

# REVISTA VENEZOLANA DE **ECONOMIA Y CIENCIAS SOCIALES**

Facultad de Ciencias Económicas y Sociales  
Universidad Central de Venezuela

Tema central:

**Enfoques teóricos contemporáneos  
en las Ciencias Sociales**

CARACAS, MAYO-AGOSTO

**2 / 2000**

**Universidad Central de Venezuela**

RECTOR

Trino Alcides Díaz

VICERRECTOR ACADÉMICO

Giuseppe Giannetto

VICERRECTOR ADMINISTRATIVO

Julio Corredor

SECRETARIA

Ocarina Castillo

**Facultad de Ciencias Económicas  
y Sociales**

DECANO

Víctor Rago

COORDINADOR ACADÉMICO

Jesús Oyalbis

COORDINADOR ADMINISTRATIVO

Omaira Santoyo

COORDINADOR DE EXTENSIÓN

Eira Ramos

**REVISTA VENEZOLANA DE  
ECONOMÍA Y  
CIENCIAS SOCIALES**

**CARACAS, mayo-agosto  
Vol. 6, N° 2 / 2000**



**REVISTA VENEZOLANA DE ECONOMÍA Y CIENCIAS SOCIALES**  
mayo-agosto, 2000  
Vol. 6, n° 2

---

**Directora:** Margarita López Maya

**Comité Editorial:** Victor Abreu, Vladimir Acosta, Enzo del Bufalo, Augusto De Venanzi, Edgardo Lander, Luis E. Lander, Dick Parker, Víctor Rago, Judith Valencia.

**Comisión Asesora:** Gioconda Espina (Venezuela), Daniel Mato (Venezuela), Haydée Ochoa (Venezuela), Clóvis Cavalcanti (Brasil), Lidia Girola (México), Aníbal Quijano (Perú), Fernando Robles (Chile), Carlos Vilas (Argentina).

**Secretario de Redacción:** Roberto Pérez León

ISSN-1315-6411

Depósito Legal: 199502DF21

La *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales* es una publicación cuatrimestral. Es una edición de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales de la Universidad Central de Venezuela.

Arbitrada e indizada en la Bibliografía Socioeconómica editada por REDINSE. Fundada en 1958 como *Economía y Ciencias Sociales*, el actual nombre se adoptó en 1995.

Manuscritos, correspondencia, suscripciones, etc. deben dirigirse a:  
RVECS. Ciudad Universitaria, Edificio FACES-UCV, Piso 6 Oficina N° 635, o  
Módulo UCV, Código Postal 1053-A, Caracas, Venezuela.  
Canje al Centro de Documentación "Max Flores Díaz", aptdo. 47703,  
Los Chaguaramos, Caracas 1041

**[reveciso@faces.ucv.ve](mailto:reveciso@faces.ucv.ve)**

---

Expresamos nuestro agradecimiento al Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico por su aporte al financiamiento de esta edición

---



## ÍNDICE

### ENSAYOS Y ARTÍCULOS

Ecuador: contrahegemonía y bloque popular en el levantamiento  
indígena-militar de enero de 2000..... 11  
**Francisco Hidalgo Flor**

El actor social que hace investigación:  
reflexiones en torno a los equipos y su metodología de trabajo.....27  
**Omar A. Barriga**

Feministas de la igualdad, de la diferencia y de la igualdad  
en la diferencia.....37  
**Gioconda Espina**

### TEMA CENTRAL: ENFOQUES TEÓRICOS CONTEMPORÁNEOS EN LAS CIENCIAS SOCIALES

¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién?  
Reflexiones sobre la geopolítica de los saberes  
hegemónicos.....53  
**Edgardo Lander**

El fantasma del desarrollo en América Latina.....73  
**Aníbal Quijano**

¿Cuál modernidad?  
Anomia en las sociedades latinoamericanas.....91  
**Lidia Girola**

Acción social y utopía. Las coordenadas socioculturales  
del actor en las sociedades contemporáneas..... 105  
**Augusto De Venanzi**

La defraudación de las ilusiones de seguridad.  
La "irresponsabilidad organizada" en sociedades de riesgo.....133  
**Fernando Robles**

Las paradojas de la contingencia para las ciencias sociales..... 165  
**Fernando Collado Mella**

La Escuela de Frankfurt y los posmodernos. Un diálogo posible.....193  
**Javier B. Seoane C.**

**DOCUMENTOS**

A ocho años del 4 de febrero.....	219
En apoyo a los comandantes del 4 de febrero.....	220
Declaración de Maracay.....	221
Declaración de principios del Frente Institucional Militar.....	223
 RESÚMENES/ABSTRACTS.....	 227
 COLABORADORES.....	 236
 INSTRUCCIONES PARA LA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES.....	 238

El número que hoy presentamos al público está dedicado en su Tema Central a mostrar las perspectivas teóricas que se están desarrollando en los últimos años en la región latinoamericana. *Enfoques teóricos contemporáneos en las ciencias sociales*, fue planteado como eje temático por el Comité Editorial a fines del año pasado, buscando con él contribuir al ensanche del espacio de reflexión y debate teórico en Venezuela. Se han escogido siete artículos elaborados por un grupo selecto y representativo de intelectuales de la región, tres venezolanos y cuatro de otros países, los cuales en su conjunto nos permiten el poco frecuente privilegio de dar una mirada densa y profunda a cómo se están pensando los problemas angustiantes de nuestras sociedades en este principio de siglo.

El artículo que abre el tema es del profesor Edgardo Lander, de la Escuela de Sociología y del Programa del Doctorado de nuestra Facultad. Lander inicia la discusión planteando interrogantes básicas sobre la naturaleza del conocimiento que construimos y reproducimos en nuestros centros de estudios: *¿Conocimiento para quién? ¿Conocimiento para qué?* es una crítica radical a las ciencias sociales institucionalizadas que hoy se imparten en las universidades latinoamericanas, hecha desde el enfoque teórico de la colonialidad del poder.

Dentro de esta misma perspectiva teórica se presenta a continuación un artículo del profesor Aníbal Quijano, titulado *El fantasma del desarrollo*, donde también se hace una evaluación crítica, ahora de este concepto, que fue central y muy querido en el pensamiento latinoamericano de otros tiempos. Quijano en su análisis relaciona el concepto de desarrollo con los conceptos de Estado-nación, raza y eurocentrismo, para concluir que no existe en el capitalismo de la actualidad posibilidad alguna de un desarrollo distinto a las actuales tendencias de concentración del poder y de la riqueza en los países del centro, así como de desdemocratización en el resto del planeta.

La profesora Lidia Girola de la Universidad Autónoma Metropolitana de Azcapotzalco en Ciudad México, es la próxima voz en este diálogo reflexivo, presentando una panorámica del muy usado y abusado concepto de *anomia: ¿Cuál modernidad?* es un artículo que enriquece esta discusión aportando una revisión de las referencias hechas y los énfasis puestos al término por parte de estudiosos europeos, norteamericanos y latinoamericanos, incluyéndose a sí misma, pues plantea al final algunas novedosas precisiones.

Un trabajo exhaustivo en cuanto a dar cuenta del estado del arte de una problemática social crucial es el artículo del profesor Augusto De Venanzi, de la Escuela de Sociología y actualmente coordinador del Programa de Doctorado de nuestra Facultad. De Venanzi revisa la literatura referida a la teoría de la acción, evaluándola a la luz de los actuales procesos de cambios profundos y de alta velocidad que han dado lugar a transformaciones en la naturaleza de las sociedades. Algunos autores hablan hoy de sociedades de *alta* modernidad para referirse a las afectadas por tales procesos. El objetivo de De Venanzi en este artículo es contribuir a fundamentar una nueva teoría de la acción apropiada a estos tiempos.

Los siguientes dos artículos se inscriben en el enfoque de las sociedades del riesgo y tocan algunos puntos claves de éste. El profesor chileno Fernando Robles, quien fue

invitado por nuestra universidad a dictar un grupo de charlas y un curso en el Programa del Doctorado, presenta el artículo titulado, *La defraudación de las ilusiones de seguridad*, en el cual tematiza las formas de desacoplamiento que se dan entre la producción de riesgos sociales y ambientales en las sociedades actuales y las formas de atribución y distribución de la responsabilidad de éstos. Dentro de su mismo enfoque, el profesor Fernando Collado Mella, quien al igual que Robles, pertenece a la Universidad de Concepción en Chile, se detiene en el asunto de la contingencia y sus implicaciones en la teoría social en el artículo titulado *Las paradojas de la contingencia para las ciencias sociales*. Cerramos el Tema Central con un artículo del profesor Javier B. Seoane, de la Escuela de Sociología de nuestra Facultad, *La Escuela de Frankfurt y los posmodernos. Un diálogo posible*, donde se intenta detectar los puntos de encuentro y desencuentro entre ambos enfoques del pensamiento social.

Complementando este debate, nuestra sección de Artículos y Ensayos ofrece tres otros artículos. El profesor ecuatoriano, Francisco Hidalgo Flor, examina la reciente insurrección indígena-militar de su país con el lente de la teoría gramsciana, interpretando el proceso como uno de construcción de una contrahegemonía. Por otra parte, el profesor chileno Omar Barriga, escribe un artículo sobre los equipos de investigación en las ciencias sociales, *El actor social que hace investigación: reflexiones en torno a los equipos y su metodología de trabajo*, que consideramos altamente útil para quienes constantemente emprenden la aventura de la investigación en equipos multi, pluri o transdisciplinarios. Cerrando esta sección, la profesora Gioconda Espina, de la Escuela de Trabajo Social de nuestra Facultad, presenta, a invitación nuestra, un artículo-reseña sobre la literatura feminista reciente, que no pocos encontrarán fascinante.

Como parte final de la *Revista*, el lector también encontrará la sección de Documentos, donde esta vez se presenta el conjunto de remitidos y comunicaciones que diversos grupos militares realizaron en los primeros meses de este año, y que dieron lugar, entre otros sucesos, a la escisión del movimiento bolivariano que lideriza el presidente Hugo Chávez Frías y la entrada de Francisco Arias Cárdenas en la contienda presidencial de mayo.

Para concluir invitamos a los profesores de la Facultad y a nuestros colegas en otras latitudes a seguir apoyándonos con sus artículos, reseñas de libros o documentos, en la tarea de consolidar este espacio para el intercambio de resultados de investigación, de reflexión y de crítica.

## **ENSAYOS Y ARTÍCULOS**

---



# ECUADOR CONTRAHEGEMONÍA Y BLOQUE POPULAR EN EL LEVANTAMIENTO INDÍGENA-MILITAR DE ENERO DE 2000

Francisco Hidalgo Flor

"En el levantamiento indígena estaban presentes una simultaneidad de tiempos históricos; por una parte, el tiempo colonial sustentado en el tributo, y, por otra, el tiempo republicano caracterizado por una nueva relación entre el Estado y los grupos étnicos..."  
(en referencia al levantamiento de 1871 de Daquilema) Ibarra, 1993, 53

Jaime Massardo en su ensayo: *La recepción de Gramsci en América Latina* (1997), recupera algunas referencias directas que realiza Gramsci sobre la situación concreta de algunos países latinoamericanos. Sus fuentes son secundarias y principalmente de autores italianos de principios de siglo<sup>1</sup> y entre otras es posible encontrar en el Cuaderno 1, XVI, N° 107, una breve referencia a la historia del Ecuador y uno de sus personajes peculiares, el conservador y autoritario García Moreno (denominado "el santo del patíbulo" por Benjamín Carrión) fue presidente de la República en dos ocasiones y entre otras acciones, para asegurar la aplicación de su programa de modernización estatal ordenó la represión sangrienta al levantamiento indígena de 1871, más conocido como el "Levantamiento de Daquilema". Pues bien, sobre este personaje escribe Massardo:

La biografía de García Moreno es de la misma manera interesante para comprender algunos aspectos de la lucha ideológica de la ex América española y portuguesa, donde se atraviesa aún un período donde el estado moderno debe todavía luchar contra el pasado clerical y feudal... es interesante observar esta contradicción entre el mundo moderno de las grandes ciudades de la costa y el primitivismo del interior (Massardo, inédito, 25).

Haciendo a un lado -por el momento- los elementos de una ideología de la modernidad, con la cual interpreta a los pueblos originarios como "primitivos", vale resaltar aquella referencia al nudo contradictorio entre los afanes de las clases oligárquicas criollas por imponer un progresismo al estilo occidental y

---

<sup>1</sup> Especialmente el escrito de Filippo Meda "Statisti cattolici" publicado en Napoli por Alberto Morano (nota de Jaime Massardo).

los pueblos y culturas originarias que se resisten a esa introducción forzada y violenta de la urbanización, de su ilustración, en el marco de un proceso expansivo del capitalismo, de sus productos y de sus concepciones de mundo.

Esta lucha ideológica está en efecto presente no sólo en los gobiernos de García Moreno<sup>2</sup>, sino en todos los intentos gubernamentales en los siglos XIX y XX, por imponer desde arriba "la nación ecuatoriana" desde una perspectiva occidental, de atraso y sometimiento. El intento modernizador encuentra respuestas populares de resistencia, entre otras el mencionado levantamiento indígena en la provincia de Chimborazo<sup>3</sup>, que se produce porque los indios ven amenazados los nexos que permiten la sobrevivencia de sus comunidades.

Esta propuesta de modernización y unificación cultural apenas logra algunos resultados positivos, pero no alcanza a desarrollar un auténtico mercado nacional sino hasta mediados del siglo XX. Atado al tutelaje de los capitales norteamericanos, no logra la aspirada unificación cultural de todos los pueblos que constituyen el Ecuador.

El proceso es analizado así por uno de los historiadores del movimiento indígena ecuatoriano: "...el proyecto criollo tal como fue formulado en el siglo XIX, y concretado y desarrollado en el siglo XX ha fracasado, ha llegado a sus límites históricos, sin producir la mestización de los indios, sino exactamente lo contrario: el fortalecimiento de los indios como nacionalidades" (Galo, 1993, 79). Supieron aprovechar la creación de escuelas para exigir la educación bilingüe, aprovecharon la limitada Reforma Agraria para rehacer redes familiares y señoríos, aprovecharon los mecanismos electorales para promover y politizar a sus dirigentes.

Si este proyecto de modernización no logró la estructuración plena del "estado nación ecuatoriano" a lo largo del siglo XX, menos aún lo ha conseguido la llamada "globalización" impulsada a fines de éste e inicios del XXI, cuando desde los grandes centros capitalistas se impone la internacionalización de los capitales financieros y el achicamiento de los estados nación y su sujeción a las reglas de juego impuestas desde los organismos mundiales de control económico y social. Al contrario las enormes contradicciones y fisuras de un capitalismo dependiente, en este contexto se profundizan y multiplican.

---

<sup>2</sup> Los gobiernos de García Moreno corresponden a los años 1861-1865 y 1869-1875, año en que es asesinado en las aceras del Palacio Presidencial en Quito.

<sup>3</sup> En diciembre de 1871 las comunidades indígenas de Chimborazo se levantan, toman posesión de algunos poblados, entre ellos Cacha, Balbanera, Punín y Yaruquies, toman presos y ajustician a dos comisionados del gobierno de García Moreno y proclaman una administración autónoma, nombrando rey a Fernando Daquilema. El levantamiento es sofocado militarmente, los indígenas y sus dirigentes incluidos Daquilema, son apresados y condenados a muerte.

En la base de la grave crisis económica, política y cultural que atraviesa el Ecuador en estos inicios del siglo XXI está la resistencia social de la mayor parte de la población a un modelo neoliberal que resulta absolutamente ajeno a las dinámicas propias de esta "nación en ciernes" (Quintero, 1991), como la han calificado algunos historiadores.

Tanto es así que la salida que ha presentado, y pretende imponer la derecha oligárquica con el apoyo del Fondo Monetario y el Banco Mundial ante la crisis de 1999 y 2000 es precisamente, la dolarización del sistema monetario del país, lo cual significa aniquilar los pocos esfuerzos que a lo largo del siglo XX realizaron la burguesía y la burocracia nacionales por la soberanía y autonomía de la economía ecuatoriana, expresados en la historia del Banco Central del Ecuador.

### **El levantamiento de enero como momento de síntesis de la lucha popular de resistencia al neoliberalismo**

La alborada del siglo XXI sorprendió a la mayoría de ecuatorianos, y en general de latinoamericanos, con un nuevo levantamiento indígena en el Ecuador que en esta ocasión planteó osadamente la destitución del Presidente de la República y de los tres poderes del Estado. Para sorpresa de propios y extraños, el viernes 21 de enero salió a la luz su articulación con un grupo de militares, la mayor parte de ellos en grados de coroneles y mayores, configurando una revuelta popular-militar que alcanzó en aquel día a proclamar, en la sede del Congreso Nacional, una "Junta de Salvación Nacional" en torno a un discurso nacionalista, antineoliberal y de rechazo a la corrupción. Simultáneamente en varias provincias, con el respaldo del Frente Patriótico, se procedía a la toma de las gobernaciones.

Por correlaciones de fuerza y limitaciones, tanto internacionales como nacionales, más algunas restricciones que se analizarán más adelante, esta revuelta popular sólo alcanzó un triunfo parcial de unas pocas horas; en las primeras horas de la madrugada del sábado 22 de enero, por presiones y maniobras directas del Departamento de Estado de los Estados Unidos y de los poderosos círculos oligárquicos, quedó disuelta dicha Junta y proclamada la sucesión constitucional. El nuevo presidente, Gustavo Noboa era posesionado de su cargo en el Ministerio de Defensa, en el marco del Consejo de Generales y Almirantes de la República.

El levantamiento de enero, los caminos que recorrió, los resultados que alcanzó, representan una síntesis de la lucha popular a lo largo de la década de los noventa; allí se expresa la consolidación de sujetos sociales concretos, con características muy propias de la formación social, cultural y étnica del Ecuador; se presentan los esfuerzos por construir un bloque popular, se articulan proyectos de país y con ellos conexiones políticas con fracciones de la institucionalidad oficial; se expresan los alcances y también los límites de la politiza-

ción de los movimientos populares; así como se evidencia el resquebrajamiento del bloque de poder.

Fue una campanada de que este naciente siglo no será de pasividad social, de existir en el "fin de la historia", sino que será el espacio de nuevos movimientos, de levantamientos y revueltas, con planteamientos de protesta y emancipación.

En este breve ensayo, deseo destacar aquellos elementos que considero los aciertos más destacados del acontecimiento y también las limitaciones de la revuelta indígena-militar producida en el Ecuador en enero del 2000, esto es: i) la constitución de sujetos sociales concretos de la lucha popular; ii) la presencia de un pensamiento contrahegemónico en el marco de la resistencia al neoliberalismo, en torno a una sociedad civil popular; iii) los esfuerzos por concretar un bloque popular en el marco específico del Ecuador; iv) el debate sobre poder popular y democracia en la propuesta política del levantamiento; v) la corrupción como acompañante inseparable del neoliberalismo. Igualmente deseo precisar algunos límites: i) la dislocación entre movimiento indígena y movimiento obrero tradicional; ii) limitaciones y errores de dirección en la conducción durante los momentos culminantes del proceso.

### **Escenario de crisis económica y política**

La crisis económica que atraviesa el Ecuador es la crisis del mercado liberado a las acciones voluntarias de los dueños privados del capital. A inicios del año 2000 la economía ecuatoriana está en franca recesión, con un crecimiento negativo del PIB en -7,2%; los recursos destinados al servicio de intereses y capitales de la deuda representan el 54,1% de los gastos presupuestarios del Estado. Como contraste, durante el mismo período el salario mínimo vital real pierde su valor en un 250% y para enero del 2000 el 80% de la población tiene ingresos por debajo de los 50 dólares al mes. Esto ha llevado a una recesión económica muy dura que provoca el cierre de empresas y pequeñas industrias, e incluso una creciente migración de la población hacia Estados Unidos y Europa; en el año 1999 salieron del país 300.000 ciudadanos/as.

En el caso ecuatoriano, la eliminación de controles al movimiento del capital provocó el crecimiento explosivo de la especulación financiera. A partir de la Ley de Modernización y de las reformas a la Ley de Instituciones Financieras, los movimientos bancarios crecieron sin control, la cartera del sistema financiero se incrementó entre 1990 y 1998 en un 520%<sup>4</sup>, pero buena parte de los recursos se orientaron principalmente hacia circuitos especulativos en el

---

<sup>4</sup> En 1990 la cartera del sistema financiero ecuatoriano alcanzó a 832,4 millones de dólares, para el año 1998 subió a 4295,1 millones de dólares (ILDIS, "Economía ecuatoriana en cifras").

ámbito nacional e internacional, y lo poco que invirtieron en el país fue en áreas de una economía suntuaria, todo lo cual quedó al desnudo a raíz de la quiebra bancaria masiva del año 1999<sup>5</sup>.

Los impactos más duros de la crisis sobre la población ecuatoriana se expresaron en el incremento de la pobreza, el 82% de los ecuatorianos viven en condiciones de pobreza; del desempleo, que según cifras oficiales alcanza al 18% de la población; del subempleo, que cubre al 52% de la población; y el congelamiento de las cuentas bancarias entre marzo del 99 a marzo del 2000.

La crisis política se manifiesta en la fragmentación del bloque de poder: dos presidentes de la República han sido destituidos en procesos políticos que han incorporado una alta movilización social en apenas tres años; a ello debemos sumar la destitución del ex vicepresidente Dahik en 1995, y el interinazgo de Fabián Alarcón. La inestabilidad política se expresa con mayor agudeza en los rangos de los secretarios de Estado, la duración promedio de un ministro de Finanzas es de ocho meses, y de un ministro de Petróleos llega a siete meses, en los últimos cinco años.

No existe un sólo partido político que tenga una real influencia, organicidad, y presencia en todo el país. Son partidos regionales y corporativos: mientras el Partido Socialcristiano y el Roldosista concentran sus influencias en las provincias de la Costa y tienen incidencia en las Cámaras de Comercio y de Industrias, la Democracia Popular y la Izquierda Democrática concentran sus influencias en las provincias de la Sierra y la Amazonía; el Movimiento Pachakutick concentra su influencia en los sectores indígenas y el Movimiento Popular Democrático (MPD) en el magisterio y estudiantes.

El ex presidente Mahuad a fines de diciembre apenas contaba con el respaldo del 9% de la población, su base política se había evaporado, y los propios líderes de su partido, el ex presidente Osvaldo Hurtado, y el presidente del Congreso Juan José Pons, pedían públicamente su renuncia.

Entre los factores que agravaron el deterioro de la imagen del Presidente estuvo la corrupción y la conciencia social de que estaba gobernando exclusivamente a favor de los banqueros, lo que se complicó cuando uno de ellos denunció que había financiado la campaña electoral de Mahuad.

---

<sup>5</sup> Alberto Acosta describe así la situación: "Cinco de los siete bancos más grandes, cada uno con más del 5% del total de activos y patrimonio, tienen dificultades mayores: Progreso, Filanbanco, Popular, Pacífico, Previsora... Además, desde julio de 1998 a julio de 1999, el sistema bancario recibió unos 2000 millones de dólares en préstamos de liquidez - para unos 14 bancos - y unos 62 millones de dólares como créditos subordinados - para dos bancos -, a los cuales se suman unos 150 millones de dólares entregados en las últimas semanas a cuatro bancos, entre ellos el Popular; la suma de estos valores superan la Reserva Monetaria Internacional y representan al menos un 15% del PIB en 1999" (*Diario HOY*, 15/09/99).

No es sólo una crisis de un gobierno en especial, es una crisis del modelo económico y político imperante: dependiente, presidencialista, centralizado y concentrado en las élites oligárquicas.

### **Todo un pueblo se moviliza contra los poderes del Estado**

Con el levantamiento de enero del 2000, el movimiento indígena de las nacionalidades y pueblos ecuatorianos (a decir de varios analistas): "culminó una década de sorprendente desarrollo, como quien recoge en un solo día la memoria de siglos; llegó hasta rebasarse a sí mismo" (Ponce, 1999). En apenas diez años, desde junio de 1990, sus reivindicaciones sacuden al Ecuador, en aquella ocasión su demanda central fue el reconocimiento del carácter plurinacional, pluricultural y multiétnico del Estado ecuatoriano, así como la entrega de territorios a las nacionalidades indígenas (Moreno); en 1992 se promueve la primera "toma de Quito", luego de una marcha nacional que arranca desde las provincias nororientales, y reclama medidas concretas para el reconocimiento de los territorios indios en la amazonía y la defensa del medio ambiente ante la expansión de las explotaciones petroleras; en julio de 1999 se produce otro levantamiento nacional<sup>6</sup>, ahora con la presencia directa de otros movimientos populares como el sindical, del magisterio y de transportistas, en contra de un paquete de reformas neoliberales y contra el pago de la deuda externa.

De manera similar a lo ocurrido en el siglo XIX y guardando las distancias propias de tiempo y espacio, en estos levantamientos indígenas y populares, "están presentes una simultaneidad de tiempos históricos". Por ello su lectura es compleja y diversa y requiere ser visto en diferentes planos.

Están presentes las reivindicaciones de culturas y concepciones de mundo oprimidas y segregadas por más de quinientos años, que encontraron en las campañas de 1992 contra la conquista española y en los diez años dedicados a los pueblos indios, los alicientes para desplegar sus demandas y mostrar la enorme riqueza que en ellas estaba contenida; están también presentes las reivindicaciones frente a casi doscientos años de una República que les negó sus derechos a la posesión de las tierras de sus antepasados, e igualmente está presente una resistencia al modelo neoliberal que pretende imponerse desde mediados de la década de los ochenta, que elimina las pocas prestaciones sociales que desde el Estado se les reconocía, y les impone un capitalismo salvaje.

---

<sup>6</sup> Al concepto de levantamiento popular le damos el siguiente significado: "La denominación de levantamientos cobró protagonismo a inicios de los 90, cuando el movimiento indígena recuperó este nombre de las formas tradicionales de protestas indias, y luego se extendió a las acciones nacionales que convocan a otros actores urbanos; esta expresión de lucha incorpora paralización de vías de comunicación y transporte, cierre de mercados, caminatas hacia las principales ciudades y toma de los centros de presencia política e institucional" (Hidalgo, 2000, 133).

El levantamiento se empezó a preparar en noviembre de 1999, a raíz del Congreso de la Confederación de Nacionalidades indígenas del Ecuador (CONAIE), pues el gobierno había incumplido los acuerdos suscritos luego del levantamiento de julio. A partir de los primeros días de enero se constituyó el "Parlamento de los pueblos del Ecuador" conformado básicamente por organizaciones indígenas y de la Coordinadora de Movimientos Sociales<sup>7</sup>. La movilización se concretó el fin de semana del 15 y 16 con las caminatas y marchas hacia Quito de aproximadamente diez mil indígenas, provenientes desde varias provincias, especialmente de la serranía, y su concentración en el Ágora de la Casa de la Cultura desde el 17<sup>8</sup>, para desde allí promover a día seguido marchas y manifestaciones que alcanzaron su punto mayor en la noche del 20 con el cerco al Congreso Nacional. Al mismo tiempo en las provincias de la serranía, más algunas de la Costa, y con el apoyo de otros sectores de trabajadores y estudiantes por ejemplo en Cuenca participa en su totalidad la Universidad Estatal, y en Guayaquil los pequeños comerciantes paralizan las principales carreteras y vías de comunicación. Por lo tanto, se trata de una movilización grande de sectores populares en varios puntos del país que estaban hastiados de la política de Mahuad, del Congreso y la Corte Suprema, todos comprometidos en la protección a los banqueros corruptos.

