la naturaleza de la realeza, el imperio, la Iglesia, o bien por la de la comunidad nacional y su religión, el nacionalismo.

Hoy las religiones civiles que se practican en cada politeya están orientadas en gran medida hacia la exaltación o apoteosis de sus ídolos mundanos, sus mitos y símbolos colectivos. La religión civil es así un sustituto parcial de la teodicea del pasado⁹. Es la sociedad, y no la razón, ni tampoco Dios, ni el destino, ni la historia, lo que debe justificarse a sí misma. El escollo es que tal justificación no puede realizarse a través de las frías deliberaciones de la mente analítica. Cuesta entender cómo la hipermodernidad podría liberarse de los imperativos simbólico-emocionales que rigen cualquier moralidad societaria, a pesar de la novedad radical de nuestro mundo.

Ello no obstante, sí es cierto que el contenido mismo de la moralidad así como su modo de producción difieren en gran manera de otras anteriores. La producción social de la realidad moral tiene lugar hoy a través de enfrentamientos y conflictos entre clases, facciones, tribus, gremios e instituciones, cuyas invocaciones a entidades sobrenaturales son casi siempre nulas. Cuando esa producción ocurre pacíficamente lo hace mediante pactos y contratos, con expectativas mutuas de que serán cumplidos: es lo contractual lo que caracteriza la situación moral de nuestra época¹⁰. (Ello sólo, de por sí, debería excluir la más mínima debilidad idealista en la teorización de la moralidad.) Lo cierto es que, en cada caso, las gentes (casi siempre incorporadas a sus asociaciones, corporaciones, facciones y movimientos) proponen o afirman sus nociones de lo que es para ellos una distribución justa de tareas,

⁹ S. GINER (1993).

¹⁰ «Il fondamento di lealtà nei confronti della collectività non si fonda più nelle società moderne sulla "sacralità" di qualche principio tradizionale [...] ma su patto, almeno implicitamente, negoziabile, che stabilisce le condizioni in base alle quali viene concessa la lealtà». S. CAVALLI (1991, p. 161).

honores, autoridad y poder. Mientras tanto, se producen arreglos, pactos y acuerdos entre las partes acerca de lo que es conveniente, tolerable, o justo dentro de la desigual distribución de bienes e ingresos, servicios y deberes. La mentalidad pactista y secular se extiende, con restricciones, hasta a las actividades represivas del estado, a las impositivas del fisco y a los derechos de intromisión del gobierno y la administración en la intimidad de sus ciudadanos. Se reconoce sin ambages que todo pivota sobre intereses diversos, individuales o colectivos. Su compatibilización es la tarea básica de la moralidad moderna.

Este proceso contractual general es, en principio, pacífico, y no porque prevalega el civismo, sino porque los que salen perdiendo tienen a menudo poca capacidad de resistencia y deben sufrir en silencio. (El grado de voz y veto —el voto es menos importante— depende mucho de la medida de organización que cada grupo tenga y de su control indirecto de los recursos ajenos.) Aparte del poder de cada asociación, gremio o institución para forzar los pactos a su propio favor, hay una medida cambiante de lo que la gente está dispuesta a soportar sin confrontación abierta, o del grado de injusticia que está preparada a aceptar como normal sin recurrir a la desobediencia civil. Más allá de esa medida, que posee su propia lógica situacional, se desencadenan los procesos de deslegitimación de las normas establecidas. Pero hasta la deslegitimación es ética: así la indignación moral que desencadena la movilización contra la tiranía, la discriminación o la injusticia tiene ese origen moral¹¹. Sirva todo esto de recordatorio de que si bien el pacto, la negociación y el acuerdo son el paradigma de la sociabilidad realmente moderna (la contractualidad universal, apuntada por Durkheim) ello no significa que vivamos en un mundo justo. Nuestra moralidad está preñada de contractualidad asimétrica, cuando no de violencias disfrazadas de acuerdo conseguido por personas hipotéticamente libres.

Precisamente a causa de toda la red de coacciones e intimidaciones que condiciona el contractualismo moderno, así como la moral contractualista en que se bañan, éstas no bastan para mantener el orden. De ahí la enorme cantidad de energía social invertida en los rituales de las religiones políticas y civiles, en la persuasión ideológica y en la manipulación mediática. Todo ello complementa y cimenta los masivos procesos de negociación surgidos entre grupos organizados de interés, a menudo en nombre de nociones no escritas de derecho, justicia y mérito, es decir, en nombre de valores

¹¹ S. RANULF (1964).

morales. Tal situación no produce precisamente la impresión de que nos movamos en un mundo moralmente vacío. Tampoco la obtenemos de la constante invocación del discurso político a principios morales —igualdad ante la ley, derecho a la intimidad— o de las llamadas al altruismo —solidaridad, salarios mínimos decentes, subsidios de paro, pensiones para los ancianos— que llenan a rebosar el habla pública y hasta a veces producen resultados parvos pero palpables. Si hay vacuidad moral en nuestro mundo (y no cabe duda que este lugar común no carece de fundamento), sus causas no se encontrarán negando toda sustancia al proceso mismo de producción moral o declarando vanas sin excepción todas las manifestaciones éticas del presente.

La moral convencional contemporánea puede parecer superficial para muchos observadores. (Lo es en muchos sentidos.) Pero la carga de la prueba de que, tras las revoluciones capitalista e industrial, tras la penetración de la secularización y la ideología liberal, toda estructura moral societaria se ha hecho superflua corresponde a quienes lo afirman. Mientras esperamos con paciencia a que nos la traigan, convendrá continuar sosteniendo la venerable opinión de que las sociedades pueden existir como medios ambientes humanos viables sólo si se hallan vertebradas por un mínimo común denominador de supuestos morales. ¿Son los de la nuestra más débiles que las de otras, o que las de nuestro propio pasado?

Esta llamada a las virtudes de la posición tradicional (la que afirma la necesidad de un marco moral general en toda sociedad medianamente viable) necesita una inmediata cualificación. La posición tradicional es con frecuencia simplista. Puede traicionar una nostalgia por un mundo inexistente en el que el sistema moral es aceptado consensualmente por todos. En tal universo moral, el disenso se torna, ya desviación punible, ya disonancia a la que se permite subsistir en un gueto o enclave moral. Puede también revelar un conservadurismo que favorece una moral por encima de las otras. Bajo tales condiciones, las subculturas morales no amenazarían a la hegemónica y privilegiada. Está «metáfora otomana» de la moral, la visualiza como un campo homogéneo en el que, a modo de mosaico, existen enclaves tolerados y hasta protegidos como beneficiosos para el conjunto. Tal coexistencia pacífica, no obstante, encaja mal con nuestra más elemental experiencia sobre la sociogénesis de la moral, sea ésta o no hegemónica: el conflicto, el dominio, la persuasión, la ideología, la manipulación, junto al combate perenne del hombre consigo mismo, son las fuentes últimas de la moral. La moral es la hija del conflicto. Ninguna tregua, por larga y estable que sea, puede escamotear este hecho bruto. (Por eso, tanto la ética como la sociología existen como

explicación del conflicto: hasta cuando la armonía es el *explanandum*, ambas disciplinas se ven obligadas a entenderla como resultado de una solución de conflicto.)

Hay, por lo tanto, dos enfoques muy diferentes con respecto a la aceptación de la opinión de que existe una estructura moral general en las sociedades modernas. Una consiste en la afirmación de un sistema central de valores, cuya presencia supera todas las características conflictivas de la vida social de hoy. En ese caso la moral sería, a lo sumo, un subsistema más dentro del sistema societario, un requisito funcional del orden reinante. La conciencia ética quedaría restringida a una cuestión de socialización, de aprendizaje moral, así como de integración al sistema. Nuestra personalidad sería resultado de ese proceso. La cultura nos suministraría un repertorio de soluciones aceptables para enfrentarnos con los dilemas de las acciones (algunos de ellos, de orden moral) que deban emprenderse. La moral se disolvería en una red de actitudes interiorizadas según pautas determinadas por nuestra cultura. El orden normativo y el moral serían uno y el mismo. Tal es, con inevitable simplificación, el esquema que halló su mayor refinamiento y expresión original en la obra de Talcott Parsons ¹². Estas opiniones han sufrido críticas muy severas y bien argumentadas y no parece que las que se puedan añadir aquí las fueran a mejorar mucho.

El hecho de que esta concepción de la moralidad sea insostenible no significa que no podamos hacer hincapié en la necesidad de que exista una galaxia (o «sistema» en sentido laxo) de normas y valores morales predominantes en cualquier sociedad compleja. Nada nos obliga a imaginarlas como si formaran un todo armónico, resultado de un consenso espontáneo, y de amables interiorizaciones de valores morales compartidos a través del aprendizaje. Si bien parece obvio que las creencias hegemónicas (aun cuando se refieren al poder y la autoridad) se poseen a menudo sin esfuerzo, hasta por parte de quienes sufren por sostenerlas, ello no significa que sean indoloras. Una moralidad predominante y bastante general es resultado de combates entre el dominio y la insubordinación, el principio y la conducta expeditiva, así como de una liza desigual por conseguir o guardar bienes escasos y codiciados. Con harta frecuencia las normas morales son la consecuencia de

¹² Es extremadamente revelador que *El sistema social* de PARSONS, su obra más cabal sobre estos temas, no hable prácticamente jamás de moral o de cuestiones éticas, aunque se dedique en ella tanta atención a los valores, las orientaciones valorativas y las actitudes, así como a los procesos de interiorización y al funcionamiento consensual de las sociedades. T. PARSONS (1951).

tales tensiones, y como tal son a veces precarias, pero notablemente efectivas. Son reforzadas, una vez más, por aquellas prácticas que rutinizan la solidaridad a través de la piedad y los rituales que plasman incesantemente los valores del altruismo, la ciudadanía, la obediencia a la ley y la autoridad, al tiempo que estimulan la deferencia a nuestros superiores¹³. La ventaja metodológica de este entendimiento de la cuestión es que, sin menospreciar la importancia del orden consensual, no condena la heterogeneidad social y el disenso moral a la ilegitimidad. Las actitudes y valores que divergen de los supuestamente predominantes no son estigmatizados como patológicos sino como alternativos y a veces como necesarios (no marginales) para el mantenimiento de la ortodoxia misma. La afirmación de Durkheim de que el crimen y castigo son esenciales para la constitución moral y jurídica de la sociedad halla aquí corroboración.

La innovación moral sólo puede entenderse desde una posición conflictiva tanto por parte de la sociología como por parte de la ética. El enfoque conflictivista reconoce la presencia de amplias zonas de ambigüedad y ambivalencia valorativa, así como de anomía y contradicción moral. La incertidumbre ética es necesaria para el desarrollo de los sentimientos de dignidad y libertad que caracterizan a la raza humana. Ésta necesita mucho consenso para sobrevivir, pero medra de veras en el conflicto. Sin embargo, la única razón para el ejercicio de la virtud, el conflicto, es a menudo también causa del mal. (Los sociólogos no están particularmente bien equipados para estudiar el mal: su disciplina no suele reconocerlo como tal. Absortos en sus actitudes cientifistas, la percepción moral de la acción humana, la comprensión de su frecuente malignidad, constituye para ellos una ardua faena.) El enfoque conflictivo, en fin, es congruente con el supuesto de que si la moral es un logro común de la humanidad (aunque la virtud pueda quedar confinada a cada uno de nosotros) su florecer es rara vez asunto pacífico.

Para resumir: en las sociedades modernas, la moral es un logro colectivo. Resultante del conflicto, se plasma en una serie de soluciones a problemas que, como consecuencia de la secularización, pueden referirse a la lógica y dinámica de situaciones sociales. Éstas son situaciones en las que clases, asociaciones, corporaciones, instituciones e individuos entran en liza en nombre de sus intereses respectivos. Así, la subordinación de las mujeres, la emancipación de los niños, la arrogancia de los privilegiados, la discriminación racial, el biés social de la justicia, el entrometimiento del estado en

¹³ E. SHILS (1975).

la vida privada, la política social de los gobiernos, y tantos otros fenómenos son manifestación de valores (morales o inmorales) que han ido evolucionando a través de procesos sociales nunca libres de conflicto. Hasta cuando cristalizan en rutinas, su arqueología revela batallas históricas, con sus derrotas y victorias.

Lo que es característico de las sociedades democráticas es que tales valores también se plasman en pactos y contratos acerca de lo que conviene hacer en cada caso. Los acuerdos de hoy no invocan fuerzas sobrenaturales, sino fuerzas sociales así como las reglas de una mundana moral: derechos humanos, derechos ciudadanos, equidad. Tales acuerdos se alcanzan sólo sobre aquellas cuestiones que se consideran «problemas». Pero, en rigor, en una sociedad no existen más problemas que los que uno o varios de sus componentes consiguen imponer como tales a sus competidores y enemigos. Sólo en el seno del conflicto un individuo, coalición o movimiento social consigue que una situación dada sea definida como «problema moral» por los demás y que por lo tanto requiera su atención y sus concesiones. Al parecer, en el mundo moderno, la profunda socialización de la moral deja poco espacio para una esfera de principios y valores que esté libre de las presiones y coacciones de las fuerzas sociales.

IV. La invasión política de la ética

El imperialismo epistemológico de la noción de sociedad ha tenido también implicaciones políticas. La «sociedad» se ha convertido en el legitimador y originador de la acción política. La «sociedad pide», la «sociedad necesita», la «sociedad exige» son parte esencial del discurso político. Invaden el lenguaje de los partidos, los movimientos sociales, los medios de comunicación y también el de sus portavoces, dignatarios, ministros e ideólogos. Es una retórica que encuentra escasa oposición. La política, es decir, el proceso mediante el cual se asignan recursos, privilegios y oportunidades vitales a las gentes por parte de quienes ejercitan poder y detentan autoridad, se urde con las pretensiones abstractas de lo social, las más de las veces con el fin de satisfacer las más concretas de cada cual. Los intereses privados, partidistas, institucionales, se presentan bajo el sayo universalista y legitimador de la «sociedad». Todas las expresiones que le dan vida —la literatura, la religión, el arte, la ciencia, el deporte— han sido, con característica voracidad, colonizadas por la política. La sociodicea exige hoy de nosotros una

servidumbre política, tal y como otrora hiciera la teodicea con nuestros antepasados.

La invasión de la ética por la política no ha ocurrido de modo parejo a lo largo y ancho de las sociedades modernas. Varía de país a país, de región a región, de clase a clase. Ha ocurrido en algunos lugares con relativa facilidad, mientras la moral tradicional, con sus símbolos, piedades y sacerdotes, mantenía las apariencias. En otros, en cambio, su llegada ha ocurrido con una proclama cataclísmica, seguida de fuertes medidas para la abolición y erradicación de la moral tradicional. Desde la Revolución francesa a la bolchevique, seguidas por algunas más, el anuncio del hombre nuevo, dotado de una nueva ética, ha ido seguido por la supuesta abolición del viejo. En relación con este último fenómeno, la obsesión de una parte sustancial del pensamiento contemporáneo con la categoría «clase» llevó por mucho tiempo al uso incontinente de la dicotomía «moral burguesa/moral proletaria», entre otras nociones éticas no menos significativas, cuyos resultados teóricos y analíticos han sido dudosos. Movimientos insurreccionales hay que han hablado de una «moral revolucionaria» y de una «justicia revolucionaria» sobre cuya bondad habría que consultar, si pudieran responder, a sus innumerables víctimas inocentes.

De una manera en todos los sentidos diferente de estos casos, el desarrollo del relativismo extremo en la filosofía moral, según el cual cada sociedad posee sus propias reglas, lógica y lenguaje, que no pueden comprenderse a través de las categorías de otras culturas (como la nuestra), ha reforzado también los argumentos a favor de la socialización y la politización de la moral¹⁴. Si no podemos estar seguros de lo que está bien y de lo que está mal fuera de nuestra comunidad de habla (¡suponiendo que todo vaya bien dentro de ella!) tendremos que suspender nuestro juicio moral: nuestra asumida incompetencia nos impide entender y explicar la lógica y conducta de otras gentes. Tal incompetencia deberá hacerse extensiva a sus actitudes y valores morales. Los políticos de otros países (irremediabilmente exóticos, extraños, para estos cautísimos filósofos) serán inmunes a toda crítica merced a nuestra declaración de incompetencia epistemológica. (Entre tales políticos se hallarán dictadores, tiranuelos y criminales, candidatos a los inventarios de horrores de Amnistía Internacional, cuyos responsables, por fortuna, no parecen haber sido seducidos por los encantos del relativismo epistemológico.) El velo de nuestra ignorancia nos conferirá la bienaventuranza de quien

¹⁴ Véase P. WINCH (1958).

se abstiene de juzgar desaguisados que, por rigor metódico, no puede entender. Por su lado, los rufianes políticos o los terroristas podrán actuar libres de todo escrúpulo filosófico. Naturalmente, siempre lo hicieron, pero ahora su abominable conducta ya no puede ser criticada por los agnósticos de la ética, los que no osan pronunciarse en asuntos que caen fuera de su comunidad de habla o de sus juegos lingüísticos. Si el pobre monsieur Jourdan hablaba en prosa sin saberlo, tal vez ciertos tiranos de hoy sean, también sin saberlo, discípulos aventajados de Ludwig Wittgenstein. A lo que es menester apostillar sin dilación que este pensador no es responsable de la interpretación amoralista de sus enseñanzas a que han llegado algunos de sus secuaces.

¿Cómo tiene lugar la invasión política de la ética? Es decir, ¿cómo ocurre en sociedades la mayoría de cuyos miembros carecen de noción de pecado y culpa, y no tienen criterios firmes sobre la asignación de responsabilidades¹⁵? ¿cómo se realiza en sociedades cuyos intereses generales —tal y como son definidos por los políticos— se suponen soberanos en la determinación de la ley y cuyo mundo ha sido convenientemente desencantado por la ciencia aplicada? Puede darse una primera respuesta a estas preguntas al recordar que quienes moran en tales sociedades deben realizar dos tareas a la vez: *a.* deben aceptar o establecer criterios morales que garanticen su singularidad y diferencia, así como su interacción asimétrica con los demás ciudadanos y sus instituciones, coaliciones y corporaciones; *b.* al mismo tiempo deben poder apelar a los valores y normas comunes de la colectividad para que las fisuras, contradicciones, distinciones y conflictos generados por *a* puedan superarse con relativa facilidad. La primera de estas tareas refuerza la heterogeneidad y permite a los componentes de la sociedad una medida de centrifugación; la segunda es una fuerza centrípeta que cimenta el orden social atribuyéndole cierta homogeneidad. Ambas tendencias poseen implicaciones éticas y merecen cada una comentario aparte.

a. Las sociedades relativamente secularizadas e ideológicamente pluralistas son aquellas en las que abunda la aceptación del principio estructural de la autonomía de los individuos, asociaciones e instituciones en el seno de sus culturas económicas, jurídicas y técnicas. Como consecuencia de ello, la mera existencia de cada entidad social le suele conferir derecho a existir, o por lo menos a subsistir. Salvo en el caso de quienes amenazan la existencia

¹⁵ La asignación de responsabilidades está sujeta a complejidades sociológicas en las que no puedo entrar aquí. Véase A. WILDAWSKY (1987).

de los demás (criminales, terroristas), cualquier grupo queda justificado por su mera presencia. La modernidad significa la generalización de la legitimidad a todo el mundo. En congruencia con ello, el poder deja de ser absoluto: se hace difuso. En tales sociedades, el poder como «suma cero» se halla desacreditado. Sobre el fundamental y amplio descrédito del poder monopolista se alza una vida social en la cual la conflictividad que es para ella esencial continúa por otros medios. Son los de la permanente e incruenta concurrencia por bienes y recompensas codiciados, de un modo que garantice la sobrevivencia de todas las partes en liza y aun autorice la creación de otras nuevas.

La presencia de monopolios políticos, económicos, culturales o de otra índole en nuestro mundo no es la menor de las paradojas o contradicciones que se producen en esta situación cuya piedra angular moral es el derecho de cualquier entidad social a existir y a entrar en la lid competitiva. No obstante, la «ética» política de nuestro tiempo hunde sus raíces en una actitud de «suma no-cero» frente al poder. Nadie tiene en principio derecho a acapararlo y a negar del todo su ejercicio a los demás.

En las sociedades «avanzadas» de hoy no se suele contemplar la obliteración del rival. Los adversarios reconocen *de facto* en sus contrincantes lo que hipotéticamente desearían negarles: el derecho a existir según sus propios criterios de existencia. Dos ejemplos. 1. Los empresarios aceptan (sin entusiasmo) la subida de los salarios de sus trabajadores así como su sindicación, mientras que éstos celebran tácitamente la permanencia y prosperidad de la empresa y el sistema capitalista. En épocas de suma cero, la burguesía y sus aliados prohibían, sencillamente, la sindicación obrera. 2. El divorcio requiere la redistribución de las tareas maternas y paternas, y el reparto judicial de sus ingresos, pero no exige la muerte civil de un esposo, que solía ser muerte física en el caso de la mujer ¹⁶. (De hecho lo que hoy presenciamos es la extinción del adulterio, como consecuencia lógica de la desaparición de la culpa y el pecado, y la ascensión del derecho a la «autenticidad» como factor legitimador característico de nuestra época.) Las transacciones de mutua tolerancia relativa que hoy con tanta frecuencia reinan sobre nuestras relaciones —en niveles macro, meso y micro— no son nuevas porque no existían en tiempos anteriores, sino porque ahora reciben una sanción moral que entonces no tenían. Más significativamente aún, es su predominio lo que es nuevo.

¹⁶ A. LAWSON (1988).

Nadie sucumbe en un conflicto que se disuelve en transacciones. Éstas no ocurren, sin embargo, entre iguales. Hay que insistir en la asimetría del contractualismo de hoy: los acuerdos son posicionales, estratégicos y, a menudo, duros. La nueva moralidad contractualista no elimina los daños que inflige la desigualdad y la mala conducta. Ninguno de ellos ha sido exorcizado ni en la más civilizada de nuestras politeyas al tiempo que se crean nuevas formas de sufrimiento, anomía y humillación a causa de las carencias y defectos de la nueva moralidad contractual.