### **El proceso del movimiento indígena como constitución de sujetos sociales concretos**

Una de las evidencias importantes para el debate sobre los destinos de los movimientos populares, y de los propios estudios de ciencias políticas actuales, que deja el proceso del movimiento indígena ecuatoriano en los años a los que nos referimos, junio 1990-enero 2000, es la construcción de este sujeto social<sup>9</sup> a lo largo de un proceso que se remite a raíces muy profundas, hasta

---

<sup>7</sup> Paralelamente las centrales sindicales, el gremio nacional del magisterio, y la federación de estudiantes universitarios agrupados en el Frente Patriótico se reunieron en el "Congreso del Pueblo". Una de las limitaciones más serias del levantamiento precisamente fue la falta de articulación real de estas dos instancias, a pesar de coincidir en muchos de los puntos.

<sup>8</sup> Este proceso de movilización es relatado así por uno de los medios de comunicación: "Los indígenas de Tungurahua, Bolívar y Chimborazo protagonizaron largas caminatas. Segundo Guamán, líder de la comuna de Tisaleo, tenía los pies hinchados luego de andar quince horas. Guamán y sus 400 comuneros no pudieron evadir el control militar de la entrada sur de Ambato. Allí quedaron los buses contratados y la marcha fue la única opción. El admitió que los campesinos de su provincia exigían 'la salida del personal (gobierno) y que baje el costo de las semillas y fertilizantes, porque ya no hay vida si continuamos vendiendo un quintal de habas en 25 mil sucres'. Como todos sus compañeros, Guamán cultiva legumbres y gramíneas en pequeños lotes de 40 x 30 metros" (*El Comercio* 18 / 01 / 2000).

<sup>9</sup> Para determinar los límites del concepto sujeto social aquí utilizado, me remito a la definición de Gutiérrez: "los actores sociales se constituyen en sujetos sociales cuando recuperan su historia e identidad cultural, para sí mismos y frente a otros grupos y sujetos sociales; tienen una propia opción de futuro, y una plataforma de lucha; poseen

quinientos años hacia atrás, y que cobra personalidad y proyecto propio sobre la base de una organización concreta: la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) en el año 1986, en torno a un programa social y étnico que se propone "representar a los cuatro millones de indios, secularmente discriminados pertenecientes a la nacionalidades: Quichua, Awa, Tsachila, Chachi, Siona, Secoya, Huaorani, Cofán, Shuar y Achuar" (ibid., 268).

Durante todo este proceso se consolida una conciencia de pertenencia de los pueblos y naciones indias con su organización, con sus planteamientos y demandas, con sus dirigentes, elementos que se muestran en cada una de las acciones nacionales que emprenden, como el propio levantamiento al que hacemos referencia en este ensayo. En la base de esta consolidación está la recuperación de la comunidad indígena y la apertura de la educación bilingüe en manos de la propia CONAIE.

La voluntad india por mantener y reproducir su identidad adopta la forma de la comuna de acuerdo a ancestros comunes y parentescos, "al interior de estas formas organizativas los indios mantienen su idioma, vestido, costumbres, sus mecanismos de reciprocidad, autoridad política, y demás formas culturales" (Galo, 1993, 83). Este proceso se ve reforzado luego del levantamiento de junio del 90, el primero de la nueva etapa, cuando el movimiento indio cobra conciencia de sus fortalezas, gana presencia nacional su dirigencia, y alcanzan la participación directa en la educación bilingüe, que se extiende a la mayoría de las comunidades.

Esta evidencia contrasta radicalmente con las propuestas teóricas que vienen desde escuelas de pensamiento social ligadas a la denominada "posmodernidad", que proclaman la imposibilidad de construir sujetos sociales concretos, pues las identidades sólo se constituyen fragmentariamente, son tremendamente variables, no tienen consistencia y son volátiles, peor aún pretender construir conciencia social, pues eso es una imposición ideológica.

El caso del movimiento indígena es el más destacado de los procesos de constitución de sujetos sociales en esta etapa de la lucha social del Ecuador, pero no es el único, se pueden mencionar también los casos del movimiento del magisterio, de los trabajadores estatales, y un proceso aún incipiente en las zonas barriales pobres.

---

sus intelectuales orgánicos; constituyen una organización sólida; se convierten en actores políticos; están en condiciones de plantear sus problemas en forma independiente y con plena legitimidad social" (Gutiérrez, 1992, 27).

## **La presencia de una sociedad civil popular y la construcción de contrahegemonía**

Si se observa con cierto detenimiento los hechos políticos desde marzo de 1983, cuando se realiza la primera huelga nacional contra el programa de ajustes neoliberal, hasta enero del 2000 con el levantamiento nacional que plantea la destitución de los tres poderes del Estado, se han producido alrededor de 22 huelgas nacionales y alrededor de 5 levantamientos nacionales, más un sin número de paralizaciones locales o regionales, a los cuales se puede encontrar un eje común, aunque no el único: la resistencia a la aplicación del modelo neoliberal. En este proceso se va configurando una conciencia política de que si es posible con acción social bloquear políticas lesivas a los intereses populares y nacionales. Se trata también de la defensa de las conquistas sociales y de la protección estatal alcanzadas en largos años de luchas en décadas pasadas y es posible que incluso con una movilización de gran intensidad, desestabilizar gobiernos y cambiar presidentes. Son elementos de una conciencia social que demanda participación real con capacidad de decisión y la resolución de una base económica de sustentación, trabajo y acceso a condiciones de vida dignos.

Estos cuatro lustros de aprendizaje de la organización y la acción social, lo son también de una recuperación de las culturas, de las identidades populares, del debate sobre el Ecuador al cual aspiramos, de la nueva patria, de las alternativas al neoliberalismo, de la formación de un pensamiento propio de las distintas corrientes que se expresan en estos movimientos.

Sostengo que a lo largo de este proceso de participación social, política y cultural se ha ido estructurando en el Ecuador aquello que podríamos denominar como una "Sociedad Civil Popular"<sup>10</sup>, en el sentido gramsciano de redes de instituciones y organizaciones que construyen una nueva hegemonía. Allí están presentes la historia de las diversas organizaciones populares, de la Confederación de Nacionalidades Indígenas, de la Unión Nacional de Educadores, del Frente Unitario de Trabajadores, de la Coordinadora de Movimientos Sociales; líderes políticos y sociales reconocidos y con autoridad moral, como el asesinado diputado nacional Jaime Hurtado González, o el general Paco Moncayo, o el obispo Alberto Luna Tobar, o el dirigente indígena Antonio Vargas; los esfuerzos de comunicación de las Escuelas Radiofónicas Populares, revistas críticas como "Ecuador debate", "Espacios", "Cántaro"; varias de las organizaciones no-gubernamentales que impulsan proyectos alternativos

---

<sup>10</sup> "... se plantea el concepto de sociedad civil popular entendida como el espacio democrático de organizaciones e instituciones donde se construye contrahegemonía. Abarca tanto a las organizaciones populares tradicionales que se enfrentan desde reivindicaciones gremiales al modelo neoliberal, como a los movimientos sociales que interpelan al modelo de modernidad occidental como los ecologistas, feministas; pero incorpora asimismo a los partidos e instancias claramente políticas que luchan de manera abierta por el poder político" (Hidalgo, 1998, 26).

locales, una ecología social y una politización de las mujeres; están también las comunidades eclesíásticas de base, la construcción de la iglesia de los pobres.

En un proceso más extendido en el tiempo están los intelectuales y artistas que cuestionan la cultura e ideología dominante, donde se puede mencionar la poesía negra de Estupiñán Bass y Antonio Preciado, la literatura irreverente de César Dávila y José de la Cuadra, la obra pictórica de Eduardo Kigman y el genial Osvaldo Guayasamín.

Está la recuperación de las culturas ancestrales indígenas y mulatas, que se expresan en la comuna, en el barrio, que corren de boca en boca, que están presentes en uno que otro programa radial, que se muestran en el teatro y el cuento.

Es una sociedad civil que surge desde abajo, con la fuerza de los oprimidos y excluidos, con la riqueza de los valores propios y las historias de los pueblos del Ecuador, que se nutre de un discurso crítico, cuestionador del poder, construyendo una verdadera contrahegemonía. Son estructuras organizativas, instituciones pequeñas pero persistentes, centros educativos populares, centros de estudios.

En buena parte esta tendencia contrahegemónica<sup>11</sup>, o de construcción de una nueva hegemonía<sup>12</sup>, se expresa en el debate sobre propuestas alternativas al neoliberalismo, que encuentra en el Ecuador fuertes e importantes resistencias, no sólo en la lucha social, sino también en los espacios de debate intelectual y político. De ese conjunto abigarrado y enriquecedor, es posible destacar las siguientes tendencias:

- el proyecto indígena de una sociedad plurinacional y pluricultural, que tiene como eje articulador a la CONAIE e intelectuales ligados al movimiento indio; el proyecto nacionalista de desarrollo interno y cohesión estatal, que tiene como eje a sectores de militares en diversos rangos de las Fuerzas Armadas;
- el proyecto de Bien Común y Equidad, que tiene como eje a las comunidades eclesíásticas de base y la Iglesia de opción por los pobres, así como las instancias educativas y de comunicación ligados a ellos;

---

<sup>11</sup> Para el concepto de contrahegemonía me remito a la definición de Mabel Thwaites: "La posibilidad para las clases subalternas de gestar una lucha contrahegemónica, de impulsar la construcción de una nueva hegemonía que transforme la relación existente entre estructura y superestructura en el bloque dominante, y conforme un nuevo bloque histórico" (Thwaites, 1994, 52).

<sup>12</sup> Para el concepto de nueva hegemonía me remito a la definición de Dora Kanoussi: "La cuestión de la creación de una nueva hegemonía, como reacción de una nueva cultura, no es más que la realización práctica de la identidad entre filosofía y política" (Kanoussi, 1998, 83).

- el proyecto Clasista y Antiimperialista, que tiene como eje al Frente Patriótico que agrupa a sindicatos y gremio de obreros y de profesores;
- el proyecto de Desarrollo Sustentable y Defensa de los Recursos Naturales, que tiene como eje a agrupaciones de la ecología social y de género.

Todos estos son esfuerzos muy valiosos, que además tienen una evidente capacidad de movilización social, unos con mayor magnitud, otros en menor grado, pero que en los momentos que han logrado juntarse y expresarse en unidad han potenciado el cuestionamiento al neoliberalismo, a las élites en el poder. Van sobrepasando los niveles economicistas para ingresar a un cuestionamiento sobre concepciones de mundo y proyecciones políticas alternativas.

No es proceso que nace de la noche a la mañana, se extiende en el tiempo y viene desde muy profundo, con importantes esfuerzos, sacrificios y aportes, todo esto va constituyendo lo que llamamos una tendencia contrahegemónica en el Ecuador en los inicios del siglo XXI. Sus fuentes más cercanas vienen desde algunas décadas atrás y las más profundas se construyen a lo largo del siglo XX. Detengámonos en uno de los casos, por ejemplo, la presencia de la iglesia para y por los pobres que tiene un hito en la obra del obispo Leonidas Proaño, conocido como el obispo de los pobres, que viene desde mediados de la década de los 60, y junto a él el desarrollo de las escuelas radiofónicas populares, y lo que será más tarde la educación bilingüe.

Uno de los factores que ha contribuido a que estas propuestas ganen articulación con las masas, es la persistencia de una limitada apertura democrática en las décadas de los 80 y 90, en el marco del retorno a los regímenes constitucionales, y en el marco de la vigencia de la Constitución de 1978, con elementos como los derechos de las minorías, la protección a los partidos políticos, aspectos que fueron modificados en la Asamblea Constitucional de 1998, precisamente por ello pusieron como ejes de la nueva normatividad la gobernabilidad y las garantías para la libre circulación de las mercancías y los capitales, así como la reducción de los roles del Estado nacional.

### **Esfuerzos por concretar un bloque popular**

La constitución de sujetos sociales consolidados, la existencia de instancias de construcción de propuestas alternativas contrahegemónicas, han estado íntimamente ligados a los esfuerzos de construcción de un Bloque Popular. Los esfuerzos han sido varios, desde niveles de aglutinamiento de acuerdo a actividad productiva, como el Frente Unitario de Trabajadores, de agrupamiento más amplio como el Frente Popular, y luego el Frente Patriótico, hasta llegar a experiencias de parlamentos de las organizaciones populares y movi-

mientos sociales, como el Congreso del Pueblo, y en enero, el Parlamento de los Pueblos del Ecuador.

En los esfuerzos más recientes se encuentra la incorporación directa de sectores de la iglesia de los pobres, con la presencia de monseñor Alberto Luna Tobar, que preside la sesión inaugural del Parlamento, y luego la incorporación directa de un sector de las Fuerzas Armadas, con la presencia del coronel Lucio Gutiérrez en la conformación de la Junta de Salvación Nacional.

Esto implica un salto en la participación política de los militares, que tradicionalmente estuvo restringida a los niveles que permitían la disciplina interna de las Fuerzas Armadas, pero estos límites son rotos por los coroneles que coincidentalmente presidían la Academia de Guerra y la Escuela Politécnica del Ejército al momento de sumarse al levantamiento popular.

En las Fuerzas Armadas del Ecuador, desde mediados de años 70, han convivido dos tendencias, una más cercana a los dictados de los Estados Unidos, y otra que ha sido partidaria de una tendencia nacionalista. A esta última correspondieron los comandantes generales Carlomagno Andrade, Gustavo Iturralde y Paco Moncayo, tendencia que se mantuvo y en ciertas coyunturas se consolidó, estructurando lo que ellos llaman una "Doctrina Militar Ecuatoriana", en la que se defiende la propiedad estatal sobre las "áreas estratégicas" del petróleo, energía eléctrica y telecomunicaciones, fortalecer la presencia institucional de las Fuerzas Armadas, de sus industrias y sectores de inversión, y una estrategia de defensa nacional incorporando a la población civil en la defensa de la integridad territorial. Esta dicotomía puede entenderse a partir del rol que desempeñó el tema de los conflictos limítrofes con el Perú, que tuvieron su expresión mayor en la llamada "Guerra del Cenepa" a inicios de 1995. Este sector expresó reparos a los acuerdos de límites suscritos con el Perú por Mahuad, y también a la presencia directa de tropas norteamericanas en las bases de Manta y de Sucumbios.

### **Debate sobre poder popular y democracia en el levantamiento**

La definición de la perspectiva del levantamiento nacional -"apuntar al poder"- pretende hoy ser deslegitimada a nombre de que supuestamente responde a "ideas transnochadas", o que "están inspiradas en los viejos manuales de la izquierda", y de que lo que en realidad sucedió fue la utilización de los indígenas por parte de los militares.

Estos argumentos vuelven a la antigua usanza de las campañas de la "guerra fría" de los sectores populares supuestamente "manipulados" por grupos de "extremistas profesionales". Nada más falso.

Esta propuesta de una lucha por el poder es una resultante consecuente con el quehacer político de los movimientos populares en el Ecuador durante

los últimos cinco o siete años. Fue una importante movilización social la que contribuyó a la destitución del ex vicepresidente Alberto Dahik en octubre de 1995, aunque predominó la resolución en las altas esferas del poder para concretar el proceso de sucesión dejando intocado a la figura del presidente Durán Ballén. Para febrero de 1997 en la destitución del entonces Presidente Abdalá Bucaram, el rol de las organizaciones y movilizaciones populares fue mayor, en verdad decisivo para volver inevitable la caída del presidente populista-neoliberal, pero nuevamente fue en los círculos de poder, en el Congreso Nacional, donde se garantizó un recambio formal para continuar con las mismas políticas neoliberales. En mayo de 1997, en el marco de una consulta popular para validar lo ejecutado en febrero el pueblo votó mayoritariamente por establecer constitucionalmente la revocatoria del mandato de todos aquellos dignatarios elegidos por votación popular, desde el Presidente de la República para abajo, pero esta conquista fue escamoteada en las deliberaciones y resoluciones de la Asamblea Constitucional. Con todos estos antecedentes ante el creciente desprestigio de la administración de Mahuad, que apenas contaba con la confianza del 9% de la población, con la protesta popular en crecimiento, lo consecuente precisamente era plantear la salida de Mahuad, pero al mismo tiempo intentar cortar el paso a un nuevo recambio, que solo varíe nombres y personas, pero no políticas. Por eso ganó fuerza y ganó la aceptación de los sectores populares organizados, especialmente de los indígenas, la consigna de la destitución de los tres poderes del Estado y el planteamiento de una Junta de Salvación Nacional, o de un Gobierno Patriótico, como lo llamaron otros, constituida por dirigentes de las organizaciones populares y representantes de sectores democráticos de la iglesia y de las Fuerzas Armadas, y trabajar seriamente en ese sentido, con todas las posibilidades a la mano.

Esto por supuesto rompe con el esquema de la democracia tutelada impuesta por los organismos internacionales, que hablan de participación popular siempre y cuando se sujete a los límites de los acuerdos que garantizan la gobernabilidad del modelo de libre mercado, y donde se pueden aceptar concesiones sólo hasta cierto límite.

Pero el movimiento popular rompió ese límite y se atrevió a ensayar un poder popular, expresado en los parlamentos locales instalados en la mayor parte de provincias del país, y el 21 de enero, en conjunción con otras fuerzas, especialmente del Frente Patriótico, en la toma de las gobernaciones, mientras que en Quito tomaban posesión del Congreso y de la Corte de Justicia, instalando la Junta de Salvación Nacional.

El levantamiento nacional y su programa de poder popular fueron una demanda de democracia y de participación popular con real capacidad de decisión de las organizaciones de "los de abajo".

En la etapa posterior al levantamiento se han levantado voces que condenan esta pretensión de poder de las organizaciones populares, porque dichas aspiraciones -según este discurso de la gubernalidad- "no profundizan la democracia"<sup>13</sup>.

En cambio nosotros consideramos que uno de los aportes sustanciales de este levantamiento indígena y popular es haber puesto sobre el tapete un asunto que estaba vetado y censurado: el del poder popular y las vías para alcanzarlo. Y lo colocan sobre la agenda porque cuenta con el aval de uno de los movimientos sociales más importantes de América Latina en la actualidad.

### **Limitaciones: dislocación entre movimiento indígena y movimiento obrero tradicional**

Hubo limitaciones en este levantamiento de enero, la más importante que la dirección del movimiento indígena creó trabas para la integración del movimiento obrero tradicional en el Parlamento de los Pueblos del Ecuador, que prefirió sostener relaciones a distancia con el "Frente Patriótico", especialmente en la conducción del movimiento en la ciudad de Quito, pues en provincias, y en particular en Azuay y Guayas, otros dos puntos estratégicos, esa unidad se logró dar, venciendo sectarismos de lado y lado. En ciertos comportamientos pareciera que la dirigencia de la CONAIE está influenciada por la campaña anti-comunista tan fuerte de los años 90; pero también es evidente que el movimiento obrero ha sido lento en incorporar a su concepción sobre lo programático, los aportes del movimiento indio respecto al carácter multicultural y plural de las alternativas.

Otras limitaciones se expresaron en la dirección precisa durante los instantes culminantes del levantamiento, en concreto en trasladar el centro del debate sobre los destinos de la Junta de Salvación Nacional a los estrictos y limitados ámbitos de las Fuerzas Armadas y las correlaciones de fuerza entre los generales del Alto Mando Militar y los coroneles sublevados.

En conclusión, a lo largo de este ensayo se ha sostenido que el levantamiento popular de enero del 2000 es un momento de síntesis de la lucha popular y de las corrientes contrahegemónicas de oposición a la aplicación del modelo neoliberal en el Ecuador, que obedece a un proceso cuyas raíces más

---

<sup>13</sup> Ver las declaraciones de César Montúfar: "La asonada del 21 de enero fue un golpe militar, con la diferencia de que se puso a los indígenas al frente. Evidentemente el sector militar utilizó a los indígenas para llevar adelante un plan preconcebido... mientras los movimientos sociales de todo el mundo siempre han luchado por profundizar la democracia, en el Ecuador tenemos lo inverso y es desconcertante" (*Diario Hoy*, 03/02/2000). Comentario: de donde resulta que lo que define a los movimientos sociales es que sólo luchan por profundizar la democracia y jamás se plantean el poder popular, porque en ese momento pasan a ser: "movimientos políticos disfrazados de sociales"(sic).

inmediatas se remiten a la consulta popular de noviembre de 1995, cuando el 60% de la población se pronunció mayoritariamente en contra de la aplicación de las medidas de ajuste, de privatizaciones y de restricción de las conquistas laborales, y se extiende a junio de 1990 con el primer levantamiento indígena que enarbó, tanto propuestas reivindicativas económicas como demandas culturales por el reconocimiento de la plurinacionalidad y multiculturalidad de los pueblos del Ecuador. Las raíces más profundas se encuentran en una estructura económica, política y cultural que privilegia una sociedad de dependencia, explotación, de segregación cultural y racial, y pobrezas crecientes.

La resolución parcial del levantamiento, con el cerco a la propuesta de la Junta de Salvación Nacional, la detención de los coroneles implicados en las tomas del Congreso Nacional y el Palacio de Gobierno, la posesión en la Presidencia de Gustavo Noboa, la ratificación de la dolarización de la economía nacional, y el reinicio de diálogos con el movimiento indígena restringido a los programas de apoyo puntuales a las poblaciones campesinas y marginales, de ninguna manera ha desactivado la resistencia social, la rebelión popular y la movilización de las organizaciones poblacionales. Al contrario, elementos claves como la persistencia en la dolarización, la aplicación de la Carta de Intención suscrita con el Fondo Monetario Internacional en abril del presente año, que incorpora medidas fuertes de ajuste a los sectores medios y pobres, la negativa de los partidos ligados a la oligarquía de dar paso a una amnistía general para todos los implicados en el levantamiento, y la continuación de los juicios contra los coroneles apresados y los dirigentes populares, permiten presagiar para los próximos meses nuevos rebrotes de la lucha popular con consecuencias complejas para el país.

## Bibliografía

- CONAIE (1990): *Las nacionalidades indígenas en el Ecuador: nuestro proceso organizativo*, Ecuador, Edit. Abya-Yala.
- Galo, Ramón (1993): *El regreso de los runas: la potencialidad del proyecto indio en el Ecuador*, Ecuador, Edit. Comunidec.
- Gutiérrez, Daniel (1992): *En busca del Ecuador por venir*, Ecuador.
- Hidalgo Flor, Francisco (2000): *Alternativas, contrahegemonía y sociedad civil*, Ecuador, Editorial Cindes.
- Ibarra, Hernán (1993): *Nos encontramos amenazados por todita la indiada. El levantamiento de Daquilema*, Ecuador, Edit. CEDIS.
- Kanoussi, Doral (1998): *Los estudios gramscianos hoy*, México, Editorial Plaza y Valdes.
- Massardo, Jaime (inédito): "Prólogo de Antonio Santucci" *La recepción de Gramsci en América Latina*, publicado en italiano por Editori Riuniti.
- Moreno, S. y Figueroa, J. (1992): *El levantamiento indígena del Inti Raymi de 1990*, Ecuador, Edit. Abya-Yala.
- Ponce, Javier (1999): "El sueño de los shamanes" en *Diario HOY*, 23/01.
- Quintero, R. y Silva, E. (1991): *Ecuador: una nación en ciernes*, Ecuador, Edit. Abya-Yala.
- Thwaites, Mabel (1994): *Gramsci mirando al sur*, Argentina, editorial Kai.



# EL ACTOR SOCIAL QUE HACE INVESTIGACIÓN

## Reflexiones en torno a la enseñanza de la metodología

Omar A. Barriga

### Introducción

La discusión sobre “cómo enseñar estadística y/o metodología” tiene como supuesto de base que el receptor de esta acción de enseñanza es un individuo. Sin embargo, en el contexto de la investigación científica en general, y de la investigación social en particular, este supuesto puede que no sea correcto. Más y más el proceso de la investigación científica lo asume un conjunto de individuos que componen un “equipo de investigación”. Desde la perspectiva sociológica este equipo de investigación se puede entender como un actor social; un ente *colectivo* pero un actor social.

El equipo de investigación, sin embargo, puede asumir varias formas. Las formas pueden definirse en base a tres dimensiones. La primera dimensión es si el equipo refleja un conjunto de individuos de una o de más disciplinas. La segunda dimensión es la ubicación del objeto de estudio en el espectro de las disciplinas científicas. La tercera dimensión es el tipo de visión deseada o esperada de ese objeto. Estas tres dimensiones generan, a su vez, cuatro modalidades de equipos de investigación.

Las modalidades demandan diferentes cosas de los miembros de los equipos, especialmente en lo que concierne al modo de comunicación entre los miembros y la visión final del objeto de estudio. Son estas demandas las que nos deberían llevar a repensar la forma en que enseñamos como investigar. El receptor del proceso de enseñanza/aprendizaje debe reconcebirse como el equipo de investigación, es esa la única forma en que podemos comunicar adecuadamente “cómo se hace la investigación”. Si bien la investigación social aún se ejecuta por un actor social, ese actor social ya no es un individuo, sino un colectivo. Esto implica que la formación de investigadores individuales debe hacerse en función del rol que ocupan en un equipo de investigación en vigencia, no en función de una asignatura en una malla de estudios totalmente desvinculada del quehacer diario de un investigador de hoy.

## **Las bases empíricas**

El tema del que se ocupa este trabajo surgió como el resultado de reflexiones personales en torno a dos experiencias concretas que tuve, una como alumno y la otra como "especialista". Me parece importante relatar estas experiencias para aclarar algunos de los puntos que aquí se tratan.

La primera experiencia fue durante el Seminario Regional de Formación de Formadores del Programa PRESTA en Montevideo, Uruguay, en 1996. PRESTA (Programme de Recherche et d'Enseignement en Statistique Appliquée) es un programa de la Universidad Libre de Bruselas, con los auspicios de la Unión Europea, cuyo objetivo es capacitar a investigadores latinoamericanos en métodos y estadística aplicadas a las ciencias humanas y sociales (en los 5 años del programa, más de 2000 personas han participado en, al menos, uno de los cursos de capacitación). En 1996, en Montevideo, se realizó el Tercer Seminario de capacitación de docentes del Programa PRESTA. Este seminario reunió 50 docentes de toda América del Sur para formarnos en métodos multivariados.

La experiencia a que me refiero fue una conversación en la cual yo (un sociólogo) y otro participante del seminario (un estadístico) nos juntamos en el medio de la sala de computación (donde se llevaba a cabo un laboratorio práctico) para tratar de entender qué es lo que habíamos hecho recién. El estadístico tratando de explicarle al sociólogo exactamente qué es lo que se había hecho en términos estadísticos; enfatizando el cómo del problema. El sociólogo, a la vez, trataba de explicarle al estadístico lo que esos números y gráficos significaban; enfatizando el por qué del problema. Mientras nosotros dos intentábamos desesperadamente elaborar un lenguaje y un referencial que nos permitiera comunicarnos, en torno nuestro se reunió un grupo de 5-6 personas interesadas en lo que el estadístico y el sociólogo estaban tratando de hacer: elaborar un lenguaje común que facilite el entendimiento intersubjetivo. Lo más interesante de esta experiencia es que, si bien todos los participantes ahí presentes tenían años de experiencia en investigación social, la elaboración de un discurso común era algo novedoso para todos.