Esta moral que sanciona la dispersión de la soberanía por toda la red de instituciones, asociaciones y ciudadanos que ocupan posiciones estratégicas es esencialmente agnóstica con respecto al pluralismo estructural y cultural que la articula. Sanciona la pluralidad de entidades que son capaces de convertirse en sujetos morales, pero no el pluralismo mismo como credo sentido en profundidad. Así, y como acabo de señalar, esas entidades pueden llegar a convertirse en monopolios u oligopolios de toda índole, carentes de entusiasmo en lo que respecta al derecho de los demás a disputarles el terreno y competir con ellos. Ello hace casi imposible que otras entidades sociales se desarrollen dentro de la esfera monopolística u oligopolística, al margen de cualquier manifestación ideológica que sus representantes puedan hacer acerca de los méritos de una concepción liberal y abierta del poder. Los esfuerzos que se realizan para consolidar el pluralismo a través de la «competencia leal», las leyes antimonopolio y antitrust y demás disposiciones, son más sintomáticos de la desazón causada por esta anomalía esencial de la lógica moral del liberalismo que remedios sustanciales contra una corriente a la que nadie ha sabido poner coto. Así, ¿qué principio ético da derecho a un sindicato, gremio profesional, empresa comercial, al estado mismo, a usurpar un ámbito entero de actividad y derecho? ¿Sobre qué fundamentación ética se levantan sus títulos? ¿Existen éstos? ¿Son ficciones?

b. Es esencial para las sociedades modernas que puedan dotarse de un amplio margen de ambigüedad sobre lo que la mayoría de la ciudadanía pueda reconocer como un problema digno de solución. Ya me he referido al hecho de que la definición y reconocimiento de los problemas ha sufrido también socialización. Así, el único criterio para que se establezcan las prioridades morales dentro de una comunidad es el poder que tengan las fuerzas sociales para ponerlos en primera línea. Esto no es siempre obvio, ya que hay un conjunto de cuestiones cuya exigencia de urgente solución es reconocida por toda una serie de autoridades y de ciudadanos privados, con mayor o menor sinceridad. Una ojeada somera al discurso público de un país

cualquiera nos revela amplios terrenos de acuerdo sobre los problemas que querrían ver solucionados los ciudadanos. Una lista típica incluiría el terrorismo, el paro, la inseguridad ciudadana, la adicción y el tráfico de drogas, la corrupción política, la penuria económica, los impuestos excesivos y demás males.

Podría argumentarse (aunque ése no sea mi caso) que, en su conjunto estas cuestiones, construidas como «problemas», como vimos, a través de un proceso muy elaborado de transacciones y forcejeos particularistas o sectoriales, forman el interés común de una sociedad dada. Serían entonces los intereses agregados (suponiendo que pudieran agregarse) los que justificarían la recaudación de impuestos, la movilización cívica, la política social, educativa o científica y hasta ciertas intervenciones militares. Serían los diversos intereses colectivos (aunque definidos de hecho por fuerzas específicas con intereses particulares) los que suministrarían el necesario apoyo moral al poder para conseguir sus objetivos.

Por desgracia, el proceso mediante el cual algo se convierte en un «problema que merece solución» no es nada simple. Para empezar, la puesta en vigor de las estrategias que han de conducir a las soluciones depende de los partidos, facciones y grupos en el poder. La llamada «opinión pública» puede contar algo, no cabe duda, pero siempre en la medida en que pueda conmover o mover a tales grupos. Además, la formación de una conciencia moral pública sufre fluctuaciones y evoluciona de forma inesperada. Por ejemplo, con el advenimiento de los tiempos modernos muchos creyeron que la igualdad era una aspiración natural de la humanidad. Debía ser parte esencial del nuevo orden social, según los imperativos del progreso. En consecuencia, varias doctrinas hicieron de la igualdad objeto de su conciencia ética. Muchos de sus representantes han sido plenamente conscientes de la complejidad del esfuerzo de ponerla en vigor. (Por lo menos desde Tocqueville conocemos el conflicto endémico que existe entre igualdad y libertad ¹⁷.) No obstante, han asumido que la igualdad entre los hombres es una aspiración racional y universal, condición necesaria para el reino de la justicia. Así, la desigualdad clasista sería un mal injustificable. Con frecuencia los que así creían o creen no son arbitristas peligrosos: no era su intención forzar la igualdad por medio de un estado policía, para crear mayor desigualdad. Más

¹⁷ No puedo entrar aquí en este tema, aunque esté relacionado muy estrechamente con este ensayo, pero véase S. LUKES (1991), *Equality and Liberty: Must they conflict*, pp. 50-70 y A. SEN (1992).

bien desean una corriente de reformas que conduzca a una sociedad menos desigual, que se vaya acercando a su ideal poco a poco, aunque no le dé alcance final. Mas, como sabemos, esta aspiración moderada y civilizada ha topado con toda una escuela de economistas y políticos, apoyados con entusiasmo por ciudadanos prósperos o aspirantes a la prosperidad, que ponen esa concepción en tela de juicio. Defienden la necesidad social de la desigualdad, sobre todo como requisito previo para la eficacia, la productividad y una buena división del trabajo. La desigualdad sería para ellos un factor de prosperidad mediante la competición y emulación, puesto que la desigualdad sería el resultado de las recompensas al mérito. Tras un largo período de hibernación, esta doctrina (que algunos sin respeto a la lógica extienden a la riqueza heredada y al privilegio regalado) ha vuelto por sus dudosos fueros. En todo caso su retorno ha sido lo suficientemente vigoroso como para invalidar la noción de que la igualdad es un ideal universal de la modernidad. La desigualdad para muchos no sólo no es un problema (y ni mucho menos un problema moral) sino una solución, un bien deseable.

El desarrollo de una conciencia ecológica ha seguido una senda diversa en la evolución del pensamiento moral. La conciencia de la interacción humana y social con el medio ambiente (y ahora también con el cosmos natural) ha venido a formar parte esencial de la ética prevaleciente. El sentido de la responsabilidad medioambiental fue anunciado primero por un número menudado de individuos; fue asumido luego por varios grupos marginales, carentes a menudo de «respetabilidad» no sólo frente a la llamada moral burguesa sino también frente a cualquiera de las establecidas. Tal conciencia, sin embargo, está entronizada hoy en el discurso y acción políticas respetables. Es ya un tema insoslayable hasta para las fuerzas políticas más conservadoras así como para grupos de presión que incluyen a industrias destructoras del medio ambiente. Así, cuando hay organizaciones cívicas internacionales que pergeñan una «declaración universal de responsabilidades» (en contraste con las declaraciones tradicionales de derechos), toda ella plena de conciencia ecológica angustiada podemos decir que nos enfrentamos a un caso claro de formación de un problema moral.

La sociogénesis de la moral y la producción social del interés común sigue, pues, rutas tortuosas. Puede ascender y descender (sin desaparecer) y posiblemente volver a ascender, como en el caso de la igualdad como ideal de civilización. Puede trasladarse de grupo a grupo, y penetrar de algún modo aquellos que en un principio se oponían a él, como es el caso del movimiento ecologista.

Enfrentados con estos procesos intrincados de la sociogénesis moral,

¿podemos continuar admitiendo, como sujetos dotados de juicio ético algo autónomo, la validez de la socialización y la de la politización de la moral? ¿Es la moral solamente una cuestión de complejidad social que será hipotéticamente explicada con el avance de la ciencia? O bien, ¿existe una senda que lleve a la creación de un juicio moral relativamente independiente de las fuerzas sociales cuyo poder es tan intenso en la formación de la constitución moral de la sociedad?

V. La autonomía del interés común

¿Puede inferirse el interés común¹⁸ de una sociedad sólo a través del análisis del enfrentamiento, interrelación y agregación de sus intereses particulares? La respuesta habría de ser afirmativa si nos atuviéramos a una interpretación estricta de las reglas contractualistas, consecuencialistas e instrumentales que rigen en la modernidad. Estas reglas son las que han conducido, primero, a la socialización de la moral y, luego, como efecto inmediato, a su politización. Dentro de ese marco el interés común sólo puede definirse como resultado agregado de los intereses especiales de los individuos o grupos que sean capaces de hacerlos valer en la esfera pública, ya por su acción, ya por su poder de veto. (La capacidad de forzar la inacción o indiferencia hacia lo que otros entienden como problema que requiere solución debería también considerarse como componente de la sociogénesis de la moralidad. No obstante, no podemos decir que la indiferencia sea cínica si quien la muestra es realmente ciego ante lo que otros perciben como un mal.) Aunque sea cierto que los sectores particularistas suelen invocar instancias más altas para justificar su conducta (la nación, la sociedad, la humanidad, la libertad) nadie puede engañarse en cuanto al peso abrumador de los intereses próximos y circunscritos como motivo real de sus invocaciones abstractas a principios remotos cuando se ven forzados a entrar en la liza moral.

La aceptación resignada de la usurpación del reino moral por la política, la economía y la ideología conduce al cinismo. Si tal usurpación fuera absoluta, el cumplimiento de los deberes y la satisfacción de los derechos

¹⁸ En cuanto sigue he evitado la expresión «bien común» como sinónima de «interés común» para no confundirla con su sentido en la tradición tomista, aunque algunos aspectos de la idea aristotélica y la de santo Tomás merezcan considerable atención. Para una formulación contemporánea muy compatible con mi propia teoría, véase B. JORDAN (1989).

carecería de toda sustancia ética. Pero hay que conceder que por lo menos una parte muy considerable de las pruebas está a favor de la posición escéptica respecto a la posible autonomía del juicio moral. En efecto, intentar probar hoy que la moral pública no es vulnerable a su politización sería vano. En este sentido, casi nada nuevo puede añadirse a los devastadores argumentos acumulados por una larga tradición filosoficosocial —de Maquiavelo a Marx, Pareto y Mannheim— mostrándonos con toda riqueza de detalle cómo el hombre apela a nobles principios morales con el fin de conseguir sus fines egoístas. Dentro de esa tradición han surgido diversas teorías de la ideología y de la hegemonía cultural que nos han suministrado explicaciones asaz adecuadas sobre la manifestación de este fenómeno a nivel societario. Quizás las teorías avanzadas por la sociología de la ideología necesiten mayor refinamiento, pero sería inútil intentar su refutación frontal aquí, cuando mi propio análisis se ha esforzado por demostrar el poder de las fuerzas sociales en la producción de la moral. Lo que queda por establecer es saber si tales fuerzas, juntas, agotan todas las posibles fuentes de la moralidad, saber si hay aún sitio para la construcción autónoma de la razón moral.

Por lo pronto surgen dificultades notables en la aceptación de una explicación estrictamente social de la moral. En efecto, en cualquier sociedad mínimamente compleja, la producción de valores y actitudes morales es un proceso laborioso, que con frecuencia genera ambigüedad y ambivalencia. (No podía ser menos cuando sabemos, por lo menos desde Simmel, que la ambivalencia es un componente esencial, y no periférico, de toda vida social ¹⁹.) Por ello se establecen autoridades supuestamente independientes para que adjudiquen lo recto y justo y dictaminen cuáles son las reglas que precisan obediencia. Jueces, sacerdotes, sabios, comités de arbitraje, existen para pronunciarse sobre dilemas, contradicciones y perplejidades y también para adjudicar bienes disputados cuando hay contienda. Lo interesante es que las decisiones que toman estos agentes morales no dependen siempre o del todo de los intereses desnudos o disimulados a cuyo servicio se hallan, según la interpretación sociológica tradicional recién evocada. Para empezar, los intereses cuyas herramientas habrían de ser el gobernante, el juez, el ideólogo, el administrador, no están siempre claros. Como mínimo necesitan interpretación. (¿O es que las personas, por muy influyentes y poderosas que sean, saben siempre lo que les conviene?) Además, y esto es crucial, la agregación de intereses y fuerzas sociales produce con frecuencia situaciones

¹⁹ B. NEDELMANN (1992).

oscuras o dilemas que no pueden resolverse a través del análisis conceptual o lógico, desagregando intereses y recomponiendo después el cuadro. Ello es consecuencia inevitable de la inconmensurabilidad endémica de los valores en juego así como de las exigencias contradictorias que realizan las partes en cada situación. El resultado agregado no suele ser muy limpio y con frecuencia es, sencillamente, imposible²⁰. Además, los valores que sostienen unos protagonistas, pero no otros, pueden adolecer también de inconmensurabilidad²¹. Consecuencia de ello es una situación que exige innovación y creatividad moral, a menos que se suma y deteriore en la anomía y la confusión. Es también una situación que puede liberar no pocas personas de su sujeción habitual a las opiniones que engendra la clase, la posición y el poder. En una palabra, la estructura de la modernidad produce intersticios, intersecciones y áreas de ambigüedad que permiten a algunos el desarrollo de una conciencia moral relativamente autónoma.

La modernidad, con mucha frecuencia, genera situaciones de aislamiento, soledad, anomía, neurosis y deriva, como tantos críticos han afirmado hasta la saciedad. Con frecuencia desenraíza individuos de sus comunidades tradicionales o «naturales» cuando no nacen muchos de ellos ya en tales condiciones. Pero el desenraizamiento puede significar, en un sentido menos dañino, una desunción del yugo social, aunque ésta pueda ir seguida, en ciertos casos, de una unción²² posterior al incorporarse el individuo a algún movimiento o asociación. La desunción, si no comporta anomía o alienación, puede liberarnos de condiciones sociales sórdidas o enrarecidas. La desunción social puede ser una condición para el uso desapasionado de la razón moral. Aunque sea social en sus orígenes, es una condición que lleva a la mente humana a liberarse en parte de las cadenas del condicionamiento social. Una cierta soledad es necesaria para la emisión del juicio moral. No es posible, sino,

²⁰ El problema de los resultados agregados (y el de los resultados erizados de contradicciones) debería ser muy tenido en cuenta por los individualistas metodológicos de estricta obediencia que asumen que la llamada conducta colectiva es el resultado de alguna suma. ¿Cómo sumar actitudes o valores inconmensurables? De ahí la importancia crucial del teorema de imposibilidad (o teorema de Arrow) en este terreno. Es extrapolable del terreno de la economía y la política al de la ética.

²¹ Sobre la inevitable inconmensurabilidad de valores en cualquier sociedad compleja, I. BERLIN (1990) entre sus varios aportes al tema, y S. LUKES (1991) pp. 11-17.

²² Llevo usando la expresión «uncir» (y «desuncir») desde hace tiempo para expresar este fenómeno contemporáneo. En la versión inglesa de este trabajo usé *uncoupling* por «desuncir». Por su parte, A. Giddens usa la expresión *disembedding* para referirse prácticamente al mismo fenómeno (1990, pp. 21 ss.).

la imparcialidad. También la autonomía humana posee una estructura social ²³.

La autonomía no es arbitrariedad. La última, naturalmente, es también un rasgo del poder moderno. Obvio es que gobernantes, jueces, funcionarios y empresarios, así como sus comités, curias y comisiones, toman decisiones y escogen entre alternativas que, hasta cuando no se hallan bajo fuerte presión, pueden ser forzosamente arbitrarias. Asignan recursos, castigan, discriminan, se vengan, privilegian, protegen, abandonan. Lo hacen según intuiciones, conocimiento y experiencia que responde a los intereses percibidos, los principios y reglas a los que hay que mostrar pública obediencia, y un cálculo más o menos grosero de cuáles serán las consecuencias de su conducta para ellos mismos. Digan lo que digan los críticos filosóficos del consecuencialismo, los hombres de acción son consecuencialistas natos. Aunque orientados hacia sus intereses particulares así como a los de los grupos, clases e instituciones a las que sirven, sus decisiones se hacen más o menos autónomas simplemente a causa de la naturaleza desaliñada, desordenada e inesperada de la realidad en la que están inmersos, y en la que intentan poner orden (su orden) a través de su actividad. La gerencia política de la moral societaria no queda, pues, circunscrita a la interacción de intereses particulares. La misma constitución del poder en las sociedades modernas fomenta la arbitrariedad del decisor (más o menos inspirada en los criterios de una elección racional basada, en parte, en la intuición de los resultados) así como su autonomía. El decisor está obligado a demasiadas exigencias para poderlas ordenar según un gradiente pues, una vez más, son inconmensurables. Son precisamente las lealtades mutuamente conflictivas, o las exigencias diversas, las que, paradójicamente, engendran una cierta autonomía. Ésta puede definirse como aquella capacidad del ser humano de ejercitar una deliberación racional acerca del bien y el mal, lo justo y lo injusto, libre de presiones sociales, y de actuar según las conclusiones a las que dé lugar.

La posibilidad de la descripción y formulación de un interés común emancipado, en alguna medida sustancial, de la servidumbre de los intereses especiales, no es prerrogativa de aquellas personas que ocupan «posiciones de responsabilidad», para usar el trillado pero revelador eufemismo con que a menudo se designan. Sociológicamente es más probable que la elaboración de la agenda moral de una comunidad, la determinación de sus opciones y

²³ Uso la expresión metafóricamente, en el sentido de que hay estructuras sociales que fomentan la autonomía. La autonomía no puede explicarse sólo social o estructuralmente. Pero aplicada a individuos, grupos, asociaciones o naciones, tiene consecuencias estructurales.

alternativas y la presentación a sus miembros de las posibles prioridades dependa de la colaboración activa de quienes se hallen relativamente libres de las responsabilidades apremiantes del poder y de las exigencias particularistas que convergen sobre los ciudadanos. Cuanto más tenues sean los ligámenes que se tengan con los intereses fuertes que presionan sobre la constitución moral de la sociedad, mayores son las posibilidades de imparcialidad (y no de indiferencia ética) si el individuo en cuestión es ciudadano activo. Cuanto más extendidas se hallen las condiciones que fomentan la autonomía moral, mayores serán las posibilidades de triunfo de un interés común moralmente sano en una comunidad dada.

El interés común no es asunto de cercanías²⁴. Por fortuna puede ser percibido, a veces, como perentorio, pero no es ése su estado normal. Suele referirse a una situación que habría de materializarse a largo plazo. Es una abstracción racionalmente construida hacia la cual debe aspirar una realidad concreta. Por ello debe referirse a muchas más personas que quienes se hallen relacionados directamente con nosotros, incluso a seres humanos aún no nacidos así como a aquellos que nunca conoceremos, muchos de ellos moradores de países lejanos. Sin embargo, la inmediatez no es del todo ajeno a él. El interés común puede manifestarse con urgencia en ciertos casos. No obstante, es la distancia, la visión amplia, el medio y largo plazo, el altruismo, la fraternidad lo que primordial y esencialmente entran en su elaboración y descubrimiento por parte de la razón humana.

Con frecuencia, y como consecuencia del *ethos* individualista, las personas adoptan una visión a largo plazo de su propio futuro y condición. Muchos son quienes hacen planes de vida: carrera, ahorros, seguros, jubilación, protección familiar. Estos modos de planificación personal pueden hacerse extensivos a profesiones y gremios, como son los sindicatos, o a entidades, como las empresas. Todo ello no tiene nada que ver con el interés común. En general, la ciudadanía vive inmersa en su universo de cercanías donde, si hay cálculo y estrategia, suele ser personal o a lo sumo tribal o gremial. No cabe duda que cualquier ciudadano halla momentos de reflexión sobre lo más remoto, que no por serlo es menos grave. No obstante las cuestiones personales inmediatas (una deuda, una enfermedad, la faena del

²⁴ «El hombre es un animal de cercanías», afirma Francisco MURILLO. Aprovecho su certera expresión para englobar en ella también la expresión frecuente en la filosofía moral y la sociología anglosajonas de *proximate concerns*, usada allí para referirse a las preocupaciones inmediatas que ocupan la mayor parte de los desvelos de las gentes, y no sólo en el área de la vida cotidiana.

día) suelen obliterar la fuerza que las más lejanas puedan tener sobre nosotros. Sólo cuando éstas consiguen plasmarse en problemas concretos e inmediatos es cuando es posible esperar una respuesta popular enérgica. (A veces, claro, demasiado tardía.) Sería una mentecatez reprochar a las gentes semejante conducta, en especial a la inmensa multitud de quienes viven al día, de quienes malviven y de quienes se hallan separados de cualquier participación significativa en la fragua de sus propios destinos. Observaciones como las presentes sólo pueden dirigirse a aquellos que están libres de tales servidumbres.

Nuestro mundo es intrínsecamente peligroso. El barniz de su prosperidad apenas esconde el cenagal, arrasado por la técnica, en el que podría sumirse²⁵. Muchos de sus moradores no pueden pasar demasiado tiempo preocupándose por las implicaciones destructivas de tal civilización, ni siquiera de su propio «estilo de vida», como suele decirse. Su escapismo es comprensible²⁶, sobre todo si se tiene en cuenta que puede ser resultado del torpor inducido por los medios técnicos de comunicación y por la banalización de ciertos bienes y servicios. El escapismo, empero, conduce a la incapacidad de comprender las cuestiones cruciales que a todos nos afectan, las que cuentan y conforman el interés de todos. La falta de preparación moral de la mayoría es consecuencia de esta extensa ceguera ante el interés común. Ello es, de por sí, un grave problema social. Dada la retórica altruista de nuestro tiempo, esa falta de perspicacia moral o de respuesta no es siempre conspicua, pero precisamente por ello debería incluirse en un posible inventario de dificultades a solventar.

Por su propia naturaleza, el descubrimiento y desarrollo del interés común no ocupa un espacio más dentro de la galaxia de doctrinas, ideologías y teorías que forman el panorama cultural del pluralismo contemporáneo. Las deliberaciones que conducen a establecer el interés común no pueden reducirse a los mismos procedimientos y tergiversaciones que llevan a la creación de ideología. Ello es así porque la conciencia moral surgida de la crítica y la razón es expresión de la reflexividad, fenómeno cabal de la conciencia autónoma del hombre²⁷, mientras que en la ideología sólo hay reflexividad ins-

²⁵ He considerado la sociedad moderna como esencialmente arriesgada y peligrosa en S. GINER (1987). Otras fuentes, que he podido conocer después, son U. BECK (1986), y A. EVERS, y H. NOWOTNY (1987). Véase también A. GIDDENS (1990), pp. 124-134.

²⁶ A. GIDDENS (1990), pp. 132-133.

²⁷ E. LAMO DE ESPINOSA (1990).

trumental, si la hay. Hasta puede argüirse que la ética es la forma más alta de reflexividad, porque no sólo incluye el análisis y descripción de nuestra condición, y su transmisión dialógica a nuestros congéneres, sino que a ello añade una recomendación sobre cómo deberían ser las cosas.