La segunda experiencia ocurrió en 1998 cuando un colega me pidió que le prestara asesoría a un grupo de investigación en que estaba participando. Este equipo de investigación estaba compuesto de 5 profesionales de diferentes disciplinas que se habían juntado para ejecutar una investigación sobre una temática que, efectivamente, podía enfocarse desde cada una de estas disciplinas. Mi colega me hizo llegar una copia del instrumento de encuesta que habían elaborado para recoger información. Mi primer acto al llegar a la reunión con el equipo fue preguntar: "Díganme si tengo razón o no. Cada uno de ustedes tomó la temática del estudio, se fue a casa y desarrolló el mejor conjunto de preguntas que respondían a sus intereses disciplinares particula-

res y, después, uno de ustedes tuvo la tarea de juntar los cinco "sets" de preguntas y crear un instrumento. ¿Fue así, o no?"

Los cinco miembros del equipo bajaron la cabeza y respondieron que efectivamente había sido así. A partir de ahí entramos en una larga conversación sobre cómo esta visión múltiple no lograba alcanzar una visión coherente informada por diferentes disciplinas y que, como consecuencia de eso, en este trabajo no había claridad sobre el objeto de estudio. Fue en esa misma conversación cuando el equipo reconoció que, si bien estaban muy orgullosos de componer un equipo multidisciplinario, no tenían muy claro cómo exactamente debería funcionar un equipo multidisciplinario.

¿Cómo debe funcionar un equipo multidisciplinario? ¡Qué buena la pregunta! Ahí logré hacer el vínculo con la experiencia anterior en Montevideo. El equipo multidisciplinario debe operar en torno a una visión coherente, *informada desde diferentes disciplinas*, en que los miembros del equipo laboren para enseñarse y aprender a observar su objeto de estudio, no simplemente dejar que cada persona se ocupe de lo suyo. Eso fue lo que hicimos en Montevideo, sin saberlo.

### **Las bases teóricas**

En el campo de la sociología, el concepto de actor social se ha entendido principalmente como un individuo que actúa dentro de un sistema social (Weber, 1977; Parsons, 1951). Los grupos, por el otro lado, se reconocen como entes sociales de mucha importancia pero no se les da la designación de actor social, esa categoría se resguardaba para el individuo. Esta visión ha recibido ataques frontales en la teoría sociológica de los últimos años, particularmente desde las teorías de intercambio o de elección racional. En el intento de superar las antiguas separaciones entre lo macro y lo micro, entre la estructura y la agencia, sociólogos como Blau, Emerson y Cook, y Coleman han expandido el concepto del actor social hasta incorporar el nuevo actor social, el actor colectivo.

Coleman argumenta que el actor colectivo, como el actor individual, es un actor social porque ambos tienen "control sobre los recursos y los eventos, intereses en los recursos y los eventos, y capacidad de emprender acciones para llevar a cabo esos intereses mediante el control" (1990, 542). Es un simple ejercicio tratar de concebir un equipo de investigación como un actor "corporativo" en la terminología de Coleman. El equipo de investigación tiene control sobre los recursos y eventos, tiene intereses sobre los recursos y eventos, y tiene la capacidad para emprender acciones para realizar esos intereses.

Berger, Eyre y Zelditch conciben del actor social como cualquiera de una gama de posibles "interactores", desde el individuo hasta un país, porque cada

interactor tiene la "capacidad de controlar la variación entre las propias acciones de sus actores" (1989, 23). Otra postura crítica hacia la visión tradicional del actor social como el individuo es la propuesta por Giddens en su *Teoría de la estructuración*. Si bien en esta teoría el actor social no pasa a ser un colectivo, sí se destaca la debilidad conceptual del individuo como unidad de análisis para entender las prácticas sociales. Si pensamos en la investigación social como una práctica social, la famosa frase de Giddens "el dominio básico del estudio de las ciencias sociales [son] las prácticas sociales ordenadas a través del tiempo y en el espacio" (1984, 2) se hace mucho más importante. La investigación social se debe entender como prácticas sociales particulares y, por ende, el énfasis de la formación de investigadores debe partir de una reflexión sobre cómo se construyen estas prácticas sociales.

Finalmente, vale destacar la postura de las teorías del intercambio en relación al actor colectivo y el intercambio de conocimiento y experiencia. Cook *et al.* (1983, 277) plantean que una red de intercambio tiene los siguientes componentes:

1. Un conjunto de actores que pueden ser individuos o colectividades (énfasis mío);
2. Recursos valiosos que se distribuyen entre los actores;
3. Existe una serie de oportunidades de intercambio entre todos los actores de la red;
4. Las relaciones de intercambio, o las oportunidades de intercambio, existen entre los actores; y
5. Las relaciones de intercambio están conectadas unas a otras en una única estructura de red.

Este esquema se puede utilizar para estudiar la dinámica dentro del equipo de investigación, siguiendo una concepción tradicional de actor social, que destaca los intercambios de experiencia y conocimientos (o aportes disciplinares). Sin embargo, este mismo esquema conceptual se puede utilizar para entender el sistema de interacciones que se dan entre el equipo de investigación, el actor social colectivo, y otros actores sociales como, por ejemplo, un profesor de metodología y estadística. Un tratamiento en profundidad de la aplicabilidad de las teorías de intercambio a la estructuración de equipos de investigación está más allá de los propósitos de este ensayo que pretende simplemente demostrar que existe una fuerte tradición sociológica de tratar a un colectivo de individuos como un actor social.

### **Los tipos de investigadores colectivos**

Cuando era joven, las palabras científico e investigador generaban la misma imagen en mi mente: la de un individuo, generalmente un hombre, en búsqueda de una resolución para un misterio. Las imágenes tenían matices, por un lado estaba el Dr. Einstein y por otro lado un sargento de policía de

Nueva York. Principalmente, sin embargo, la imagen era la de mi padre, un investigador de laboratorio de la vieja escuela y un ejemplo paradigmático del actor social individual que hace investigación. Mi propia formación en las ciencias sociales me llevó a expandir mis concepciones del actor social que hace investigación al considerar que en muchas ocasiones la investigación se hacía por un grupo de personas, por un actor social colectivo.

Al reflexionar hoy sobre este Actor Social Colectivo que hace Investigación (ASCHI), llego a la conclusión de que existen cuatro tipos diferentes:

1. El ASCHI intradisciplinario;
2. El ASCHI interdisciplinario;
3. El ASCHI multidisciplinario;
4. El ASCHI transdisciplinario.

Cada uno de estos tipos es, de cierto modo, un mejoramiento del tipo anterior. Los criterios de definición varían en cada transición pero me parece que son coherentes.

El ASCHI intradisciplinario es un equipo compuesto por un conjunto de personas de una misma disciplina. La constitución de este equipo se fundamenta en la idea, en mi opinión correcta, de que tener más de una persona tratando de resolver el mismo problema aumenta la probabilidad de lograr una resolución adecuada. Más aún, como sociólogo debo reconocer la eficiencia y eficacia que en muchos casos acompaña la división de trabajo. El ASCHI intradisciplinario tiene una gran ventaja sobre los tres otros ASCHIs en que, al ser de una misma disciplina, todos se pueden comunicar relativamente bien dado que sus formaciones son parecidas. En la mayoría de los casos, cuando se juntan dos sociólogos, o dos químicos, o dos médicos a discutir algún tema no se preocupan si los dos entienden la autoridad legal-racional, o ácido sulfúrico 6 molar, o el reflejo de Babinski de la misma forma. Para el ASCHI intradisciplinario, los temas de comunicación y de entendimiento y consenso intersubjetivo no plantean grandes barreras para el progreso del equipo de investigación.

El segundo ASCHI, el interdisciplinario, nace principalmente con el reconocimiento de que existen fenómenos en el mundo que no pueden ser fácilmente catalogados como pertenecientes a una disciplina u otra. La conducta desviada en general, y la criminalidad en particular, son un excelente ejemplo de un fenómeno mal catalogado. Por años la criminalidad se ha intentado explicar desde la perspectiva de una disciplina en particular y, en todos los casos, las explicaciones no eran satisfactorias. Hoy en día, más y más, la criminalidad se enfoca desde una perspectiva bio-psico-social. Es decir, se reconoce que, para entender este fenómeno de la mejor forma posible, tenemos que reconocer el carácter interdisciplinario del tema de interés. La formación de equipos interdisciplinarios trae un problema inherente, el de la comunicación dentro del grupo. ¿Cómo se pueden entender un biólogo, un psicólogo y un sociólogo

para poder, a su vez, entender el fenómeno que estudian? Normalmente no lo hacen de forma óptima. Apoyándose sobre la división del trabajo y la escasez de tiempo, se dividen sus funciones y el resultado es una visión de mosaico del fenómeno bajo estudio: varias visiones diferentes que, desde lejos aparentan una visión coherente sobre el fenómeno pero que, al acercarse, se nota que en realidad son diferentes visiones que no se unen de forma coherente, que no entregan una visión detallada y holística del fenómeno de interés.

El ASCHI interdisciplinario demuestra la gran ventaja de visiones diferentes pero, al plantear el problema de comunicación y consenso intersubjetivo, no logra cumplir con su promesa inicial. El ASCHI multidisciplinario, muy de moda en el mundo científico actual, es en su estructura y funcionamiento casi igual al ASCHI interdisciplinario, la diferencia yace en su objeto de estudio y en los que componen el grupo. Si bien el ASCHI interdisciplinario se dedica a estudiar fenómenos que no están bien catalogados y efectivamente parecen ocupar un espacio "entre disciplinas", el ASCHI multidisciplinario reconoce la ventaja de juntar diferentes perspectivas en torno a otros temas de interés, incluyendo los que están firmemente dentro del campo de una disciplina. Esto, a su vez, significa que las disciplinas representadas ya no tienen que ser aquellas que tenían bordes comunes (entre los cuales se encontraba el objeto interdisciplinario) y que el espectro de posibilidades de cooperación se veía incrementado. Esto lleva a equipos de investigación compuestos de, por ejemplo, sociólogos, historiadores, abogados, estadísticos y médicos. Esta situación ha hecho aún más difícil la comunicación entre los miembros del equipo y se ha optado, más y más, por dividir el trabajo con resultados como en la anécdota que describí anteriormente. El ASCHI multidisciplinario, si bien tiene la orientación correcta, le hace falta más claridad sobre cómo operar para lograr el entendimiento profundo de nuestro universo tan complejo.

El ASCHI transdisciplinario es, a mi modo de pensar, el ASCHI del futuro. Esta perspectiva sobre el tema de la discipliniedad parte del reconocimiento que el objetivo de nuestras investigaciones es llegar a tener una visión clara y coherente sobre los fenómenos que nos interesan. Para poder tener esa visión clara y coherente, y para poder comunicar esa visión al mundo, lo que se necesita es que los miembros de los equipos de investigación puedan comunicarse entre ellos; que logren desarrollar una visión única del objeto de estudio, apoyándose en esa comunicación; que la visión única del objeto sea informada por las diferentes disciplinas, pero que no sea una suma aritmética de las visiones disciplinarias; que al ser informada por diferentes disciplinas, se pueda comunicar esa información al mundo sin caer en la "jerga" propia de cada disciplina; finalmente, que esta aproximación a la realidad sea lo más fiel posible a la complejidad de esa realidad y no a las disputas políticas académicas que a menudo nos distancian en vez de unirnos como científicos. Esta forma de hacer investigación en equipo requiere que reflexionemos sobre cómo enseñamos metodología.

## **Enseñando metodología al investigador colectivo**

En casi todo nivel de educación formal, se enseña, de una u otra forma, cómo investigar. A mi hija de 8 años le están enseñando a buscar respuestas a sus preguntas... eso es investigar. Sin embargo, es mínima la reflexión pedagógica que se hace sobre "para qué" se enseña a investigar. La cantidad de alumnos de secundaria que algún día diseccionarán a un sapo o necesiten replicar el experimento para ver cuánta azúcar se puede diluir en un litro de agua a diferentes temperaturas es ínfimo. En la secundaria no podemos decir que estamos enseñando una cierta lógica.

Sin embargo, la enseñanza de la metodología en la universidad es muy parecida. Enseñamos estadística como si estuviéramos formando matemáticos, explicando en gran detalle cómo calcular un coeficiente de correlación de Pearson pero obviando el problema mucho mayor de cuándo y cómo usarlo. Enseñamos metodología de la misma forma, dedicándole 12 horas pedagógicas a cómo construir un buen ítem en un cuestionario sabiendo muy bien que, al momento de hacer sus tesis, nuestros alumnos optarán por métodos cualitativos. La pregunta, entonces, es "¿para qué enseñamos metodología en pregrado?" La respuesta obvia "para que los profesionales sepan hacer investigación" es, en mi opinión, equivocada. La formación de pregrado debería tener otra orientación, debería plantearse como objetivos: 1) capacitar al alumno para que pueda leer trabajos científicos y entenderlos (criticarlos, metodológicamente, me parece mucho pedir); y 2) capacitar al alumno para que, en un equipo multidisciplinario, pueda entender lo que está pasando.

La enseñanza de "cómo hacer investigación" me parece prematura en el pregrado. Para empezar, porque la metodología se descontextualiza de sus raíces, la investigación. Son pocos los programas de pregrado que logran incluir en sus mallas curriculares algún tipo de experiencia en la que el alumno tome un tema de interés propio y desarrolle un investigación de inicio a fin. En los pocos casos en que se hace, la profundidad y el rigor metodológico no son los mismos que se presentan en el quehacer profesional de estos alumnos al salir de la universidad. (¿Cuántos de nuestros alumnos están en condiciones de extraer una muestra polietápica y calcular los errores estándares correspondientes al titularse?). Entonces estamos titulado a alumnos que no están preparados para hacer investigación con el rigor que nuestra disciplina, aún precaria en América Latina, requiere para fortalecerse en nuestras sociedades.

Más aún, al enseñar investigación dentro de la formación curricular del sociólogo, también se pierde totalmente de vista el hecho que, probablemente, cuando nuestros alumnos tengan que efectivamente hacer investigación, sea en un grupo inter/multi/transdisciplinario. Esto significa que nuestros alumnos, para ese evento, no tienen ninguna formación en cómo definir, discutir, delimitar y entender un objeto de estudio en conjunto con sus colegas de otras

disciplinas. En fin, nuestros alumnos, y los de las otras disciplinas, no están capacitados para hacer investigación con pares de otras disciplinas.

¿Cómo deberíamos enseñar a investigar, entonces? Primero, debemos superar la idea que enseñar metodología es enseñar a investigar. Segundo, debemos enseñar metodología en pregrado con el objetivo de capacitar a los estudiantes a entender lo que leen. Tercero, debemos entregar, en pregrado, un lenguaje básico que permita que nuestros graduados se puedan mover en un entorno de investigación. Cuarto, debemos dejar la enseñanza de cómo hacer investigación para formación de postgrado o formación continua. Quinto, debemos reconocer que, en muchos casos, la enseñanza de metodología de postgrado (magíster y/o doctorado) no es muy diferente que la de pregrado y sufre de los mismos problemas. Sexto, debemos reconcebir la formación de investigadores como la formación de equipos de investigación, repensar el problema en el contexto de actores sociales colectivos.

El "alumno" en una clase de metodología debería ser un equipo de investigación. Si el equipo está compuesto por sociólogos, historiadores, abogados, estadísticos y médicos, ese conjunto es el beneficiario del proceso de enseñanza-aprendizaje. Una de las cosas más difíciles que este grupo heterogéneo debe realizar en su proceso de investigación es definir su objeto de estudio. Eso requiere de paciencia y compromiso por parte del profesor; requiere que, entre los objetivos fundamentales de la experiencia (noten que no hablo de clase), está ayudar a que los integrantes del grupo aprendan a comunicarse, a entenderse, a enseñarse; requiere que, les guste o no, todos tienen que participar en la formulación del objeto. Habiendo formulado el objeto, viene la etapa de recolección y tratamiento de datos. Esto requiere que todos participen en la formulación de instrumentos; requiere que todos participen en el tratamiento de los datos; requiere que todos participen en el análisis de los datos; y requiere que todos participen en la redacción del informe. Vale destacar aquí algo que a menudo no se contempla. El análisis de los datos no se le puede dejar a una persona porque el análisis de los datos es el proceso que le otorga sentido a los datos. Si el objeto se creó por un equipo porque se pensó que el equipo podría aportar más a esa formulación que un individuo, también es cierto que ese actor social colectivo pueda hacer mejor sentido de un conjunto de datos de lo que pueda hacer un actor social individual.

Finalmente me gustaría terminar con la moraleja de mi experiencia en Montevideo en el Seminario PRESTA: no es necesario que todos entiendan todo con el mismo grado de profundidad; si me permiten usar la terminología del análisis factorial, no es necesario que todos sepan cómo diagonalizar una matriz, pero si es necesario que todos sepan leer un plano factorial.

## Bibliografía

- Berger, Joseph, Danna P. Eyre y Morris Zelditch Jr. (1989): "Theoretical Structures and the Micro/Macro Problem" en J. Berger, M. Zelditch Jr. Y B. Anderson (eds), *Sociological Theories in Progress, New Formulations*, Newbury Park, CA, Sage.
- Coleman, James (1990): *Foundations of Social Theory*, Cambridge, MA, Belknap Press.
- Cook, Karen, Richard M. Emerson, Mary B. Gillmore y Toshio Yamagishi (1983): "The Distribution of Power in Exchange Networks, Theory and Experimental Results" en *American Journal of Sociology* 89, pp. 275-305.
- Giddens, Anthony (1984): *The Constitution of Society: Outline of Theory of Structuration*, Berkeley, CA, University of California Press.
- Parsons, Talcott (1951): *The Social System*, Glencoe, IL, The Free Press.
- Weber, Max (1977): *Economía y sociedad*, México, DF, Fondo de Cultura Económica.



## ARTÍCULO RESEÑA

---

### FEMINISTAS DE LA IGUALDAD, DE LA DIFERENCIA Y DE LA IGUALDAD EN LA DIFERENCIA

Gioconda Espina

- AMORÓS, Celia (1997): *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Madrid, Ediciones Cátedra, Universidad de Valencia e Instituto de la Mujer (Col. Feminismos, No. 41).
- CORRAL, Natividad (1996): *El cortejo del mal. Ética feminista y psicoanálisis*, Madrid, Talasa Ediciones (Col. Hablan las Mujeres, No. 13).
- FALCÓN, Lidia (1996): *Trabajadores del mundo, ¡rendíos!* Madrid, Anal.
- FLAX, Jane (1995): *Psicoanálisis y feminismo, Pensamientos fragmentarios*. Madrid, Ediciones Cátedra, Instituto de la Mujer y Universidad de Valencia (Col. Feminismos, No. 24). Título original: *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West*, The Regents of the University of California, 1990. Traducido por Carmen Martínez Gimeno.
- MOUFFE, Claude (1999): *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Barcelona, España, Paidós. Título original: *The return of the Political*, Verso, Londres y New York, 1993. Traducido por Marco Aurelio Galmarini.
- RUBIO CASTRO, Ana (1997): *Feminismo y ciudadanía*, Instituto de la Mujer y Consejería de la Presidencia, Sevilla-Málaga (Col. Estudios, No. 8).
- VALCÁRCEL, Amelia (1997): *La política de las mujeres*, Madrid, Ediciones Cátedra, Universidad de Valencia e Instituto de la Mujer (Col. Feminismos, No. 38).

Enseguida revisaremos algunos de los últimos textos escritos por siete pensadoras feministas que en los últimos años han reflexionado sobre las políticas feministas y su inserción o, al contrario, su independencia de las políticas generales que se proponen actualmente para profundizar las democracias. Dos de ellas, Jane Flax y Claude Mouffe, estadounidense la primera y francesa la segunda, editaron sus libros en 1990 (Flax) y en 1993 (Mouffe). Pero en español las versiones aparecieron en 1995 y en 1999, respectivamente. De manera que sus libros son tan novedosos para los investigadores del mundo hispanohablante como son los de las españolas Celia Amorós, Amelia Valcárcel, Ana Rubio Castro, Lidia Falcón y Natividad Corral, publicados entre 1996 y 1999. De todas formas, con excepción del libro de Claude

Mouffe, no son fáciles de encontrar en Venezuela, ni en librerías ni en bibliotecas, de manera que la recomendación es acudir a las editoriales.

Para organizar la revisión bibliográfica, hemos elegido un solo problema común a todos los textos: el de las coincidencias y divergencias de los llamados feminismos de la igualdad y de la diferencia, así como del feminismo que reconociéndose en la plataforma general del feminismo de la igualdad propone la consideración de las diferencias sexuales y sus consecuencias prácticas para el ejercicio de una ciudadanía plena.

### **Ilustrados y postmodernistas**

Para la comprensión del marco general en el que se encuentra la discusión teórica del feminismo de la igualdad y el feminismo de la diferencia, el texto *Psicoanálisis y feminismo*, de Jane Flax, parece el más pertinente para presentar la tríada postmodernismo/feminismo de la diferencia y psicoanálisis frente a la díada Ilustración/feminismo de la igualdad. Como vemos, de la díada ha sido excluido el sujeto hombre o mujer en su particularidad única que interesa al psicoanálisis.

Jane Flax, psicoanalista de las relaciones objetales, filósofa y teórica feminista, plantea la urgencia de poner a conversar a los filósofos postmodernos, los psicoanalistas y las teóricas feministas sobre lo que cada disciplina ha dejado de decir. El psicoanálisis, "A pesar del énfasis concedido a las relaciones de género en la organización del yo y la cultura en su conjunto (...) excluye y oscurece la sexualidad femenina y los modos de relación no edípicos" (Flax, 1995, 367). El postmodernismo también ha tratado inadecuadamente o, de plano, ha eludido al género" (Id.). En realidad, el hombre sigue siendo el autor y personaje principal del relato de sus principales exponentes. La mujer, sigue siendo en las distintas filosofías postmodernas "la otra o el espejo del hombre; cuando existe es como la depositaria de las cualidades que el hombre se ha negado a sí mismo y que ahora desea reclamar" (Ibid., 368). Más aún, entre los postmodernos -y como dice Luce Irigaray, la más prominente de las feministas francesas de la diferencia, citada aquí por Flax- la mujer sostiene su posición más antigua, "como útero, el útero inconsciente del lenguaje del hombre" (Id.). De cualquier forma, añade Flax, no sólo los pensadores postmodernistas no distinguen a las mujeres supuestamente incluidas en el genérico hombre; las teóricas feministas de la igualdad tampoco suelen diferenciar unas mujeres de otras, como si algo esencial fuera común a todas.

Por otra parte, y desde una perspectiva postmoderna, las teorías feministas y las teorías psicoanalíticas apelan "a nociones sobre la razón, la ciencia y la objetividad que los filósofos postmodernos han desconstruido (...) de forma efectiva" (Ibid., 369) Da dos ejemplos: la noción de que existe un punto de vista feminista que es más cierto que el punto de vista masculino, parte del supuesto de la Ilustración de que "la gente puede identificar sus intereses y

actuar racionalmente según ellos, y que la realidad tiene una estructura que una razón más perfecta o menos parcial puede retratar de un modo más adecuado" (Ibid., 370). Así mismo, la mayoría de los psicoanalistas comprometidos con los postulados positivistas de Freud, insisten en probar que el psicoanálisis es una "ciencia", empresa "inútil o al menos anacrónica a la luz de las filosofías de la ciencia recientes y las relaciones de poder/conocimiento. También oscurece las cualidades más interesantes y significativas de la situación psicoanalítica y las implicaciones epistemológicas" (Id.).

Pero los psicoanalistas y las teóricas feministas tienen razón en cuestionar el "deseo postmoderno" (Id.). Una pregunta que pueden hacerse es por qué en su crítica radical a la cultura occidental privilegian a la escritura o a la conversación "como metáfora, modelo o constituyente de la experiencia humana. ¿Por qué no jugar con diversas metáforas, incluida la crianza de los hijos u otras menos verbales /lingüísticas, como el baile o la pintura?" (Ibid., 371).

Las teóricas feministas "desplazan las ideas unitarias, esencialistas y asociales o ahistóricas del yo al analizar los modos en los que el género entra en él y lo constituyen en parte, así como nuestras ideas sobre él" (Id.) Ellas, al igual que las psicoanalistas de las relaciones de objeto, han demostrado que "el yo pierde sus cualidades asociales y aisladas y vuelve a conceptuarse como un complejo mundo interior, con su propio sistema de relaciones internas" (Ibid., 373). Las teóricas feministas van más allá de las psicoanalistas de las relaciones de objeto y prestan atención a las personas y familias dentro de relaciones sociales más amplias, algunas de las cuales están estructuradas mediante el dominio. Pero aunque las teóricas feministas de la igualdad parecieran socavar al yo ilustrado, dice Flax, no son capaces de abandonarlo por completo y sostienen una relación teórica con el proyecto postmoderno de desconstruir el yo y la Ilustración muy ambivalentes, quizás porque "es consolador pensar que la Razón puede triunfar y lo hará" (Id.).

Desde luego, Flax va desmontando los textos de los autores en los que se apoya en su propósito de justificar la necesaria conversación entre los tres saberes, pero no resulta útil aquí la cita de los citados, sino las conclusiones a las que llega después de su propia interpretación de las teóricas feministas, los filósofos postmodernistas y los psicoanalistas. Particularmente disentimos con su interpretación de Jacques Lacan, pero la que hace le sirve igual para su propósito de solicitar una conversación sobre las fuerzas y las debilidades de cada saber. Concluimos con Flax como ella concluye su obra: refiriéndose a la relación obligada de los teóricos postmodernistas y las teóricas feministas con la política, destacando que no está nada claro que el postmodernismo o los pensadores portmodernistas tengan una propuesta para alcanzar una vida mejor, más justa o más democrática. Por otro lado, las teóricas feministas se han sentido obligadas a ofrecer "conceptos de justicia que no presupongan o requieran relaciones de género asimétricas para su realización (...) no pueden ser indiferentes ante cómo están ocurriendo las transformaciones, ni tampoco

"tienen razones para confiar en que lo que aparezca en estos espacios des-constructivos potenciales sea para nuestro bien" (Ibid., 380).

En cuanto al psicoanálisis, no deja de sostener relaciones ambivalentes con el poder y la justicia. Tanto Freud como Lacan creen que "Siempre habrá conflictos entre los impulsos asociales o antisociales y las exigencias de la cultura(...) Nuestra infelicidad en la sociedad puede que disminuya dentro de un orden racional, pero nunca terminará"(Ibid., 380).