Es cierto que la presencia inflacionaria de opiniones y doctrinas de toda suerte fomenta la vaciedad, las perplejidades y los *non sequitur*. Esa proliferación, como se constató más arriba, ha inclinado a no pocos observadores a pergeñar un diagnóstico manido sobre las sociedades hipermodernas y sus culturas: sólo pueden engendrar escepticismo, falta de valores y una derrota de lo humano. Aunque este diagnóstico sea bastante erróneo, no hay razón para creer que precisamente lo contrario sea lo cierto. Así, no cabe duda que la inflación doctrinal e ideológica producirá confusión y relativismo. Mas, precisamente por ello, y en conjunción con el hecho de que es necesaria una constitución moral de la sociedad, surge también una necesidad para el ejercicio de la razón ética que vaya más allá del mundo inmediato de la pluralidad de opiniones del presente. Tal razón debe ser universalista. Aunque el universalismo no haya triunfado aún en la medida de lo deseable, sabemos que la variedad de actitudes, valores y concepciones morales invita, en vez de socavarla, la posibilidad de una comprensión universalista del interés general y el bien común. La fragmentación, cuando llega a su paroxismo, pide de nuevo unidad. El relativismo moral, cuando se reduce a sí mismo al absurdo, como está ocurriendo hoy en día, exige la mente sobria que reivindique la afirmación de lo justo y lo bueno por encima de las facciones.

Esta convicción no se basa en un acto de fe. Si lo fuera, no sería posible argüir sobre ella racionalmente. Se basa en una interpretación sociológica estricta de la producción social de la moral, aunque se apoye también en una filosofía moral que no pulveriza la noción de naturaleza humana, tras haberla roído con la casuística del relativismo.

El interés común no existe: se hace. Se descubre. Mis referencias a la estructura social de la moral han indicado oblicuamente que algunos ciudadanos se hallan en mejor posición que otros para descubrir y desarrollar el interés común. Por ejemplo, he mentado las necesidades apremiantes de la gente en su vida de cada día, o la subyugación de los dirigentes a sus organizaciones, o las servidumbres (y privilegios) que provienen de la clase de cada cual como frenos a su elaboración racional. Ello, junto a mi observación anterior sobre aquellas personas que ocupan posiciones en la estructura social que les comprometen menos en cuanto a la emisión de juicios morales, puede haber hecho pensar que mi argumento confiere a algunos individuos una

ventaja para pronunciarse moralmente. No es así. La idea de una *freischwebende Intelligenz* dotada de superioridad ética, y a la cual correspondería la tarea exquisita de formular el interés común me parece aborrecible. Se halla, además, en contradicción con el impulso cabal de mi argumento: que el descubrimiento del interés común es una tarea pública y compartida.

Tal vez ciertas categorías de ciudadanos conscientes, a menudo libres de las desventajas que el poder o la riqueza suponen, se hallen con cierta frecuencia en mejor posición para considerar la condición humana con mayor imparcialidad, es decir, para incorporar criterios altruistas, cultivar el consecuencialismo a largo plazo e incorporar una medida de universalismo a su juicio moral. Es igualmente cierto, no obstante, que su aportación al discurso ético tiene valor sólo si ocurre en diálogo e interacción con el resto de los mortales. Si intentaran crear otra casta, un estamento platónico de expertos éticos e ingenieros morales —ni más ni menos como tantos gremios sacerdotales han hecho en la historia— derrotarían sus propios propósitos. La clase cívica que hace suya la creación del interés común es, por necesidad, una clase abierta, que no se confunde con ninguna clase social en el orden de la desigualdad, ni con ningún género en el de la división sexual. Sus miembros pueden militar en movimientos sociales emancipatorios, como pueden hacerlo en instituciones o grupos solidarios y altruistas, y también pueden no militar en ninguno. No quedan sus filas nunca confinadas a quienes de la reflexión teórica han hecho profesión. (Ello no significa que la historia de las ideas en Occidente no presente concepciones orientadas hacia el bien común creadas en su día por unos pocos y adoptadas más tarde por la mayoría. Algunas de ellas se han plasmado en las constituciones democráticas de nuestros países.) No hay razón por la cual haya que creer que, en los tiempos arriesgados y terribles que nos esperan, el diálogo entre aquella clase cívica compuesta por quienes desean elaborar el interés común y los poderes y autoridades que ostentan la capacidad de poner en vigor ese interés para el bien de todos deba de dejar de dar algún fruto.

Ningún grupo, pues, tiene el monopolio para el descubrimiento del interés común. Cuando hablo de «clase cívica» y digo que está, por definición, abierta, incluyo también a un sector de la clase política. El peligro de elitismo intelectual en el análisis de la producción social del interés común debe evitarse admitiendo que, en determinadas circunstancias, la politización de la conciencia moral tal y como ha sido descrita anteriormente tiene sus límites hasta entre los políticos. Sería incorrecto descalificarlos siempre en nombre de las acostumbradas servidumbres de clase, privilegio y poder a que suelen estar sujetos. Me he esforzado por hacer hincapié en las carencias que

entraña la socialización de la moral y, especialmente, en su invasión posterior por la política. Pero, por ventura, tales corrientes no emponzoñan todas las situaciones. La aportación del Mahatma Gandhi a la emancipación del hombre moderno, por ejemplo, tiene profundas raíces en nociones morales acerca de la dignidad humana y la naturaleza maligna de toda violencia, pero fue su plasmación en un movimiento político concreto lo que en verdad transformó el discurso moral de la modernidad. Merced a él, la acción pacífica colectiva perdió su carácter utópico y se convirtió en programa plausible. Mientras nuestra civilización continúe asumiendo la soberanía del ser humano, en otras palabras, nuestra muy limitadísima pero muy significativa independencia de las fuerzas que nos rodean, continuará habiendo una posibilidad de que haya gentes que luchen por conocer y afirmar el interés común. Gentes que afirmen la humanidad por encima de lo particular. Y que lo hagan sin demoler los derechos de lo particular, lo diferenciado. En nuestro tiempo tenemos que haber asimilado ya una lección: la de no suprimir nada en nombre de abstracción alguna. No cometer ya crímenes en nombre de la libertad, o la voluntad general, o el destino histórico. Nadie tiene el monopolio del interés común como nadie lo tuvo de esas nociones, con cuyo pretexto se atropellaron seres humanos. Por eso, una vez más, es menester repetir que el interés común es tarea pública y colectiva, que no está en manos de nadie porque está en las de la ciudadanía.

VI. El descubrimiento del interés común

El punto de partida de mi análisis ha sido un entendimiento de la moral contemporánea fundamentado en una explicación de su sociogénesis a través del conflicto. He mostrado cómo, frente a situaciones anteriores, la moral sufre hoy un intenso proceso de socialización. Pero también he puesto en evidencia cómo éste no absorbe toda la moral. La heterogeneidad de las sociedades hipermodernas es precisamente lo que trae consigo la posibilidad de que aparezca una conciencia moral autónoma, amén de la necesidad de que surja un juicio independiente por parte de los ciudadanos. Así, pedimos hoy constantemente explicaciones y justificaciones racionales, razonables y seculares de las decisiones públicas que se toman: el principio de autoridad está, con justicia, en decadencia. Las protestas enérgicas contra la arbitrariedad, la tiranía, la injusticia y muchos más males evitables se escuchan sin cesar y vienen apoyadas por apelaciones a principios éticos universales y

razonamientos con frecuencia lógicamente intachables, basados en ellos. No ha muerto la indignación moral. Por sí sola no basta, pero su persistente voz debe ser señal de que para muchas personas no es cierto que todo valga. Asumen (con mayor o menor claridad de expresión) que la ambigüedad moral y la polivalencia de nuestro tiempo deben tener su límite. Y es que el relativismo moral posee fronteras: ¿quién, entre los adalides de la era «pos-moral» y «posética» osaría justificar el terrorismo, la tortura, la subyugación de la mujer, la destrucción del medio ambiente? ¿Quién negaría a la paz y a la santidad de la vida humana su naturaleza de imperativos categóricos a tener en cuenta en cualquier politeya decente? ¿Quién se atrevería a definir los principios de la decencia civil y del respeto a la libertad de cada cual como meras opiniones ideológicas sostenidas por alguna facción por motivos inconfesables?

La invocación a principios como los de la dignidad humana y a corolarios suyos, como la condena de la tortura, sin embargo, no basta para el desarrollo del interés común. Tienen la ventaja, frente a otros principios más generales aún, como puedan serlo la libertad, la fraternidad y la igualdad, que son mucho menos abstractos. Así, si a veces es arduo saber en qué consiste la libertad, cuesta mucho menos detectar lo que es el tormento. Lo que se necesita es una senda que nos conduzca a la puesta en vigor de aquellas medidas que llevan al interés común. La creación endógena de la moral que hoy predomina exige una cierta organización, un cierto *telos*, aunque hoy sea difícil usar esa terminología. Un finalismo estrechamente ligado al conocimiento racional, empírico y hasta científico del mundo. Saber que la explosión demográfica, las hambrunas permanentes, la miseria, el terror político a que están sometidos millones de nuestros congéneres a quienes no vemos directamente pero cuyos destinos están entrelazados con los nuestros a causa de la mundialización de la condición humana, es saber que el interés común entraña su incorporación a nuestro horizonte moral.

La noción que mejor expresa los fines morales hacia los que debería orientarse la ciudadanía es ciertamente la del interés común. Hemos visto que es un principio menos ambicioso y abstracto que el de bien común y ciertamente mucho menos polémico que el de voluntad general, aunque pertenezca a la misma familia. Hay bastantes obstáculos en el camino que conduce a la creación del interés común. Por ello no lo he tratado nunca como si existiera objetivamente en algún rincón del cosmos: nuestros intereses comunes, a largo o corto plazo, deben ser creados por nosotros, como parte de un acto innovador, en ejercicio de nuestra libertad, razón y responsabilidad. y con referencia siempre a hechos conocidos. Algunas de las condiciones

de tal creación han sido ya señaladas. Así el interés común no puede ser el resultado de la agregación de intereses sectoriales, facciosos u organizados: éstos suelen ahogar los intereses de las minorías y de los individuos, hasta cuando gozan de la protección de las instituciones democráticas. Los poderosos y los influyentes, por su parte, tienen sus intereses a los que alimentar. Por eso mi argumentación ha tomado el rumbo del universalismo, el de la independencia de la conciencia moral y el de la necesidad de la elaboración de prioridades éticas a través de la persuasión y el razonamiento, eludiendo todo quimérico «cálculo felicífico». Los utilitaristas y los hedonistas deberían comprender que una cierta medida de austeridad y hasta de sacrificio (como exige, por ejemplo, la mejora o preservación de nuestra relación con el medio ambiente) no entraña una actitud puritana cruel para nosotros o para nuestros semejantes. La búsqueda del interés común no significa nunca subyugación alguna a imperativos morales abstractos.

El interés común es contrafáctico: es una noción moral contra la cual se miden intereses reales y circunscritos. Es la presentación racional de una serie de prioridades que la comunidad tiene que tener en cuenta si desea mejorar su condición a la larga, así como la condición de otras comunidades, incluidas las del porvenir. La globalización de los procesos sociales significa que, por primera vez en la historia, no es pretencioso hablar de la humanidad al considerar decisiones políticas, económicas, técnicas y culturales. La mundialización y la globalización explican, en parte, que el interés común sea inherentemente universal, y no comunitario: no puede restringirse a ningún ámbito étnico, nacional o ideológico. La presentación del interés común no es, pues, rígida: el interés común es el resultado de una actitud que tiene un componente dialógico notable. Las prioridades para actuar tienen que estar sometidas a constante análisis, reanálisis y discusión en la plaza pública. En esta tarea, como en todas las tareas que poseen implicaciones políticas, la actitud consecuencialista tiene su razón de ser pero, una vez más, hay que afirmar que el interés común es fruto de la ética de la razón. Las concesiones parciales que sea menester hacer a otras éticas (la utilitarista, la dialógica, la consecuencialista, hasta la comunitarista) no pueden soslayar esta conclusión.

He argüido que la política no es siempre ni necesariamente perniciosa para el interés común. Recuérdese, sin embargo, que una moral totalmente politizada sufre degradaciones y daños irreparables. En un mundo secular la esperanza de que ello no ocurra descansa sobre la clase cívica. La componen ciudadanos que saben que hay un reino más allá de la política, un reino que debe estar en tensión permanente con ella, y hacia el cual hay que empujar

a la política. La tarea que todos compartimos y que consiste en mejorar el mundo en que moramos no puede ser otra, en condiciones de modernidad, que la de cultivar el huerto común y convertirlo en cariñoso objeto de nuestro deseo. La mudanza de nuestros tiempos ha hecho hoy del huerto de cada cual predio de todos.

AGRADECIMIENTOS

Este ensayo fue presentado en el IV Congreso Español de Sociología, celebrado en Madrid en septiembre de 1992. Agradezco a los profesores Emilio Lamo de Espinosa y José Enrique Rodríguez Ibáñez su invitación a incluirlo en la sección dirigida por ellos, y previamente, en un Seminario sobre Teoría Sociológica, celebrado en el Centro de Investigaciones Sociológicas, bajo los auspicios de la Fundación Juan March. En esta última ocasión me beneficié de la lectura crítica y de los comentarios que me hicieron diversos participantes. Además de los dos directores, debo mencionar entre ellos a los profesores, Helena Béjar, Miguel Beltrán, Julio Carabaña, Enrique Gil Calvo, Jesús Ibáñez, Joaquín López Novo, Ramón Ramos y Luis Saavedra. Espero que sus observaciones no cayeran en saco roto. La presente versión castellana mejora y desarrolla la inglesa, presentada en el Encuentro Europeo de Amalfi en mayo de 1992, a invitación del profesor Carlo Mongardini, la cual ha sido publicada en la *International Review of Sociology*, núm. 2, 1992, pp. 71-104. El presente escrito está emparentado con otros dos trabajos previos, pero explora aspectos distintos. (Véanse V. Camps y S. Giner, 1992; y S. Giner, 1987a.)

Bibliografía

- Bauman, Z. (1991), *Modernity and Ambivalence*, Cambridge, Polity Press.
- Beck, U. (1986), *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Francfort, Suhrkamp.
- Bell, D. (1976), *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Londres, Heinemann [*Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, Alianza, 1989].
- Berlin, I. (1990), *The Crooked Timber of Humanity*, Londres, John Murray [*El fuste torcido de la humanidad*, Barcelona, Península, 1992].
- Camps, V. (1988), *Ética, retórica, política*, Madrid, Alianza.
- Camps, V. y Giner, S. (1992), véase Giner, S. y Camps, V. (1990).

- Cavalli, S. (1991), «Valori condivisi e solidità del patto sociale» en C. Mongardini, (comp.) (1991), pp. 161-180.
- Evers, A. y Nowotny, H. (1987), *Über den Umgang mit Unsicherheit: Die Entdeckung der Gestaltbarkeit der Gesellschaft*, Francfort, Suhrkamp.
- Gaita, R. (1991), *Good and Evil: An Absolute Conception*, Londres, Macmillan.
- Giddens, A. (1990), *The Consequences of Modernity*, Oxford, Polity Press.
- Giner, A. (1985), «El rapto de la moral», *Revista de Occidente*, febrero de 1985, reproducido en S. Giner, *Ensayos civiles*, Barcelona, Península, 1987, pp. 15-36.
- (1987a), «Sociology and Moral Philosophy», *Revue Internationale de Sociologie*, núm. 3, 1987, pp. 47-86.
- (1987b), *El Destino de la Libertad*, Madrid, Espasa Calpe.
- (1993), «La religión civil», *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 61, pp. 23-56 (enero-marzo).
- Giner, S. y Camps, V. (1990), *L'interès comú*, Barcelona, Cultura i Entorn; «L'interesse comune come attività morale», *Mondoperaio*, diciembre de 1990, pp. 103-111; versión española revisada y aumentada, *El interés común*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.
- González de la Fe, T. (1991), «Los problemas perennes de la sociología», en T. González de la Fe, (comp.), *Sociología: unidad y diversidad*, Madrid, CSIC, pp. 14-31.
- Habermas, J. (1973), *Legitimationsprobleme in Spätkapitalismus*, Francfurt, Suhrkampf.
- Jordan, B. (1989), *The Common Good: Citizenship, Morality and Self Interest*, Oxford, Blackwell.
- Lamo de Espinosa, E. (1990), *La sociedad reflexiva: sujeto y objeto del conocimiento sociológico*, Madrid, CIS.
- Lawson, A. (1988), *Adultery*, Nueva York, Basic Books.
- Lukes, S. (1991), *Moral Conflict and Politics*, Oxford, Clarendon.
- Lyotard, J. F. (1984), *The Post-Modern Condition*, Manchester, University Press [e.o. 1979] [*La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1989].
- Macintyre, A. (1981), *After Virtue*, Indiana, University of Notre Dame Press.
- Maffesoli, M. (1990), *Au creux des apparences*, París, Plon.
- Menninger, K. (1968), *The Crime of Punishment*, Nueva York, Viking.
- Mongardini, C. (comp.) (1991), *Due dimensioni della società: l'utile e la morale*, Roma, Bulzoni.
- Nedelmann, B. (1992), «Ambivalenz als vergesellschaftendes Prinzip», *Simmel Newsletter*, vol. 2, núm. 1, pp. 36-48.
- Parsons, T. (1951), *The Social System*, Londres, Routledge and Kegan Paul [*El sistema social*, Madrid, Alianza, 3.ª ed., 1988].
- Popper, K. (1963), *The Poverty of Historicism*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Ranulf, S. (1964), *Moral Indignation and Middle Class Psychology*, Nueva York, Schocken [trad. de la ed. danesa de 1938].

- Sen, A. (1992), *Inequality Reexamined*, Oxford, Clarendon.
- Shils, E. (1975), «Deference», en E. Shils (comp.), *Center and Periphery: Essays in Macrosociology*, University of Chicago, pp. 276-303.
- Strawson, P. F. (1974), *Freedom and Resentment and Other Essays*, Londres, Methuen.
- Wildawsky, A. (1987), «A Cultural Theory of Responsibility», J. A. Lane, *Bureaucracy and Public Choice*, Londres, Sage, pp. 283-294.
- Winch, P. (1958), *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, Londres, Routledge and Kegan Paul.

19. Relativismo cultural y relativismo epistemológico: voces viejas y nuevas en la sociología del conocimiento

Miguel Beltrán

I. Introducción

Dice Bloom, en la primera página de su *The Closing of the American Mind*, que los estudiantes norteamericanos tienen en común no sólo su relativismo (entendido como un postulado moral), sino la convicción de que es evidente por sí mismo: que la verdad sea relativa es algo que se ha de dar por supuesto. Si alguien pone en duda tal cosa, nos dice, pensarán de él que es «un absolutista» y, por ende, un intolerante que al examinar las diversas opiniones y culturas se atreve a decidir que una de ellas es mejor que las otras: y tal cosa es tiránica, como cualquier límite. Sólo la libertad es absoluta.

Continúa nuestro autor retratando esta actitud: no debemos ser etnocéntricos, no debemos creer que nuestra forma de obrar es superior a otras. Mis preferencias son sólo eso, preferencias marcadas por el sello del tiempo y del lugar, y no puedo discriminar a nadie por las suyas: «el hecho de que en tiempos y lugares diferentes han existido diferentes opiniones sobre el bien y el mal, en manera alguna demuestra que ninguna de ellas sea cierta ni superior a las otras» (1989, p. 40).

Bloom atribuye esta consagración del relativismo a lo que llama una radicalización de la teoría democrática, que «acaba experimentando cualquier límite como arbitrario y tiránico» (1989, p. 28). Pero esto no fue siempre así en la sociedad americana: por el contrario, su modelo político se construyó sobre la base de la existencia de ciudadanos que estuviesen de acuerdo con unos principios fundamentales y los compartiesen, esto es, que creyéndolos preferibles a los principios sostenidos por las comunidades tradicionales, les prestaban adhesión y lealtad. Se trata, a fin de cuentas, de la misma actitud experimentada algún tiempo después por los revolucionarios franceses respecto de sus principios de libertad, igualdad y fraternidad. La participación como miembro de una sociedad con tales principios exigía, sin duda, su aceptación y, consecuentemente, la propia integración en el sistema. Los foráneos inmigrantes tenían, pues, que renunciar a su cultura de origen para integrarse en la del país que los recibía (según la fórmula del *melting pot*, acuñada más tarde), incorporando con la adquisición de la nacionalidad la obligación de com-

partir y respetar los valores mayoritariamente sostenidos como fundamento del modo de vida norteamericano. Pues bien, no es el momento de discutir si el *melting pot* tuvo la eficacia integradora que de él se predicaba, o si se limitó a integrar a los inmigrantes blancos europeos. En todo caso, es contra ese predominio etnocéntrico de valores mayoritariamente sostenidos contra lo que se rebela el relativismo de los estudiantes a que se refiere Bloom, abriéndose de esta forma a los valores de las minorías, cualesquiera que sean.

No hay que darle muchas vueltas para ver que esta «apertura» (a los principios de los demás, atribuyéndoles el mismo valor que a los propios) significa para Bloom un «cierre» (a los principios de la cultura occidental, tal como se plasmaban en la tradición de la educación liberal practicada en las grandes universidades norteamericanas). Esta forma peculiar de relativismo cultural, consistente en afirmar como evidente la *equivalencia* de todas las variedades culturales y su igual derecho para demandar atención, apoyo y respeto, implica el rechazo moral del predominio de la mayoría y la protección de las minorías como objetivo fundamental de la acción de gobierno. La visión faccionalista que de las minorías organizadas tenían los fundadores de la República ha volcado en la dirección contraria, favoreciendo activamente cualquier forma de vida practicada por una minoría: pues, ¿qué derecho tiene nadie a decidir que alguna forma de vida, que alguna cultura específica es mejor o peor que las otras? ¿o que alguna determinada minoría no tiene derecho a ser protegida o atendida en sus demandas? El relativismo ético radical terminó parando en la liberación de la represión mayoritaria y en la moralidad de la autoafirmación (1989, p. 337). En eso y en la *political correctness*: del criterio de igualdad en la distribución social de la estima a la protección política activa de las identidades culturales minoritarias como antídoto a la discriminación.