### La diferencia sexual

*"sueño con un futuro en el que no sólo las diferencias sean toleradas, sino que estemos orgullosos de nuestras diferencias"...*

Hilary Shawn al recibir el Oscar a la mejor actriz por "Boys don't cry", de K. Peirce

Precisamente el punto con el que Flax concluye su libro, sin desarrollarlo ni hacer propuestas propias, es el punto del que parte el libro *Feminismo y ciudadanía* de esta otra partidaria del feminismo de la diferencia, profesora de Filosofía del Derecho de la Universidad de Granada, Ana Rubio Castro, quien por cierto al final del primer capítulo habla del curioso hecho de que en España el feminismo se decidió desde el comienzo por hacer valer la diferencia y no diluirla en el ideal masculino universal que las mujeres del feminismo de la igualdad tienen como modelo. La decisión por la diferencia la tomaron, dice, al final de las Jornadas de Granada de 1979, y las razones de esa elección las ubica en lo tardío que comenzó el proceso en España, apenas después de la muerte de Franco, lo que hizo que el feminismo naciera muy comprometido con los programas políticos y, así, la decepción de las mujeres ocurriera muy temprano, por lo que después de aprobada la Constitución surgió el deseo de independencia de las agrupaciones políticas.

Avanzando en el capítulo leemos que con el tiempo quedó claro que no sabían muy bien las feministas de la diferencia (o feministas independientes o radicales, como se llamaban entonces) cuáles contenidos teóricos guiarían su acción, por lo demás muy intermitente. Recientemente, durante un año sabático en Madrid, pudimos verificar que aunque persiste un feminismo de la diferencia teóricamente consistente, sin duda es el feminismo de la igualdad, liderizado por las filósofas Celia Amorós y Amelia Valcárcel, el que domina en la academia y en la acción política españolas.

Pero vamos al punto que Flax dejó pendiente: la participación y los objetivos políticos que se propone el feminismo de la diferencia en Europa y EEUU, en opinión de Ana Rubio Castro. Para ella, el feminismo que llama reivindicativo lucha por la igualdad entre hombres y mujeres olvidando los límites e insuficiencias de la igualdad jurídico-formal. Y es que, agrega, sabemos que el derecho no es neutro y, en verdad, "oculta las diferencias bajo la máscara de la categoría de sujeto" (Rubio,1997,12). Las leyes, sigue, no sólo no solucio-

nan los problemas sino que reproducen la discriminación al ofrecer una imagen de la mujer víctima. En cambio, el feminismo de la diferencia no entiende a las mujeres como un grupo "homogéneo y necesitado de tutela, sino como un sexo diferente, privado de la existencia en el sistema social dominante (...). No es posible participar donde no se existe" (Ibid, 15). Lamentablemente, se queja, a veces sólo se recuerdan de las feministas de la diferencia sus excesos, especialmente la sobrevaloración de la maternidad y la crianza de los hijos en el espacio doméstico, lo que las hizo incurrir en "un esencialismo tosco que desconocía el pluralismo existente entre las mujeres y conducía a la reivindicación de relaciones sólo entre mujeres" (Idem). Ese error ha sido explotado por algunas críticas, aunque también se ha confrontado a las feministas de la diferencia por comodidad, pues sin duda "es más fácil situarse en las instituciones y desde ellas realizar ciertos cambios (...) que inventar una nueva cultura, un nuevo lenguaje"(Ibid., 16).

Pero como no se trata de esperar a la construcción de esa nueva cultura que acepte la existencia de una subjetividad específicamente femenina, "para comenzar la andadura en el ámbito público" (Ibid., 20), Rubio propone trabajar en paralelo. Así, "a medida que vaya construyéndose una identidad y un saber femenino, la nueva política irá tomando forma y contenido" (Ibid., 20-21). En esta conjunción de la teoría y la práctica del feminismo de la diferencia que propone, el objetivo debería ser la creación de "un nuevo orden social, donde la idea motor sea la **igualdad compleja** (en negritas en el original)" (Ibid., 24), que es un concepto introducido por la italiana Luisa Boccia: " En este sentido, la igualdad es el efecto de una relación (...) entre identidades no reducibles a una medida común" (Idem). Lo que se persigue es rectificar el sistema político de su tendencia a "homogeneizar, a neutralizar a los contrarios (...). Es necesario recuperar valores antagónicos: libertad-dependencia, igualdad-diversidad, solidaridad-egoísmo, etc, valores entre los que debe darse una relación dialéctica" (Ibid., 25).

Asumir la diferencia significa asumir la realidad diversa, pero ¿cómo articular esta especificidad en el ámbito institucional? No lo sabe aún. El debate está abierto pero otras preguntas están ahí retando a quienes entran en el debate. Por ejemplo: ¿cómo sostener que el cuerpo de la mujer sea el espacio de un derecho ajeno, como se hace al penalizar al aborto? ¿Cómo negociar el hecho de que la sociedad someta a la familia a un proceso continuo de desintegración, pero al mismo tiempo se le exige que reconstruya "los deteriorados lazos de la solidaridad social, ante la crisis del Estado social"? (Ibid., 32). Tampoco la actividad política debe significar que la hagamos del mismo modo, con los mismos criterios y los mismos valores con que la hacen los hombres.

### Primero iguales

Celia Amorós escribió 463 páginas magistrales en *Tiempos de feminismos* (1997) para demostrar que el feminismo es uno de los productos de la Ilustración y que el peor matrimonio que podría hacer hoy en día es uno con cualquiera de los diversos postmodernismos, aunque alguno de ellos podría ser un amante ocasional. Finalmente qué es eso que llaman postmodernidad, se pregunta : "Un diagnóstico en que se plasma aún a tientas y trata de articularse (...) la conciencia de una nueva época, la nuestra. Y cuya caracterización sumaria (...) se concreta (...) en torno a determinadas actas de defunción: muerte del sujeto, muerte de la razón, muerte de la historia, muerte de la metafísica, muerte de la totalidad. Muerte de toda una retícula de categorías y conceptos cuyas relaciones orgánicas vertebraban el proyecto de la modernidad, el proyecto ilustrado entendido como la emancipación del sujeto racional" (Amorós, 1997, 320). Con la gracia que los venezolanos admiramos tanto en la prosa de Pedro Grases, Angel Rosenblat y Juan Nuño, pero que no toleramos en la prosa de nuestros ensayistas connacionales, se pregunta qué hace el feminismo ante tanto funeral, "¿Va de muerto. De sepulturero, quizás de plañidera?" (Ibid., 321).

Pues hay que responder qué pito toca el feminismo en esos funerales, sigue, y de ser posible sin la tardanza con la que las feministas descubrieron que el matrimonio con el marxismo era más bien desdichado y sin las dificultades que ha tenido para intentarlo con el psicoanálisis. Hace una revisión de los principales conceptos -que atañen al feminismo- de los postmodernistas Vattimo, Rorty, Deleuze, Guattari, Rose Braidotti (igualmente postmodernista pero crítica de Deleuze), el derrideano Gayatri Spivak y Derrida mismo. Son diversos postmodernismos pero coinciden en un asunto, sostiene Amorós: "quieren desconstruir lo universal para que emerja el reino de las diferencias que, en última instancia, no puede concretarse sino en diferentes reinos regulados por códigos irreductibles e incommensurables. Este será el reino en que las mujeres (...) reinaremos" (Ibid., 335-336).

Amorós discute enseguida las proposiciones que hacen las teóricas feministas que han tomado partido a favor o en contra de casar al feminismo con algunos postulados postmodernistas, particularmente la habermasiana S. Benhabib, la foucaultiana Judith Butler, la pragmatista Nancy Fraser y la lacaniana-derrideana Drucilla Cornell, para concluir su coincidencia con S. Benhabib en el sentido de que "el feminismo ha de autodefinirse en la misma retícula conceptual que oficia como el marco teórico y práctico idóneo que viene implicado por esa misma definición (...) el feminismo (...) tiene sus propios objetivos, su propia tradición, sus propias señas de identidad (por más que muchos y algunas se empeñen en echar tinta de calamar sobre ellas); tiene suficiente entidad como para vertebrar por sí mismo un pensamiento crítico (...) a lo mejor el todo vale postmoderno le llama a esto dogmatismo, discurso disciplinario o sabe Dios qué (...) pero no es cierto que no existan, como en cualesquiera

ra tradiciones de pensamiento y de praxis, criterios de identificación y de legitimidad" (Ibid., 354).

Puesto que los diversos discursos postmodernos impugnan al sujeto con deberes y derechos que pensó la Ilustración, un sujeto-hombre, como sostienen las feministas de la diferencia, Amorós no le saca el cuerpo a proponer la reformulación de un concepto de sujeto adecuado para el feminismo que reivindica, es decir, el feminismo que se propone la "transformación del sistema jerárquico de género-sexo o patriarcado" (Ibid., 358). Varias resignificaciones del concepto se han planteado y Amorós revisa algunas (Seyla Benhabib y Judith Butler de nuevo, Carole Pateman, la lacaniana Chantal Mouffe y Lidia Cirillo) para concluir diciendo lo que, en nuestra opinión, la hace ser la teórica más respetada actualmente en España, pues la suya es una posición verificada en su práctica política feminista, tan similar a las de tantas otras militantes: "Las resignificaciones que de hecho van a funcionar serán resignificaciones transgresoras" (Ibid., 366). Y aunque hay que tener criterios claros acerca de su sentido, no podemos deshacernos de la hipoteca del "esencialismo" que se achaca a las feministas de la igualdad pagando el precio de la desactivación de la capacidad crítica feminista. "Cuando sólo vale el todo vale se acaba diciendo que tanto da estar en el parlamento como hacer calceta" (Ibid., 368). De manera tal que, volviendo a la metáfora del compañero menos malo para un casorio, concluye diciendo que el feminismo debe "renunciar a la aventura postmoderna como a una *liaison* demasiado *dangereuse* para nuestra escocida experiencia y decidir no divorciarnos del proyecto ilustrado que, con todo, ha sido el menos malo de nuestros amores" (Id.).

La posición que sostiene Amelia Valcárcel en su libro *La política de las mujeres* (1997), una continuación de su libro anterior *Sexo y filosofía*, es similar a la de Amorós, "la primera persona que, con autoridad indiscutible en filosofía, se declaró feminista sin rodeos" (Valcárcel, 1997, 15). Analiza críticamente a Kant, Hegel, Shopenhauer, Kirkegaard, Nietzsche hasta llegar a los autores de los diversos postmodernismos. El capítulo III comienza con estas dos líneas que resumen su posición: "El feminismo es heredero directo de los conceptos ilustrados y es un movimiento ilustrado él mismo" (Ibid., 53). Y esto es así, dice, porque la Ilustración no es más que "una larga polémica acerca de cuestiones divergentes: libertad, igualdad, contrato social, legitimidad del orden político, individuo, riqueza, naturaleza, historia, religión... y otras" (Id.) aunque ya se sabe cada quien lo veía desde su propia óptica. No coinciden en cuanto a la vindicación de la igualdad de los sexos que, muy tímidamente, venía haciéndose desde el siglo XIII, los ilustrados J.J. Rousseau y Mary Wollstonecraft.

Rousseau, a quien debe reconocérsele como el precursor de la democracia, fue concluyente en relación el sexo: "Político es aquello que surge del pacto social; la desigualdad entre los sexos no tiene ese origen; es, por el contrario, natural (...) Las mujeres son la parte de la naturaleza que está intro-

ducida en la vida espiritual ( que es la política) y deben ser a ella reconducidas si intentan salirse" (Ibid., 58). Cualquier duda, remitirse a la Sofía de su Emilio, agregamos nosotras. Lo que hace Mary Wollstonecraft en su libro *Vindicación* "es un continuo rebatir el sexismo de Rousseau" y el punto sobre el que insiste sigue siendo el fundamental: "Si la humanidad tiene al menos una mitad para la cual valen las razones naturalistas, no hay razón para pensar que no valgan para toda ella" (Ibid., 59). El discurso de Wollstonecraft es, para Valcárcel, el primer discurso feminista de la historia. No el de Poulain de la Barre, una vieja diferencia que mantiene con Amorós y que le oímos ventilar públicamente en el Círculo de Bellas Artes de Madrid.

Frente a la acusación de "esencialistas" que las feministas de la diferencia le endilgan a las feministas de la igualdad, Valcárcel plantea que "no compartimos una esencia puesto que nuestras divergencias sociales e individuales pueden llegar a ser enormes", pero sí que compartimos "una posición genérica y una voluntad de abolir sus aspectos degradantes", de manera que tenemos "derecho a hablar de nosotras como colectivo y hablar cada una en nombre de ese colectivo (...) Lo que queremos es que existan más seres humanos libres, iguales y solidarios (...) para llevar a cabo esta tarea, la formación del nosotras es imprescindible (...) Paradójicamente, construir la individualidad no es una tarea individual, sino colectiva" (Ibid., 80-81).

Valcárcel es una teórica y una militante feminista desde los primeros días postfranquistas. Y ha sido una funcionaria de la administración política del Principado de Asturias, de ahí que no eluda en su recorrido en defensa de los ideales igualitaristas de la Ilustración y frente a la dispersión de los discursos del feminismo postmodernista, la referencia a la discriminación a las mujeres en cargos públicos de importancia, incluso por parte de los propios compañeros, asunto que ejemplifica con su propia experiencia y con los escándalos, creados en tiempos de Felipe González, en el caso de la cineasta Pilar Miró, directora de Radio y Televisión Española, y en el de la ministra de la Cultura, Carmen Alborch -por cierto y puesto que de libros escribimos- autora de uno de los libros más vendidos el año 1999, *Solas*.

Entre otras académicas que hacen teoría feminista sin abandonar la práctica por la igualdad, está Lidia Falcón, abogada y doctora en filosofía, fundadora de la revista *Vindicación feminista* (alguna vez vendida en Caracas) y de numerosos libros, entre los cuales está una autobiografía en el que dice, al pasar, que vivió en el estado Falcón cuando era niña y la familia le corría a Franco. *Trabajadores del mundo ¡rendíos!* (1996) habla del gran tema de los trabajadores europeos: el desplazamiento de los trabajadores de sus puestos de trabajo por la tecnología y el impacto que en materia de inseguridad social conlleva.

En la introducción, Falcón nos sorprende con una autocrítica, cuando dice a los lectores que la seguimos hace décadas, que cuando escribió entre 1963 y

1964 *Los derechos laborales de la mujer y su Historia del trabajo*, y clamaba por "¡Máquinas, máquinas (...) para liberar a las mujeres de sus servidumbres laborales (...) nunca hubiera defendido la implantación de las nuevas tecnologías si éstas tenían que acarrear muchas más (...) miserias a los trabajadores" (Falcón, 1996, 16) que se expresan hoy en día, en Europa, en el despido masivo de millones de trabajadores, "inútiles ya para las sociedades de fin de siglo" (Id.). El avance de la tecnología que sustituye a la fuerza de trabajo se ha convertido para la mayor parte de la humanidad, sigue, "en la lentitud de ver transcurrir el tiempo sin tener nada qué hacer" (Ibid., 32). Los jubilados prematuros, los desempleados de larga duración, los jóvenes que no encuentran empleo, los despedidos, los pequeños empresarios arruinados por la competencia de las grandes compañías, los agricultores sin cultivo, los pastores y ganaderos sin rebaños que cuidar, "los siderúrgicos, cuyos altos hornos se han apagado, los que fabricaban automóviles en muy poco tiempo" (Id.), las amas de casa y las empleadas que esperan en vano un ascenso, "los drogadictos que revientan en las bocas de los Metros, los delincuentes amontonados en cárceles rebosantes de dolor humano. Para todos ellos el futuro no existe" (Id.). De todos ellos escribe aquí, "Para que no pueda nunca arrepentirme de no haber denunciado una vez más el sufrimiento de las clases trabajadoras, más explotadas (...) que hace un cuarto de siglo"(Id.).

El capítulo VI, "Las mujeres primero", es la mejor demostración de la improcedencia de posponer o desatender la lucha inmediata por la sobrevivencia por un futuro en el "que nos sentimos orgullosos de nuestras diferencias", como dijo H. Shawn. El ensayo, que trabaja los datos oficiales y extraoficiales para fin del año 93, pues fue entregado a la imprenta el 94, denuncia una realidad que lejos de mejorar se ha agravado. Como esta realidad que comenzamos a contabilizar en América Latina también: las mujeres hacen la mayor tasa del trabajo "negro", o sumergido o clandestino, esto es, trabajo sin contratación, a tiempo parcial (determinado o por obra terminada dice la ley venezolana), con jornadas atípicas y sin seguridad social alguna. Sólo Grecia supera a España en este renglón. Pero esta "solución" al desempleo está legalizada, incluso justificada por los gobiernos europeos, precisamente como una forma de combatir el paro de jóvenes y mujeres. Pero, a pesar del gozo con que los gobernantes saludan el tiempo parcial como fórmula mágica contra el desempleo de las mujeres, la II Cumbre de Mujeres Europeas celebrada en Bruselas en septiembre de 1993 denunció que esas reformas laborales "amenazan con aumentar la segregación social de las mujeres (...) en pocos años vamos a tener el 90 % de las mujeres trabajando a tiempo parcial" (Ibid., 192).

Por otra parte, aquella vieja consigna del feminismo, "A trabajo igual, salario igual", es tan vigente hoy como en 1900, prosigue Falcón, para registrar enseguida el único trabajo del que hemos sabido da ejemplos de la afirmación de que las mujeres ganan menos que los hombres haciendo el mismo trabajo. Cita los resultados de la revisión realizada por Teresa Pérez del Río, Fernanda Fernández López y Salvador del Rey Guanter de 29 de 150 convenios labora-

les de ámbito provincial en España, para confirmar que se continúan sosteniendo en femenino las clasificaciones de los cargos con más bajos salarios en los niveles más bajos. Así, "limpiadora" o "mujer de la limpieza" tiene un salario más bajo que el "peón" o "mozo", que igual pasa el colete. En el sector de hotelería, se igualan los salarios de la "planchadora", "costurera", "zurcidora", "lavandera", "lencera", "camarera de pisos", "gobernanta", "subgobernanta" y "encargada de lencería" con los salarios del "portero" y de los "botones mayores de 18 años". Igual sucede, demuestra la investigación citada, en los sectores de comercio, alimentación, aceites y derivados. Más: "De tales normas inconstitucionales e ilegales no están exentos ni siquiera los convenios institucionales(...) en el convenio colectivo (...) del Ministerio de la Cultura", donde el 61 % del personal es femenino, hay "un listado de puestos de trabajo denominados en femenino, y el (...) del Ministerio del Interior contiene la categoría profesional de camarera" (Ibid., 198). Al leer a Falcón nos preguntamos cómo estarán las mujeres en los contratos y convenios de trabajo en Venezuela. La propuesta de Falcón, como es fácil adivinar es organizarse y luchar para, en principio, modificar esta redacción sexista que al igual que sucede en las gramáticas del mundo sólo recoge lo que tenía explicación antes de que las mujeres acudieran masivamente al mercado de trabajo. Puesto que a los patronos les resulta beneficioso "tener una criada en casa gratuita y una trabajadora no competitiva en la fábrica", no hay más salida que luchar y seguir luchando. "Hora es ya de que nos conciencemos de que nadie lo hará por nosotras" (Ibid., 201).

### **Iguales sin ocultar las diferencias**

El libro de Chantal Mouffe, *El retorno de lo político* (1999), recoge diversos ensayos escritos en Princeton y Cornell, entre 1988 y 1990, y están todos referidos a las maneras en que Mouffe considera debe pensarse la resurrección de una izquierda que no es el "socialismo real" que sacrificó la libertad y, así, el corazón de la "democracia plural y radical" que ha venido proponiendo junto con Ernesto Laclau y que, en síntesis, define en la Introducción como "la creación de una cadena de equivalencias entre las diversas luchas por la igualdad y el establecimiento de un frontera política, capaz de dar una nueva identidad a la izquierda. Una izquierda que (...) apuntará (...) a la transformación de la relación de fuerzas existentes y la creación de una nueva hegemonía" (Mouffe, 1999, 24).

Son nueve ensayos y el quinto trata sobre dos temas que también ocupan hace tiempo a las feministas anglosajonas: el postmodernismo y el esencialismo. Lo primero que esta filósofa propone es que no metamos en el saco postmoderno a todo el postestructuralismo y que más bien pensemos en lo que es común a varios autores llamados postmodernistas: es a partir de "la crítica al esencialismo como se puede establecer una convergencia entre (...) Derrida, Wittgenstein, Heidegger, Dewey, Gadamer, Lacan, Foucault, Freud y otros" (Ibid., 108). En esta posición antiesencialista es donde Mouffe se colo-

ca para mostrar que sólo desde ahí puede elaborarse una política feminista inspirada en un proyecto democrático radical.

Aunque el psicoanálisis ha minado la idea del carácter unitario del sujeto y, muy particularmente, Lacan "ha mostrado la pluralidad de registros -simbólico, real e imaginario- que penetra cualquier identidad, y el lugar del sujeto como lugar de la carencia (...) el sitio vacío que al mismo tiempo subvierte y es condición de la constitución de toda identidad" (Ibid., 109), muchas feministas de la igualdad creen, sigue, que si no consideramos a las mujeres como una identidad coherente, no obtendremos visibilidad en un proyecto político para la ampliación de la democracia. Discrepa con ellas y, más bien, piensa que "la desconstrucción de las identidades esenciales tendría que considerarse (...) condición necesaria para una comprensión adecuada de la variedad de relaciones sociales donde se habrían de aplicar los principios de libertad e igualdad" (Ibid., 110). Sólo hay que ver alrededor: un sujeto puede tener posición dominante en una relación social y posición de dominador en otra relación social, de manera que "la identidad de tal sujeto múltiple y contradictorio es (...) siempre contingente y precaria (...) es imposible hablar del agente social como si estuviéramos lidiando con una identidad unificada, homogénea (...) tenemos que aproximarnos a él como una pluralidad, dependiente de las diversas posiciones del sujeto a través de las cuales se ha constituido dentro de diferentes formaciones discursivas" (Ibid., 110-111).

Ya en el terreno de la aplicación política de sus tesis, lo que Mouffe propone es que se establezca "una cadena de equivalencias entre las diferentes luchas democráticas, para crear una articulación equivalente entre las demandas de las mujeres, los negros, los trabajadores, los homosexuales y otros" (Ibid., 111), pues de otra forma la dispersión de las posiciones del sujeto "se transforma en una separación efectiva" (Ibid., 111-112) como vemos planteada en los textos de Lyotard y también en los de Foucault. Y que es, recordemos, lo que temen Amorós y Valcárcel: que el sujeto multiposicionado quede sometido una de sus posiciones minoritarias (la de feminista, por ejemplo) por la mayoría que haga, en cada evento o proceso de toma de decisiones, otra de sus posiciones (la de militante de un partido político o de un sindicato, digamos).

En este punto, cualquiera podría pensar que Mouffe podría estar de acuerdo con las feministas de la diferencia, opuestas a la consideración de las mujeres como parte del sujeto universal de la Ilustración, pero sería incorrecto pensar así. Afronta directamente el que llama "falso dilema" entre feministas de la igualdad y feministas de la diferencia, precisando que ambas son esencialistas. Mientras las de la igualdad luchan por conquistar derechos que harían de las mujeres ciudadanas iguales a los hombres, las de la diferencia defienden valores basados en la (...) experiencia de la maternidad y del cuidado que llevan a cabo en el ámbito privado de la familia" (Ibid., 113-114). Con Mary Dietz, Mouffe coincide en que el error básico de las feministas de la diferencia,

y más particularmente de la tendencia "maternalista", es que si creemos " que la democracia es una condición en la que los individuos aspiramos a ser iguales, la (desigual) relación madre-hijo no puede aportar un modelo adecuado al ciudadano" (Ibid., 115). Además, continúa, las maternalistas identifican a todas las mujeres como madres, es decir, vuelven a plantear -como Rousseau la identificación mujer/naturaleza versus hombre /mundo.

Finalmente Mouffe, se ubica como una feminista de la igualdad pero una igualdad "no entendida como una lucha por la realización de una igualdad para un definible grupo empírico con una esencia y una identidad comunes, las mujeres, sino más bien como una lucha en contra de las múltiples formas en que la categoría mujer se construye como subordinación" (Ibid., 126). Feminista de la igualdad que tiene en cuenta que no hay uno sino varios feminismos, con metas diversas alcanzables de distintas maneras, "de acuerdo con la multiplicidad de los discursos" (Id.).

En esta misma línea se inscribe la también filósofa y psicoanalista lacaniana Natividad Corral, en su libro *El cortejo del mal* (1996), quien en la Introducción propone "un feminismo *paradójico*: feminismo de la diferencia a condición de que sea absoluta o de la igualdad a condición de que sea negativa. *Feminismo de la igualdad en la diferencia absoluta entre seres sexuados*; feminismo como radicalización y consecuencia de una ética del mestizaje" (Corral, 1996, 16. Las cursivas son de ella). Revisa las teorías más controversiales de Freud como la "envidia del pene", así como sus aciertos, como la -ya señalada por Flax y Mouffe- demostración de la imposibilidad de pensar en un sujeto monolítico. También analiza y reinterpreta las teorías más controversiales de Lacan, como la del "deseo de la madre" y la de que "la mujer no existe", para proponer al final una conversación distinta a la que propone Flax entre feministas, psicoanalistas y postmodernistas. La que Corral propone es una conversación entre psicoanalistas y teóricas feministas.

Las razones de la propuesta van en la misma dirección que la de Flax: a ambos saberes les hace falta escuchar al otro para ver qué les ha faltado decir. "El feminismo de la igualdad reprime una verdad: la de la diferencia, o la sexuación (...) Una sexualidad que ha sacado a la luz el psicoanálisis y que desmiente al Amo, patriarcal o no" (Ibid., 169). El feminismo de la igualdad oculta que todo sujeto, hombre o mujer, está dividido: es sujeto y objeto de deseo. "No consentir esa encarnación del objeto del deseo y de goce de otro supone reprimir el goce sexual propio en aras del goce significativo del Otro. ¿Y el otro, el compañero sexual? El empeño en no tomarlo como objeto, como otro radical del sujeto de deseo (...) sino como un igual, por ejemplo una persona, supone transformarlo, paradójicamente, en objeto" (Ibid., 170).

Así como el pansexualismo misógino inventó a la mujer que, "naturalmente", sólo desea tener un hijo, hasta imponer que quien no tenga al menos uno sea considerada "anormal" hasta por ella misma, "El feminismo desveló la

subjetividad de las mujeres (...) muchas veces al precio de un pacato puritanismo que hace igualmente imposible la sexualidad tras las puertas del Paraíso; de tomar en serio las políticas sexuales feministas (...) estaríamos condenadas al Cielo" (Ibid., 172).

El feminismo de la diferencia "desvela una verdad: la negación de la posición sexuada de las mujeres efectuada por el feminismo igualitarista" (Ibid., 174), pero reprime otra verdad, esta vez sobre "el ser de sujeto de las mujeres (...) sujeto de lenguaje", lo cual implica "negar que la sexuación es elección (...) elección forzada (...) simbólica e imaginariamente. Y si la sexuación no es posición subjetiva ¿qué es? ¿Algo dado biológica o esencialmente? Parte del feminismo lesbiano de la diferencia defiende abiertamente el concepto de mujer-naturaleza" (Ibid., 175).

Pero Corral va más allá, retomando la proposición de Lacan de que "no es posible (...) un sujeto no fálico", esto es, no "sometido al principio de identidad", excepto en la psicosis, "me parece más sensato que el feminismo no enfle la vereda del autoexilio de lo común; *vindicar la renuncia a la ley fálica (a la falta del significante de la relación sexual con el Otro) es proponer un feminismo psicótico*. No es posible un Lenguaje-Mujer, sencillamente porque el lenguaje, o es común o es privado pero loco" (...) esencia de mujer o es esencia de *una* mujer, o no es nada, o es delirio (a veces colectivo)" (Ibid., 177. Las cursivas son de ella). Concluye su último capítulo antes del epílogo, ratificando lo que ha dicho en páginas anteriores pero que, sabe, se estará preguntando quien lea aisladamente este último párrafo: "tener o ser el falo no es tener o ser el pene (...) el falo es el significante que encubre la falta, porque aunque es símbolo del deseo y símbolo del goce permitido por el Otro, es, por eso mismo, más" (Ibid., 178).



**TEMA CENTRAL**  
**ENFOQUES TEÓRICOS CONTEMPORÁNEOS**  
**EN LAS CIENCIAS SOCIALES**



# **¿CONOCIMIENTO PARA QUÉ? ¿CONOCIMIENTO PARA QUIÉN? REFLEXIONES SOBRE LA GEOPOLÍTICA DE LOS SABERES HEGEMÓNICOS**

**Edgardo Lander**

De vez en cuando se hace indispensable dar un alto en la dinámica cotidiana de nuestra actividad para interpelar el sentido de lo que hacemos. Lejos están los tiempos en los cuales era posible ignorar toda responsabilidad ética en la producción de conocimiento, a partir de la fe ciega en el dogma cientifista de la Ilustración. Despertar del sonambulismo que suele caracterizar a nuestras universidades exige detenerse para volver a formular algunas interrogantes básicas. Preguntas pre-teóricas, que se refieren al sentido esencial de lo que hacemos: ¿Para qué y para quién es el conocimiento que creamos y reproducimos? ¿Qué valores y qué posibilidades de futuro son alimentados? ¿Qué valores y posibilidades de futuro son socavados? En este texto se buscará explorar estos problemas a partir de dos supuestos iniciales.

El primero se refiere a un hecho obvio pero sobre el cual quisiera insistir. El asunto de la colonialidad del saber, esto es, el carácter no sólo eurocéntrico sino articulado a formas de dominio colonial y neocolonial de los saberes de las ciencias sociales y las humanidades, no tiene que ver sólo con el pasado, con las "herencias coloniales" de las ciencias sociales, sino que juega igualmente un papel medular en el dominio imperial/neocolonial del presente.

El segundo apunta a destacar que la peor conclusión a la cual podríamos llegar, a partir de la crítica de los estudios postcoloniales a los saberes hegemónicos, de acuerdo a la cual "ningún discurso de diagnóstico social puede trascender las estructuras homogeneizantes del conocimiento moderno", es que nos encontramos irremediamente presos al interior de jaulas conceptuales en las cuales no existe tensión, fisura ni escapatoria posible<sup>1</sup>. De lo

---

<sup>1</sup> Esta crítica está bien sintetizada en el siguiente texto: "...las críticas tercermundistas al colonialismo, en tanto que narrativas formuladas teóricamente por la sociología, la economía y las ciencias políticas, no podían escapar del ámbito desde el cual esas disciplinas reproducían la gramática hegemónica de la modernidad en los países colonizados. Siguiendo la tesis de Jacques Derrida, Spivak afirma que ningún discurso de diagnóstico social puede trascender las estructuras homogeneizantes del conocimiento

contrario, carecería por completo de sentido realizar encuentros como el Simposio Internacional *La reestructuración de las ciencias sociales en los países andinos* -para el cual fue preparado este texto- que parte explícitamente de posturas críticas en torno a asuntos centrales como la desigualdad social de América Latina, el carácter acotadamente jurídico-formal del proyecto liberal de la democracia, y la búsqueda de la superación de los discursos eurocéntricos y universalistas del saber occidental<sup>2</sup>. A partir de esas premisas tiene sentido formularse las siguientes interrogantes: ¿El conocimiento que se produce y reproduce en nuestras universidades constituye un aporte a la posibilidad de un mayor bienestar y mayor felicidad para la mayoría de la (presente y futura) población del planeta, o a lo contrario? Es procedente interrogarse si ese conocimiento aporta o no a la posibilidad de una sociedad más democrática, más equitativa. Es pertinente interpelar ese cuerpo de saberes en términos de su contribución o no a la preservación y florecimiento de una rica diversidad cultural en nuestro planeta, si contribuye a la preservación de la vida o si, por el contrario, éste se ha convertido en un agente activo de las amenazas de su destrucción.

Estas interrogantes nos colocan ante dilemas éticos y políticos con relación a la propia actividad universitaria, que de ninguna manera podemos obviar.

### **I. La globalización y los retos de nuestros tiempos**

Para darle un anclaje a la consideración de estos dilemas es indispensable hacer un breve reconocimiento de los principales problemas o amenazas que hoy confronta la humanidad, y muy en particular, las mayorías subordinadas y/o excluidas del Sur del planeta. ¿Cuáles son los principales efectos perversos que está produciendo o acentuando el actual proceso de globalización, el proceso de transformación mundial que está conduciéndonos hacia la generalización de lo que, como veremos más adelante, puede llamarse propiamente una *sociedad de mercado*? Se apuntarán aquí cinco ejes principales que ilustran suficientemente los asuntos a los cuales se hace referencia.

En primer lugar, los actuales procesos de globalización, bajo la forma de la radical desregulación del capital, lejos de conducir a niveles crecientes de bienestar colectivo para la mayoría de la población, han acentuado aceleradamente las desigualdades y exclusiones tanto entre los países como al interior de prácticamente todos los países del mundo. Algunas cifras globales del *Informe del Desarrollo Humano* correspondiente a 1999 son ilustrativas

---

moderno. Lo cual significa que ninguna teoría sociológica puede 'representar' objetos que se encuentran por fuera del conjunto de signos que configuran la institucionalidad del saber en las sociedades modernas" (Castro-Gómez, 1998, 172).

<sup>2</sup> Este simposio fue realizado con la colaboración del Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Duke en el Instituto Pensar de la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá en octubre de 1999.

(United Nations Development Program, 1999).

1. La relación entre el ingreso per cápita del 20% de la población que vivía en los países más ricos y el 20% que vivía en los países más pobres, era de 30 a 1 en el año 1960, se incrementó a una relación de 60 a 1 en el año 1990, y a una relación de 74 a 1 en el año 1997.

2. La quinta parte de la población que vive en los países más ricos cuenta con 86% del producto territorial bruto del planeta, mientras el 20% que vive en los países más pobres cuenta con el 1% del producto.

3. Más de 80 países tienen en la actualidad ingresos per cápita *menores*, que los que tenían hace una década o más.

4. Las 200 personas más ricas del planeta duplicaron su riqueza total entre 1994 y 1998, a más de un billón de dólares<sup>3</sup>. Los bienes de las tres personas más ricas del mundo son mayores que el producto territorial bruto de todos los países menos desarrollados y de sus 600 millones de habitantes (United Nations Development Program, 1999, 3).

5. A pesar de que el ingreso per cápita en el planeta ha superado los US \$ 5000, un total de 1300 millones de personas cuentan con ingresos menores a un dólar diario (United Nations Environment Programme, 1999, 2).

En segundo lugar, el modelo de desarrollo hegemónico (estilo tecnológico, patrones de consumo, explotación sin límite de la naturaleza), amenaza a mediano plazo con destruir las condiciones que hacen posible la vida en el planeta Tierra. El consumo de acuíferos más aceleradamente que su capacidad natural de reposición; la reducción acelerada de la diversidad genética; la devastación de bosques y la desertificación; la destrucción de la capa de ozono y el cambio climático son las expresiones más conocidas de los efectos de un modelo civilizatorio insostenible. Para tomar un sólo aspecto, los efectos del cambio climático producidos por la actividad humana no constituyen amenazas teóricas o de potenciales efectos a largo plazo. "Los cinco años más cálidos desde el siglo XV se han dado en los años 90" (Clinton, 1999). "Hay... un incremento en la frecuencia y la severidad de los desastres naturales -por ejemplo las pérdidas debidas a los desastres naturales en la década 1986-95 fueron ocho veces mayores que las correspondientes a la década de los 60" (United Nations Environment Programme, 1999, 2). Estos desastres, tanto por su distribución geográfica, como por la existencia de mayores limitaciones para las acciones protectoras y reparadoras, afectan con particular impacto a los pueblos del Sur.

En tercer lugar, las tendencias principales del actual proceso de globalización, representan una seria amenaza a la rica herencia de recursos culturales y conocimientos de pueblos aborígenes, campesinos, y demás poblaciones que todavía no han sido plenamente colonizadas por Occidente. A la vez que se va haciendo cada vez más evidente que el modelo civilizatorio occidental es insostenible a mediano plazo, se van socavando sistemáticamente todas las

---

<sup>3</sup> Un millón de millones.

potenciales fuentes culturales de alternativas.

En cuarto lugar, precisamente en el momento histórico en que se celebra el triunfo universal de la democracia liberal, los procesos de globalización han ido minando las bases nacionales en las cuales operaba una relación de simetría o de congruencia entre quienes toman las decisiones en un régimen democrático, y los destinatarios de esas decisiones (Held, 1993, 25). El debilitamiento de los ámbitos de ejercicio de la democracia en estados nacionales, en particular de los estados del Sur, ante el poder creciente del capital transnacional y la institucionalidad económica y política multilateral, no ha estado acompañado de una institucionalidad democrática global. Ello representa un monumental proceso de concentración de poder político y económico en manos de los dueños del capital en escala planetaria.

En quinto lugar, es tal la naturalización del orden social del mercado que, como ha ocurrido en todas las experiencias históricas del colonialismo, se está produciendo una creciente patologización y criminalización de la disidencia, la anomalía o la resistencia, sea ésta por parte de individuos, grupos o estados. A nombre de la lucha en contra del terrorismo internacional, el narcotráfico, o en defensa de los derechos humanos, el gobierno de los Estados Unidos, sólo o con el apoyo parcial o total de sus aliados de la OTAN, ha tomado como propio y legítimo el derecho a intervenir en cualquier rincón del planeta en esta nueva modalidad, que ya no se sabe si llamar guerra, donde una parte pone los aviones, los misiles y las bombas, y la otra parte aporta todos los muertos.

Al interior de los Estados Unidos se criminaliza a las víctimas del efecto simultáneo de la exclusión y descomposición social que produce un capitalismo salvaje y el retraimiento de la red de seguridad social que antes proveía el Estado.<sup>4</sup> La seguridad en las calles de las grandes ciudades se garantiza a expensas de la encarcelación de los excluidos (Luttwak, 1999, 24). "En la medida en que las instituciones intermedias y los controles informales de la vida comunitaria son debilitados por las transformaciones económicas impulsadas por el mercado, se fortalecen las funciones disciplinarias del Estado" (Gray, 1998, 32).

---

<sup>4</sup> "...4,9 millones de personas estaban bajo alguna forma de 'supervisión correccional' para 1995, con unos 2,8 millones en "libertad supervisada" (*probation*), 671.000 en "libertad condicional" (*parole*) 958.704 en prisiones de los estados, haciendo un total de un americano encarcelado por cada 189 hombres, mujeres y niños, en comparación con la proporción ya alta de uno de cada 480 que había en 1980. Esas cifras, ya muy altas, estaban sin embargo destinadas a aumentar aún más. Sólo dos años después, a mediados de 1997, el gran total había aumentado a 5,5 millones, con un total de 1,8 en prisión, y el resto en libertad supervisada o en libertad condicional" (Luttwak, 1999, 55). "... el total de 5,5 millones representa un 2,8 por ciento de la población adulta de los Estados Unidos, el doble de la proporción de 1980, cuando el turbo-capitalismo sólo comenzaba" (Luttwak, 1999, 2).

Cada uno de estos asuntos está indisolublemente asociado a las tendencias actuales del proceso de globalización caracterizado por la hegemonía de la cosmovisión liberal que naturaliza su modelo de vida, no sólo como el único deseable, sino también como el único posible. Es por ello imprescindible explorar brevemente cómo se va estructurando este modelo de globalización. Esta nueva hegemonía liberal se da en un momento histórico que corresponde a la supremacía económica, militar y cultural de los Estados Unidos. En estas condiciones lo que se naturaliza y pretende universalizar no es la sociedad capitalista, con su amplia diversidad de expresiones históricas, sino un modelo particular, el que se ha venido consolidando en los Estados Unidos en las últimas décadas, como consecuencia del avance de la agenda política de la nueva derecha desde la época de Ronald Reagan hasta el presente. En este modelo, que ha sido caracterizado como la fase *cancerígena del capitalismo*, (McMurtry, 1999), o el *turbo-capitalismo*<sup>5</sup>, el mercado no se limita a actuar sólo como mecanismo organizador de un ámbito de la vida colectiva -lo que en la tradición liberal clásica se concibió como el ámbito de *lo económico*- sino que, tendencialmente, pasa a convertirse en el principio organizador del conjunto de la vida colectiva. Se estaría así pasando de una *economía de mercado*, a una *sociedad de mercado*, cumpliéndose así la lúcida previsión de Karl Polanyi:

En última instancia... el control de la economía por el mercado tiene abrumadoras consecuencias para la organización de la sociedad como un todo; quiere decir nada menos que el funcionamiento de la sociedad se da como un apéndice del mercado. En lugar de estar la economía enmarcada en las relaciones sociales, las relaciones sociales están enmarcadas en el sistema económico (Polanyi, 1944, 57).

Uno de los mecanismos más eficaces del proceso ideológico de la naturalización de la sociedad de mercado, es el metarrelato en el cual el *libre mercado*, libre de toda injerencia extra-económica, aparece como la forma *espontánea y natural* de la vida social, cuando no existen intervenciones externas. El libre mercado sería igualmente la forma *normal* que ha adquirido el mercado en el capitalismo en todas sus experiencias nacionales. Como lo resalta John Gray, ambas proposiciones son históricamente falsas. Las experiencias de desarrollo capitalista del continente europeo, en la mayor parte de la historia de los Estados Unidos, de Japón y de los Tigres Asiáticos, no ha sido una historia de capitalismo desregulado. El libre mercado, el *laissez faire*, con poca o ninguna regulación, sólo ha existido históricamente en forma excep-

---

<sup>5</sup> "En la actualidad, casi toda la élite americana, encabezada por jefes de corporaciones y economistas de moda, está totalmente convencida de que ha descubierto la fórmula ganadora para el éxito económico -la *única* fórmula- que sirve para todos los países, ricos o pobres, buena para todos los individuos que estén dispuestos a escuchar el mensaje, y por supuesto, buena para la élite americana: PRIVATIZACIÓN + DESREGULACION = TURBO-CAPITALISMO = PROSPERIDAD" (Luttwak, 1999, 25).

cional, y cuando ello ha ocurrido, ha sido como resultado de un proyecto político estratégico, en el cual se ha utilizado el poder del Estado para llevar a cabo un proceso de profunda ingeniería o rediseño social.

El mercado libre que se desarrolló en Inglaterra a mediados del siglo diecinueve no ocurrió por casualidad. Ni, contrario a la historia mítica propagada por la Nueva Derecha, emergió de un largo proceso de evolución no planificada. Fue un artefacto del poder y de la gestión del Estado (Gray, 1998, 7).

... aún en la Inglaterra del siglo diecinueve, la intervención del Estado, en la escala más ambiciosa fue un prerrequisito indispensable a la economía del *laissez faire*. Una precondition para el mercado libre inglés del siglo diecinueve fue el uso del poder del Estado para transformar la tierra de propiedad común en propiedad privada. Esto fue instrumentado mediante las "actas privadas de cercado" (*enclosure*) que ocurrieron desde la Guerra Civil hasta la parte inicial de los tiempos victorianos. Estas apropiaciones inclinaron la balanza de la propiedad en la economía de mercado agraria inglesa de los campesinos a los grandes dueños de tierra en la parte final del siglo dieciocho y comienzos del diecinueve. Ideólogos como Hayek que desarrollaron grandes teorías en las cuales la economía de mercado emerge por una lenta evolución donde el Estado tiene poco papel, no sólo generalizaron a partir de un sólo caso, sino además falsearon dicho caso (Gray, 1998, 7-8).

Dados los niveles de inseguridad que para la mayoría de la población genera un mercado no regulado, este uso del poder del Estado para crear las condiciones del *laissez faire* requiere limitaciones al ejercicio de la democracia por parte de la mayoría de la población.

El Estado inglés en el que el mercado libre fue construido... era pre-democrático. El número de quienes tenían derecho al voto era pequeño y la inmensa mayoría de la población estaba excluida de la participación política. Es dudoso que un mercado libre se hubiese establecido si hubiesen existido instituciones democráticas en funcionamiento. Es un hecho histórico que el mercado libre comenzó a desaparecer con la entrada de una población amplia a la vida política. Tal como siempre han reconocido los ideólogos más lúcidos de la nueva derecha, un mercado sin limitaciones es incompatible con un gobierno democrático (Gray, 1998, 8).

La verdad es que los mercados libres son criaturas del poder del Estado, y persisten sólo mientras el Estado sea capaz de impedir que las necesidades humanas de seguridad y control del riesgo económico encuentren expresión política (Gray, 1998, 17).

Este proceso de constitución del régimen de *laissez faire* inglés del siglo XIX, tal como lo caracteriza Gray, resulta extraordinariamente similar a los

mecanismos mediante los cuales opera la actual agenda de construcción de un régimen de *laissez faire* a escala global. En primer lugar, cuando se postula que el libre mercado es el orden natural y espontáneo de la sociedad "moderna", se está afirmando que toda acción política, social o cultural, que pretenda preservar o establecer alguna restricción a la libre operación del mercado, es algo artificial, anormal, intervención externa que altera el orden natural de las cosas. Para esas distorsiones *antinatural* están reservados los calificativos peyorativos de estatismo, socialismo, proteccionismo o populismo. Simultáneamente se asume que toda acción o medida -incluso estatal- dirigida a garantizar el libre mercado es una acción *no política*, una simple *restitución* de lo que sería el orden normal de las cosas si no fuese por las distorsiones que han producido las injerencias extra-económicas.

En segundo lugar, en pleno reconocimiento de que la experiencia histórica de este orden -la sociedad del libre mercado- es incompatible con las exigencias que se generan en una sociedad democrática, se busca el diseño de un orden institucional internacional en el cual el funcionamiento de un libre mercado quede liberado de los controles democráticos. La meta de la superación de las tensiones entre el ideal de una sociedad de mercado y la realidad de una democracia "excesiva", mediante la reducción del ámbito del ejercicio de la democracia, ha sido el eje central de la agenda de la Nueva Derecha desde que, hace un cuarto de siglo, el tema fue colocado en el debate público por el informe de la Comisión Trilateral sobre la crisis de la democracia (Crozier, 1975).

En tercer lugar, al reconocer que en las experiencias históricas anteriores de predominio del *laissez faire*, éste fue -con el tiempo- sometido a regulaciones y controles sociales como consecuencia de exigencias democráticas, se busca que esta nueva institucionalidad internacional (que está orientada a garantizar la separación del mercado de toda posibilidad de control) democrático se convierta en una realidad *irreversible*.

Esta es una agenda en la cual se ha venido avanzando con pleno éxito en las últimas décadas. El poder de los organismos financieros multilaterales para diseñar los regímenes de regulación y las políticas públicas de los estados más débiles ha ido en incremento y ocurre no sólo en el terreno macroeconómico, sino en todos los ámbitos de la acción estatal, sea en salud, educación, legislación laboral, servicios públicos o régimen de seguridad social. Detrás de todas estas orientaciones subyace la meta de garantizar niveles crecientes de desregulación, privatización y apertura económica en todo el mundo, políticas que además tienen como objetivo expreso lograr que -como se señaló arriba- estas políticas no puedan ser revertidas. En la medida en que los países se hacen altamente dependientes de capitales que pueden entrar o salir libremente, les otorgan a éstos derecho a veto sobre sus políticas económicas. Las condicionalidades que se han impuesto tanto en las renegociaciones de la deuda externa, como para la obtención de nuevo financiamiento,

han sido extraordinariamente eficaces en este sentido. Un paso más de avance en la agenda de creación de una economía global desregulada fuera del control de los sistemas políticos nacionales, se ha venido dando en las negociaciones y acuerdos de comercio internacional, como el Tratado de Libre Comercio entre México, Estados Unidos y Canadá (TLC) y las negociaciones a partir del GATT, que culminaron en la creación de lo que es hoy el organismo internacional de alcance global con capacidad para cercenar más radicalmente la autonomía de los gobiernos nacionales para definir sus políticas públicas: la Organización Mundial de Comercio (OMC)<sup>6</sup>.

A pesar de que finalmente no fue firmado, el documento que mejor sintetiza la agenda explícita y extremadamente coherente de limitación del ejercicio de la democracia y de la autonomía nacional, como condición para la extensión de la sociedad de mercado a escala global, es el texto del *Acuerdo Multilateral de Inversiones* (AMI)<sup>7</sup> que se negoció entre los 27 países pertenecientes a la OCDE. A partir de exigencias de una apertura económica radical y de una definición muy acotada de lo que es tolerable como funciones legítimas (*core responsibilities*) del Estado, este tratado pretendía prohibir taxativamente toda *política pública*, que pudiese de alguna manera afectar los intereses y la completa libertad de los inversionistas y de sus inversiones. Los lineamientos de política, las normas, leyes, incluso preceptos constitucionales, que entrasen en contradicción con los objetivos del tratado, tendrían que ser modificados. La irreversibilidad de esa amputación del ejercicio de la soberanía se busca en este texto por dos vías. En primer lugar, a través del concepto de *standstill*, de acuerdo al cual una vez que se ha establecido una medida liberalizadora, ésta no podría revertirse o eliminarse posteriormente. En segundo lugar, una vez

---

<sup>6</sup> El editorial del *Wall Street Journal*, celebró la firma de los acuerdos del GATT, en los siguientes términos: Este "...representa una nueva estocada en el corazón de la idea de que los gobiernos pueden dirigir las economías. El principal propósito del GATT es el de apartar a los gobiernos de manera que las compañías puedan cruzar las jurisdicciones (esto es, las fronteras nacionales) con relativa facilidad. La gente parece estar dando cuenta de que ... el gobierno es simplemente demasiado lento y torpe para manejar el comercio" (citado por Nader, 1996, 95).

<sup>7</sup> En mayo de 1995 la OCDE comenzó el trabajo del AMI mediante la creación de un "grupo negociador" de alto nivel, cuyo mandato era concluir el tratado para mayo de 1997. Hay en este grupo una "fuerte influencia corporativa de las empresas multinacionales, que, a través de la Cámara de Comercio Internacional, suministraron el borrador inicial del texto" (World Council of Churches, 1998). Esta primera fase del proceso de negociaciones fue tan secreto que en muchos países, altos funcionarios del Ejecutivo, en áreas diferentes a lo económico y comercial, no estaban al tanto de las negociaciones. Ni los parlamentos, ni la opinión pública fueron informados. Esto comenzó a cambiar cuando en enero de 1997, una organización canadiense, Council of Canadians, obtuvo una copia altamente confidencial del borrador que se discutía y lo colocó en internet. Lo mismo ocurrió con una segunda versión confidencial correspondiente a mayo de 1997. A partir de su divulgación, se gestó un amplio movimiento internacional de oposición. Finalmente con el retiro del gobierno francés del proceso de negociaciones a finales del 1998, se da por concluido el intento de negociar el tratado.

que un país firmase el tratado, sus compromisos serían de largo plazo; un gobierno posterior no podría revertirlos, un país sólo tendría derecho a retirarse del tratado pasado un lapso de cinco años después de haber entrado en vigencia en dicho país. El tratado permanecería vigente para el país que se retirase por seis meses adicionales a partir de la presentación de la notificación de retiro. Para las inversiones realizadas durante la vigencia del acuerdo, las condiciones establecidas por el AMI continuarían vigentes por un período adicional de *quince años* (OCDE, 1998, 101)<sup>8</sup>.

Estas transformaciones institucionales globales significan la extensión de la lógica del mercado, en dirección a una sociedad de mercado global, en un doble sentido. Por una parte, como se ha señalado, mediante el establecimiento de barreras de separación que garanticen que los procesos democráticos no podrán generar mecanismo alguno de regulación o control del mercado y, simultáneamente, mediante la extensión de los ámbitos de la vida social en los cuales impera la lógica del mercado como principio organizador primario<sup>9</sup>.

Como lo ilustran las manifestaciones en Seattle en contra de la llamada Ronda del Milenio de la Organización Mundial del Comercio a finales del siglo XX y las realizadas en el primer mes del siglo XXI en Davos en contra del Foro Económico Mundial que se reúne anualmente en dicha población suiza, es amplio y creciente el movimiento mundial de pueblos indígenas, campesinos, organizaciones ambientales, sindicatos y ONGs de diverso tipo que confrontan y resisten los efectos perversos de la extensión universal de la lógica del mercado. Las oposiciones más importantes por parte de algunos gobiernos -del Norte y del Sur- se han dado en defensa de la cultura y de la agricultura. Esta capacidad de los estados nacionales para oponer cierta resistencia a estos procesos es -sin embargo- profundamente asimétrica ya que depende tanto de la posición relativa del país en el sistema internacional como del vigor del régimen democrático existente. Francia ha sido en este sentido un caso excepcional. Fue el retiro de Francia de las negociaciones del AMI, fundamentado principalmente en la defensa de la lengua y la producción cultural francesa, lo que condujo al fracaso de las negociaciones de dicho tratado. En el ámbito de la agricultura, como consecuencia del peso electoral de los productores agrícolas y habitantes rurales en general, la política del Estado francés ha sido de resistencia sistemática a las presiones tendentes a la desregulación plena de la agricultura y la disminución o eliminación de los subsidios agrícolas. Oponiéndose a la noción de que la agricultura es simplemente una activi-

---

<sup>8</sup> Para una discusión detallada del contenido del proyecto del tratado y sus implicaciones políticas ver Lander (1998a).

<sup>9</sup> Para un análisis lúcido de las tensiones entre la lógica estatal y la lógica del mercado en el proceso de globalización, y de las relaciones complejas entre la *desterritorialización* y la *territorialización* a través de las cuales se da el proceso de transnacionalización, ver: Boaventura de Sousa Santos (1999).

dad económica más, Jean Glavan ministro francés de agricultura, argumenta que la agricultura tiene que ser entendida en su "multifuncionalidad", justificando los subsidios al productor en términos de los servicios adicionales que le brinda a la comunidad, como la conservación del medio ambiente y el paisaje rural (Glavan, 1999). No son éstos argumentos que puedan ser utilizados con igual eficacia por los países del Sur. Mientras estos países son obligados a abrir totalmente sus mercados, en los países centrales se preservan altos grados de protección y subsidio, en particular a la agricultura. Mientras a los países del Sur se les exige (y se logra) una reducción drástica del peso y las funciones del Estado en los países centrales la proporción del gasto público como porcentaje del producto nacional permanece igual, o incluso crece en los países centrales (Lander, 1998b).