Riotta, un periodista italiano con experiencia de la vida universitaria norteamericana, ha podido escribir recientemente que lo «*political correct* tiende a negar cualquier valor al canon de la cultura occidental, visto como la ideología dominante de la clase blanca y del sexo masculino, incapaces de expresarse sin segregar, humillar, jerarquizar» (1992, p. 22). Ese canon, consistente en *Dead White Men* y sus obras, ha excluido de la historia y ha dañado a las mujeres, los oprimidos y las minorías de cualquier tipo. Una vez «hecho pedazos el contexto ilustrado, empírico, racional, neopositivista y liberal» que caracterizaba al sistema universitario norteamericano, se ha pasado a «afirmar con orgullo el centralismo de la propia aldea étnica» (1992, p. 24). Es decir: una vez destruido el etnocentrismo antes dominante, pueden ya ocupar su lugar los etnocentrismos minoritarios. Todo ello gira, pues, al-

rededor del multiculturalismo, o, si se prefiere, del relativismo cultural, que ha exigido abandonar el canon de la cultura occidental y sustituirlo por un sistema en el que todo es igual a todo, todo es *equi-valente* (y en el que «Voltaire es el enésimo macho blanco muerto, tan semejante a Luis XVI que hasta se le puede confundir»: cf. 1992, p. 26), y ha terminado por imponerse un sistema de cuotas: «Con la caída de la idea de que América era un país donde el emigrante dejaba su propia identidad para asumir una nueva y superior», se hunde la noción de integración social y se alzan fronteras orgullosamente afirmativas alrededor de cualquier especificidad cultural minoritaria o marginal.

Así pues, y en resumen, se nos dice que el relativismo cultural y moral está en la raíz del «cierre» mental, del ataque a la cultura occidental, y del surgimiento de los etnocentrismos minoritarios que se niegan a la integración social. ¿Qué decir en este dramático contexto del relativismo epistemológico? En mi opinión, creo que pueden apuntarse varias cosas. Ante todo, que un planteamiento relativista radical se encuentra hoy en día en el llamado «programa fuerte» de la sociología del conocimiento, especialmente en la obra de Barry Barnes y de David Bloor (así como en el llamado por antonomasia «programa relativista», y en el «reflexivo», de los que no me voy a ocupar aquí). En segundo lugar, que pueden encontrarse claros antecedentes de dicho relativismo radical no sólo en las muy conocidas tesis de Thomas S. Kuhn, sino en las ya antiguas de Ortega y Gasset y de Mannheim, bien es verdad que bajo formas menos radicales en los dos últimos autores. Y, por último, que si bien la mera constatación del pluralismo cultural implica, en mi opinión, relativismo, la imposibilidad en sentido estricto del tránsito de una cultura a otra no impide que a efectos prácticos y con criterios de validez limitada al tiempo y al lugar pueda traducirse (que es, según creo, lo que sostienen al respecto Barnes y Bloor, y no lo que se les hace decir en la polémica sobre la posibilidad de la traducción). En las páginas que siguen se tocan, pues, los puntos mencionados, sin pretender con ello llegar a conclusión alguna: me contento con destacar en ellas el papel de «viejo topo» que sigue desempeñando la sociología del conocimiento en lo que se refiere al relativismo epistemológico.

II. El «programa fuerte» de la sociología del conocimiento

Desde hace unos años produce cierto ruido una reacción *contra* el relativismo (de la que parece participar McCarthy, 1989) que se propone expli-

citamente ofrecer *resistencia* a su revitalización (Archer, 1987), así como poner de manifiesto sus *incoherencias* (Moulines, 1991). Ha de destacarse que buena parte de los ataques los recibe un artículo de Barnes y Bloor publicado en 1982 con el título «Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge»; y digo que tal cosa ha de destacarse porque ambos autores, en tanto que conspicuos cabezas de fila del llamado *strong programme* de la sociología del conocimiento, eran relativistas confesos desde al menos una década antes.

Como, si a eso vamos, ha de serlo todo kuhiano consecuente, a la vista del papel que respecto de la *verdad* desempeña la comunidad científica en el proceso revolucionario que lleva desde el «período A de “ciencia normal”» al «período B de “ciencia normal”» o, si se prefiere, de un paradigma a otro. Diríase que los autores que se escandalizan del relativismo sostenido por Barnes y Bloor lo hacen de manera un tanto gratuita, como si no hubiesen reparado en ello pese a haberlo tenido ante sus ojos mucho tiempo, y no sólo en las páginas de Kuhn.

Incluso el calendario de la reacción contraria al relativismo de los autores del «programa fuerte» resulta llamativo: Archer toma las armas cinco años después de publicado el artículo de 1982, y McCarthy tarda siete años: me parece, pues, una historia por lo menos curiosa, de reacciones virulentas y tardías a algo que «estaba ahí», como mínimo, desde que Kuhn publicó en 1962 la primera versión de su libro.

No es mi propósito presentar en estas páginas el «programa fuerte», ni menos aún entrar a discutirlo: sólo voy a comentar su dimensión relativista (que me parece esencial, y que comparto *casi* en su totalidad), y a referirme sumariamente al rechazo que tal dimensión ha despertado entre los autores que he mencionado más arriba. Para limitar mi referencia al relativismo acudiré tan sólo a las páginas del mencionado artículo (o capítulo) de 1982, pero antes me parece necesaria, al menos, una fugaz anotación de las características más esenciales del *strong programme*.

El «programa fuerte» de la sociología del conocimiento surgió, en palabras de Bloor, como «una especie de híbrido de la filosofía y la sociología de la ciencia» (*apud* Iranzo, 1991, p. 135); huelga decir que tal híbrido carece no sólo de toda pretensión normativa, sino de cualquier modelo implícito o explícito de racionalidad. El conocimiento consiste en el conjunto de creencias investidas de autoridad por ser compartidas y estar apoyadas por la comunidad (o, como dice rotundamente Hesse, «*Knowledge is now taken to be what is accepted as such in our culture*»: cf. 1980, p. 42); es, pues, un elemento de la cultura, aquel que la sociedad de que en cada caso se trate considera *conocimiento científico*, no una mera creencia discutible o no plenamente com-

partida. El territorio epistémico es estrictamente social, y en él se dice «objetivamente» cómo es el mundo, la realidad, a partir de unas formas de experiencia que también están mediadas socialmente.

Hay, pues, una estrecha relación entre contexto social y teoría científica que pone en cuestión la existencia de criterios naturales que permitan distinguir las creencias racionales de las que no lo son. Los racionalistas que rechazan el relativismo lo hacen insistiendo en una forma de *dualismo*, por la que distinguen entre verdadero y falso, racional e irracional, y sostienen que lo uno y lo otro son cosas radicalmente diferentes, hasta el punto de defender que la existencia de creencias racionales debe ser explicada por el hecho de que son racionales, en tanto que la existencia de creencias irracionales requiere una explicación causal, sociopsicológica o «externa», de la que pueden ocuparse los sociólogos (*cf.* Barnes y Bloor, 1982, pp. 25-26). Es fácil suponer que el punto básico de la discusión se sitúa en el ámbito de las matemáticas y de la lógica, que los partidarios del «programa fuerte» se niegan a reconocer como racionales al margen de todo contexto cultural, como universales culturales que contuviesen criterios de verdad y racionalidad independientes de todo contexto, que todos los hombres pudiesen reconocer y aceptar. Mannheim, desde luego, no llegó tan lejos, y hay que reconocer que resulta difícil aceptar una tesis que niega *toda* autonomía y universalidad a la razón en sus formulaciones más básicas (y el ejemplo sistemáticamente aducido por los críticos es el de $2 + 2 = 4$). Archer cita expresamente a Mannheim para afirmar con él que la universalidad de las matemáticas y la lógica es de tal índole que ni una ni otra pueden ser explicadas por referencia a rasgo alguno de las específicas culturas en que fueron adoptadas (*cf.* 1987, p. 237). No tengo el propósito de discutir aquí si puede hablarse de matemáticas o lógica alternativas, en el sentido en que lo hacen los partidarios del «programa fuerte» para demostrar su dependencia cultural, y de la inteligibilidad intercultural diré algo cuando me refiera a la posibilidad de la traducción. Baste ahora con señalar hasta qué punto es radical la tesis del relativismo epistémico del llamado «programa fuerte»: ni las matemáticas ni la lógica escapan a la determinación cultural; nada hay, por tanto, que diferencie naturalmente, *universalmente*, lo racional de lo irracional, lo verdadero (o al menos algunas proposiciones verdaderas, como la de que $2 + 2 = 4$) de lo falso, de suerte que lo que *de suyo* es racional y verdadero estaría exento de la determinación del contexto cultural y se explicaría por sí mismo, en tanto que las creencias falsas requerirían, en efecto, una explicación causal/contextual, encomendada a la sociología del conocimiento. Tal dualismo es enérgicamente rechazado por los partidarios del «programa fuerte», que proponen en su lugar el principio

de simetría, según el cual los mismos tipos de causas (sociales y culturales, como es obvio) han de explicar tanto las creencias tenidas por verdaderas como las tenidas por falsas.

En definitiva, el «programa fuerte» sostiene (y por ello puede llamarse «fuerte») que *la verdad y justificación de cualesquiera enunciados depende de cada cultura* (según la formulación T3 de Moulines: cf. 1991, p. 116); dejando aparte ahora los problemas lógicos de autorrefutación del relativismo radical, creo que puede estarse de acuerdo en que si el razonamiento inductivo no permite llegar a la verdad absoluta, y si la deducción tiene su ámbito propio precisamente en la lógica y la matemática, no en las ciencias empíricas, entonces la verdad de una proposición referente al mundo depende del (o está en relación al, o es función del) medio cultural en que se formula.

Uno de los puntos básicos del *strong programme* radica en la crítica de la distinción racionalista entre validez y credibilidad, que para Barnes y Bloor son inseparables: «La validez totalmente separada de la credibilidad no es nada» (1982, p. 29). O, si se prefiere, la distinción que puede marcarse entre ambas no es absoluta. La evidencia, fundamento de toda validez, es evidencia sólo en un determinado contexto, y precisamente por eso requiere explicación sociológica. La sociología del conocimiento no ha de limitarse a explicar la credibilidad, sino igualmente la validez, que se establece con independencia de las creencias de los otros, pero no de las propias: lo que sucede es que cada uno identifica la validez con la credibilidad de las propias creencias.

En este orden de cosas, señala oportunamente McCarthy que

Horkheimer sostenía que el carácter históricamente condicionado de una creencia no es *per se* incompatible con su veracidad. [...] No es necesaria [...] una garantía absoluta en orden a una distinción significativa entre la verdad y el error. Más bien, lo que se precisa es un concepto de verdad consecuente con nuestra finitud, con nuestra historicidad, con la dependencia del pensamiento de las variables condiciones sociales (1989, p. 90).

No puedo estar más de acuerdo con el texto transcrito, que me parece ejemplar en su claridad y su énfasis; creo, por el contrario, que es necesario «explicar» el contenido de un artículo cuyo título se pronuncia *Contra el relativismo*, y cuya conclusión, si no me equivoco, no va contra el relativismo, sino contra ciertas prácticas interpretativas en que puede incurrir el estudioso de sistemas ajenos de creencias. Detengámonos un momento en ello.

Dice Horkheimer, en un artículo de 1930 en el que comenta la primera versión de *Ideología y utopía*, que la convicción idealista de que en su opinión adolece Mannheim

lo lleva de continuo a guardar su doctrina del reproche de relativismo [...] [reproche dirigido] a cualquier teoría que no reconociese verdad eterna a los juicios referidos al orden de lo fáctico. [...] [Pero] La ontología estática y el concepto de verdad eterna son insostenibles; es seguro, en efecto, que todas nuestras ideas, las verdaderas y las falsas, dependen de condiciones que pueden modificarse [...]. Con ello en modo alguno se menoscaba la validez de la ciencia [1974, pp. 254-255].

A Horkheimer parece preocuparle poco el reproche de relativismo pronunciado por quienes tienen un «concepto extremado de verdad», y lo que recomienda, en cambio, es despreocuparse de que la corrección de los propios juicios acerca de objetos intramundanos valga hasta la propia muerte, o incluso hasta después: quien así lo haga «nada tendrá que temer ni que esperar de una decisión de principio acerca del problema de la verdad absoluta» (1974, p. 255).

McCarthy abunda en tales razonamientos en la medida en que es partidario de «desabsolutizar la noción de verdad», y cree con Horkheimer que «Admitir que no hay una teoría de la realidad definitiva y concluyente no significa abandonar la distinción entre la verdad y el error» (1989, p. 91). Pero lo que en definitiva parece que le inquieta es la valoración que haga el investigador de un medio «local» que no sea el suyo, en la que pueda dar por su puesta la superioridad de su propia perspectiva. Lo que nos está diciendo, y lo hace de manera muy explícita, es que «los investigadores sociales no son, pese a lo que supongamos equivocadamente, observadores, explicadores, pronosticadores neutrales; tampoco son críticos omnipotentes que puedan hacer gala de su propia superioridad cognitiva» (1989, p. 93). Pues naturalmente. Y como se trata de tomar en serio el «programa fuerte», McCarthy critica con dureza el que en su opinión Barnes y Bloor no sean de hecho tan neutrales como creen serlo cuando examinan las razones de evidencia: si tenemos que comprender las creencias y las prácticas en sus contextos y en relación a sus usos, la apreciación de esa «razonabilidad contextual» implica una trampa dialéctica, en la medida en que son las normas del intérprete, y no las del «nativo», las que determinan si la conducta de que se trate (o la proposición que se examina) es razonable y comprensible contextualmente. Es, pues, en este sentido en el que McCarthy se hace intérprete de la escuela crítica: no tanto para rechazar el relativismo cuanto para, haciendo explícita la dialéctica entre las razones del «otro» y las propias, evitar «la errónea comprensión de sí mismo que todavía —cincuenta años más tarde— vicia las versiones relativistas de la sociología del conocimiento y a los filósofos que obtienen conclusiones de ella sin el sentido crítico necesario» (1989, p. 97). No

ha escrito, pues, nuestro autor un alegato *contra el relativismo*, sino más bien contra la suposición implícita en los autores del «programa fuerte» de que se es lo bastante neutral al examinar la razonabilidad contextual del «otro».

De todas formas, la *pretensión* sociológica (de la sociología del conocimiento) de estar en condiciones de apreciar la razonabilidad contextual o cualquier otro criterio que permita pronunciarse sobre la validez de una proposición, parece por lo menos atrevida desde otros puntos de vista. Así sucede, por ejemplo, cuando se cuestiona la tradicional *pretensión* filosófica de confirmar o desacreditar la autoridad de la ciencia del conocimiento: éste es el caso de Rorty, al insistir en la necesidad de abandonar la noción de conocimiento como representación exacta (1983, p. 15) o, si se prefiere, como verdad justificada y absoluta. Piensa este autor que Wittgenstein, Heidegger y Dewey han llevado a cabo una revolución anticartesiana y antikantiana que él se empeña en continuar, y al hacerlo pretende «acabar con la confianza que el lector pueda tener [...] en el “conocimiento” en cuanto algo que [...] tiene “fundamentos”» (1983, p. 16). Por lo que propone considerar «la “justificación” como un fenómeno social más que como una transacción entre “el sujeto que conoce” y “la realidad”», lo que nos permite «ver la verdad no como “la representación exacta de la realidad”, sino como “lo que nos es más conveniente creer”» (1983, pp. 18-19). Claro está que Rorty es explícitamente consciente de que al expresarse en tales términos está siendo provocador, pero creo que lo hace para que lo tomemos en serio, como un recurso retórico para fijar la atención del lector en la extraordinaria gravedad de tres afirmaciones rotundas y (como gusto de decir) *corruptoras*: que el conocimiento carece de fundamentos, que la justificación del conocimiento es un fenómeno social, y que la verdad es lo que nos resulta más conveniente creer. Pues bien, las dos últimas constituyen, a mi juicio, proposiciones típicas de una sociología del conocimiento radical, especialmente la última (que, si no me equivoco, tiene implicaciones más «fuertes» que las del «programa fuerte»).

III. El relativismo en Ortega y Gasset y en Mannheim

Ortega, ciertamente, no está de moda. Y uno de los reproches que suelen hacersele es el de que su obra es, sobre todo, la de un divulgador. Un gran divulgador, si se quiere, que facilitó la recepción en España de los autores y preocupaciones que eran moneda corriente en el resto de Europa. Alguien que compartiese esta actitud y que no se fijase en las fechas de publi-

cación, podría pensar leyendo a Mannheim y a Ortega que, en efecto, el filósofo español propagaba en algunos de sus escritos ciertas tesis importantes del sociólogo alemán (aunque sin citarlo, desdichadamente). Pero si se cae en la cuenta de que el texto «Verdad y perspectiva» (que encabeza la primera entrega de *El Espectador*) es de 1916, y que *El tema de nuestro tiempo*, con sus apéndices, es de 1923, en tanto que la primera edición alemana de *Ideología y utopía* es de 1929, y la edición inglesa preparada por Shils y Wirth (que constituye el texto canónico, con partes originales para el caso y con otros trabajos incorporados al efecto) se publicó en 1936, se llega de inmediato a la conclusión de que Ortega anticipó con rara elegancia ciertas tesis manheimianas, subrayando enfáticamente, además, la importancia que les atribuía en su propio sistema filosófico. No es del caso discutir aquí si Mannheim pudo leer o no a Ortega: en todo caso, no le cita ni en *Ideología y utopía* ni en la colección póstuma de los *Essays in the Sociology of Knowledge*, publicados originalmente en alemán entre 1923 y 1929 (como tampoco le cita Remmling en su espléndido *The Sociology of Karl Mannheim*, aunque sí incluye en la extensa bibliografía dos referencias de Ortega: el breve artículo sobre Max Scheler publicado en la *Neue Schweizer Rundschau* en 1928 y una traducción al alemán publicada en 1952, *Vom Menschen als utopischem Wesen*). En el ámbito manheimiano no hay, pues, eco de las anticipaciones orteguianas, pese a su importancia.

Considérese, para empezar, que en «Verdad y perspectiva» (que, como he indicado, es de 1916) se nos dice que

La historia de la ciencia del conocimiento nos muestra que la lógica, oscilando entre el escepticismo y el dogmatismo, ha solido partir siempre de esta errónea creencia: el punto de vista del individuo es falso. De aquí emanaban las dos opiniones contrapuestas: es así que no hay más punto de vista que el individual, luego no existe la verdad —escepticismo; es así que la verdad existe, luego ha de tomarse un punto de vista sobreindividual— racionalismo [II, p. 18; cito por la ed. de obras completas en once vols., publicada entre 1946 y 1969].

Ortega afirma con énfasis que intentará separarse igualmente de ambas soluciones, y acto seguido introduce al lector, de la mano de Leibniz, en su tesis perspectivista: si desde El Escorial y desde Segovia se contempla el Guadarrama se ven, claro es, cosas muy diferentes; ¿tendría sentido disputar sobre cuál de ambas visiones es la verdadera? «Ambas lo son ciertamente, y ciertamente por ser distintas», nos responde el autor (II, p. 19). Y es que, según nos dice, cada raza, cada individuo (y habría que decir cada cultura, y cada

posición en la estructura social) es un órgano de percepción distinto de todos los demás, insustituible. Si «la realidad no puede ser mirada sino desde el punto de vista que cada cual ocupa, fatalmente, en el universo», y si «lo que de la realidad ve mi pupila no lo ve otra», entonces todo es asunto de perspectiva, y se impone que «integremos nuestras visiones» (II, p. 20). A nadie se escapará la proximidad de tales asertos a los posteriores y archiconocidos de Mannheim.

Pero se observará que todavía no se utiliza el término *relativismo*, y sí sólo *escepticismo*: el primero aparecerá sin ambages en el título del capítulo III de *El tema de nuestro tiempo* (1923), donde será rechazado juntamente con el racionalismo. Nos dice el autor que

existe una íntima afinidad entre los sistemas científicos y las generaciones o épocas. ¿Quiere esto decir que la ciencia, y especialmente la filosofía, sea un conjunto de convicciones que sólo valen como verdad para un determinado tiempo? Si aceptamos de esta suerte el carácter transitorio de toda verdad, quedaremos enrolados en las huestes de la doctrina «relativista» [III, p. 157].

Debe notarse que Ortega está preocupado por el factor tiempo: «la vida humana, en su multiforme desarrollo, *es decir*, en la historia, ha cambiado constantemente de opinión, consagrando como “verdad” la que adoptaba en cada caso» (*ibid.*, subrayado mío). Pero si en lugar de la preocupación por el tiempo o la historia introdujéramos la preocupación por la variedad cultural, no habría una gran diferencia entre el planteamiento orteguiano y el del «programa fuerte» de Barnes y Bloor: «“La” verdad, pues, no existe: no hay más que verdades “relativas” a la condición de cada sujeto. Tal es la doctrina “relativista”» (III, p. 157), a la que Ortega no presta su adhesión, ya que le parece que implica «renunciar a la verdad», pues «El relativismo es, a la postre, escepticismo». Pero no por ello ha de incurrirse en el error contrario, el absolutismo racionalista, sino que de lo que se trata es de salvar ambos escollos a través de una *tercera opinión* (III, p. 198, *sic*): *la doctrina del punto de vista*, según reza el título del capítulo X de *El tema de nuestro tiempo*. ¿En qué consiste tal tercera vía, cómo permite eludir ese temido relativismo que, según se nos dice, no es sino escepticismo, es decir, renuncia a la verdad?

Señala Ortega que la percepción es selectiva, en el sentido de que

permite la comprensión de ciertas verdades y está condenado [el individuo] a inexorable ceguera para otras. Asimismo, cada pueblo y cada época tienen su alma típica, es decir, una retícula con mallas de amplitud y perfil definidos que le prestan rigurosa afinidad con ciertas verdades e incorregible ineptitud para llegar a ciertas cosas. Esto

significa que todas las épocas y todos los pueblos han gozado su congrua porción de verdad, y no tiene sentido que pueblo y época algunos pretendan oponerse a los demás, como si a ellos solos les hubiese cabido en el reparto la verdad entera [III, p. 199].

Pues bien, la imagen de la retícula a lo que nos lleva es a la noción de parcialidad selectiva: la naturaleza de la percepción es de tal índole que, por razones culturales y temporales, sólo «pesca» *parte* de la verdad. Se observará que este nuevo argumento no es igual que el de la perspectiva, al que, por cierto, acude de nuevo al punto Ortega:

Desde distintos puntos de vista, dos hombres miran el mismo paisaje. Sin embargo, no ven lo mismo. [...] ¿Tendría sentido que cada cual declarase falso el paisaje ajeno? Evidentemente, no; tan real es el uno como el otro. Pero tampoco tendría sentido que puestos de acuerdo, en vista de no coincidir sus paisajes, los juzgasen ilusorios. Esto supondría que hay un tercer paisaje auténtico, el cual no se halla sometido a las mismas condiciones que los otros dos. Ahora bien, ese paisaje arquetipo no existe ni puede existir. La realidad cósmica es tal, que sólo puede ser vista bajo una determinada perspectiva. *La perspectiva es uno de los componentes de la realidad*. Lejos de ser su deformación, es su organización [III, p. 199].