## II. Las ciencias sociales y la legitimación del orden del capital

¿Cómo responden las ciencias sociales ante estos procesos? ¿Están en capacidad de reflexionarlos críticamente? En sus vertientes hegemónicas, estas disciplinas, asumiéndose como portadoras exclusivas de la verdad sobre la realidad histórico social, desempeñan en este contexto, el papel que en épocas anteriores jugó la teología cristiana en la legitimación del dominio colonial. Mediante la naturalización y la cientificación de la cosmovisión liberal, incluida la concepción de una naturaleza humana ahistórica y universal que ha sido tan bien descrita por MacPherson como *individualista posesiva* (MacPherson, 1970), las ciencias sociales asumen a la sociedad de mercado como el único orden social posible. Se niega la posibilidad de imaginar modalidades de vida colectiva que no estén organizadas por la lógica del mercado. En forma aun más directa, estas ciencias sociales hegemónicas desempeñan un papel activo en la conformación del modelo de sociedad de mercado, por la vía de las políticas que se derivan de sus proposiciones normativas.

En tal orden social, el pensamiento no se distingue de la propaganda. Se puede hablar sólo una doctrina, y una casta sacerdotal de sus expertos prescribe las necesidades y las obligaciones a todos, castigándose la desobediencia con la pérdida de la subsistencia o de la propia vida. Se exigen sacrificios sin límite a través de las fronteras, de un sitio a otro de una disciplina despiadada. Las leyes de prescripción y penalización no ofrecen alternativa. Sus disciplinas son inevitables y necesarias para la promesa de una prosperidad futura, en un tiempo y lugar que se aleja en la medida en que los terrores de la inseguridad aumentan. La conciencia social está encarcelada dentro de un tipo de lógica ceremonial, operando totalmente al interior del marco de referencia recibido, un aparato de regulación prescrito que protege el privilegio de los privilegiados. La censura metodológica triunfa a nombre del rigor académico, y el único espacio que queda para el pensamiento inquisidor se convierte en el juego de racionalizaciones en competencia (McMurtry, 1999, 6-7).

Uno de los efectos más profundos de la caída del Muro de Berlín fue precisamente el radical estrechamiento de los límites de lo imaginable, con el acotamiento correspondiente de los límites de pensamiento crítico. Las luchas de los trabajadores por los derechos sociales y políticos o por el socialismo del último siglo y medio, así como las luchas por la independencia de los pueblos coloniales, permanecieron en buena medida al interior del imaginario occidental del progreso (Baudrillard, 1989), y del metarrelato europeo de la historia universal (Guha, s/f). Sin embargo, estas luchas hicieron posible aperturas extremadamente significativas que implicaron política e intelectualmente una ampliación de los límites de lo pensable. Al concebirse, particularmente en el marxismo, a la sociedad capitalista como problema, se cuestiona la naturalización de la sociedad liberal mediante su historización. Las formas particulares que adquiere la propiedad y las estructuras motivacionales de esta sociedad pudieron ser concebidas como productos históricos específicos. Fue por ello posible pensar más allá de los acotamientos liberales de la sociedad capitalista como orden natural. Hoy todo esto ha sido desechado -como ilusiones ideológicas- al basurero de la historia. Las ciencias sociales han retornado al cauce respetable de la cientificidad y la objetividad, el pensamiento se hace cada vez más impotente, lo que Hugo Zemelman ha llamado *bloqueo histórico*<sup>10</sup>. Tienden a identificarse las condiciones creadas por las extremas y crecientes desigualdades en la distribución del poder, con leyes objetivas e inalterables de la realidad histórico social. En lugar de indagar sobre los agentes, los intereses, las estrategias, las fuerzas, que inciden sobre los extraordinarios procesos de transformación que ocurren en el mundo actual, estos procesos se naturalizan bajo los nombres de *modernidad* o *globalización*, en una descripción de un mundo en el cual, o han desaparecido los sujetos, o en el que el único sujeto realmente existente es el consumidor.

Este bloqueo atraviesa todas las disciplinas. Podría analizarse el caso de la teoría política para explorar la medida en que su sesgo formal-institucional, y su desdén por los asuntos crudos del poder, la aparta del intento de desentrañar los procesos políticos, intereses, actores y fuerzas que operan en las transformaciones societales. Igualmente tendría sentido analizar si la sociología latinoamericana ha abandonado su tradición crítico-reflexiva cuando concentra su atención en la mítica *sociedad* civil, dónde florece la comunicación y las relaciones horizontales y asociativas, desapareciendo toda contradicción y conflicto. O cuando abandona las nociones de explotación, dominación o injusticia, para abordar los asuntos de la desigualdad y la exclusión con la categoría, no explicativa sino descriptiva y neutra, de "pobreza". Es la economía la disciplina que ocupa el lugar central en las ciencias sociales contemporáneas.

---

<sup>10</sup> "La coyuntura actual se caracteriza por el dominio del discurso económico-liberal, discurso que impone un bloqueo para pensar desde ángulos diferentes su realidad. Por eso una de las tareas de las ciencias sociales es desentrañar los mecanismos que hacen posible ese bloqueo, para de esta manera poder vislumbrar nuevos horizontes" (Zemelman, 1993, 17).

### III. La economía: ciencia de la sociedad

En la medida en que se impone la lógica del mercado, -rentabilidad, competencia y rendimiento- hacia cada vez más ámbitos de la vida social -la *sociedad de mercado*- la ciencia económica se va constituyendo progresivamente en *la ciencia de la sociedad*. No hay asunto de la vida colectiva al cual no se le pretenda dar no sólo una mirada, sino también una orientación normativa, desde la ciencia económica. Las demás disciplinas tienden a marginalizarse del debate sobre los principales asuntos públicos, y/o a subsumirse en el paradigma de la economía. El saber económico es la verdad a partir de la cual se legitima la inmensa burocracia e institucionalidad de las organizaciones financieras y comerciales multilaterales, desde las cuales se dictaminan las políticas que deben adoptar la mayor parte de los gobiernos del mundo<sup>11</sup>. Por ello, una reflexión crítica sobre los supuestos básicos que sirven de sustento a las ciencias sociales actuales pasa, necesariamente, por una consideración de la ciencia económica.

Un rasgo central que caracteriza a la ciencia económica actual es consecuencia de la hegemonía del paradigma neoclásico. Como disciplina, al asumir el carácter natural y espontáneo de la sociedad de mercado, no tiene necesidad de cuestionar y/o reflexionar sobre sus supuestos. Esta ausencia de reflexión crítica sobre sus premisas, unida al énfasis en la cuantificación y construcción de modelos, opera como señala John McMurtry en el texto ya citado, en un eficiente instrumento de *censura metodológica*. Lo que se aparta de ese estricto canon metodológico puede ser descartado como especulación no científica y subjetiva. Se garantiza así la exclusión de todos los temas incómodos: precisamente los más importantes. El énfasis formalizante en la cuantificación y en los modelos orienta igualmente la violencia con la cual se definen políticas económicas universales, haciendo abstracción total del contexto histórico y las condiciones políticas, sociales y culturales del país para el cual se definen, como lo hacen los organismos financieros internacionales y los grandes gurús de la economía global<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> La burocracia-institucionalidad internacional orientada hacia la globalización económica tiene sus orígenes en la institucionalidad del desarrollo que se creó al finalizar la segunda guerra mundial (Escobar, 1998).

<sup>12</sup> Es tal la hegemonía de estas concepciones en la economía como disciplina científica y académica, que la mayor parte de las propuestas propiamente alternativas en torno a la riqueza, su producción y su relación con las necesidades humanas y la naturaleza provienen de campos externos a la ciencia económica. Son particularmente ricas las críticas al paradigma de la economía que tienen un origen religioso/ teológico y en organizaciones de diverso tipo que, en diferentes partes del mundo, están orientadas por la búsqueda de un modelo civilizatorio más democrático y equitativo, con una relación más armoniosa con la naturaleza. Entre las propuestas más sugerentes para repensar y cuantificar las nociones de riqueza y de bienestar están la del *Indicador de Progreso Genuino*, formulado por la organización Redefining Progress [<http://www.rprogress.org/>], y la de *Huella Ecológica*, elaborado por el Centro de Estu-

La economía actual puede ser caracterizada como una disciplina imperial que pretende aplicar la lógica del análisis económico al amplio espectro de actividades humanas fuera de lo que tradicionalmente se consideraba como lo económico. Desde esta perspectiva, la producción agrícola tendría sentido si, y sólo si es competitiva. Otros criterios como seguridad alimentaria, la voluntad de una sociedad de preservar algunas formas tradicionales de la vida o del paisaje rural, o políticas orientadas por el propósito de generar empleo en el campo pasan a ser considerados como interferencias *ilegítimas* que distorsionan el libre funcionamiento del mercado. Si, por ejemplo, Venezuela tiene ventajas competitivas en la producción de hidrocarburos, ¿por qué no importar toda la alimentación? Los medios de comunicación y de producción y difusión cultural son considerados simplemente como la industria de la comunicación y el entretenimiento. Así, su propiedad, acceso y contenido deberían ser dejados al libre juego de las fuerzas del mercado, obviando por completo el inmenso peso político y cultural de los medios en las sociedades contemporáneas.

El supuesto fundante, presente históricamente en la mayor parte de las corrientes del pensamiento económico, ha sido la presunción de que es posible el análisis del proceso de creación de riqueza haciendo abstracción de la naturaleza, acotando la mirada de la teoría a los aportes relativos del capital y el trabajo, o más recientemente, al papel del conocimiento. A partir de este supuesto se construye el paradigma del crecimiento sin límite, que ha sido hegemónico en la cultura occidental desde la consolidación de la idea del progreso. Como ha argumentado con lucidez Herman E. Daly, la economía es un subsistema abierto que opera al interior de un sistema más amplio, cerrado y con límites finitos, el planeta Tierra, con el cual establece permanentes relaciones de intercambio. Mediante estos intercambios, el subsistema económico obtiene como insumos los recursos naturales y energéticos que requiere, a la vez que descarga en la naturaleza los residuos o desechos de su actividad. Siendo esto así, sólo es posible hacer abstracción de estas relaciones de intercambio, en la teoría y el cálculo económico, mientras la dimensión o escala del subsistema económico es pequeña en relación con la dimensión del planeta y se puede, para todo propósito práctico, trabajar con el supuesto de una naturaleza sin límites. Sin embargo, en la medida en que el subsistema económico crece y se apropia de una proporción creciente, tanto de los recursos como de la *capacidad de carga* de la Tierra, ya no es posible mantener la ficción de la economía como un sistema cerrado y autosuficiente. Llegado a este punto, no se pueden ignorar los límites del crecimiento.

Al hacer abstracción de la naturaleza en la teoría y en el cálculo económico, se entiende como incremento en la *riqueza* a cualquier aumento en el producto o resultado de la actividad económica, independientemente de su impacto sobre el ambiente. En palabras de Daly:

Nuestras cuentas nacionales están diseñadas de tal manera que no pueden reflejar los costos del crecimiento sino por la vía perversa de incluir los gastos defensivos resultantes como crecimiento adicional. Ya es un lugar común el señalar que nuestro Producto Territorial Bruto (PTB) no nos revela si estamos viviendo de nuestro ingreso o de nuestro capital, del capital o de los intereses. El consumo de combustibles fósiles, minerales, bosques y suelos, es consumo de capital. Sin embargo, tal consumo insostenible no es tratado en forma diferente de la producción sostenible (ingreso verdadero) en el PTB. Pero no sólo desacumulamos capital positivo (riqueza), también acumulamos capital negativo (miseria) en la forma de depósitos de desechos tóxicos y basureros nucleares. Hablar alegremente de 'desarrollo económico' cada vez que se acumulan bienes producidos cuando al mismo tiempo la riqueza natural está siendo disminuida y la miseria hecha por el hombre aumenta, representa, por lo menos, un enorme prejuicio sobre el tamaño relativo de estos cambios... Sólo a partir del supuesto de que los recursos y los alcantarillados ambientales son infinitos tiene sentido tal procedimiento (Daly, 1996, 40).

En el corazón de la actual crisis de la teoría y práctica económica está el hecho de que estamos consumiendo los recursos de la tierra más allá de su capacidad de renovación sustentable, haciendo que esa capacidad disminuya con el tiempo, esto es, estamos consumiendo capital natural y lo estamos llamando ingreso (Daly, 1996, 61).

Como argumenta Fernando Coronil, en la medida en que se deja fuera a la naturaleza en las teorías sobre la producción, desarrollo del capitalismo y la sociedad moderna, se está igualmente dejando fuera de la mirada al espacio en el cual operan estos procesos y esta historia. Al hacer abstracción de la naturaleza, de los recursos, del espacio, y de los territorios, el desarrollo histórico de la sociedad moderna y del capitalismo aparece como un proceso *interno*, autogenerado de la sociedad europea, que posteriormente se expande hacia regiones "atrasadas". En esta construcción eurocéntrica, desaparece del campo de visión el colonialismo como dimensión constitutiva de estas experiencias históricas. Están ausentes las relaciones de subordinación de territorios, recursos y poblaciones del espacio no europeo. Desaparece así del campo de visibilidad la presencia del mundo periférico y sus recursos en la constitución del capitalismo con lo cual se reafirma la idea de Europa como único sujeto histórico (Coronil, 1998). Al aparecer el "desarrollo" como un proceso interno, autogenerado por los pueblos y las culturas de Occidente, se concluye que el resto de los pueblos del planeta lo que tienen que hacer es seguir las directivas de los expertos occidentales (nativos o importados) para replicar esa "exitosa" experiencia de bienestar colectivo. No estamos sólo ante interesantes debates académicos entre diferentes concepciones de la naturaleza de la producción y la riqueza. Esta concepción del crecimiento sirve como piso dogmático a la *teología económica* contemporánea que orienta los actuales proyectos y prácticas hegemónicas de rediseño del mundo. A partir de estos

supuestos e impulsado principalmente por las políticas del gobierno de los Estados Unidos, los organismos financieros y comerciales multilaterales y la difusión planetaria de la producción cultural de Hollywood, se impone el crecimiento basado en el mercado, y orientado a alcanzar los patrones de consumo de los Estados Unidos como el único modo de vida posible. Se trata de un enorme esfuerzo, con un brutal costo humano y ambiental que apuesta a un futuro que es materialmente imposible<sup>13</sup>. El monopolio creciente de los recursos materiales, culturales e intelectuales de la humanidad en función de esta opción inviable limita severamente la posibilidad de exploración de alternativas.

Las políticas de ajuste surgidas de las mentes y las computadoras de los modernos aprendices de brujo, se convierten en colosales mega-experimentos sociales a cuyas millones de víctimas no les fue ni siquiera preguntado si deseaban participar. Es tal el dogmatismo del paradigma del crecimiento y del mercado en el pensamiento económico actual que sus supuestos básicos se han hecho impenetrables a la crítica, aun en los casos en los cuales las políticas derivadas de sus orientaciones conduzcan a estrepitosos y costosos fracasos, tal como ha ocurrido una y otra vez con recomendaciones del Banco Mundial y del Fondo Monetario Internacional. Cuando, por ejemplo, las exigencias de una abrupta desregulación y liberalización de la economía de la Federación Rusa tienen como efecto una profunda descomposición social y drástico deterioro de las condiciones de vida de la mayoría de la población, y las privatizaciones se convierten en el soporte de una nueva casta capitalista político-mafiosa, esta experiencia no sirve sino para constatar una vez más la verdad universal: el mercado no pudo operar con suficiente libertad.

Cuando se discuten asuntos como el incremento de la pobreza y la desigualdad, el deterioro ambiental que se produce como consecuencia de las políticas del desarrollo, la única explicación que está negada de antemano es la posibilidad de que las causas de estos problemas puedan estar en el modelo de desarrollo o en la operación del mercado. La consideración de estos asuntos sólo conduce a la incorporación de un nuevo aderezo que se agrega al concepto de desarrollo ("humano", "sustentable", "participativo", "de base"), que en ningún caso cuestionan el paradigma del crecimiento sin límite<sup>14</sup>.

---

<sup>13</sup> "En el mundo de hoy, ... la imposibilidad no es un concepto popular. Sin embargo si sabemos que algo es imposible podríamos ahorrar una infinita cantidad de dinero y tiempo no tratando de hacerlo. Los economistas, por lo tanto, deberían estar muy interesados en los teoremas de imposibilidad. Yo quisiera sugerir uno, y es que un standard de consumo de recursos al estilo de los Estados Unidos para un mundo de 4,8 mil millones de habitantes es imposible, y aun en el caso de que pudiese lograrse, sería de corta duración. Aún menos posible, entonces, sería el sueño de un standard siempre creciente de consumo de recursos para una población siempre creciente" (Daly, 1996, 104).

<sup>14</sup> "...en los últimos 30 años, cada vez que los efectos destructivos del desarrollo fueron reconocidos, el concepto fue extendido de tal manera de incluir tanto la enfermedad

El ejemplo más característico de la forma como opera este proceso fagocitario mediante el cual el paradigma y la burocracia del crecimiento sin límite incorporan la crítica para fortalecer su propia hegemonía, es el Informe Brundtland. El informe lleva a cabo una acuciosa caracterización de las severas condiciones de deterioro ambiental en las cuales se encuentra el planeta como consecuencia del modelo de desarrollo imperante e incorpora las principales preocupaciones que durante años venían formulando las organizaciones ambientales. Sin embargo, mediante el malabarismo conceptual del *desarrollo sustentable*, el informe concluye con la afirmación de que para superar los problemas ambientales, es necesario superar la pobreza en el Sur, lo cual requiere *más* crecimiento económico. Para que ello sea posible, el informe considera indispensable un incremento en los ritmos de crecimiento de los países del Norte, y del comercio internacional, con el fin de garantizar una demanda efectiva para los bienes de los productos del Sur (Comisión Mundial del Medio Ambiente y del Desarrollo, 1989).

Es la misma conclusión complaciente a la que llega, años después, Bill Clinton: "Sabemos que se puede acelerar aún más el crecimiento económico regenerando al mismo tiempo el medio ambiente" (Clinton, 1999).

Desde el punto de vista de sus defensores, una de las mayores virtudes del paradigma del crecimiento sin fin, por la vía del libre mercado, es que éste permite obviar el espinoso asunto de la equidad y las demandas de redistribución de la riqueza y del acceso a los recursos. Para lograr que la totalidad de la población que hoy habita el planeta viviese de acuerdo a los patrones actuales de consumo de recursos de los Estados Unidos, se requeriría que el flujo anual de recursos naturales para el total del planeta aumentase aproximadamente siete veces (Daly, 1996, 105). Dado los límites físicos del planeta Tierra y las escasas probabilidades de que a mediano plazo este sistema cerrado pueda ser abierto significativamente como consecuencia de la explotación de recursos extraterrestres, esta parece ser una perspectiva poco realista. Sólo sobre la base del supuesto de que es posible un crecimiento sin límite se puede pretender que niveles mayores de consumo por parte de los países del Norte son requeridos para resolver las carencias de los pobladores del Sur, o que el crecimiento y prosperidad de las minorías ricas garantizará, gracias al "derrame" o *trickle down effect*, el mejoramiento progresivo de las condiciones de vida de las mayorías del Sur. Sólo desde el paradigma del crecimiento sin límite es posible pensar que la mejoría de las condiciones de vida de la mayoría de la población del planeta pueda ocurrir sin drásticas políticas de *redistribución*. En palabras de Daly:

---

como la terapia. Por ejemplo, cuando se hizo obvio alrededor de 1970 que la búsqueda del desarrollo en realidad acentuaba la pobreza, la noción de 'desarrollo equitativo' fue creada para reconciliar lo irreconciliable: la creación de pobreza con la eliminación de la pobreza" (Sachs, 1996, 29).

Para conservar la escala actual de población y de consumo per cápita estamos consumiendo capital natural y contándolo como ingreso. El esfuerzo para superar la pobreza mediante un incremento adicional de la escala de utilización de los recursos, es un esfuerzo que se derrota a sí mismo una vez que hemos alcanzado el punto en el cual el crecimiento en escala aumenta los costos ambientales más rápidamente que lo que aumenta los beneficios de la producción. Más allá de este punto, que con toda seguridad ya hemos pasado, un crecimiento más rápido nos hace más pobres, no más ricos. La alternativa es la de detener el crecimiento en escala, y buscar la superación de la pobreza mediante la redistribución y la mejora cualitativa en la eficacia en el uso de los recursos, más que en un incremento adicional de su consumo (Daly, 1996, 166).

Es a esto a lo que apunta el Programa del Ambiente de las Naciones Unidas, cuando a partir de un análisis de la relación entre los recursos totales disponibles y su uso actual, concluye que:

Una reducción del consumo de recursos por parte de los países industrializados a la décima parte de sus niveles actuales es una meta necesaria de largo plazo si se han de liberar recursos para las necesidades de los países en vías de desarrollo (United Nations Environment Programme, 1999, 2).

Esto, por supuesto, no es posible sin un cuestionamiento radical del modelo civilizatorio hegemónico y sin una redistribución global del poder a escala planetaria, asuntos lejanos a las preocupaciones principales de las ciencias sociales.

#### **IV. Las ciencias sociales en las universidades latinoamericanas**

El reto del pensamiento crítico es superar los estrechos acotamientos de este paradigma del pensamiento único, para indagar en otros saberes, otras prácticas, otros sujetos, otros imaginarios capaces de conservar viva la llama de alternativas a este orden social de hegemonía del capital. ¿Está el pensamiento social de las universidades latinoamericanas en capacidad ética, política, intelectual, de responder al reto de contribuir con sus saberes y sus prácticas a una sociedad equitativa y democrática, y a un modelo de vida sostenible para la mayoría de los presentes y futuros habitantes del planeta Tierra? ¿Cómo responder a estos retos?

Históricamente ha sido mayor la capacidad de los universitarios latinoamericanos para criticar y luchar en contra de injusticias y opresiones de sus sociedades, que la agudeza de su reflexión crítica sobre sus propios procesos de producción y reproducción de conocimientos, y en torno al papel de estos saberes en la creación/reproducción del orden social existente. *Es por ello*

*posible que se puedan denunciar las consecuencias perversas del capitalismo salvaje, a la vez que se esté legitimando académicamente los saberes y supuestos paradigmáticos y teóricos que le sirven de sustento a este orden social.*

Las actuales estructuras disciplinarias de las universidades latinoamericanas, con su parcelamiento burocrático de los saberes, obstaculizan severamente el abordaje de estos asuntos. Estas estructuras disciplinarias tienden a acentuar la naturalización y cientificación de la cosmovisión y la organización liberal/occidental del mundo, operando así como eficaces instrumentos de colonialismo intelectual. En esta estructura de saberes parcelados, las cuestiones de conjunto, los retos éticos, las interrogantes sobre el para qué y para quién de lo que se hace carecen de sentido. Dentro de cada disciplina se socializa a los estudiantes en la práctica de una "ciencia normal" que se ocupa de su parcela de la realidad y no tiene por qué interrogarse sobre el sentido del conjunto. La censura metodológica que opera mediante la exigencia de la investigación empírica, la cuantificación y el rigor científico, descalifica la reflexión general, o las angustias existenciales sobre el para qué de lo que se hace. Aun existiendo un incómodo reconocimiento de que la dirección actual del modelo tecnológico, de la sociedad de mercado y la meta de crecimiento sin límite pueda ser una apuesta por un futuro imposible, éstas son preocupaciones que quedan fuera de las estrechas demarcaciones de cada disciplina académica. Los problemas que confronta hoy la humanidad, las crecientes desigualdades, los bombardeos como instrumentos cotidianos de política exterior, las amenazas a la vida misma en el planeta Tierra se convierten en realidades externas, fenómenos naturales sobre los cuales, ya que no se puede incidir, mejor es no angustiarse.

La formación profesional, la investigación, los textos que circulan, las revistas que se reciben, los lugares donde se realizan los posgrados, los regímenes de evaluación y reconocimiento del personal académico, todos apuntan hacia la sistemática reproducción de una mirada al mundo y al continente desde las perspectivas hegemónicas del Norte, o desde lo que Fernando Coronil ha llamado el *globocentrismo* (1998). El intercambio intelectual con el resto del Sur, en especial con otros continentes, desde el cual, a partir de experiencias compartidas podría profundizarse la búsqueda de alternativas, es, en nuestras universidades, escaso o nulo.

No es éticamente responsable continuar con el sonambulismo intelectual que nos hace dejar a un lado los retos que nos plantean estas cuestiones. Los niveles de autonomía, si no epistémica, si práctica, y el grado de libertad académica con que cuenta hoy parte de la universidad latinoamericana no se corresponden con los limitados esfuerzos que se han realizado para repensar estas instituciones desde sí mismas, en términos sustantivos de cara a los exigentes y cambiantes contextos -incluso asuntos de vida o muerte- a los cuales tendrían que responder.

## Bibliografía

- Baudrillard, Jean (1989): *El espejo de la producción*, Barcelona, Gedisa.
- Bauman, Zygmunt (1999 [1998]): *La globalización. Consecuencias humanas*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica.
- Castro-Gómez, Santiago (1998): "Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica postcolonial de la razón", en Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta (coordinadores): *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, postcolonialidad y globalización en debate*, Ciudad de México, Miguel Angel Porrúa.
- Centro de Estudios sobre Sustentabilidad de la Universidad Anáhuac de Xalapa, en México [<http://www.edg.net.mx/~mathisw/>].
- Clinton, Bill (1999): "Discurso en Christchurch", Nueva Zelanda, citado en el diario *Clarín*, Buenos Aires, 16 de septiembre de 1999.
- Comisión Mundial del Medio Ambiente y del Desarrollo, (1989 [1988]): *Nuestro futuro común*, Madrid, Editorial Alianza.
- Coronil, Fernando (1997): *The Magical State. Nature, Money and Modernity in Venezuela*, Chicago, University of Chicago Press.
- Coronil, Fernando (1998): "Postcoloniality's Nature: From Eurocentrism to Globalcentrism", Trabajo presentado en Congreso Mundial de Sociología, Sesión ad hoc patrocinada por UNESCO -Ciencias Sociales América Latina, *Alternativas al eurocentrismo y colonialismo en el pensamiento social latinoamericano contemporáneo*, Montreal, julio-agosto 1998.
- Crozier, Michel J., Samuel P. Huntington y Joji Watanuki (1975): *The Crisis of Democracy. Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*, Nueva York, New University Press.
- Daly, Herman E. (1996): *Beyond Growth. The Economics of Sustainable Development*, Boston, Beacon Press.
- Escobar, Arturo (1998): *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Bogotá, Editorial Norma.
- Guha, Ranajit (s/f): "Sobre algunos aspectos de la historiografía colonial de la India", en Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (compiladoras), *Debates post coloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*, La Paz, Coordinadora de Historia, SEPHIS y Taller de Historia Oral Andina.
- Held, David (1993): "Democracy: From city-states to a cosmopolitan order?" en David Held (editor), *Prospects for Democracy*, Stanford, Stanford University Press.
- Glavan, Jean (1999): "Declaraciones", diario *Clarín*, Buenos Aires, 29 de agosto de 1999.
- Gray, John (1998): *False Dawn. The Delusions of Global Capitalism*, Nueva York, The New York Press.
- Lander, Edgardo (1998a): "El Acuerdo Multilateral de Inversiones (MAI). El capital diseña una constitución universal", *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Nº 2-3, Caracas, abril-septiembre 1998.
- \_\_\_\_\_ (1998b): "Límites actuales del potencial democratizador de la esfera pública no estatal", en Luiz Carlos Bresser Pereira y Nuria Cunill Grau (coordinadores), *Lo público no estatal en la reforma del Estado*, Buenos Aires, Paidós-CLAD.
- Luttwak, Edward, (1999), *Turbo-Capitalism. Winners and Losers in the Global Economy*, Nueva York, Harper Collins Publishers.
- MacPherson, C.P. (1970): *La teoría política del individualismo posesivo. De Hobbes a Locke*, Barcelona, Editorial Fontanella.