Así pues, Ortega lucha para evitar ser llamado *relativista*, ya que no está dispuesto a renunciar a la noción de verdad para caer en un escepticismo suicida (III, p. 158, *sic*), y por ello propone como tercera vía un *perspectivismo* que, a mi modo de ver, no consigue convencer al lector de que se trata de «otra cosa». Mannheim, por su parte, padece la misma preocupación: el relativismo consiste en reconocer que «todo pensar histórico está ligado a la posición concreta del pensador en la vida» (1958, p. 138), con lo que la teoría del conocimiento de corte tradicional rechaza las formas de éste que dependen del punto de vista del sujeto y son, por ello mismo, «relativas». Pues bien, Mannheim piensa que el relativismo es un tipo de epistemología históricamente transitorio que está en conflicto con el tipo de pensamiento orientado a la situación social, es decir, con el que llama *relacionismo*: este último pretende explicar el carácter relacional de todo conocimiento histórico, partiendo de que «hay esferas de pensamiento en las que es imposible concebir la verdad absoluta como existiendo independientemente de los valores y de la posición del sujeto y sin relación con el contexto social» (1958, p. 139). Se trata, pues, de «descubrir las relaciones entre ciertas estructuras mentales y las situaciones vitales en que aquéllas existen» (1958, p. 140): el observador o pensador está limitado por su ubicación en un determinado «lugar» de la sociedad.

Todo ello (y algunas cosas más que no es del caso acarrear aquí) le permite a Mannheim sostener que el investigador

no necesita ocuparse del problema de qué es la verdad última. [...] más bien dirigirá su atención a descubrir la verdad aproximada tal y como surge en el curso del desarrollo histórico del conjunto del proceso social. [...] Aunque no descubra la «verdad en sí», descubrirá el marco cultural y muchas «circunstancias» hasta ahora desconocidas, que son importantes para el descubrimiento de la verdad. [...] [De esta forma] se contrarresta la unilateralidad de nuestro propio punto de vista, y las posiciones intelectuales opuestas pueden llegar, realmente, a complementarse entre sí [1958, pp. 144-146].

En resumidas cuentas, el relativismo conduce a la conclusión de que el conocimiento es una ilusión, en tanto que para el relacionismo el conocimiento que surge de la experiencia no es absoluto, pero es, sin embargo, conocimiento.

No pretendo discutir aquí si la pretensión mannheimiana de que su posición es relacionista y no relativista tiene la solidez que pretende (y que, ciertamente, no le ha sido reconocida). Lo que me interesa destacar es que Ortega formula el perspectivismo del mismo modo, como «tercera opinión» frente a la concepción del conocimiento como verdad absoluta y frente a la negación del conocimiento en que se resuelve el relativismo. Aunque aquí también parece un empeño poco plausible, pues si, en palabras del propio Ortega, la realidad tiene infinitas perspectivas, y si todas ellas son igualmente verídicas y auténticas, y si, por último, la sola perspectiva falsa sería la que pretendiese ser la única (III, p. 200), el lector llega gustoso a la conclusión de que sin duda la verdad absoluta existe, como existe el Guadarrama, pero sólo puede ser percibida de manera parcial y fragmentaria: con la perspectiva que corresponda al punto de vista del observador. E incluso cabe ir algo más lejos de lo que van Ortega y Mannheim: no es sólo que desde El Escorial y desde Segovia se tengan dos perspectivas diferentes del Guadarrama, o que desde diferentes «lugares» de la estructura social se articulen diferentes pensamientos o conocimientos, sino que *desde el mismo lugar* se ven (pueden verse) o se piensan (pueden pensarse) cosas diferentes, en un proceso de determinación social nada mecánico y sí muy complejo.

En otras palabras: la verdad absoluta existe, pero no está al alcance del conocimiento humano (el Guadarrama existe, pero no puede ser visto por ningún observador sino desde un punto de vista, esto es, parcialmente y con determinada perspectiva). Tal conocimiento no-absoluto, pero a la postre cono-

cimiento, y el único posible, guarda relación con la encrucijada histórica y cultural en que se sitúa el observador, así como con su posición en la estructura social. Ni Ortega ni Mannheim, sostenedores de esta doctrina, quisieron denominarla *relativismo*, pues dicha tradición filosófica abocaba al escepticismo, esto es, a considerar ilusorio todo conocimiento. Hoy en día, sin embargo, no me parece que las cosas hayan de ser planteadas de esa manera: creo necesario renunciar a la ambición del logro de la verdad absoluta, sin que por ello el conocimiento deje de serlo. Será, ciertamente, provisional y aproximado, pero será conocimiento. Que la ciencia pierda el encantamiento que la recubría, y que nuestra mirada haya de dejar de ser ingenua, no implica la destrucción de la solidez del conocimiento científico. Convencido como estoy de lo que antecede, no creo por tanto que tenga hoy sentido buscar ninguna tercera vía entre el racionalismo absolutista y el relativismo, ya que éste no conduce de manera irremediable al escepticismo: no es una solución «suicida», como piensa Ortega. Pero sigamos con él, y en concreto con sus reflexiones acerca del sentido histórico de la teoría de Einstein, que constituye el segundo apéndice a *El tema de nuestro tiempo*.

Aquí ofrece Ortega, a mi modo de ver, una formulación muy aceptable: no hay una realidad absoluta (un Guadarrama inasequible en su conjunto) y otra relativa (la percibida por el observador desde su punto de observación), sino *una sola realidad: la que el observador percibe desde el lugar que ocupa; por tanto, una realidad relativa* (III, pp. 232-233):

como esta realidad relativa [...] es la única que hay, resultará, a la vez que relativa, la realidad verdadera, o, lo que es igual, la realidad absoluta. Relativismo aquí no se opone a absolutismo; *al contrario*, se funde con éste, y lejos de sugerir un defecto de nuestro conocimiento, le otorga una validez absoluta [III, p. 233].

Es verdad que el gusto por el juego de palabras y por la paradoja empaña la limpieza del argumento; pero también es verdad que, en efecto, la teoría de la relatividad viene a decapitar al viejo relativismo filosófico, como dice Ortega. Y si se me permite continuar con la cita convendrá retener que

Para el viejo relativismo, nuestro conocimiento es relativo, porque *lo que* aspiramos a conocer (la realidad tempo-espacial) es absoluto y no lo conseguimos. Para la física de Einstein, nuestro conocimiento es absoluto; la realidad es la relativa [*ibid.*].

Ortega es aquí rotundo: nuestro conocimiento es absoluto, la realidad es la relativa. Pero ello no le lleva a olvidarse de su propuesta perspectivista, y la ofrece de nuevo al lector con vigorosa brillantez. Arranca, en efecto, de

una severa crítica al etnocentrismo (sin llamarlo así, sino provincianismo), que supone estar en el centro del mundo «y juzga de todo como si su visión fuese central», pero *en el mundo no hay centro* (III, p. 234). Y aquí Ortega insiste en que está hablando del mundo físico y de la física:

una de las cualidades propias a la realidad consiste en tener una perspectiva, esto es, en organizarse de diverso modo para ser vista desde uno u otro lugar. Espacio y tiempo son los ingredientes objetivos de la perspectiva física, y es natural que varíen según el punto de vista. [...] La teoría de Einstein es una maravillosa justificación de la multiplicidad armónica de todos los puntos de vista. Amplíese esta idea a lo moral y a lo estético, y se tendrá una nueva manera de sentir la historia y la vida [III, pp. 235 y 237].

En resumidas cuentas, el perspectivismo derivado del relativismo de la realidad es propio de todo conocimiento, de todas las ciencias, tanto «duras» como «blandas». Para Ortega, «la perspectiva, el punto de vista, adquieren un valor objetivo, mientras hasta ahora se los consideraba deformaciones que el sujeto imponía a la realidad» (III, pp. 236-237). La teoría de la relatividad le permite zafarse del problema del relativismo, al que, como Mannheim, tanto teme. Pues bien, en mi opinión no es necesario acompañarles tan lejos, y profesar con ellos el perspectivismo o el relacionismo como salidas específicas al hasta entonces callejón sin salida del relativismo: creo, por decirlo así, que hay que ser perspectivista (de acuerdo con la evidencia de que el mundo se ve desde la propia ubicación en un momento de la historia, bajo el techo de una determinada cultura, y desde la posición que se ocupa en la estructura social); pero también y al mismo tiempo hay que ser relativista, ya que el conocimiento del mundo y las verdades científicas que los hombres logren serán siempre provisionales, parciales y aproximativos (porque, entre otras cosas, no hay manera de probar satisfactoriamente su absoluta condición de verdad). Ésta me parece que es la diferencia esencial entre las posiciones de Ortega y de Mannheim y las que pueden adoptarse ahora: ellos igualaban relativismo con escepticismo e imposibilidad del conocimiento; tal y como Ortega temía, fuera de la tradición absolutista y racionalista no había salvación. En cambio hoy en día tal absolutismo parece imposible: no hay modo de llegar a él, no cabe *verificar* las hipótesis por la vieja y buena vía inductiva, y hemos de contentarnos, si resisten la contrastación con la evidencia empírica, con mantenerlas provisionalmente en pie, sin declararlas *falsadas*. Pero me temo que estoy saltando a otro ámbito o sector de la cuestión: mejor será volver a repetir lo ya dicho. En mi opinión debemos ser perspectivistas (¿cómo no?), pero *tam-*

bién y por ello mismo relativistas, en el sentido de considerar la verdad absoluta fuera de nuestro alcance, y nuestras verdades como aproximaciones progresivamente (asintóticamente, dicen algunos) cercanas a ella. Ésta, repito, no es, desde luego, la tesis orteguiana o mannheimiana, pero me parece que es la adecuada a nuestro caso.

IV. Sobre la posibilidad de la traducción

Una de las consecuencias explícitas del «programa fuerte» que mayor rechazo despierta, particularmente en Margaret Archer, es sin duda la puesta en cuestión de la posibilidad de traducir de una lengua a otra satisfactoriamente. Como dicen Barnes y Bloor, «la traducción perfecta es imposible: sólo puede haber traducción aceptable para meros propósitos prácticos, de acuerdo con criterios contingentes de carácter local» (1982, p. 39). Se observará que la cita habla de *perfect translation* (y en otros lugares de *successful translation*), lo que es ignorado por Archer, que argumenta como si los mencionados autores negaran toda posibilidad de traducción, y se empeña por su parte en que es posible una *adequate translation*, cosa que según me parece Barnes y Bloor no negarían.

Al anotar el vocabulario empleado por unos y otra no trato yo de echar mi cuarto a espadas como traductor, sino que intento recoger el clima de *experimentum crucis* que todos ellos (y varios más que se suman a la discusión y que no voy a mencionar aquí) atribuyen a la cuestión de la traducción: porque si es posible traducir con éxito (esto es, a pesar del relativismo cultural), entonces el relativismo epistemológico sería derrotado. Como dice Newton-Smith, citado por Archer, «la posibilidad de traducir implica la falsedad del relativismo. Por el contrario, la verdad del relativismo entraña la imposibilidad de traducir» (véase 1987, p. 244).

La discusión se plantea en el ámbito antropológico de cómo puede tenerse acceso a las percepciones, juicios, creencias y, en general, variables culturales de «los nativos», así como en el cognitivo-lingüístico de si son las categorías lingüísticas las que determinan la percepción, o al revés. No obstante, parte del esfuerzo de Archer se diluye en una discusión escasamente técnica (ella misma habla de su *commonsense protest* en este punto) acerca de la traducción del inglés al francés de algunas expresiones corrientes, o de la inclusión o exclusión en cierta taxonomía indígena de determinadas especies

de pájaros. Pero lo que está en cuestión es nada menos que la posibilidad de llevar a cabo estudios comparativos (o, más propiamente, de utilizar el método comparativo), que sin duda exige imputar sentido a las acciones de «los otros» a través de un puente que permita identificar significados inteligibles: esto es, que permita *traducir* de unas culturas a otras. Barnes y Bloor apelan a la práctica antropológica como prueba de la imposibilidad de tal propósito, en tanto que Archer recurre asimismo a dicha práctica precisamente con la finalidad contraria, afirmando que «todavía ningún antropólogo ha vuelto a casa informando que los nativos son “incomprensibles”» (1987, p. 246). Y concluye: «en el “programa fuerte” *nada comparativo* acerca de las creencias de los extraños puede ser conocido privadamente o públicamente comunicado» (1987, p. 248).

No es ésta la única querrela que Archer mantiene con los defensores del «programa fuerte», y no es mi propósito agotar ahora el tema. Pero en lo que se refiere a la traducción y a su imposibilidad última por razón de las diferencias culturales, creo que Barnes y Bloor están en lo cierto, sobre todo si se atiende a los matices que utilizan: la traducción perfecta es imposible, y sólo cabe una traducción pragmática de validez limitada, útil pero insatisfactoria.

Ningún lector de Ortega ha de escandalizarse cuando oiga hablar de la imposibilidad de la traducción: desde 1937 lo tiene expresamente dicho (en «Miseria y esplendor de la traducción» y recordando incluso el viejo *traduttore, traditore*), con las mismas razones que se dan en el «programa fuerte»:

es utópico creer que dos vocablos pertenecientes a dos idiomas y que el diccionario nos da como traducción el uno del otro, se refieren exactamente a los mismos objetos. Formadas las lenguas en paisajes diferentes y en vista de experiencias distintas, es natural su incongruencia. [...] Las lenguas nos separan e incomunican, no porque sean, en cuanto lenguas, distintas, sino porque proceden de cuadros mentales diferentes, de sistemas intelectuales dispares —en última instancia—, de filosofías divergentes [v, pp. 436 y 447].

Es cierto que en la cita no reconocemos nuestro vocabulario actual (más de medio siglo posterior), pero creo que nuestras ideas —quiero decir, las de Barnes y Bloor— están ahí. Como está, por supuesto, la invitación a la traducción imposible, utópica, que busca su esplendor en la proliferación («caben de un mismo texto diversas traducciones») y en la abundancia de notas a pie de página (*sic*; cf. v, p. 451). Una vez más, y como sucede con la bús-

queda de la verdad, el que algo sea imposible es justamente el motivo para intentarlo: «esta aproximación puede ser mayor o menor [...], hasta el infinito, y ello abre ante nuestro esfuerzo una actuación sin límites en que siempre cabe mejora, superación, perfeccionamiento; en suma: “progreso”» (v, p. 439). Así pues, en conclusión, y por decirlo literalmente con la máxima economía de lenguaje, *la traducción es imposible*. Ello no implica, sin embargo, que los estudios comparativos interculturales sean imposibles: se hacen como se puede, se discuten, eventualmente se mejoran, y siempre son insatisfactorios. O, para ser más exactos, la satisfacción no es nunca completa (salvo en los casos de narcisismo, autocomplacencia o ignorancia). Claro está que es imposible hacer traducciones (perfectas); y claro está que es posible hacer traducciones (imperfectas): el fundamento de ambas proposiciones es el mismo, la diversidad cultural. No es otra cosa, me parece, lo que sostienen los devotos del «programa fuerte».

No está lejos de esta posición Marvin Harris cuando sostiene «la subyacente unidad de las divisiones físicas y culturales de nuestra especie y la aplicabilidad universal de los principios de la selección natural, [lo cual] rebate las posiciones tan en boga hoy en día sobre el carácter único e incomparable de cada cultura». Y continúa:

Dado que todas las culturas sirven al mismo conjunto de necesidades, apetitos e impulsos humanos básicos, en todas partes los hombres suelen optar por alternativas similares cuando se encuentran en condiciones similares. Este planteamiento de las diferencias culturales me parece *mucho más esperanzador que el radical relativismo de aquellos colegas que creen que en la búsqueda del conocimiento sobre la condición humana es imposible trascender las diferencias culturales* [1991, pp. 473-74; las cursivas son mías].

Así pues, Harris confiesa su rechazo del relativismo cultural, al menos en su versión radical; y no se recata de explicitar sus valores al respecto, cuando en las palabras que han sido transcritas señala como más esperanzadora su posición a los efectos de la reconciliación mundial y de evitar la destrucción mutua (*ibid.*). Sin duda, la fe en una naturaleza humana común y la evidencia de ciertos universales culturales básicos constituyen elementos de peso a la hora de desear, o de procurar, un futuro mejor a la especie humana. Pero también es cierto que las diferencias culturales introducen en el conocimiento de la condición humana una extraordinaria complejidad, y una inquietante lejanía entre las soluciones adaptativas inventadas por las distintas culturas. Quizá, en efecto, no haya que plantear las cosas *radicalmente*, y así creo que lo

hacen Barnes y Bloor cuando niegan la posibilidad de una traducción *perfecta*; la diversidad cultural permite, aunque con dificultades, transitar de una cultura a otra. En ese sentido, he de repetirlo, *la traducción* (como ejemplo paradigmático de ese tránsito) *es literalmente imposible*; aunque *cabe, claro está, una «traducción» a efectos prácticos* («prácticos» no significa aquí tan sólo traducir el folleto de instrucciones de un electrodoméstico, sino también traducir a Horacio), *de acuerdo con criterios contingentes* (esto es, variables) *de carácter local o de validez temporal*. O, si se prefiere decir lo mismo más elegante y sencillamente (y con palabras de Kuhn), habría que afirmar «que el texto traducido cuenta más o menos la misma historia, que presenta más o menos las mismas ideas, o que describe más o menos la misma situación que el texto del cual es una traducción» (1989, p. 103).

Y la verdad es que encuentro esta realista y tibia conclusión casi tan esperanzadora como la mucho más optimista sostenida por Harris. Aunque en buena medida creo que en toda esta cuestión estamos discutiendo sobre palabras: no en vano hablamos de la posibilidad de la traducción. Convendrá, pues, dejar el tema cuanto antes, recordando quizá que Popper nos prevenía contra «la trampa tendida por las preocupaciones y querellas sobre las palabras y sus significados. Aún sigo pensando que éste es el camino más seguro hacia la perdición intelectual: el abandono de los problemas reales por mor de los problemas verbales» (1977, p. 26). Vayamos, pues, a los problemas reales, aunque ello sea más fácil de decir que de hacer.

Me referiré, por consiguiente, a una *cuestión de hecho* (la pluralidad cultural, tan desasosegante para la dulce paz etnocéntrica), y aplazaré la discusión sobre una *palabra* (relativismo, que puede bloquear la capacidad de argumentar). La pluralidad o diversidad cultural aparece como un hecho, y también como un problema, cuando se constata con estupor su existencia: dejemos que, una vez más, la inimitable frescura del viejo texto nos lo recuerde:

Mais, si quelqu'un, par hasard, apprenait à la compagnie que j'étais Persan, j'entendais aussitôt autour de moi un bourdonnement: «Ah! ah! Monsieur est Persan? C'est une chose bien extraordinaire! Comment peut-on être Persan?» [De la carta de Rica a Ibben, en Esmirna, el 6 de la luna de Chalval (diciembre) de 1712, según Montesquieu, *Lettres Persanes*, xxx; 1964, p. 78].

No es el caso discutir aquí si puede hablarse de pluralismo cultural *antes* de que se manifieste el asombro de los parisinos por el exotismo de Rica: lo cierto es que el problema que nos interesa viene planteado por la *consta-*

tación de las diferencias culturales. El etnocentrismo (o el cronocentrismo, que tanto da) es una reacción defensiva ante la incertidumbre que de improviso introduce en nuestra vida dicha constatación: incertidumbre o contingencia, que para el caso es lo mismo, pues lo que ha sido hecho por el hombre, como nos recordó Hannah Arendt, pudo haber sido hecho de otra forma.

Pero de la constatación, tan incómoda, saltamos de inmediato a la *explicación* (o a lo que intentamos que pase por tal): las diferencias culturales tienen que ver con diferentes procesos de adaptación a diferentes medios. Al relacionar la variación cultural con la del entorno y con las exigencias adaptativas nos parece que sustituimos la contingencia por la necesidad, en la que nos sentimos mucho más cómodos (aunque no nos guste confesarlo). Pero no quiero caer en la tentación de entrar en tan complicada cuestión: convenbamos, pues, en que nuestra explicación de la variedad cultural constatada es satisfactoria: las culturas son distintas (son *tan* distintas) porque son resultado de oscuros procesos adaptativos, en los que los pueblos y sociedades han ido inventando respuestas más o menos apropiadas para atender a sus necesidades.

Pero que haya diferencias culturales, y que podamos referirlas a la invención de respuestas adaptativas, no derrota definitivamente a los etnocéntricos en la medida en que puedan seguir pensando que *sus* respuestas son mejores que las de los demás (en el sentido de que resuelvan mejor las necesidades, de que lo hagan con arreglo a cánones morales más excelsos, o de que sean estéticamente más presentables). Así pues, la única manera de librarse definitivamente del etnocéntrico (que siempre lo es por su ansiosa búsqueda de mecanismos de defensa y nunca por perversión) es proclamar que no hay culturas *mejores*, que la variedad cultural se resuelve en relativismo cultural, que las culturas son, por consiguiente, incommensurables. No hay respuestas adaptativas *mejores* que otras (y aquí el etnocéntrico, convertido en adalid del absolutismo cultural, afirmaría que inventar la rueda es mejor que no inventarla), no hay normas morales *más decentes* que otras (pero nuestro interlocutor argüiría que las culturas que incluyen sacrificios humanos son poco recomendables), no hay, en fin, expresiones simbólicas *más perfectas* en unas culturas que en otras. Pues bien, no hace falta «inventarse el maniqueo» para encontrar tales líneas de oposición: Mosterín, por ejemplo, rechaza el etnocentrismo a la vez que el relativismo, y cree posible la evaluación comparativa de los rasgos culturales alternativos, tanto por lo que hace a su eficacia funcional (con lo que unos hallazgos culturales son objetivamente mejores que otros: los cuchillos de acero cortan mejor que los de piedra, o algunas lenguas son mejores que otras en lo que se refiere a su función comunicativa;

opinión ésta que hubiera hecho muy feliz a la abuela del narrador de *El jinete polaco*: «[...] idiomas extraños que a mi abuela le dan mucha risa, hay que ver, dice, lo raro que habla esa gente, con lo fácil y lo claro que hablamos nosotros»), como por lo que hace a su capacidad de satisfacer las necesidades de la naturaleza humana común, de su búsqueda de la felicidad y de su capacidad de elección (1986, *passim*).

Me parece, sin embargo, que no es preciso llegar al principio de equivalencia cultural para *incurrir* en relativismo, y ni siquiera a la explicación que afirma la diversidad como relativa a las circunstancias del medio en que la cultura se ha desarrollado: creo que puede afirmarse que el relativismo está presente desde el momento mismo en que tiene lugar la constatación de la pluralidad o diversidad cultural. En el momento en que el etnocéntrico (que hasta ese momento no lo es, o no sabe que lo es) descubre con asombro que se puede ser persa, aparece objetivamente el relativismo, sin necesidad de explicación del origen de las culturas ni de justificación de su incomparabilidad o su igual valor. La pluralidad es ya por sí misma relativista. No soy yo quien *pone* el relativismo: es la realidad social, como un rasgo más de su extrema complejidad.

En efecto, no cabe explicar con una mano la variedad cultural atribuyéndola a las diferencias que existen entre los distintos medios a que los humanos han tenido que adaptarse, en tanto que con la otra mano se sostiene la unidad de la naturaleza humana (aunque sea sólo en los términos en que lo hace Harris: «deseos, necesidades, instintos, límites de tolerancia, vulnerabilidades y pautas de crecimiento y debilitamiento»; *cf.* 1991, p. 128), porque la variedad cultural es mucho mayor que la variedad de necesidades a las que haya habido que dar respuesta adaptativa en una limitada serie de medios. Como argumenta Clarke y recuerda Enrique Luque,

la cultura (o, mejor, las diferentes culturas) no son meras «respuestas» a esas necesidades supuestamente universales; antes al contrario, las desbordan o, incluso, las contradicen. Piénsese, sin ir más lejos, que los refinamientos en las pautas alimenticias, en lugar de contribuir a la mejor salud del organismo, pueden atentar directamente contra las necesidades metabólicas [1985, p. 113].

Me gustaría sugerir en este punto que las «respuestas a las necesidades» (en caso de que lo sean, claro está) pueden *acertar* o no, y si no aciertan desbordarlas o contradecirlas (no hay por qué suponer que todas las respuestas vayan a ser eufuncionales: muchas serán disfuncionales). Y quisiera indicar también que, en mi opinión, tales necesidades no son directamente bio-

lógicas, sino que *ya están redefinidas culturalmente antes de ser «respondidas» o «satisfechas» culturalmente*. Pero no es mi propósito entrar ahora en este tipo de discusión, sino limitarme a insistir en lo que Geertz ha llamado el paulatino desvanecimiento de la perspectiva uniformista del hombre: su desvalimiento inicial (la poquedad de su «naturaleza» en tanto que animal pobremente dotado) exigió e hizo posible su progreso, su éxito como especie. Espero que no se me entienda mal, y para evitarlo lo diré con palabras de Luke: creo que naturaleza y cultura no son estratos superpuestos, sino planos que se influyen mutuamente (1985, p. 116). Pero permítaseme utilizar también mis propias palabras:

El animal humano, en tanto que individuo y que *zoon politikon*, es un compuesto inextricable de naturaleza y de cultura, resultado de un proceso en que filogénesis y ontogénesis determinan conjuntamente el producto. No se trata de que *una parte* de nosotros sea biológica o hereditaria y *otra* cultural o aprendida, sino que *todo* en nosotros es *simultáneamente* natural y cultural [1991, p. 86].

Quiero creer que, dicho esto, se entenderá mi afinidad con el relativismo cultural, aunque rechace una versión radical que defendiera la imposibilidad *total* de la traducción. Barnes y Bloor creen que es sólo posible a efectos prácticos, y puede añadirse que siempre de manera insatisfactoria. Y ello por la extrema dificultad que presenta el salto de una cultura a otra: extrema dificultad, pero no total imposibilidad. Pero no quisiera concluir este apartado sin recoger en él la que me parece una bella cita de Rorty, en *El giro lingüístico*:

normalmente tendemos a tomar gran parte de las cosas extrañas que dicen los salvajes como intentos torpes de hacer ciencia —predecir y explicar fenómenos—. Por eso «traducimos» sus enunciados a enunciados acerca de entidades que nosotros sabemos que existen —enfermedades, cambios climáticos y así—. Sin embargo, sería mejor llamar a estas traducciones «reconstrucciones», pues las haríamos hasta si descubrimos que no tienen *ninguna* palabra para enfermedades y eso, y que no se puede conseguir que capten tales conceptos. *Nosotros* sabemos lo que intentan hacer aun si no lo hacen, y cuando «traducimos» lo hacemos en parte considerando qué dirían ellos en una situación similar [1990, p. 60].

Ironía aparte (y la cita contiene mucha, especialmente en su contexto), eso es precisamente lo que hacemos cuando intentamos transitar de cultura a cultura: somos tan condescendientes que sabemos lo que «los otros» intentan

decir, aunque no lo digan. Podemos, sin duda, traducir (de manera limitada e imperfecta). Pero es imposible traducir.

V. Contradicciones

Para terminar, no estará de más hacer explícitas ciertas contradicciones de que adolece mi posición, que algunos críticos me han señalado oportunamente, pero que no estoy en condiciones de resolver de manera satisfactoria.

La primera de ellas consiste en que apelo al cosmopolitismo como recurso a emplear contra el etnocentrismo: pero el problema radica en que nadie puede dejar a voluntad de ser etnocéntrico (o cronocéntrico, como recuerda Murillo), ya que el etnocentrismo comienza por ser una pieza esencial en el mismísimo aparato perceptivo, con lo que viene a determinar nuestra visión del mundo y todo lo que de ella se deriva. Algo podemos, sin embargo, hacer al respecto: alimentar la conciencia de que las cosas son así y, por tanto, no confiar jamás en que sea natural lo que nos parece «natural», ni dar nada por descontado sin más trámite. Y si ello constituye un argumento más en favor del relativismo, súfrase con paciencia.

Otra contradicción (aunque creo que sólo aparente) radica en que utilizando como utilizo las nociones de *aproximación* (a la verdad) y de *verosimilitud*, estoy siendo realista, y se diría que ello casa mal con mi profesión de fe relativista. Sin embargo, creo que no es necesario llevar las cosas tan lejos; primero, porque me parece que no se es «realista» o «relativista» de manera enteriza, de una pieza, sino que es cuestión de grado (o de nivel de ingenuidad/sofisticación, para decirlo con términos familiares); y segundo, porque no existe camino alguno para estar seguros de la certeza de lo que sabemos: sabemos cosas, desde luego, y cada vez describimos mejor y explicamos más satisfactoriamente el mundo. Pero la existencia de esa realidad externa (de la que formamos parte), y la adecuación a ella de nuestras proposiciones, no dibujan un ámbito de consoladora seguridad, sino de desazonante incertidumbre. Por ello se me antoja inescapable la simultaneidad de ser realista y relativista, por más que tal cosa pueda parecer insoportable o necia desde determinadas posiciones filosóficas o científicas. Qué le vamos a hacer.

Por último, he sido muy reticente a aceptar que la ciencia no sea sino una prolongación altamente refinada del sentido común (según piensa Arendt), o que entre ambos exista una homología básica que reduciría sus di-

ferencias a cuestión de grado (como cree Pérez Díaz). Si puede decirse, pues, que estoy más bien por un cierto *corte epistemológico* (cf. 1991, pp. 23-31), ¿cómo es que no hago ascos a aceptar la tesis básica del «programa fuerte», que afirma la determinación cultural del conocimiento científico (implicando en ello, claro está, su continuidad con el sentido común, y transitando así del relativismo cultural al epistemológico)? Confieso que esta contradicción se me hace más difícil de roer que las anteriores, y por el momento convivo con ella gracias a que mis compromisos con sus dos opuestas piezas no son ni tajantes ni completos: por ejemplo, desde mi convicción relativista acepto sin dificultad que no todo lo que tenemos por conocimiento sea igualmente relativo. Se dirá que con ello me coloco en una posición cómoda: pero me temo que no hay tal cosa cuando uno se ve obligado a decirse (y a decir) que «sí, pero no», o que «no sólo, sino también».

Permítaseme terminar con una cita de Clifford Geertz, que a mi modo de ver articula con rara precisión las contradicciones a que acabo de hacer referencia: «¿En qué se fundan, pues, nuestras certidumbres? En poca cosa, al parecer, fuera del hecho de ser nuestras» (1989, p. 131).

Bibliografía

- Archer, Margaret S. (1987), «Resisting the Revival of Relativism», *International Sociology*, vol. 2, núm. 3, septiembre.
- Barnes, B. y Bloor, D. (1982), «Relativism, Rationalism and the Sociology of Knowledge», en M. Hollis y S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism*, Oxford, Blackwell.
- Beltrán, Miguel (1991), *La realidad social*, Madrid, Tecnos.
- Berger, P. L. y Kellner, H. (1985), *La reinterpretación de la sociología*, Madrid, España-Calpe.
- Bloom, Allan (1989), *El cierre de la mente moderna*, Barcelona, Plaza y Janés.
- Callon, M. (1986), «Some Elements of a Sociology of Translation: Domestication of the Scallops and the Fishermen of St. Brieuc Bay», en J. Law (ed.), *Power, Action and Belief*, Sociological Review Monograph, núm. 32, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Geertz, Clifford (1989), *El antropólogo como autor*, Barcelona, Paidós.

- Harris, Marvin (1991), *Nuestra especie*, Madrid, Alianza.
- Hesse, Mary (1980), *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science*, Brighton, Harvester.
- Horkheimer, Max (1974), «¿Un nuevo concepto de ideología?», en K. Lenk (comp.), *El concepto de ideología*, Buenos Aires, Amorrortu [e.o. de 1930].
- Iranzo, Juan M. (1991), «El giro sociológico en la teoría de la ciencia, ¿una revolución en marcha?», tesis doctoral, Madrid, Universidad Complutense.
- Kuhn, Thomas S. (1989), «Conmensurabilidad, comparabilidad y comunicabilidad», en *¿Qué son las revoluciones científicas? y otros ensayos*, Barcelona, Paidós [e.o. del artículo, 1983].
- Lukes, Steven (1977), «Relativism: Cognitive and Moral», en su libro *Essays in Social Theory*, Londres, MacMillan [e.o. del artículo, 1974].
- Luque, Enrique (1985), *Del conocimiento antropológico*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- MacIntyre, Alasdair (1977), «Is Understanding Religion Compatible with Believing?», en B. R. Wilson, (ed.), *Rationality*, Oxford, Blackwell [e.o. del artículo, 1964].
- McCarthy, Thomas (1982), «Rationality and Relativism: Habermas's "Overcoming" of Hermeneutics», en J. B. Thompson y D. Held (eds.), *Habermas: Critical Debates*, Cambridge, Mass., The MIT Press.
- (1989), «Contra el relativismo: un experimento mental», *Política y Sociedad*, núm. 2.
- Mannheim, Karl (1952), *Essays on the Sociology of Knowledge*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- (1958), *Ideología y utopía*, Madrid, Aguilar [e.o. de 1929, ampliada en 1936].
- Medina, Esteban (1989), *Conocimiento y sociología de la ciencia*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Montesquieu (1964), *Oeuvres complètes*, L'Intégrale, París, Seuil [e.o. de las *Cartas persas*, 1721].
- Mosterín, Jesús (1986), «Etnocentrismo, relativismo y racionalidad», *Arbor*, núm. 487, t. CXXIV.
- Moulines, C. Ulises (1991), *Pluralidad y recursión. Estudios epistemológicos*, Madrid, Alianza.
- Ortega y Gasset, José, *Obras completas*. Se cita por la ed. en once volúmenes, publicada entre 1946 y 1969, reimpressiones posteriores.
- Popper, Karl R. (1977), *Búsqueda sin término. Una autobiografía intelectual*, Madrid, Tecnos [e.o. de 1974].
- Ramiro Rico, Nicolás (1980), «La tarea de traducir», en *El animal ladino y otros estudios políticos*, Madrid, Alianza.
- Remmling, Gunter W. (1975), *The Sociology of Karl Mannheim*, Londres, Routledge and Kegan Paul.
- Riotta, Gianni (1992), «"Political Correct". Asalto a la cultura occidental», *Claves de Razón Práctica*, núm. 21, abril.

- Rorty, Richard (1983), *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra [e.o. de 1979].
- (1990), *El giro lingüístico*, Barcelona, Paidós [e.o. de 1967].
- Torres, Cristóbal (1992), «Elementos para una sociología política de la ciencia», tesis doctoral, Madrid, Universidad Complutense.
- Winch, Peter (1977), «Understanding a Primitive Society», en B. R. Wilson (ed.), *Rationality*, cit. [e.o. del art., 1964].
- Woolgar, Steve (1991), *Ciencia: abriendo la caja negra*, Barcelona, Anthropos.

Notas biográficas

Carlos Moya, licenciado en Derecho (1958). Estudió Sociología en Colonia con Rene Konig (1958-1961). Desde 1969 participa en la fundación y desarrollo de la Escuela Crítica de Sociología (CEISA). En 1967 fue encargado de la Cátedra de Filosofía de la Ciencia Social en la Facultad de Ciencias Políticas y Económicas de la Universidad Complutense de Madrid. En 1971 obtuvo la cátedra de Sociología en la Facultad de Ciencias Económicas y Empresariales de la Universidad de Bilbao. En 1974 fue contratado por la UNED (Madrid) para dirigir su instituto de Ciencias de la Educación y montar el Departamento de Ciencias Sociales. De 1977 a 1988 ocupó la Cátedra de Cambio Social y dirigió el Departamento correspondiente en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid. Fue decano de dicha Facultad desde abril de 1980 hasta noviembre de 1982. Desde 1983 a 1988 fue vicerrector de la UIMP. En abril de 1989 se trasladó a la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la UNED. Autor de numerosas publicaciones, ha dirigido investigaciones empíricas sobre dimensiones estratégicas de la sociedad española: Burocracia Pública, Elites del Poder Económico, Clase Médica y Sanidad, la UNED como Universidad de Masas, Familia y Juventud. Entre sus libros publicados figuran: *Sociólogos y Sociología* (1970); *Teoría sociológica: Una introducción crítica* (1971); *Burocracia y sociedad industrial* (1972); *El poder económico en España: 1939-1972* (1975); *De la ciudad y de su razón. Del logos político a la razón sociológica* (1977); *Señas de Leviatán: Estado nacional y sociedad industrial en España 1936-1980* (1984); *Puritanismo, monetarismo, tabú del incesto* (premio 1985 del Centro de Investigaciones Sociológicas).

Alfonso Pérez-Agote es catedrático de Sociología de la Universidad del País Vasco, donde dirige el Departamento de Sociología 2. Actualmente es Presidente del Comité de Investigación núm. 1 «Identité, espace, politique» de la Association Internationale de Sociologues de Langue Française (AISLF) y miembro del Comité Director del grupo de trabajo sobre «Ethnicity and the Nation State» de la International Sociological Association (ISA). Ha impartido docencia regularmente en París, Madrid y Bilbao, y dado seminarios de postgrado en Duke University (Durham, N. Carolina), Sorbona (París), Universidad de Rosario (Argentina) y otras universidades. Entre sus libros destacan: *Medio ambiente e ideología en el capitalismo avanzado* (Madrid, 1979); *La reproducción del nacionalismo* (Madrid, 1984); *El nacionalismo a la salida del franquismo* (Madrid, 1987); *Sociología del nacionalismo* (como editor, Bilbao, 1989); *La sociedad y lo social* (Bilbao, 1989); *Los lugares sociales de la religión* (Madrid, 1989); *Mantener la identidad* (en prensa).

José Jiménez Blanco, nacido en Sevilla (1930), es catedrático de Sociología desde 1962.

Actualmente enseña en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología, de la Universidad Complutense de Madrid, donde dirige el Departamento de Ecología Humana y Población. Pertenece a la escuela de ecología humana del Prof. Hawley del cual ha traducido en 1992 su *Teoría de la Ecología Humana* (Tecnos). Sus publicaciones —que comprenden 210 títulos— han versado sobre teoría sociológica e investigación empírica, prácticamente a partes iguales. Entre lo primero, *Teoría sociológica contemporánea*, libro colectivo dirigido con Carlos Moya, donde se recogen sus más importantes análisis sociológicos (100 páginas de las 500 de que consta el libro), publicado por Tecnos. Entre lo segundo, *Estructura social de Andalucía* (trabajo en equipo para la OCDE), *La conciencia regional en España*, CIS, que en la actualidad va a publicar. *La conciencia nacional/regional en España* (entre los dos median veinte años; también en equipo), publicaciones que siguen una línea de investigación que se inicia en 1956 con *La conciencia de grupo en los escolares de la Universidad de Valencia* (con Francisco Murillo, publicado por el CSIC). En estos momentos, realiza una investigación, con la técnica del «análisis de contenido», sobre *Claves sociológicas de Hernán Cortés y la conquista de México*, que se inserta en la línea de la sociología histórica, a la que pertenece su tesis doctoral, publicada por la Universidad de Valencia (1962), sobre *Felipe II en las Proposiciones de las Cortes de Castilla*.

Julio Carabaña Morales, Fuente de Pedro Naharro (Cuenca), 1948. Licenciado (Valencia, 1970) y Doctor (UAM, 1982) en Filosofía y Letras. Catedrático de Sociología en la Universidad Complutense de Madrid (1990). Autor de *Educación, ocupación e ingresos en la España del Siglo XX* (Madrid, MEC, 1983) y de varios artículos, la mayor parte sobre Sociología de la Educación y sobre Movilidad Social. Dirige actualmente en el IESA (CSIC) la versión española del Estudio Internacional sobre Estructura, Conciencia y Biografía de Clase (Encuesta ECBC, 1991).

Rafael Pardo Avellaneda, licenciado en Ciencias Políticas y Económicas por la Universidad Complutense, habiendo obtenido el Premio Extraordinario de Licenciatura. Doctor en Ciencias Políticas y Sociología por la Universidad Complutense, recibiendo el Premio Extraordinario de Doctorado. Ha sido *visiting scholar* de 1987 a 1989 en el Massachusetts Institute of Technology (MIT) y durante 1990-91 en la Universidad de Stanford. En la actualidad es catedrático de Sociología de las Organizaciones en la Universidad Pública de Navarra (UPNA) y Director del Centro Ciencia, Tecnología y Sociedad de la Fundación

del Banco Bilbao Vizcaya. Sus investigaciones y publicaciones principales versan sobre temas de organización, tecnología y problemas de la Sociología de la Ciencia (en particular, de la Ciencia Cognitiva). En 1993 ha publicado, en colaboración con Manuel García Ferrando, *Ecología, relaciones industriales y empresa*.

Enrique Gil Calvo (Huesca, 1946), licenciatura y doctorado en Sociología por la Universidad Complutense, donde ejerce como profesor titular (Departamento de Sociología I, Facultad de Políticas, campus de Somosaguas). Galardonado entre otros con los premios Anagrama y Espasa de Ensayo. Es autor de varios libros publicados, cuyos últimos títulos son *La mujer cuarteada* (Anagrama, 1991), *Estado de fiesta* (Espasa-Calpe, 1991) y *Los placeres*, como edit. y coautor (Tusquets, 1992). Asimismo, ha publicado diversos capítulos de libros y artículos científicos o ensayísticos en revistas especializadas tales como *Revista de Occidente*, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* o *Claves de Razón Práctica*. Sus campos prioritarios de investigación son la sociología de la edad y del género y la teoría sociológica. Imparte docencia dentro del área del cambio social y la modernización. Y colabora habitualmente en la prensa desde las páginas del diario *El País*.

José Enrique Rodríguez Ibáñez (Zaragoza, 1948) es doctor en Derecho por la Universidad Complutense y doctor en Sociología (Ph. D.) por la Universidad de California (Santa Bárbara). Es catedrático de Sociología en la Universidad Complutense, habiendo sido antes catedrático de Sociología en la Universidad de Málaga (1983-1990) y *visiting scholar* en la Universidad de California (San Diego). Autor, entre otros trabajos, de los libros: *Teoría crítica y sociología* (Madrid, Siglo XXI, 1978), *El sueño de la razón. La modernidad y sus paradojas a la luz de la teoría social* (Madrid, Taurus, 1982), *Después de una dictadura; cultura autoritaria y transición política en España* (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1987), y *La perspectiva sociológica. Historia, teoría y método* (Madrid, Taurus, 1989; 2.ª ed. ampliada, 1992). Es miembro del comité de investigación en Teoría Sociológica de la Asociación Internacional de Sociología, del Consejo de Redacción de *Revista de Occidente* y *Sistema* y del Consejo Asesor de la *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*.

Joaquín P. López Novo es doctor en Ciencia Política y Ciencias Sociales por el Instituto Universitario Europeo de Florencia (Italia). En la actualidad enseña Sociología de las Organizaciones en la Facultad de CC.PP. y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid.

Andrés de Francisco es doctor en Filosofía y profesor titular en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología. Formado en la tradición analítica anglosajona, ha dedicado especial atención a la metodología de las ciencias sociales y a la filosofía social y política contemporáneas. Es autor de diversos artículos de revista y coautor, con J. Carabaña, de *Teorías contemporáneas de las clases sociales* (Madrid, Pablo Iglesias, 1993). En la actualidad prepara el libro *Cambio social y Sociología: problemas de método y teoría*.

Fernando Aguiar (Madrid, 1963). Doctor en Filosofía. Tras su estancia en la Universidad de Oxford en 1989 se ha ocupado especialmente de problemas relacionados con la teoría de la elección social, la lógica de la acción colectiva y el marxismo analítico. Entre sus publicaciones cabe destacar «La lógica de la cooperación» (*Zona Abierta*, 1990) y la compilación *Intereses individuales y acción colectiva* (Fundación Pablo Iglesias, 1991). Actualmente realiza su trabajo de investigación en el Instituto de Estudios Sociales Avanzados de Andalucía.