- McMurtry, John (1999): *The Cancer Stage of Capitalism*, Londres, Pluto Press.
- Nader, Ralph y Lori Wallach, (1996), "GATT, NAFTA, and the subversion of the democratic process", en Jerry Mander y Edward Goldsmith, *The Case Against the Global Economy and for a Turn Toward the Local*, San Francisco, Sierra Club Press.
- OECD (1998): *Multilateral Agreement on Investment*, (The MAI Negotiating Text as of 24 April 1998), en OECD MAI Home Page: [<http://www.oecd.org/daf/cmismai/mainindex.htm>].
- Polanyi, Karl (1944): *The Great Transformation*, Boston, Beacon Press.
- Redefining Progress: [<http://www.rprogress.org/>].
- Sachs, Wolfgang (1996 [1992]): "Environment", en Wolfgang Sachs (editor), *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*, Londres, Zed Books, Ltd.
- Santos, Boaventura de Sousa (1999 [1998]): *La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia e Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos.
- United Nations Development Program (1999): *Human Development Report 1999*, Nueva York y Oxford.
- United Nations Environment Programme (1999): *Geo-2000. Global Environmental Outlook (Overview)*, Nairobi.
- World Council of Churches (1998): "The Multilateral Agreement on Investment: A Threat to Social Rights, the Environment and Democracy?" [<http://www.godzone.gen.nz/PublicQuestions/wccmai.htm>]
- Zemelman, Hugo (1993): "Sobre bloqueo histórico y utopía en América Latina", *Problemas del Desarrollo*, Vol. XXIV, N° 95, Ciudad de México, octubre-diciembre.

# EL FANTASMA DEL DESARROLLO EN AMÉRICA LATINA

Aníbal Quijano

Desarrollo es un término de azarosa biografía en América Latina. Desde la Segunda Guerra Mundial ha cambiado muchas veces de identidad y de apellido, tironeado entre un consistente reduccionismo economicista y los insistentes reclamos de todas las otras dimensiones de la existencia social. Es decir, entre muy diferentes intereses de poder. Ha sido acogido con muy desigual fortuna de un tiempo a otro de nuestra cambiante historia. Al comienzo, sin duda, fue una de las más movilizadoras propuestas de este medio siglo que llegó a su fin. Sus promesas arrastraron a todos los sectores de la sociedad y de algún modo encendieron uno de los más densos y ricos debates de toda nuestra historia, pero fueron eclipsándose en un horizonte cada vez más esquivo y sus abanderados y seguidores fueron enjaulados por el desencanto. Ayer no más, parecía no sólo desprestigiado y en desuso, sino enterrado entre los escombros de esperanzas frustradas y de batallas perdidas y bajo una densa pila de textos dedicados, unos, a testimoniar el desencanto y a la desmistificación del "discurso del desarrollo"<sup>1</sup>, y otros a convencernos de que fuera de la ganancia y del mercado todo es ilusión. Hoy, no obstante, se nos convoca a volver a buscarlo entre las mallas de una nueva configuración de poder que se conoce con el nombre de globalización.

¿Significa esto que el *desarrollo* es, o podrá ser, de nuevo una bandera en el horizonte de las próximas contiendas por el sentido de la historia que viene? ¿O es más bien la evocación de un fantasma que, como el de Elsinor, podrá quizás presidir desde las sombras la intempestiva furia que ponga fin a la prolongada vacilación del Hamlet latinoamericano?

Esas preguntas se refieren, de todos modos, no sólo al futuro de América Latina. Después de varias décadas de experiencias, debates y frustraciones, y en un contexto histórico enteramente cambiado, su indagación no debe ser

---

<sup>1</sup> Desde fines de los años setenta se generaliza la desconfianza en el desarrollo. Marshall Wolfe, sin duda uno de los perspicaces estudiosos del tema, publica en 1981 *Elusive Development*. Recientemente, la traductora de *Workers of the World at Century's End* de Giovanni Arrighi (1997) encontró que en portugués el título más apropiado era *La ilusao do desenvolvimento* (1998) y Arturo Escobar dedicó un largo texto a *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo* (1998).

realizada con los mismos supuestos, ni desde la misma perspectiva de conocimiento que presidió el debate del período anterior, pues arriesga llegar, como entonces, al mismo ciego callejón de donde puede no salir. Algunas cuestiones son cruciales y requieren ser abiertas en el punto de partida mismo del nuevo debate. A ese propósito se dirigen las notas que siguen.

### **¿Qué es pues lo que se desarrolla?**

Immanuel Wallerstein ha señalado más de una vez que lo que se desarrolla no es un país -una definida jurisdicción estatal sobre un territorio y sus habitantes- sino un patrón de poder o, en otros términos, una sociedad. Derrotadas hasta hoy las demás opciones, el patrón de poder hoy vigente es, aún, el capitalismo, esto es, la sociedad capitalista (Wallerstein, 1996, 195-207).

Dentro del debate sobre desarrollo-subdesarrollo, esa es una aseveración correcta en lo fundamental. En efecto, el capitalismo, un patrón de dominación/explotación/conflicto, articulado en torno del eje capital-trabajo mercantizado, pero que integra todas las otras formas históricamente conocidas de trabajo, se constituyó con América desde hace 500 años como una estructura mundial de poder. Se desarrolló desintegrando a todos los previos patrones de poder y absorbiendo y redefiniendo aquellos elementos y fragmentos estructurales que le fueran útiles o necesarios, e imponiéndose exitosamente hasta la fecha sobre todos los posibles patrones alternativos<sup>2</sup>.

Este patrón de poder se ejerce, globalmente y desde sus comienzos, en todo el planeta. Pero no existe, ni existió en momento alguno, de modo históricamente homogéneo en todo el espacio mundial. Lejos de eso, por su propio carácter, el capitalismo articula múltiples espacios-tiempos o contextos que son histórica y estructuralmente desiguales y heterogéneos y configura con todos ellos un mismo y único orden mundial. En otros términos, este patrón de

---

<sup>2</sup> Los laberintos del debate contemporáneo hacen necesario insistir, aún, en lo que a esta altura de la historia debiera ser obvio: que el capitalismo no es lo mismo que el capital. Se funda en éste, pero no se agota, ni, por lo tanto, se identifica únicamente con él. Capitalismo es la configuración mundial de poder -dominación/explotación/conflicto- que se articula en torno del capital, que es una relación específica de poder entre los controladores del trabajo asalariado y de sus respectivos recursos y productos. El capital es dominante dentro del capitalismo, mundialmente en consecuencia, pero en la historia desde América nunca ha existido sólo, aislado, ni separado de todas las demás formas de organización del trabajo: esclavitud, servidumbre, pequeña producción mercantil independiente, reciprocidad. Se ha desarrollado dentro de esa configuración mundial de poder y no es probable que tal desarrollo hubiera sido posible de otro modo. Esa es la perspectiva derivada de la obra de Marx y retornada al debate mundial principalmente por Immanuel Wallerstein, aunque ya estuvo presente en el debate latinoamericano posterior a la Segunda Guerra Mundial. Desde esta perspectiva, ni el capital, ni el capitalismo, es decir, ninguno de los componentes del patrón mundial de poder, pueden ser entendidos por separado, ni la ubicación particular de los países, regiones, o espacios-tiempo, en la historia del capitalismo mundial.

poder es mundial, no puede existir de otro modo, pero se *desarrolla* de modos diferentes y en niveles distintos en diferentes espacios-tiempos o contextos históricos. O, mejor, tales espacios-tiempos se diferencian por el modo y el nivel de ese patrón de poder.

En la terminología convencional del debate sobre desarrollo-subdesarrollo, algunos de tales espacio-tiempos son reconocidos como desarrollados en el actual mundo capitalista, respecto de aquéllos que estarían en vías de desarrollo y, en fin, de otros que simplemente son reconocidos como subdesarrollados.

En consecuencia, lo que está en debate acerca del desarrollo del capitalismo es una doble cuestión. En primer término, se trata de las condiciones y determinaciones históricas que explican la tan diferente trayectoria del desarrollo del patrón de poder capitalista entre regiones y países en el mundo. En segundo lugar, si dadas las actuales características y tendencias mundiales de dicho patrón de poder - o en otros términos su globalización - es todavía realista para los latinoamericanos tentar el desarrollo capitalista en nuestros países, esto es, llevar a la práctica aquellas condiciones históricas que lo hicieron posible en otras áreas.

### **Estado-nación y desarrollo capitalista**

Si se indaga por los elementos o rasgos que marcan la diferencia central entre tales áreas o espacio-tiempos, algunas comprobaciones son insoslayables: 1) que la sociedad capitalista o patrón capitalista de poder -en los términos específicos del capital como relación social de producción- es más desarrollado en aquellos países donde el moderno Estado-nación es más democrático, más nacional y más fuerte; 2) que en todos los países de avanzado desarrollo de ese capitalismo, el proceso que ha llevado hasta allí ha sido presidido por el desarrollo del moderno Estado-nación, no a la inversa.

En suma, la sociedad capitalista ha llegado a su mayor nivel de desarrollo solamente en aquellas áreas en las cuales ha sido también posible la plena constitución de sociedades y Estados nacionalizados o Estados-nación modernos. No existe excepción alguna a esta regularidad histórica en los últimos 500 años<sup>3</sup>.

En consecuencia, la configuración de poder que se conoce como el moderno Estado-nación, ha resultado ser fundamental para el desarrollo de la sociedad capitalista en todas partes. En el orden capitalista hay una asociación crucial entre el Estado-nación moderno y el desarrollo.

---

<sup>3</sup> Eso incluye también a los países en los cuales la sociedad capitalista ha alcanzado un nivel de desarrollo importante, como en los asiáticos, Australia, Canadá, Nueva Zelanda (Quijano, 1993; 1994).

Dos preguntas se imponen: ¿Por qué en algunas áreas se han formado y desarrollado estados-nación modernos y no en otras? y ¿Qué ha ocurrido al respecto en América Latina?

### **Estado-nación y democracia**

Aunque a contrapelo de la reflexión dominante en este campo, es pertinente señalar que el Estado-nación moderno (objeto exclusivo de esta discusión) es, en lo fundamental, producto de la distribución democrática del control de recursos de producción y de la generación y gestión de las instituciones de autoridad, entre los habitantes de un determinado espacio de dominación y en las condiciones del capitalismo (Quijano, 1998a). Se trata de un modo específico en que la sociedad capitalista asume determinadas características democráticas dentro de un espacio de dominación.

Puesto que se trata de un patrón de dominación/explotación/conflicto, los habitantes de tal espacio de dominación están, por supuesto, en relaciones de desigualdad respecto del control de recursos de producción y de las instituciones y mecanismos de autoridad, en especial de los mecanismos de violencia. La democracia en la distribución de dichos recursos e instituciones no puede ser, en consecuencia, sino relativa y limitada. De todos modos, con toda la relatividad y con todos los límites inherentes al carácter del poder capitalista, la práctica real de esa democracia es una condición *sine qua non* de todo Estado-nación moderno consolidado. Dicho de otro modo, la ciudadanía requiere existir como un modo cotidiano de relación social, para funcionar como un modo de relación política.

En la sociedad capitalista, toda nacionalización de la sociedad y del Estado ha sido la resultante del proceso de democratización de las relaciones sociales y políticas entre los habitantes de un dado espacio de dominación. Y ha sido, ante todo, el punto de llegada de prolongadas luchas de los explotados y de los dominados para lograr que se institucionalicen relaciones sociales y políticas tan democráticas como fuesen posibles en las condiciones del capitalismo. Pero a ese resultado no ha sido ajeno el contexto histórico de implantación del capital y del capitalismo. En Europa se trata, de un lado, de las relaciones entre el capital competitivo con las estructuras de poder del *ancien regime* y las instituciones de los varios imperios locales y, del otro lado, de las relaciones con el colonialismo y la colonialidad impuestas sobre el resto del mundo. Fue dentro de ese espacio de relaciones de poder que los explotados/dominados de Europa tuvieron las condiciones para forzar a la burguesía a negociar los límites de la explotación/dominación, que es exactamente en lo que consiste la democracia dentro del patrón de poder articulado por el capital.

En el resto del mundo, el colonialismo primero, y más duraderamente la colonialidad, así como la menor o nula presencia inmediata del capital como relación social, sin perjuicio de su dominio global, han trabado continuada-

mente las posibilidades de obtener las mismas condiciones de negociar entre dominantes y dominados los límites de la dominación. De esas determinaciones proceden las necesidades y posibilidades de los procesos de democratización/nacionalización de sociedades y Estados en cada particular espacio de dominación.

En ese sentido, la sistemática relación histórica entre el proceso de desarrollo de la sociedad capitalista y del desarrollo del moderno Estado-nación en un dado espacio de dominación o país, implica, necesariamente, el correspondiente desarrollo de la democracia en las relaciones sociales y en las relaciones políticas, ya que el moderno Estado-nación es más nacional y más fuerte sólo en tanto y en cuanto es más democrática la sociedad y en consecuencia más democráticas las formas y niveles de representación política en el Estado, de todos y de cada uno de los sectores de interés social.

Las distancias entre los procesos reales de nacionalización de sociedades y estados en el mundo capitalista, donde quiera que se encuentre su ubicación histórico-geográfica, su espacio-tiempo, dicen con toda claridad de las distancias entre sus respectivos procesos de democratización en términos del control de recursos de producción y de la generación y gestión de las instituciones de autoridad, inclusive en las regiones donde el proceso ha llegado más lejos. Así, por ejemplo, en Europa Occidental basta comparar los casos de Francia con los demás, España, por ejemplo. O, de otro lado, entre los países eurocéntricos (sea por su geografía o por su historia, como en el caso de Estados Unidos, Australia, Canadá) y los no-europeos, en particular los casos más recientes, como Japón, Taiwán, Corea del Sur. Con todo, el resultado es que aunque más en unos que en otros, en todos ellos la sociedad capitalista ha podido ser llevada a la democratización suficiente como para cobijar modernos estados-nación plena o suficientemente constituidos y estables, ¿por qué?

Los asuntos cuya indagación han llevado a esa pregunta han estado sistemáticamente ausentes en el debate del período anterior, a pesar de que la cuestión del Estado-nación estuvo todo el tiempo implicado, y el nacionalismo fue, sin duda, el eje del debate y de los proyectos y prácticas de desarrollo, pues el sentido final de todo proceso semejante estaba atado a la idea de desarrollo de un país o de un grupo regional de ellos. De allí el nombre mismo de las instituciones destinadas al estudio de su estudio, v.g. Comisión Económica para América Latina.

Esas ausencias indican que los correspondientes problemas o ámbitos de la experiencia no eran perceptibles desde la perspectiva de conocimiento que presidía el debate de ese período.

### **El carácter eurocéntrico del debate sobre el desarrollo**

El debate sobre el desarrollo-subdesarrollo es posterior a la Segunda Guerra Mundial y fue una de las expresiones de la reconfiguración del poder capitalista mundial en ese período. Dicha reconfiguración consistía, en primer término, en una relativa, pero importante, des-concentración-redistribución del control del poder, en particular del control sobre el trabajo, los recursos de producción y sobre la autoridad política. Dicho proceso era el resultado de la lucha mundial por la eliminación del colonialismo en Asia, África, Oceanía, de la respectiva formación de nuevos estados nacionales o por lo menos postcoloniales, en algunos casos por medio de profundas revoluciones sociales y políticas, como en China, India, Argelia, Vietnam, Cuba y en algunas zonas del África. En algunos de esos casos, los procesos fueron pensados, incluso intentados, como opciones de ruptura con el patrón capitalista, aunque todos esos casos terminaron siguiendo un cauce que, ya desde Rusia 1918-25, llevaba a desembocar en el mismo océano capitalista por un distinto vertedero<sup>4</sup>.

La aspiración al desarrollo se hizo virtualmente universal. Se convirtió, en la práctica, en una idea-fuerza, como Ortega y Gasset sugirió nombrar análogas aspiraciones motivadoras e impulsoras de movimientos y cambios mayores en la sociedad. Su debate se hizo también mundial, pero fue presidido por un conjunto de supuestos que resultaron comunes a todas las vertientes no obstante sus grandes diferencias puntuales.

El supuesto dominante era que el desarrollo es una cuestión referida a países o regiones, no a un dado patrón de poder. Y respecto de éste, sea que fuera asumido como dado por la mayoría o explícitamente cuestionado por una minoría, era también percibido en relación a países o a grupos de ellos. Ese supuesto fue la expresión de un crucial cambio en la perspectiva de conocimiento sobre la sociedad, ocurrido entre ambas Guerras Mundiales. Desde la Segunda Guerra Mundial, sobre todo, para casi todo el mundo el Estado-nación pasó a ser no sólo una unidad de análisis, sino el enfoque mismo, una manera de percibir y estudiar los problemas. La perspectiva mundial elaborada desde fines del siglo XVIII, presente hasta la Primera Guerra Mundial, y característica de la obra de Marx, si no del todo abandonada, se convirtió en

---

<sup>4</sup> Todos esos casos, sin excepción, entre mediados de los setenta y fines de los ochenta fueron víctimas de la crisis del capitalismo mundial de ese período, de cuyas resultas terminaron, unos, desintegrándose totalmente y otros reintegrándose explícitamente a la estructura central del poder capitalista. Ese hecho, más que ningún otro, hace visible, que nunca lograron en realidad abandonar el patrón capitalista, a pesar de sus muchas y muy importantes diferencias particulares. Desde la Segunda Guerra Mundial, ninguno de ellos fue víctima de agresiones militares. Por el contrario, desarrollaron capacidad militar apreciable e inclusive llegaron a organizarse en vastas coaliciones internacionales llamados campos socialistas. El más antiguo y militarmente más fuerte de esos casos, la Unión Soviética, se desintegró en una suerte de implosión casi súbita, chocando contra sus propios límites.

minoritaria. Por eso, sin duda, las preguntas comunes a todas las vertientes del debate, sobre todo durante una primera etapa hasta mediados de los sesentas, se dirigían a identificar en cada país o en cada región los *obstáculos al desarrollo* y las formas de vencerlos o contornearlos.

En América Latina, fueron dos, como se sabe, las más difundidas vertientes del debate. La teoría de la modernización, acuñada principalmente en Estados Unidos y asociada al estructural-funcionalismo; la otra, que podría reconocerse como la teoría del imperialismo capitalista, asociada, principalmente, al materialismo histórico<sup>5</sup>.

La primera de aquellas vertientes logró imponer como parte del sentido común universal, aún hoy vigente, la división de la experiencia de la humanidad en ciertas áreas específicas: economía, sociedad, cultura y política. Y otorgó a la cultura la condición de sede y fuente de las explicaciones acerca de las diferencias entre los grupos humanos respecto del desarrollo.

Tal cultura se refería, sobre todo, a la manera de conocer y a la ideología, en especial la religiosa. Los desarrollados eran modernos, racionales y protestantes. Los subdesarrollados eran tradicionales, no-protestantes, con racionalidad pre-moderna, si no francamente primitivos. Algunos de los rasgos específicos de la moderna sociedad capitalista en los países centrales, fueron propuestos como expresiones básicas de la modernidad y como el marco histórico insustituible del desarrollo económico: el principio de ganancia, el valor del dinero y del mercado, la idea de que el sentido de la vida es el trabajo y el consumo, el universalismo de la respectiva orientación valórico-normativa. Tales eran características de la modernidad, de la racionalidad, y se encontraban más en los pueblos protestantes que en los otros<sup>6</sup>. Los rasgos opuestos a

---

<sup>5</sup> Ese es el nombre de la corriente intelectual producida al final del siglo XIX por Engels y los teóricos principales de la socialdemocracia alemana, Bernstein y Kautsky sobre todo, que se caracteriza por la hibridación de algunas de las propuestas de la herencia teórica de Marx en el marco del positivismo spenceriano. A pesar de las muchas diferencias políticas y puntuales entre sus variantes, el conjunto de la socialdemocracia europea, incluida la rusa, asumió esa doctrina. Desde 1924, a la muerte de Lenin, esa corriente se hizo aún más profundamente marxo-positivista y fue codificada bajo Stalin con el nombre de marxismo-leninismo. Con tales nombre y características, tuvo hegemonía mundial en el movimiento llamado de izquierda. Fue sometido a una nueva hibridación con el estructuralismo, especialmente en el debate francés posterior a la Segunda Guerra Mundial. Después de la desintegración del campo socialista en Europa y de la admisión explícita del carácter capitalista de China (estalinismo de mercado, lo llama Kagarlitsky), su hegemonía mundial ha declinado. Pero en tanto no se lleve a cabo un debate riguroso sobre su historia y sus propuestas, lo que no ocurre ahora bajo las condiciones del neoliberalismo, puede volver en la próxima crisis política mundial, como obviamente comienza a ocurrir en Europa.

<sup>6</sup> La más inmediata fuente de la perspectiva de la modernización fue, como se sabe, Talcott Parsons (sobre todo 1960). Pero las fuentes originarias son Max Weber (1944) y Karl Polanyi (1957).

ellos eran, pues, parte de la tradición y eran los obstáculos a remover en el camino del desarrollo. El desarrollo era, ante todo, modernización.

La segunda vertiente, atribuía al imperialismo capitalista primero, y más tarde a la dependencia externa o a la dependencia estructural, la explicación de las diferencias entre desarrollados y subdesarrollados. En esas propuestas estaba implicada la teoría de las clases sociales del materialismo histórico, así como el discurso nacional de esa misma doctrina, aunque nunca fueron claras las relaciones entre el uno y la otra. En todo caso, los más influyentes expositores de la doctrina, dentro y fuera de América Latina, manejaban el concepto de imperialismo para las relaciones de dominación entre países, asumidos por definición como naciones, y el debate sobre la dependencia fue canalizado también, en sus versiones más influyentes, por el mismo cauce, como Weffort señaló ya con ocasión del célebre Seminario de Santiago de Chile en 1969<sup>7</sup>.

Puesto que en la teoría de la modernización en ningún caso se intentó explicar por qué unos grupos tenían una cultura en lugar de la otra, de alguna manera esa categoría de cultura aparece más bien como un modo de referirse a las diferencias naturales entre los desarrollados y los subdesarrollados. Y en el materialismo histórico se atribuye al capital (o al capitalismo entendido estrictamente como el sistema del capital) caracteres inmanentes que actúan más allá y por encima de las acciones de las gentes, y de cuyos rasgos provienen el imperialismo y la propia dependencia externa o estructural. Así, una mistificada categoría de cultura fue confrontada con otra no menos mistificada de capitalismo.

Debido a esa perspectiva cognitiva, quedaron en la sombra algunos de los elementos fundacionales del poder capitalista mundial, como luego veremos. Y los problemas discutidos pudieron ser percibidos sólo de modo parcial y distor-

---

<sup>7</sup> Las corrientes adversas de lo que dio en llamarse dependentismo desde la perspectiva del materialismo histórico, se atrincheraron en esa suerte de modoproduccionismo que llegó a tener tan extendido dominio en la izquierda latinoamericana hasta la caída del Muro de Berlín. Pero eso no cambia nada de la propensión nacionalista del debate sobre el desarrollo, en términos de imperialismo o de dependencia. En la confrontación con la teoría de la modernización y sus derivaciones reduccionistas acerca del desarrollo económico, el movimiento hacia una visión que implicaba la cuestión del poder, mundial y local, fue también en gran medida resultado de la obra de teóricos lejanos del materialismo histórico, pero lejanos también del *abstracted empiricism* (Mills), del positivismo y del estructural-funcionalismo. Los más influyentes fueron, como todo el mundo sabe, José Medina Echavarría (1963) y Raúl Prebisch con su propuesta sobre la estructura centro-periferia del capitalismo mundial, de duradera y vital influencia mundial (1963, 1976 y 1981). Una revisión de las tendencias del debate latinoamericano anterior a la crisis de mediados de los setenta puede verse en Aldo Solari, Rolando Franco y Joel Jutkovitz (1976) y en las agudas observaciones de Marshal Wolfe (1981). Véase también el texto que Francisco Weffort presentó al Seminario sobre Dependencia, en Santiago de Chile en 1969.

sionado, en particular las relaciones entre las instancias centrales del poder<sup>8</sup>, o - para usar los términos convencionales - entre economía, Estado, sociedad y cultura.

Aquel período de debate sobre el desarrollo-subdesarrollo fue pues, en general, practicado dentro del patrón eurocéntrico de conocimiento que, desde el siglo XVIII, es uno de los instrumentos principales del patrón mundial de poder capitalista. Y no sólo en su primera fase, cuando giraba en el reducto del desarrollo económico, sino también en su fase final, no obstante la importante ampliación de su campo de problemas, en torno del desarrollo económico-social. Ahora parece iniciarse de nuevo el debate y a la vieja familia de categorías han sido añadidas las de desarrollo sustentable y de desarrollo humano. Lo que no parece, sin embargo, es que esa ampliada familia de categorías sirva en realidad para liberar el debate de la vieja prisión eurocentrista. Y es dudoso que sin salir de ella pueda ser un nuevo debate realmente sustentable. El eurocentrismo está en plena crisis, sus inherentes dificultades han salido a flote al mismo tiempo que la crisis del mundo que lo produjo y al cual ha expresado y servido por tanto tiempo. Y su hegemonía mundial es ahora, final y quizás definitivamente, contestada desde todos los ámbitos dominados, donde no sólo vive la subalternidad, sino también comienza a constituirse una alternidad.

### **Capitalismo mundial y colonialidad del poder**

Con América y el capitalismo se configuró un patrón de poder mundial uno de cuyos basamentos, su instrumento mayor de dominación, es la idea de raza en tanto que estructura biológica que diferencia a la población humana entre inferiores y superiores porque está asociada a las respectivas capacidades de producción cultural, intelectual en especial. De ese modo, las antiguas ideas sobre la superioridad e inferioridad de las gentes en relaciones de dominación, fueron naturalizadas. Sobre esa base y durante los cinco siglos siguientes se clasificó a la población del planeta entre razas superiores y razas inferiores<sup>9</sup>. Y esa clasificación fue articulada con el control del trabajo y con el control de la autoridad y de la subjetividad.

Sobre la base de la idea de raza se produjeron y distribuyeron las nuevas identidades sociales (indio, negro, amarillo, aceitunado, blanco, y mestizo) que se conforman como el eje de distribución mundial de las formas de dominación/explotación/conflicto sobre el trabajo. De igual forma se produjeron y distribuyeron también las nuevas identidades geoculturales (América, Europa, Asia, África, Oceanía, Oriente y Occidente) según las cuales se distribuyó el control del poder político y cultural en el planeta.

---

<sup>8</sup> La naturaleza del poder requiere indagación y debate nuevos (Quijano, prensa a).

<sup>9</sup> Para un estudio de los resultados de las más recientes investigaciones científicas en torno de la idea de raza, véase Marks (1995). Sobre el origen probable de la idea de raza, Quijano (1992a; 2000).