Jesús Ibáñez Alonso. Nace en San Pedro del Romeral (Cantabria). Profesor de la Facultad de Políticas y Sociología, de la Escuela Oficial de Periodismo, y Técnico del Instituto de la Opinión Pública, es expedientado por la dictadura en 1956 y no puede regresar a la vida académica hasta 1976. Refugiado en ese intervalo en los estudios de mercado, funda, en 1958, el primer Instituto de Investigación en España, ECO, y más tarde el de Alef (1972), de los que fue director técnico. Cofundador del Frente de Liberación Popular y de la Escuela Crítica de Ciencias Sociales. Es catedrático de Sociología (Métodos y Técnicas de Investigación Social) en 1982, director del Departamento de Sociología IV (UCM), muere el 5 de agosto de 1992. Su trabajo teórico compendiado en los libros (*Más allá de la sociología. El grupo de discusión: Teoría y crítica*, Madrid, Siglo XXI, 1979; *Del algoritmo al sujeto. Perspectivas de la investigación social*, Madrid, Siglo XXI, 1985. *El regreso del sujeto (la investigación social de segundo orden)*, Santiago de Chile, Amerinda, 1991) constituye uno de los pilares de la sociología cualitativa en nuestro país y supone una aguda crítica a toda la teoría sociológica. Se puede afirmar que representa una de las aportaciones más originales hechas a la metodología de la Investigación Social por su perspectiva transdisciplinaria incorporadora de los grandes elementos de reflexión producidos en torno a las ciencias experimentales en el último cuarto de siglo, y muy especialmente desde los presupuestos epistemológicos de la llamada cibernética de segundo orden. Entre otros, se debe citar: *Nuevas tendencias de la investigación social. La investigación social de segundo orden*

(Revista Suplementos, *Anthropos*, Barcelona, 1990), además de libros colectivos, numerosos estudios y artículos en periódicos y revistas.

Emilio Lamo de Espinosa (Madrid, 1946) es doctor en Derecho por la Universidad Complutense y Ph. D. en Sociología por la Universidad de California. Es catedrático de Sociología en la Universidad Complutense desde 1980 y ha sido *visiting professor* en la Universidad de California (San Diego). Es autor, entre otros trabajos, de *Política y filosofía en Julián Besteiro* (Madrid, Cuadernos para el Diálogo, 1973), *La teoría de la cosificación: de Marx a la Escuela de Francfort* (Madrid, Alianza, 1981), *Delitos sin víctimas: Orden social y ambivalencia normativa* (Madrid, Alianza, 1989) y *La sociedad reflexiva* (Madrid, CIS, 1990).

Ramón Ramos Torre (Madrid, 1949) es doctor por la Universidad Complutense de Madrid y en la actualidad profesor titular de Cambio Social en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de dicha Universidad. Entre sus publicaciones cabe destacar: *Cronos Dividido* (Madrid, 1990), la compilación de *Tiempo y sociedad* (Madrid, 1992), la edición crítica de varias obras de Durkheim y diversos artículos en revistas especializadas. Su campo de especialización es la teoría sociológica.

José M.ª García Blanco es profesor titular de Sociología en la Facultad de Ciencias Económicas de la Universidad de Oviedo y se dedica, preferentemente, a la investigación en teoría sociológica y en sociología económica. Entre sus principales publicaciones en estos campos pueden destacarse las siguientes: la edición del libro de Max Weber *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales* (Tecnos, 1985); «Industrialización, capitalismo y racionalidad en Max Weber» (*REIS*, 35, 1986); «Poder y legitimación en la teoría sociológica de Niklas Luhmann» (*R. Int. Sociol.*, 44, 1986); «Razionalità economica e capitalismo nella sociologia economia di Weber: una riconsiderazione critica dalla sociologia luhmanniana» (*Sociologia del Lavoro*, 32, 1987); y conjuntamente con Rodolfo Gutiérrez, *Defendiendo el empleo: crisis industrial y trabajo asociado en Asturias* (Ed. Ministerio de Trabajo, 1990). Su publicación más reciente ha sido el artículo «La realidad social como problema: algunas consideraciones sobre la reflexión de la sociedad moderna y la constitución de la sociología», y forma parte del libro *Escritos de teoría sociológica en homenaje a Luis R. Zúñiga* (CIS, 1992).

Francisco Javier Noya Miranda, licenciado en Sociología, es becario de Formación de Personal Investigador del Ministerio de Educación y Ciencia en el Departam-

mento de Sociología V (Teoría Sociológica) de la Universidad Complutense de Madrid, donde realiza su tesis doctoral sobre «Las economías morales del Estado de Bienestar: clases sociales, normas y actitudes ante la desigualdad y las políticas sociales en Alemania y España».

Luis Saavedra (Madrid, 1940), se doctoró en Derecho en la Universidad Complutense, y ha ampliado estudios en Nueva York y Cambridge (Reino Unido). Autor de *El pensamiento sociológico español*, entre otras publicaciones y artículos. Es profesor de Sociología en la facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid.

Ludolfo Paramio (Madrid, 1948), es profesor de Investigación de Ciencias Políticas en el Instituto de Estudios Sociales Avanzados del CSIC en Madrid. Es autor del ensayo *Tras el diluvio: La izquierda ante el fin de siglo* (Madrid, Siglo XXI, 1988) y trabaja actualmente en experiencias comparadas de conflicto político en situaciones de crisis económica.

Salvador Giner de San Julián (Barcelona, 1934), M. A., Ph. D. (Chicago). Catedrático de Sociología. Coordinador del Instituto de Estudios Sociales Avanzados, Consejo Superior de Investigaciones Científicas y director de su sede en Cataluña. Profesor de Sociología, Universidad Fabra, Barcelona. Editor de la *Revista Internacional de Sociología*. Miembro del Comité Científico del Premio Europeo, de Ciencias Sociales. Asesor del Programa de Capital Humano y Movilidad, Comisión Europea. Ha sido presidente de la Federación Española de Sociología, miembro del Comité Ejecutivo de la Asociación Internacional de Sociología, director asociado de *International Sociology*, así como profesor en varias universidades inglesas y americanas. Autor, entre otras publicaciones teóricas y estudios empíricos, de varios libros relacionados con el trabajo que aquí se publica: *Mass Society*, *La sociedad corporativa* (coautor), *Ensayos civiles, comunió, domini i innovació* y *La gobernabilidad* (coautor), así como de algunos ensayos también emparentados con él: *Sociology and Moral Philosophy*, *El rapto de la moral*, *Religión civil* y *Une victoire incertaine: la sociologisation de la morale*.

Miguel Beltrán es catedrático de Sociología de la Universidad Autónoma de Madrid. Premio extraordinario tanto en la licenciatura como en el doctorado, y *master of Arts* en Sociología por Yale University, ha impartido cursos y seminarios en varias universidades extranjeras, de las que ha sido profesor visitante. De entre sus publicaciones cabe destacar los libros *La élite burocrática española*

(1977), *Ideologías y gasto público en España (1814-1860)* (1977), *Ciencia y sociología* (1979, 2.ª edición en 1988), *Los funcionarios ante la reforma de la Administración* (1985), *La productividad de la Administración española: un análisis comparativo* (1990), *La realidad social* (1991), y *Sociedad y lenguaje: una lectura sociológica de Saussure y Chomsky* (1991). Hasta fecha reciente ha sido director del Departamento de Sociología y Antropología Social de la Universidad Autónoma de Madrid.

Índice de nombres

- Abelson, R., 177, 181 y n.
Ackerman, B., 285.
Adorno, T. W., 5, 268, 374, 375, 391 y n., 523, 552 n.
Aguiar, F., 246 n., 248 n., 353 n., 431 n.
Aiken, H., 144 n.
Akerlof, G., 312, 313 y n.
Alchian, A., 303 n.
Alexander, J. C., 41 y n., 42 y n., 277, 292 n.
Almond, G. A., 585 n.
Althusser, L., 235 y n., 378, 523.
Álvarez, F., 431 n.
Anderson, P., 514 y n., 517, 518, 522, 523 y n., 524 y n., 525 y n., 528, 530, 554 n., 564 n., 571 n., 583 n.
Anhre, 319.
Apel, Karl Otto, 393.
Archer, M., 269, 319, 630, 631, 641, 642.
Ardigò, A., 447 n., 463 n.
Arendt, H., 645, 648.
Aristóteles, 91 n., 595.
Arrighi, G., 564 n., 582 n.
Arrow, K., 308, 309.
Arthur, W. B., 313, 314.
Ashby, W., 257, 258 n.
Ashmore, M., 394 n., 437 n., 441 n., 442 y n., 445 n., 446.
Aston, T. H., 522 n.
Atanasoff, J. V., 144 n.
Atkinson, P., 321 n.
Atlas, H., 371, 379, 380, 381, 382.
Axelrod, R., 235 n., 243 n., 244 y n., 246, 248, 311, 338 y n., 353 n., 392 y n., 429 y n., 579 n.
Ayer, A. J., 553.
Babbage, Ch., 132, 135, 136.
Baecker, D., 476, 482, 487, 488.
Baert, P., 391 n., 405 n., 448 n., 451 n., 456 n.
Bagheot, W., 57.
Bahro, R., 571 n.
Bahskar, 318.
Balandier, G., 14.
Balzer, W., 557 n.
Bar-Hillel, Y., 557 n.
Bard, K. A., 98.
Barel, Y., 436, 437 n., 458 y n., 461 n.
Barnave, 338 n.
Barnes, B., 125 n., 127 n., 629, 630, 631, 632, 633, 636, 641, 642, 644, 647.
Barney, J., 304 n.
Barratt Brown, M., 562 n.
Barthes, R., 437 n.
Basu, K., 307 n., 313 n.
Bataille, G., 374, 502.
Bateson, G., 4, 15, 374, 392 y n., 427, 455 n.
Baudrillard, J., 8, 374, 388 n.
Bauman, Z., 497, 593 n.
Bavelas, J. B., 437 n., 455 n.
Beck, U., 487, 497, 498, 618 n.
Becker, G., 41, 227 n., 233 n., 235 y n., 263 n., 292 n., 348 y n., 349, 352, 575 n.
Beer, S., 370, 376.
Bell, D., 116, 225 y n., 226, 237, 347 y n., 355 n., 593 n.
Bellah, N., 14, 517.
Beltrán, M., 96, 97, 103 y n.
Bendix, R., 516, 517 y n., 534.
Bendor, J., 309 n., 310 n.
Berger, P. L., 18 n., 35 n., 105, 296 n., 321 n., 325, 374, 390 y n., 394, 416, 506 n.
Berkeley, J., 144 n.
Berlin, I., 547 n., 615 n.
Berman, M., 438 n.
Bernard, Cl., 61.
Bernholz, P., 292 n.
Bijker, W. E., 187 n., 203 n.
Bishop, N., 92.
Blanco, J. R., 443 n.
Blau, P., 242 n.
Bloch, M., 516, 517.
Block, F., 584 n., 585 n.
Bloom, A., 627, 628.
Bloor, D., 629, 630, 631, 632, 633, 636, 641, 642, 644, 647.
Blumer, 416.
Bock, F., 518 n.
Boden, M., 130 y n., 321 n.
Bodner, W., 70 n.
Bolter, J. D., 145 n.
Bonss, W., 477, 488.
Boole, G., 132, 136, 137 y n., 141, 365.
Boudon, R., 228 n., 232 n., 258, 263 n.,

Índice de nombres

- 292 n., 293 n., 295, 296, 391 n.,
438 n., 448, 450, 452, 464, 465, 466 n.
Bourdieu, P., 14, 322 n., 389 n.,
391 y n., 415 y n.
Bouza, F., 83 n.
Brachman, R. J., 166 n.
Brand, S., 367.
Braude, S. H., 93.
Braudel, F., 517.
Brennan, G., 271, 272.
Brenner, R., 522 y n., 583 y n.
Brinton, C., 517.
Brown, R. H., 183 n.
Bryant, C. G. A., 411 n.
Buchanan, J., 243 n., 271, 272, 392 y n.
Burgess, E. W., 64.
Burillo, P., 115 n.
Burke, 342.
Burris, V., 239 n.
- Caillois, R., 241 n., 507 y n.
Calderón, R., 66 n.
Calhoun, C., 268, 576 y n.
Camps, V., 598 n.
Camic, Ch., 322 n.
Canguilhem, G., 372.
Cann, R. L., 98 n.
Cantor, G., 369.
Caplan, A. L., 71 n.
Carabaña, J., 239 n.
Caracciolo, R. A., 285.
Carling, A., 575 n.
Carnap, R., 552 y n.
Casanova, J., 531 n.
Casinos, A., 62 n.
Cavalli, S., 601 n.
Cavalli-Sforza, L. L., 70 n.
Ceruzzi, P., 145 n.
Cicourel, A., 119 n., 187, 270, 374.
Clark, J., 414 n.
Clarke, 646.
Claudín, F., 563 n.
Clements, 64.
Coase, R., 239 n., 243 n., 250 n., 301,
302.
Cohen, G., 340 n., 343 n., 566 y n., 567,
568 y n., 569, 570, 571, 572, 574 y n.,
575 y n., 578, 579.
Cohen, J. L., 31 n., 33 y n., 34 n.
Coleman, J. S., 42 y n., 239 n., 270, 272,
273, 274, 275, 283, 284, 285, 292 n.,
299 n., 311 y n., 351 n., 354 n.,
392 y n.
Colomer, J. M.^a, 245.
Collins, R., 204, 322 n.
Collins, H. M., 119 n., 173 n., 187 y n.,
188, 203 y n., 205, 206, 207.
Commons, J. R., 293 n.
Comte, A., 59 y n., 61, 78.
Cooley, C., 393, 403 y n., 416, 433.
Corn, J. J., 145 n.
Cotillo-Pereira, A., 443 n.
Coulter, J., 189.
Cozzens, S. E., 122 n.
Crick, F., 123, 124 n.
- Chaitin, G. L., 368.
Chandler, A., 298.
Chemerinsky, E., 284.
Cheney, D. L., 91.
Chesnais, J.-C., 49 y n., 50, 52, 53.
Chomsky, N., 96.
Christen, Y., 71.
- Daele, W. van den, 125 n.
Dake, K., 496.
Dahl, R., 353 y n.
Dahrendorf, R., 19 y n., 38.
Darwin, Ch., 49, 51, 52, 54 y n., 55 y n.,
56, 57, 58, 63, 68, 70, 76.
Dasgupta, P., 351 n., 355 n.
David, P. A., 313 n., 314 n.
Dávila, A., 382.
Davis, M., 243 n.
Davis, R., 168 y n.
Dawkins, R., 263 n.
De Maistre, J., 342.
Delgado, J. M., 382.
Demsetz, H., 239 n., 243 n., 303 n.
Denemark, R. A., 522 n.
Deputte, B., 92.
Descartes, R., 68, 82 n., 134 y n.
Dessdler, D., 319.
Deutsch, M., 353 n.
Dewey, 634.
Diderot, D., 437 n.
Diez Nicolás, J., 391 n.
Dios Ruano, Juan de, 382.
Dobzhansky, 66, 70.
Domènech, A., 507 n.
Dore, R., 29 y n., 315 n., 325 n.
Dorf, M. C., 286.

- Dostoievski, F., 431 n.
 Douglas, M., 322 n., 323 n., 496.
 Downs, A., 243 n., 292 n.
 Dreyfus, H. L., 176 n., 183, 186 y n.,
 202, 208, 210, 211.
 Dreyfus, S. E., 208, 209 y n., 210, 211.
 Dumont, L., 14.
 Duncan, O., 66 y n.
 Dunn, J., 352 n.
 Dunning, E., 241 n.
 Dupuy, J.-P., 371, 374, 379, 380, 381,
 382, 449 n., 454 n., 506.
 Durkheim, E., 5, 6, 29, 37 y n., 38,
 42 y n., 49, 60 y n., 61 y n., 65, 78,
 88, 97, 102, 104, 105 y n., 235, 245,
 267, 270, 315, 374, 381, 438 n., 517,
 534.
 Duvignaux, J., 241 n., 374.
 Dworkin, R., 284.
- Eckert, 145 n.
 Eco, U., 457 n.
 Edge, D., 125 n.
 Einstein, A., 74 n., 367.
 Eisenstadt, S. N., 296 n., 516.
 Eldredge, N., 66, 70.
 Elias, N., 14, 241 n., 245, 391 n., 493,
 494.
 Elster, J., 228 y n., 229 y n., 232 y n.,
 233 y n., 241 n., 242 n., 246 n.,
 251 n., 252 n., 253 y n., 258 y n.,
 259 y n., 260, 270, 323, 340 y n.,
 341 y n., 348 n., 350 n., 355 n.,
 391 n., 392 y n., 423 y n., 431 y n.,
 447, 448 n., 449 y n., 451 n., 452,
 453 n., 454 n., 455 y n., 458, 459 y n.,
 531 n., 540, 541 y n., 559 n., 568 y n.,
 574 n., 578.
 Engels, F., 56 y n., 101, 342 n., 344 n.,
 559, 561, 573 n.
 Eriksson, B., 318 n.
 Esteban, A. de, 61 n.
 Evans, P., 326 n.
 Evers, A., 618 n.
- Fama, E., 304 n.
 Feigenbaum, E. A., 131 y n., 158 n.,
 163 y n., 166, 167 n., 175 n., 203-204.
 Feinberg, G., 149 n.
 Feitelson, J., 200 y n.
- Ferguson, A., 99, 338 n.
 Ferrater Mora, J., 436 y n., 441 n., 457.
 Feuerbach, L., 103, 110, 388 n.
 Feyerabend, P. K., 555 y n., 557.
 Feynman, R., 363.
 Field, J., 307 n.
 Firebaugh, M. W., 157 n., 177 y n.
 Fish, R., 455 n.
 Fisher, D., 122 n.
 Fisher, L., 284.
 Flanagan, S. C., 585 n.
 Flast, R. H., 174 n.
 Fleck, 119 n.
 Flores, F., 212 n.
 Foerster, H. von, 364, 365, 367, 368, 371,
 377, 379, 380, 381, 382, 463 n.
 Foley, M., 286.
 Ford, D. H., 397 n.
 Foucault, M., 235 y n., 497 n.
 Fourier, 59.
 Fox, R., 92, 94 n., 105 n.
 Foxley, A., 249 n., 259 n.
 Francisco, A. de, 239 n., 343 n.
 Frank, A. G., 519 y n.
 Frankfurt, H. G., 431.
 Frege, G., 136.
 Frenkin, E., 157.
 Freud, S., 77, 374.
 Fuchs, S., 394 n.
 Fukuyama, F., 597 n.
 Fuller, L., 280, 282.
- Gadamer, 216, 446 n.
 Galton, F., 57.
 Gambetta, D., 351 y n.
 García Blanco, J. M., 492.
 García Calvo, A., 256 n.
 Gardner, H., 141 n., 142 n., 172 n.
 Garfinkel, H., 198, 199, 200 y n., 321 n.,
 374, 390 n., 415.
 Garrido, M., 115 n., 137 n., 139 n.
 Geertz, C., 94, 326, 438 n., 647, 649.
 Gehlen, A., 18.
 Gellner, E., 14, 29, 546 n.
 Ghiglieri, M. P., 92, 94, 95 n.
 Giddens, A., 106, 239 n., 269, 318, 319,
 320, 321, 391 y n., 405, 411 y n.,
 412 y n., 413, 414 y n., 415 n., 433,
 438, 440, 443 y n., 445, 452, 464,
 467 y n., 615 n., 618 n.
 Gieryn, Th. F., 122 n.

Índice de nombres

- Gil Calvo, E., 115 n., 232 n., 237 n., 238 n., 248 n., 251 n., 252 n., 254 n., 257 n.
- Gilbert, F., 527 n.
- Gilbert, N., 119 n., 173 n.
- Gill, K. S., 173 n.
- Giner, S., 593 n., 597 n., 601 n., 618 n.
- Giorgi, R. de, 440, 454 n., 463 n.
- Girard, R., 14, 501.
- Gladwin, T., 192 y n., 194.
- Gleick, J., 367.
- Gödel, 361, 368.
- Goethe, J. W., 68, 341 n.
- Goffman, E., 41, 241 n., 263 n., 374, 406 n.
- Goldstein, I. P., 183 n.
- Goldstine, H. H., 136 n., 143 y n.
- Gómez Arboleya, E., 61 y n.
- González Blasco, P., 63 y n.
- González de la Fe, T., 595 n., 597 n.
- Goodenough, W. H., 192 n.
- Gouldner, A., 18 y n., 43 y n., 442 y n.
- Gouyon, P. H., 92.
- Gracia, D., 83 n.
- Gracián, B., 462 y n.
- Gramsci, A., 523.
- Granovetter, M., 246, 248 y n., 249, 312, 315 n.
- Graubard, S. R., 117 n., 129 n.
- Green, J. C., 57, 58.
- Grimson, W. E. L., 131 n., 168 n.
- Günther, G., 475-476.
- Gutiérrez, J., 382.
- Habermas, J., 22 n., 23 y n., 31 n., 32 n., 41, 92 n., 107, 108, 109, 267, 268, 269, 270, 271, 273, 279, 280, 388 n., 447, 462 n., 464, 467, 468, 473, 483, 600 n.
- Häckel, E., 62 y n., 63, 64.
- Hadari, S. A., 447.
- Hagstrom, W. O., 127 y n.
- Hahn, F., 253 n., 349 n., 354 n., 355 n., 431 n.
- Halfman, J., 500.
- Hall, J. A., 29 n.
- Hardin, R., 275.
- Harris, M., 251 n., 643, 646.
- Harsanyi, J., 350 n.
- Hawley, A. H., 54 n., 61 y n., 62, 64, 65, 68, 70 n.
- Hayek, F., 232 n., 254 y n., 258, 305, 447, 452.
- Heath, C., 173 n.
- Hechter, M., 275.
- Hegel, G. W. F., 80, 107 y n., 108, 109, 341, 447 n.
- Heidegger, M., 216, 497, 634.
- Heims, S. J., 140 n.
- Heinsenber, 361, 367.
- Hempel, C., 553 y n.
- Henshel, R. L., 439 n., 440 y n.
- Heran, P., 322 n.
- Hernes, G., 340 n.
- Herranz de Rafael, G., 546 n.
- Hervier, J., 12.
- Hesse, M., 630.
- Hewitt, C., 119 n., 186.
- Hinde, R., 90 n.
- Hintze, O., 527, 585 y n.
- Hirsch, F., 501.
- Hirschman, A., 228 y n., 232 n., 234 y n., 236, 238 n., 241 y n., 243 n., 247 y n., 248 y n., 249 y n., 253 n., 254 n., 260 n., 338 n., 341 n., 342 y n., 391 n., 438 n., 447.
- Hirst, P. Q., 61 y n.
- Hobbes, T., 6, 8, 244, 270, 352, 596.
- Hobsbawm, E. J., 562 n.
- Hofstadter, D., 161 n., 361, 462 n.
- Hollis, M., 253 n., 349 n., 354 n., 355 n., 431 n.
- Holmes, S., 285.
- Homans, G., 41, 293 n., 517.
- Horkheimer, M., 5, 268, 632, 633.
- Hugues, T. P., 187 n., 203 n.
- Hume, D., 6, 226.
- Hunt, L., 587 n., 539 n., 582 n.
- Hunter, J. D., 32 n., 35 y n.
- Huxley, J., 63, 66.
- Ibáñez, J., 360, 363, 372, 373, 382, 392, 393 n., 423 n., 442 n., 461, 463 n.
- Illich, I., 381, 449 n.
- Iranzo, J. M., 443 n., 630.
- Israel, D., 170 y n.
- Izuzquiza, I., 378, 462 n.
- Jackson, D. D., 437 n., 455 n.
- Jäger, W., 506 n.
- James, Patricia, 49 n.
- Jarry, D., 411 n.

- Jarvie, I. C., 29 n.
 Jay, M., 77 n.
 Jensen, M. C., 304 n.
 Jepperson, R. L., 296 n., 298.
 Jiménez Blanco, J., 54 n., 61 n., 63 n.,
 66 n., 83 n., 115 n.
 Joas, H., 393 n., 411 n.
 Johnson, G., 147 n.
 Johnston, R., 126 n.
 Jones, E., 307 n., 313 n.
 Jordan, B., 613 n.
 Juliá, S., 514 n.
 Jünger, E., 12.
- Kant, I., 6, 341, 389, 447 n., 595.
 Kellner, H., 18 n.
 Keniston, K., 115 n.
 Kenney, B. P., 424 n.
 Keohane, R. O., 293 n.
 Keynes, J. M., 51 n.
 Kierkegaard, S., 438 n.
 Kitsuregawa, M., 130 n.
 Klein, E., 437 n., 438 n.
 Kneale, M., 135 n., 137 n.
 Kneale, W., 135 n., 137 n.
 Köhler, 100.
 Kojève, A., 405 n.
 König, R., 5, 6, 13, 14.
 Kopp, J., 97.
 Koppel, 382.
 Korpi, W., 574 n.
 Korsch, 523.
 Krafft, B., 93.
 Krasner, S., 293 n., 320 n., 324, 325.
 Krishna, D., 440.
 Kristeva, J., 15.
 Krohn, W., 125 n.
 Kuhn, H., 39 y n.
 Kuhn, Th., 39 y n., 121 y n., 124 y n.,
 127 n., 218, 291 y n., 554 y n., 555,
 556, 557, 629, 630, 644.
- Lacey, E., 93.
 Laclau, E., 573 y n.
 Ladous, R., 56 n.
 Laing, 372.
 Lakatos, I., 551 y n., 553 n., 555 y n.,
 556, 557 y n., 558.
 Lamarck, Caballero de, véase Monet,
 Jean Baptiste de.
- Lamo de Espinosa, E., 110, 111, 115 n.,
 232 n., 256 n., 262 n., 363, 382, 383,
 388 n., 440 y n., 443 y n., 444, 445,
 447, 452, 454 y n., 464 y n., 492, 494,
 618 n.
 Lash, S., 497.
 Latour, B., 218.
 Lave, J., 186, 431.
 Lavrov, 56.
 Lawson, A., 609 n.
 Lazarsfeld, P. F., 390 n.
 Lederman, B., 297 n.
 Leibniz, 128, 132, 135, 635.
 Leifer, E. M., 312.
 Lemaine, G., 125 n.
 Lenin, V. I., 527, 552, 561.
 Levesque, H. J., 166 n.
 Levi, M., 299, 308 n., 312 n.
 Lévi-Strauss, C., 14, 60, 66, 76, 77 y n.,
 78 y n., 79.
 Levine, A., 575 n.
 Lewin, B., 69 n.
 Lewis, D. K., 297 n.
 Lichtenberg, G.-C., 497.
 Lifschitz, V., 147 n.
 Lilly, J., 367.
 Lindsay, 19.
 Lipovetsky, G., 11, 12.
 Locke, J., 6, 352, 353.
 López Novo, J. P., 317 n.
 López Piñero, J. M., 63 n.
 Loup Amselle, J., 389 n.
 Lovelace, A., 132, 136 y n.
 Lubbock, J., 57.
 Lucas, J. R., 369.
 Luckman, Th., 105, 296 n., 321 n., 374,
 390 n., 416, 506 n.
 Lukács, G., 389 n., 390 n., 523.
 Lukes, S., 611 n., 615 n.
 Luhmann, N., 14, 42 y n., 82 y n., 268,
 354 n., 377, 378, 383, 391 y n., 406,
 440, 442 n., 443 n., 446 n., 453 n.,
 454 y n., 462 n., 463 n., 466 y n., 468,
 474, 475, 476, 477, 479, 480, 482, 483,
 484, 486, 487, 488, 497, 500, 506 n.
 Lumsden, Ch. J., 71 n.
 Luque, E., 646, 647.
 Lyotard, J. F., 597 n.
- MacIntyre, A., 593 n.
 MacKenzie, R. D., 64.

Índice de nombres

- MacLeod, R., 125 n.
 Mach, E., 552 y n.
 Machlup, F., 301 n.
 Maffesoli, M., 374, 376, 593 n., 599 n.
 Magee, S. P., 503.
 Maggio, P. di, 293 n., 321 n.
 Maistre, J. de, 342.
 Majeski, S. J., 275.
 Malone, T., 186.
 Malthus, T. R., 49, 50, 51 y n., 52, 53, 54, 55.
 Mandeville, B., 226, 341, 447, 454 n.
 Mannheim, K., 104, 389 n., 390 n., 473, 614, 629, 631, 632; 635, 637, 638, 639, 640.
 Maquiavelo, N., 614.
 Marcuse, H., 268, 374.
 March, J. G., 116 n., 151 y n., 293 n., 323, 355 n.
 Margalef, R., 70 y n.
 Marsh, D., 428 n.
 Marshall, W., 311.
 Martín Criado, E., 382.
 Marx, K., 5, 6, 25, 26 n., 38, 49, 54, 56 y n., 60, 66, 72, 77, 78, 80, 88, 101, 102, 103 y n., 104, 110, 190 n., 267, 279, 335, 339 y n., 340 y n., 341 y n., 342 y n., 343 y n., 344 y n., 374, 388, 397 n., 438 n., 447, 493, 517, 528, 534, 543, 551, 559, 560, 561 y n., 567, 570, 571, 572, 574 y n., 578, 579, 581, 582, 597 n., 614.
 Masuch, M., 479, 482.
 Maturana, U., 186, 216, 365, 367, 370, 375, 378, 379, 381, 382, 383, 419 n., 463 n.
 Mauchly, J., 144 n., 145 n.
 Mauss, M., 6, 104, 374.
 Mayr, E., 55 n., 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72.
 Mazzoli, G., 447 n., 463 n.
 McCarthy, J., 126, 139 n., 145, 146 y n., 147 y n., 183, 629, 630, 632, 633.
 McCorduck, P., 131 y n., 141 y n., 158 n., 159 y n., 163 n., 167 n., 175 n.
 McCulloch, W., 132, 140, 141.
 McFarland, D., 90 n.
 McGinn, R. E., 115 n.
 McKenzie, R., 227 n.
 McPherson, M., 249 n., 259 n.
 Mead, G. H., 88, 92 n., 110, 267, 388, 390, 393, 399 y n., 405 y n., 406, 416, 433.
 Meckling, W. H., 304 n.
 Menninger, K., 598 n.
 Merton, R. K., 40 y n., 59 y n., 127 n., 312, 390 y n., 394, 439 y n., 440 y n., 447.
 Meyer, J. W., 293 n., 298.
 Miliband, R., 580 n.
 Miller, J. D., 219 y n.
 Mills, 374.
 Minsky, M., 126, 146, 147, 157, 160 n., 166, 177, 179 y n., 180 y n., 183, 184 y n., 185 n., 213, 221 n.
 Modgil, C., 414 n.
 Moe, T., 309 n., 310 n.
 Moebius, 5, 507.
 Monet, Jean Baptiste de, 62 y n., 63, 64.
 Montagu, A., 71 n.
 Montesquieu, Ch.-L. de Secondat, barón de, 315, 596.
 Moore, B., 41, 390 n., 516, 517, 525, 534, 537 y n.
 Morin, E., 80, 81, 82 y n., 379, 380.
 Morris, M. B., 18 n., 41.
 Mosterín, J., 645.
 Moto-oka, T., 130 n.
 Mouffe, C., 573 y n.
 Moulines, U., 557 n., 563 n., 572 n., 630, 632.
 Moya, C., 78 n., 83 n.
 Mueller, D., 245 n.
 Mulkay, M., 125 n.
 Mulligan, G., 297 n.
 Mumford, L., 548 y n.
 Münch, R., 500.
 Mundt, R. J., 585 n.
 Murillo, F., 617 n.
 Murray, L. A., 120 n., 187 n.
 Musgrave, A., 555 n.
 Nagel, E., 390 y n.
 Naroly, P., 397 n.
 Navarro, P., 359, 362, 363, 382, 419 n., 446, 463 n.
 Nedelmann, B., 614 n.
 Needham, R., 295.
 Neumann, J. von, 141, 143 y n.
 Neurath, O., 552 n.
 Newell, A., 126, 146, 147, 150, 151,

- 155 n., 156 y n., 160 y n., 162 y n., 213.
- Newton, I., 360.
- Newton-Smith, 641.
- Nietzsche, F., 11, 12.
- Nisbet, R. A., 19 n., 20 y n., 21, 31 y n., 35, 36 n.
- Niskanen, W., 243 n.
- North, D., 239 n., 243 n., 250 n., 293 n., 308, 311, 575 n., 584 y n.
- Nowotny, H., 618 n.
- Nozick, 273.
- Nun, J., 585 n.
- Oberschall, A., 312.
- O'Donnell, G., 249 n., 259 n.
- Offe, K., 497.
- Olsen, J. P., 293 n., 323.
- Olson, M., 243 n., 246 y n., 247 y n., 248, 335 y n., 336, 338, 392 y n., 428, 541 y n., 576 n.
- Opp, K.-D., 494.
- Ordeshook, P., 309 n.
- Ortega y Gasset, J., 74, 516 n., 629, 634, 635, 636, 637, 638, 639, 640, 642.
- Ortí, A., 363.
- Ouchi, W., 303, 304 n.
- Oughourlian, J. M., 14.
- Outhwaite, W., 293 n.
- Ovejero, F., 105 n., 337 n.
- Page, D., 57.
- Papert, S., 129 y n., 160, 161 n.
- Paramio, L., 115 n., 530 n., 564 n., 567 n., 585 n.
- Pardo Avellaneda, R., 119 n., 148 n., 172 n., 184 n.
- Pareto, V., 312 n., 338, 614.
- Parijs, J. van, 231 n., 233 y n., 234 y n., 241 y n., 243 n., 261 y n., 263 n., 271, 568 n., 569 n.
- Parker, R. E., 64.
- Parsons, T., 25 n., 59 y n., 60, 83 n., 229, 242 n., 261 y n., 267, 269, 279, 319, 321, 466, 468, 518, 604 y n.
- Partridge, D., 117 n., 170 n., 212 n.
- Pascal, B., 132, 135.
- Pask, G., 365, 371, 372, 383, 419 n.
- Patil, R. S., 131 n., 168 n.
- Pattee, H. H., 361.
- Paz, O., 14.
- Penny, H., 175 n.
- Pérez-Agote, A., 23 n., 25 n., 38 n., 389 y n.
- Pérez Díaz, V., 316 n., 317 n., 649.
- Perrow, Ch., 312, 500, 501.
- Petermann, F., 350 n.
- Philpin, C. H. E., 522 n.
- Piaget, J., 194.
- Piatelli-Palmarini, M., 379.
- Pinch, T., 187 n., 203 n.
- Piore, M., 325 y n.
- Piscitelli, A., 367.
- Pitts, W., 141.
- Pizzorno, A., 228 n., 249 n., 259 y n., 260 y n., 276, 577 n.
- Pizzorusso, A., 284.
- Planck, M., 124 y n.
- Platón, 372.
- Polanyi, M., 214 n., 516, 518 y n.
- Polya, G., 150 y n.
- Popkin, S., 575 n.
- Popper, K. R., 63, 452, 552 y n., 553 y n., 554, 555, 556, 557, 597 n.
- Posner, R., 292 n.
- Poulantzas, N., 572 n., 580 n.
- Powell, W., 293 n., 321 n.
- Pratt, J. W., 304 n., 305.
- Prigogine, I., 370, 380, 382.
- Przeworski, A., 575 n., 577 n., 585 y n.
- Quére, L., 24 y n., 25 n.
- Quine, 121.
- Quintás, G., 134 n.
- Radnitzky, G., 292 n.
- Rae, D., 309 n.
- Raiffa, H., 347 y n., 355 n.
- Ramos Torre, R., 115 n., 233 n., 383, 438 n., 455 n.
- Ranulf, S., 602 n.
- Rapoport, A., 338 n.
- Rauch-Hindin, W. B., 167 n.
- Rawls, 271, 273.
- Reichenbach, H., 126 n.
- Rensch, 66.
- Ricoeur, P., 438 n.
- Richardson, J. T. E., 120 n., 187 n.
- Riesbeck, C. K., 182 n.
- Riker, W. H., 309 n., 310.
- Riotta, G., 628.
- Rip, A., 126 n.

Índice de nombres

- Ritzer, G., 291, 292 n., 394 n.
 Rivera, J. A., 232 n., 254 n.
 Roberts, B., 183 n.
 Rodríguez Ibáñez, J. E., 115 n., 119 n.,
 269, 270.
 Rodríguez Zúñiga, L., 42 y n., 83 n.
 Rogoff, B., 187 n.
 Rorty, R., 634, 647.
 Rosanvallón, P., 493.
 Rose, F., 144 n.
 Rosenau, J. N., 527 y n.
 Rosenberg, M., 390 n.
 Rosenblatt, F., 147.
 Rosewitz, B., 474, 477, 488.
 Rowan, B., 293 n., 298.
 Ruesmeyer, D., 326 n.
 Russell, B., 155, 234, 366, 423 y n.,
 424 n.
 Sabater, J., 99.
 Sabel, Ch., 325 y n.
 Sacristán, M., 123 n., 341 n.
 Sainsbury, R. M., 436, 441 n.
 Samuelson, P. A., 233 n.
 Sánchez de Zavala, V., 98.
 Sargent, T., 232 n.
 Sartre, J. P., 77 y n., 341 n., 523.
 Saussure, F. de, 96.
 Sciulli, D., 270, 277, 278, 279, 280, 281,
 282, 283.
 Scott, W. R., 293 n., 296 n.
 Scriven, M., 390 y n.
 Schäfer, W., 125 n.
 Schank, R., 166, 177, 181 y n., 182 n.
 Scharpf, F., 310 y n.
 Scheler, M., 635.
 Schelling, T. C., 336 n.
 Schimank, U., 473, 477, 488.
 Schlicht, E., 307 n., 313 n.
 Schluchter, W., 447.
 Schmitter, P., 293 n.
 Schotter, A., 305, 306.
 Schumpeter, J. A., 14.
 Schutz, A., 374, 390 y n., 416.
 Searle, J., 297 n.
 Seeley, J., 383, 390 y n., 394.
 Selznick, P., 299 n.
 Sen, A., 228 n., 234 y n., 245 n., 338 n.,
 349 n., 431 y n., 611 n.
 Sennett, R., 32 n.
 Sewell, W. H., 320.
 Seyfarth, R. M., 91.
 Shakespeare, W., 68.
 Shalin, D. N., 267.
 Shannon, C., 132, 139 n., 141 y n., 145,
 146 n., 380.
 Shapiro, S. P., 275.
 Shaw, 162 n.
 Sheehan, J. J., 118 n.
 Shepsle, K., 309 n., 310 n.
 Sherman, P. W., 93.
 Shils, E., 317 n., 605 n., 635.
 Shonore, L. F., 66 y n.
 Shorter, E., 536 n.
 Silver, A., 352 y n.
 Simmel, G., 65, 473, 614.
 Simon, H. A., 116 n., 119, 126, 143, 146,
 147, 148 y n., 149 n., 150, 151 y n.,
 153 y n., 154, 155 y n., 156 y n., 157,
 158 n., 162 y n., 213, 235 n., 253 n.,
 257 n., 258, 259 n., 260 y n., 261,
 262 n., 263 n., 302, 354 y n., 355 n.,
 390 y n.
 Simondon, 369.
 Simpson, 66.
 Skocpol, T., 41, 293 n., 326 n., 344 y n.,
 516, 517 y n., 518, 525 y n., 526,
 527 y n., 530, 531 y n., 532, 533 n.,
 534, 536, 537 n., 582 y n., 584 y n.,
 585 y n.
 Slezak, P., 208 n.
 Smelser, N., 517 y n.
 Smith, A., 335, 447, 454 n., 503 n.
 Sneed, J. D., 557 n.
 Sober, E., 575 n.
 Soboul, A., 527 n.
 Somers, M. R., 518 n., 582 n.
 Sorokin, P., 517.
 Sosna, M., 118 n.
 Spencer, Herbert, 49, 51, 52, 54 y n., 57,
 58, 60, 61, 72, 82, 105 n.
 Spencer-Brown, G., 364, 365, 366, 367,
 374, 378, 382, 383, 392 n., 423, 424 n.,
 461, 463 n.
 Spinoza, 5, 6.
 Sraffa, P., 581 y n.
 Stalin, J., 103 n.
 Stark, W., 447, 503 n.
 Stebbins, 66.
 Steedman, I., 581 n.
 Stein, H., 390 n.
 Stefik, M., 200 y n.

- Stegmüller, W., 557 n.
 Steier, F., 463 n.
 Stent, G. S., 124 n.
 Stichweh, R., 480.
 Stigler, G., 233 n.
 Stinchcombe, A. L., 269, 276, 277, 319.
 Strawson, P. F., 598 n.
 Suárez, F., 6.
 Suchman, L., 188 y n., 189, 190 y n.,
 191 n., 194, 195, 196, 199, 201 n., 202.
 Sunstein, C. R., 285.
 Suttles, G., 352 n.
 Swidler, A., 323 n.
- Tap, P., 40 n., 389 n.
 Taylor, M., 336 n., 338 y n., 353 n.,
 583 y n.
 Tenenti, A., 544 n.
 Therborn, G., 294 n.
 Thomas, K. P., 522 n.
 Thompson, E. P., 518, 523 n.
 Thorne, A. G., 98 n.
 Tilly, Ch., 243 n., 246 n., 513 n.,
 514 y n., 515, 516, 517, 518, 525, 531,
 534 y n., 535 y n., 536 y n., 537 y n.,
 538 y n., 539, 541, 542 y n., 543,
 544 y n., 545, 546 y n., 547 y n.,
 548 y n., 582 n.
 Tiryakian, E. A., 43 n.
 Tocqueville, A. de, 22 y n., 31, 438 n.,
 533 y n., 534, 611.
 Tönnies, 29.
 Torres, C., 443 n.
 Tortosa, J. M., 520 n.
 Touraine, A., 31 n., 536 n.
 Tribe, L., 286.
 Tullock, G., 227 n., 243 n., 392 y n.
 Turing, A. M., 132, 136 n., 138 y n.,
 139 y n., 140, 147.
 Turkle, S., 117 n., 119 y n.
 Tversky, A., 347 y n., 355 n.
- Valcárcel, A., 109.
 Varela, F., 365, 367, 370, 375, 381, 382,
 383, 419 n., 463 n.
 Veblen, T., 293 n., 374.
 Veron, E., 364.
 Veyne, P., 255 y n.
 Vidich, A., 390 n.
 Vitoria, F., 6.
 Voeglin, E., 37 y n.
- Voltaire, 629.
 Vygotsky, L. S., 372, 388 n.
- Waal, F. de, 100.
 Wagner, R. S., 321 n.
 Wallace, A. R., 57, 63.
 Wallace, W., 40 y n.
 Wallerstein, I., 28 y n., 517, 518,
 519 y n., 520 y n., 521 y n., 522, 528,
 530, 531, 536, 542, 543 y n., 564 n.,
 571 n.
 Waterman, D. A., 171 n.
 Waters, M., 279.
 Watson, J. D., 123, 124 n.
 Watzlawick, P., 374, 392 n., 437 n.,
 455 n.
 Weakland, J., 455 n.
 Weber, M., 6, 11, 12, 13, 42 y n., 72,
 215 y n., 220, 229, 267, 270, 278, 315,
 377, 401, 438 n., 447, 451, 503 n., 516,
 518, 533, 534, 537, 543.
 Weingart, P., 125 n.
 Weingast, B., 309 n., 310 n., 311.
 Weir, M., 585 n.
 Weizenbaum, J., 208 n.
 White, H., 438 n., 476.
 Whitehead, N., 155, 366, 423 y n.,
 424 n.
 Wiener, N., 132, 141, 142 y n.
 Wildawsky, A., 496, 608 n.
 Wilden, A., 374.
 Wilkins, D., 201 y n.
 Wilks, Y., 117 n., 170 n., 212 n.
 Williams, B. J., 100.
 Williamson, O., 302, 303 y n., 315 n.
 Willke, H., 477, 481, 488.
 Wilson, A. C., 98 n.
 Wilson, E. O., 71 y n., 72, 74, 75, 76,
 82, 379.
 Winch, P., 607 n.
 Winograd, T., 115 n., 117 n., 170 n.,
 186, 202, 212 y n., 213 y n., 215 y n.,
 216 y n.
 Winston, P. H., 131 y n., 132, 163,
 180 n., 183 n.
 Wirth, 635.
 Wittfogel, 571 n.
 Wittgenstein, L., 3, 295 y n., 634.
 Wolfe, C., 284.
 Wolff, K. H., 390 n.
 Wolkomir, R., 159.

Índice de nombres

Wolman, B. B., 390 n.

Wolpoff, M. H., 98 n.

Woolgar, S., 119 n., 120 n., 173 n.,
187 y n., 188 y n., 189, 218, 394 n.,

442 y n., 444 y n.

Wright, E. O., 575 n.

Wright, G. H. von, 454, 455.

Zadeh, L. A., 158.

Zald, M., 352 n.

Zeckhauser, R. J., 304 n., 305.

Zeitling, M., 325 n.

Ziman, J., 121 y n., 122, 123 n.

Zinoviev, 497.

Zubiri, X., 60 y n., 77 y n., 83 n.