El colonialismo fue el escenario y el marco que permitió la constitución de la idea de raza como el instrumento universal de clasificación social básico de toda la población del planeta. Y esa clasificación probó ser, hasta ahora, el más eficaz mecanismo de dominación dentro del poder mundial capitalista. De esa manera el patrón mundial de poder capitalista se constituyó en su carácter de colonial/moderno. Cuando el colonialismo fue eliminado, la relación colonial de dominación entre razas no sólo no se extinguió, sino que se hizo en muchos casos mucho más activa y decisiva en la configuración del poder, desplazándose de una institucionalidad (el colonialismo) a otra (países independientes y/o estados-nación) y en consecuencia rearticulándose a escala global. De eso da cuenta el concepto de colonialidad del poder<sup>10</sup>.

La colonialidad del poder fue determinante en el proceso de eurocentramiento del poder capitalista mundial. Por cierto, el desplazamiento de las rutas mundiales de comercio al Atlántico tras la formación de América, permitió la constitución de Europa como nueva identidad histórica y la hegemonía mundial de Europa Occidental. Pero la virtual exclusividad de la relación capital-trabajo asalariado entre europeos o blancos, mientras se imponía sobre todas las demás razas todas las otras formas de explotación, no podría ser explicada solamente por la nueva geografía del tráfico comercial, ni por las inherentes tendencias de la relación social llamada capital. Y fue dicho eurocentramiento del control del capital como relación social, y en consecuencia, de la producción industrial, lo que produjo en lo fundamental la división radical entre centro y periferia del capital, la concentración del desarrollo del capital y de la sociedad del capital en el centro, la configuración del poder entre burguesía y trabajadores asalariados, el mercado como piso y límite de las relaciones entre lo público y lo privado, el eurocentramiento de la nueva racionalidad correspondiente al nuevo orden mundial y su hegemonía mundial.

Europa se hizo el centro de la elaboración intelectual de la experiencia colonial/moderna del conjunto del capitalismo. El resultado fue el eurocentrismo, una perspectiva de conocimiento tributaria por igual de las necesidades capitalistas de desmistificación del pensamiento sobre el universo y de las necesidades del blanco de legitimar y perpetuar su dominación/explotación como superioridad natural. Eso incluía la apropiación de las conquistas intelectuales y tecnológicas de los pueblos colonizados. Pero, sobre todo, un modo de imponer sobre ellos un distorsionante espejo que les obligara a verse con el ojo del dominador. El eurocentrismo ha tenido plena hegemonía mundial, aunque siempre contestada dentro y fuera de Europa. En la crisis del mundo capitalista, también ha ingresado en la más radical crisis de su larga historia<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> El concepto de colonialidad del poder fue introducido al debate en mi *Colonialidad y Modernidad/ Racionalidad* (1992b). Puede verse también Quijano y Wallerstein (1992). Un texto reciente es el de Mignolo (1997).

<sup>11</sup> La discusión sobre el eurocentrismo y la urgencia de una descolonización epistemológica, forma parte del actual debate mundial sobre el conocimiento. En América Latina,

Ninguno de esos procesos puede ser explicado, ni entendido, como producto exclusivo de las virtualidades inherentes al capital como relación social, ni de lo europeo como una cualidad natural particular. Fue la clasificación racial de las gentes del nuevo poder capitalista lo único que realmente llevó al virtual monopolio blanco/europeo de la relación capital/salario y de esa manera del monopolio de la producción industrial durante las primeras centurias del capitalismo colonial. Europa centralizó en su propio espacio las relaciones entre capital y trabajo asalariado, hasta el siglo XIX; en torno de esas relaciones fueron articuladas todas las demás formas de trabajo en el resto del mundo y, en consecuencia, las relaciones entre Europa y el resto del mundo.

De ese modo se configuró un patrón de poder que podemos reconocer como capitalismo mundial, eurocentrado y colonial/moderno. La versión europea de la modernidad es, en esa perspectiva, la otra cara de la colonialidad del resto del mundo. Y esa modernidad/colonialidad es la expresión central de la clasificación de la población mundial en torno de la idea de raza.

### **El Estado-nación en el capitalismo colonial/moderno y eurocentrado**

Aquellas condiciones históricas llevaron a que en Europa se fuera desarrollando el capital como relación social, mientras en el resto del mundo se imponía la reproducción de las demás formas de explotación del trabajo, redefinidas por sus nuevos lugares y funciones en relación al dominio del capital y del mercado mundial. En torno del eje capital/Europa se articularon las demás formas (esclavitud, servidumbre, pequeña producción mercantil independiente, reciprocidad) y América, África, Asia. Ese es el patrón de poder colonial/moderno, eurocentrado, mundial y capitalista que persiste desde hace 500 años.

De ese modo, en Europa Occidental se fue configurando y desarrollando una estructura de poder en los términos del capital y del dominio europeo sobre el resto del mundo. En el resto del mundo colonizado, en los términos de las otras formas de dominación/explotación/conflicto del capitalismo mundial. Así, los procesos de clasificación social de la población ocurrían en un doble canal: 1) en Europa, básicamente en los términos del capital (burguesía, sectores medios, asalariado urbano, campesinado). Y entre una raza homogénea, blanca; 2) en el resto del mundo, en los términos de las relaciones de esclavitud, servidumbre, reciprocidad, pequeña producción mercantil, salario. Y junto con las líneas precoloniales de clasificación, o sobre sus escombros, se erigía un nuevo patrón de clasificación fundado en la colonialidad del poder, entre europeos o blancos y las demás razas dominadas o inferiores.

---

véase entre otros, Mignolo (1995), Dussel (1998) y Lander (1997). También Quijano (1992; 1998 y en prensa b).

En Europa, por lo tanto, la experiencia social tendía a la mercantización de las relaciones sociales cotidianas, a la secularización de la subjetividad y de las relaciones intersubjetivas. Las formas de diferenciación y de organización de intereses sociales, y las líneas de sus conflictos, convergencias y antagonismos, tendían a procesarse en esas mismas líneas. La expansión del mercado en la etapa competitiva de la organización de los capitalistas, junto con las luchas contra el antiguo régimen, facilitaron las luchas de los explotados del capital contra los capitalistas, pero también los obligaron a apoyar a sus explotadores contra las clases señoriales y contra sus rivales en la disputa por el control de territorios y de población.

Es ese el contexto preciso en donde se enmarcaron los conflictos y negociaciones entre grupos burgueses por la distribución del control de recursos, y donde se dio el control de la generación y gestión de las instituciones y mecanismos de autoridad pública. Y la lucha de todos ellos y los trabajadores por la distribución de ingresos, por el acceso al mercado en términos de igualdad y por el acceso a niveles y ámbitos subalternos, pero no menos reales, en las instituciones de autoridad pública. El mercado interno en el período del capital competitivo fue no sólo un resultado de la actuación del capital, sino un resultado de los conflictos/negociaciones político-sociales. La ciudadanía, como igual representación jurídico/política de desiguales en todos los otros ámbitos del poder, se constituyó, precisamente, sobre esas bases.

En cada país o espacio de dominación en donde esos procesos pudieron ser profundos y duraderos, y en especial allí donde produjeron revoluciones que permitieron depurar el carácter del poder de las relaciones señoriales de dominación, los procesos de democratización de las relaciones sociales, del control más o menos difundido de recursos de producción, permitieron también la difusión relativamente importante del control sobre las instituciones de autoridad pública, es decir, de representación política en los términos de la jerga de la llamada ciencia política actual. Todos esos procesos, llevados a cabo en espacios estables de dominación, produjeron relaciones intersubjetivas particulares, sentidos de pertenencia a espacios-tiempos singulares, que han sido denominados como identidades nacionales. Esto es, la democratización de la sociedad y del Estado han corrido parejas con la nacionalización de los mismos, en el específico sentido de los estados-nación modernos.

En cambio, en las regiones donde fue impuesta la colonialidad del poder, las tendencias de configuración del poder fueron todo el tiempo sus prisioneras. Para partir, porque las relaciones del capital como tal eran, necesariamente más débiles o fragmentarias o vinculadas a sectores no-industriales, dada la centralización de tales relaciones sociales en Europa. Luego, porque en esas condiciones, el mercado y las exigencias de relativa democratización del control de recursos de producción estaban bloqueadas por el dominio colonial, y sobre todo, por supuesto, el acceso al control democrático de las instituciones de autoridad. La democratización de las relaciones sociales cotidia-

nas, requiere en todas partes que los unos y los otros, se reconozcan como de la misma naturaleza. La colonialidad del poder, la clasificación racial de la población hace, literalmente, imposible toda democratización real.

Por eso, como lo muestra sin atenuantes la experiencia latinoamericana, el desarrollo de Estados-nación en estos países sólo ha sido viable de modo parcial y precario. Si hay algo de incompleta biografía en estas tierras es, justamente, el estado-nación. Y mientras la colonialidad del poder no sea erradicada, ese proceso no podrá culminar, porque ella actúa de un modo específico sobre el estado-nación moderno y América Latina es uno de sus más definidos espacios (Quijano, 1993, 1994).

### **La dependencia histórico-estructural: la experiencia de América Latina**

Los grupos sociales que en América Latina conquistaron el control del poder en el momento de la Independencia, eran los blancos de la sociedad. Y aunque en cada uno de los nuevos países eran una reducida minoría, ejercían la dominación y la explotación sobre una abrumadora mayoría de indios, negros y mestizos. Éstos no tenían acceso al control de ningún recurso de producción importante o fueron despojados del que habían tenido durante la Colonia, y además impedidos de toda participación en la generación y en la gestión de las instituciones políticas públicas, del Estado. La colonialidad del poder era la base misma de la sociedad.

Con el control concentrado de los recursos de producción y de las instituciones y mecanismos de autoridad política, tales blancos no sólo se percibían y se sentían distintos de los indios, negros y mestizos. Se consideraban, por raza, naturalmente superiores y próximos a los demás blancos, esto es, europeos. Por sus intereses de explotación, de una parte, y por la clasificación racial, asumían necesariamente que sus intereses sociales y su cultura eran directamente antagónicos con los de esa inmensa mayoría dominada, pues el control del poder lo ejercían, precisamente, sobre la base de esa colonialidad de la clasificación social de la población.

En consecuencia, tanto en la dimensión material como en la intersubjetiva de las relaciones de poder, los intereses y las afinidades de los dominadores de los nuevos países, estaban imposibilitados de toda posible comunidad, es decir de alguna posible área o esfera común, por mínima que fuese, con los intereses de los dominados, no sólo y no tanto en el ámbito interno de cada espacio de dominación o país, sino, precisamente, en relación con los intereses de los grupos dominantes de los países del centro, en Europa o fuera de ella.

La imposibilidad de la democracia en la sociedad, dada la colonialidad del poder, hacía igualmente imposible la nacionalización de esa sociedad. En toda nacionalización de una sociedad, tiene que haber un espacio significativo, real

o simbólico, donde todos los sectores de la sociedad, esto es del patrón de poder vigente, tengan o perciban algo en común, esto es una comunidad. La identidad nacional es la expresión de esa forma de relación de poder. Y en el Estado-nación moderno, sin excepción conocida, es la democratización de las relaciones sociales y políticas el espacio común y la fuente de toda identidad nacional, si no se trata sola y banalmente de la nacionalidad legal.

Dada esa configuración de poder, toda posible democratización, por reducida que fuese, implicaba una descolonización de las relaciones de poder, la erradicación de la idea de raza como mecanismo básico y universal de clasificación social de la población. Y el hecho era que, en la casi totalidad de los nuevos países la fauna dominante no era siquiera una proporción amplia de la población, como ocurría por ejemplo en Estados Unidos, donde las víctimas de la colonialidad del poder eran una minoría. En América Latina, los dominantes, los beneficiarios de las relaciones coloniales de poder eran una muy pequeña minoría. El nuevo Estado era, por lo tanto, el de una de las razas, no el del conjunto de la población, ni siquiera de una parte mayoritaria, no podía ser, en consecuencia, nacional.

Eso explica por qué en América Latina en su conjunto -aunque con muy importantes particularidades y distancias entre los países- durante todo el siglo XIX los grupos dominantes articularon sus intereses exclusivamente a los de sus pares, la burguesía blanca, especialmente la de los países más poderosos, como Inglaterra y Francia y más tarde Estados Unidos. Y en medida alguna a la de los sectores dominados de la población de sus propios países. No se trataba de una subordinación a la burguesía del centro, sino de una comunidad de intereses fundada en la colonialidad del poder dentro del capitalismo mundial. La subordinación vino después, como consecuencia de esa articulación o comunidad de intereses, ya que toda articulación de intereses entre los grupos dominantes latinoamericanos y los europeos sólo podía hacerse con los primeros como socios menores.

Esa condición de socio menor en la asociación de intereses con la burguesía del centro, era por cierto el resultado de la política colonialista de los tres siglos anteriores, que extrajo riquezas y trabajo de manera gratuita de los territorios y poblaciones americanas, y que en las áreas llamadas ahora andinas y que formaban el Virreinato del Perú consistió, desde el comienzo del período borbónico en el Imperio Español, casi enteramente en un saqueo continuado de recursos y de eliminación de las bases de la previa gran producción manufacturera, minera y de agricultura comercial. Todo lo cual, además, se combinó con el abandono del Pacífico en el tráfico comercial mundial y la ascensión hegemónica del centro y norte de Europa en el capitalismo mundial. Pero los efectos de esa política colonialista fueron agravadamente reproducidos por la nueva articulación dependiente fundada en la colonialidad del poder.

La colonialidad del poder en América Latina bloqueaba a los blancos domi-

nantes todo propósito de desarrollar el capital como relación social, porque eso habría implicado asalariar a las razas colonizadas y el eurocentramiento del capitalismo había impuesto una clara división racial del trabajo. Los indios y los negros eran siervos o esclavos. Y esa era la base del poder de los dominantes de los nuevos países. La producción industrial, con todas sus implicaciones en las relaciones materiales e intersubjetivas en la sociedad, estuvo excluida durante largo tiempo, hasta que las necesidades del capital monopólico y la exportación de capital desde el centro a la periferia lo hizo necesaria.

Cuando ya no solamente los blancos sino también los mestizos, de esa clasificación colonial, fueron ganando espacio en esa configuración de poder por medio de largos y con frecuencia sangrientos conflictos y regímenes militares, se hizo visible todo el peso del eurocentrismo en su perspectiva de conocimiento, en su actitud frente a los blancos, indios y negros, y en toda su política dentro de, y respecto del capitalismo mundial. La política de la dependencia no sólo fue reproducida, sino acentuada y profundizada, y se transformó en subordinación: desde la crisis mundial en el tránsito del capital competitivo al capital monopólico, alrededor de 1870, cuando casi todo aquello que las oligarquías blancas habían conservado como su heredad colonial, fue pronto entregado a la nueva voracidad del capital monopólico no-industrial, procedente del centro. La colonialidad del poder y su correlato, la dependencia histórico-estructural de la sociedad capitalista en América Latina, quedaron duraderamente articuladas al nuevo dominio del capital del centro.

Es de esa configuración de poder en el capitalismo, fundada no en la imposición sino en la comunidad de intereses, a su vez fundada en la colonialidad del poder, local y global, de lo que da cuenta el concepto de dependencia histórico-estructural. Esta es, rigurosamente, un componente de la colonialidad de poder en el capitalismo mundial<sup>12</sup>.

La colonialidad del poder es elemento central de la sociedad en América Latina. Los espacios ganados contra ella desde la Revolución Mexicana y en especial desde la Segunda Guerra Mundial, no fueron suficientes ni estables, las luchas fueron regidas por una idea eurocéntrica del Estado-nación. Ahora están en riesgo de ser devueltos al dominio de la colonialidad en las condiciones de la globalización del patrón de poder imperante. La cuestión del Estado-nación y sus relaciones con la idea del desarrollo, sigue abierta.

---

<sup>12</sup> No escapa a la observación que este concepto es pariente, pero en lo fundamental diferente, con el de dependencia estructural, en cualquiera de sus versiones (Cardoso-Faletto, Dos Santos). Con áreas puntuales de convergencia con ese último concepto, que fue el que ganó presencia hegemónica en el debate latinoamericano y mundial de ese período, el concepto de dependencia histórico-estructural parte de una perspectiva de conocimiento distinta y aunque no omite la cuestión del Estado-nación, implica una perspectiva global para toda la historia del capitalismo. El gradual despliegue de la teoría de la colonialidad del poder traerá también, sin duda, la cuestión de la dependencia de nuevo al debate.

## **A la hora de la globalización**

Me restringiré aquí a abrir dos asuntos mayores: 1) el carácter contrarrevolucionario de la reconfiguración del poder capitalista que ahora se conoce como globalización; 2) el dominio de la acumulación especulativa en ese proceso.

Uno de los rasgos centrales de la globalización es la reconcentración del control de recursos de producción y del Estado, que pone término a un período de amplia desconcentración y, en buena medida, de redistribución de ambos resortes de poder societal. Eso ha sido posible por la derrota mundial de los movimientos sociales que procuraban la profundización y aún la radicalización de aquellos procesos de democratización del poder capitalista mundial, o su destrucción, así como por la desintegración de regímenes y organizaciones políticas rivales de los centros del capitalismo mundial, como en el caso del campo socialista en Europa.

En el comando de esta contrarrevolución mundial están los grupos de la burguesía financiera que han llevado a niveles históricamente sin precedentes la acumulación especulativa y que tienden al máximo desarrollo del carácter predatorio de este modo de acumulación.

La combinación de ambos rasgos de la llamada globalización implica, para lo que aquí está en debate, la presión por la des-democratización y, de ese modo, por la des-nacionalización de la sociedad y del Estado en todos los países en los cuales, debido a la colonialidad del poder, el proceso del Estado-nación no pudo ser consolidado.

En la medida en que esas presiones se desarrollan, la posibilidad del desarrollo del capitalismo en todos esos países o regiones, es crecientemente recortada y en la mayoría de ellos anulada durante todo el período en curso.

El capitalismo mundial necesita hoy más que antes el Estado. Pero lo quiere lo menos democrático y nacional posible, en tanto que las tendencias a una continuada reconcentración del poder, recursos y Estado, así lo exigen, puesto que toda democratización del control de recursos y de la autoridad pública, por limitada que pudiera ser implica, necesariamente, una tendencia de desconcentración y redistribución de recursos y de autoridad.

Durante el período del capital competitivo, el patrón de poder capitalista pudo servir en Europa como el marco de procesos de democratización, tanto en las relaciones materiales como en las relaciones intersubjetivas que configuraban la sociedad del capital, mientras imponía regímenes represivos y arbitrarios sobre los demás pueblos del mundo, y es sobre la base de la sobreexplotación que el colonialismo y la colonialidad hicieron factible, que la burguesía europea hiciera a sus clases medias, a sus grupos menos fuertes y a

los trabajadores más organizados, el tipo de concesiones que desembocaron en el conocido *Welfare State*.

La reconcentración creciente y continuada del poder dentro del capitalismo mundial, sin duda afecta más a todas las poblaciones que no lograron conquistar plenamente estados-nación. Pero implica una continuada polarización de la distribución de recursos y de riqueza (ya ahora el 80% del producto de todo el mundo es apropiado por sólo el 20% de la población mundial y la concentración aumenta continuamente). Es para llevar a cabo todo eso y para defenderlo y reproducirlo que la burguesía global requiere, exactamente, que ese 80% de la población mundial esté sometido a estados no-nacionales, esto es, no-democráticos, como aparatos de administración de un vasto conglomerado de poblaciones distribuidas en países, áreas, regiones, en torno del control de los grupos globalizados de la burguesía, operando por la mediación de un reducido grupo de estados-nación centrales.

El patrón de poder capitalista, la sociedad capitalista, desde esta perspectiva no tiene en nuestros países, ninguna posibilidad de desarrollo distinta que la que produce esa continuada concentración de poder, de desdemocratización continua de las relaciones sociales, de polarización social, de inmiseración de cada vez mayores proporciones de la población. Toda otra imagen sería, necesariamente, engañosa.

Los pueblos de América Latina, los dominados y explotados en primer término, todos aquellos para los cuales la dominación, la explotación, la discriminación son los problemas centrales de la especie, están colocados ahora delante de la necesidad de decidir si ese es todavía el camino que sería deseable.

## Bibliografía

- Arrighi, Giovanni (1998): *La ilusao do desenvolvimento*, Sao Paulo, Vozes.
- Dussel, Enrique (1998): *Ética de la Liberación*. México .
- Escobar, Arturo (1998): *La invención del Tercer Mundo. Construcción y deconstrucción del desarrollo*, Bogotá, Editorial Norma.
- Lander, Edgardo (1997): "Modernidad, colonialidad, postmodernidad", *Anuario Mariateguiano*, N°. 9.
- Marks, Jonathan (1995): *Human Biodiversity. Genes, Race and History*, New York, Aldine de Gruyter.
- Medina Echavarría, José (1963): *Consideraciones sociológicas sobre el desarrollo económico*, Santiago de Chile, CEPAL.
- Mignolo, Walter (1995): *The Dark Side of the Renaissance*, Ann Arbor, Michigan University Press.
- \_\_\_\_\_ (1997): "Diferencia colonial y razón postcolonial", *Anuario Mariateguiano*, No. 10.
- Parsons, Talcott (1960): *Structure and Process in Modern Societies*, Free Press.
- Prebish, Raúl (1963): *Hacia una dinámica del desarrollo latinoamericano*, México, FCE.
- \_\_\_\_\_ (1976): "Crítica del capitalismo periférico", *Revista de la CEPAL*, 1er.

## Semestre.

- \_\_\_\_\_ (1981): *Capitalismo periférico, crisis y transformación*, México, FCE.
- Polanyi, Karl (1957): *The Great Transformation*, Beacon Press.
- Quijano, Anibal (1988): *Modernidad, identidad y utopía en América Latina*, Lima, Sociedad y Política Ediciones.
- \_\_\_\_\_ (1992a): "Raza, etnia y nación en Mariátegui: Cuestiones abiertas" en Roland Forgues (ed): *J.C. Mariátegui y Europa. La otra cara del descubrimiento*, Lima, Editorial Amauta.
- \_\_\_\_\_ (1992b): "Colonialidad y modernidad/ racionalidad", *Perú Indígena*, No. 29.
- \_\_\_\_\_ (1994): "Colonialité du Pouvoir et Democratie en Amerique Latine" en *Future anterieur: Amerique Latine: Democratie et exclusion*, Paris, Ed., L'Harmattan.
- \_\_\_\_\_ (1993): "América Latina en la economía mundial" en *Problemas del Desarrollo*, revista del Instituto de Investigaciones Económicas de la UNAM, vol. XXIV, No. 95, octubre-diciembre.
- \_\_\_\_\_ (1998a): "Estado-nación, ciudadanía y democracia: Cuestiones abiertas" en Heidulf Schmidt y Helena González, eds., *Democracia para una nueva sociedad*, Caracas, Nueva Sociedad.
- \_\_\_\_\_ (1998b): "Colonialidad del poder y la experiencia cultural latinoamericana", en Roberto Briceño y Heinz Sonntag, eds, *Pueblo, época y desarrollo. La sociología de América Latina*, Caracas, Nueva Sociedad.
- \_\_\_\_\_ (en prensa a): *Coloniality of Power and its Institutions*. Documento del Simposio sobre Colonialidad del Poder, Nueva York, Binghamton University, abril.
- \_\_\_\_\_ (en prensa b): "Coloniality of Power and Eurocentrism", *Nepantla*, No 2.
- Quijano, Anibal e Immanuel Wallerstein (1992): "Americanity as a Concept or the Americas in the Modern World System", *International Journal of Social Sciences*, No. 134, noviembre.
- \_\_\_\_\_ (2000): "¡Qué tal raza!, *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Vol. 6 N° 1, pp. 37-46.
- Solari, Aldo, Rolando Franco y Joel Jutkovitz (1976): *Teoría, acción social y desarrollo en América Latina*, México, Siglo XXI.
- Weffort, Francisco (1971): "Dependencia: ¿Teoría de clase o ideología nacional?" en Fernando Henrique Cardoso y Francisco Weffort, eds. *América Latina: Ensayos de interpretación sociológica*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria de Chile.
- Wolfe, Marshall (1981): *Elusive Development*, Budapest, UNRISD-ECLA, Statistical Publishing House.
- Wallerstein, Immanuel (1996): "La re-estructuración capitalista y el sistema-mundo", *Anuario Mariáteguiano*, No. 8, pp.195-207.
- Weber, Max (1944): *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.

# ¿CUÁL MODERNIDAD? ANOMIA EN LAS SOCIEDADES LATINOAMERICANAS

**Lidia Girola**

## **Introducción**

Una característica común en el pensamiento sociológico latinoamericano, durante mucho tiempo, fue que ciertos temas y ciertas problemáticas se abordaban continuando o recuperando el significado que tenían para los autores europeos o norteamericanos que originalmente los habían abordado.

Un caso típico lo ha constituido el debate modernidad posmodernidad, en el que muchos estudiosos de las ciencias sociales en América Latina han estado involucrados, y en el que muchas veces no se logró diferenciar lo que eran caracterizaciones válidas para las sociedades del primer mundo de lo que eran aspectos relevantes para nuestras sociedades.

Esta situación se hacía evidente en las bibliografías presentadas en los artículos y libros de autores latinoamericanos, donde las referencias a textos de autores extranjeros han solido ser mayoría; y es más, un artículo o un libro que no contara con esas referencias, se consideraba por lo general poco digno de ser tenido en cuenta, entre otras cosas porque eso era un signo de poca cultura disciplinaria.

Esa actitud típicamente provinciana y colonizada, contraparte del chauvinismo demostrado por lo general por los autores europeos y norteamericanos (que por lo general se citan entre sí, y en los cuales es común que haya un predominio de citas de colegas de la misma nacionalidad: los franceses citan bibliografía francófona, los ingleses bibliografía anglo sajona y los alemanes citan mayormente autores alemanes), esa actitud, digo, se ha ido progresivamente modificando a lo largo de los últimos años, no sólo en textos sociológicos sino en general en el conjunto de las disciplinas sociales (antropología e historia principalmente).

Sin embargo el proceso no se ha manifestado en todas las ramas de la sociología en el mismo grado, y en el caso de los estudios teóricos, los relativos a la caracterización actual de los procesos de modernización, y los estudios culturales, es desde mi punto de vista aún incipiente<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Después de los estudios precursores de Gonzalez Casanova y los trabajos de los

Es mi propósito en esta presentación, abordar una cuestión que si bien ha tenido su origen como problema en otros contextos, y ha sido temática común desde el mismo inicio de la sociología como disciplina diferenciada, asume un carácter no sólo peculiar en nuestras sociedades sino que reviste contenidos y significaciones propios y diferentes que creo que vale la pena mencionar y trabajar a futuro.

Me refiero a la anomia como proceso social, que no sólo ha estado presente en la modernidad occidental sino que se manifiesta de manera peculiar en América Latina.

## **La anomia en el pensamiento sociológico**

### **1.- Un breve repaso de los antecedentes**

#### **1.1.- Durkheim**

Si bien la mayoría de los estudiosos acreditan a Durkheim como el primer autor moderno que escribió sobre el tema en su libro *De la división del trabajo social* de 1893, el hecho es que el autor francés descubrió el concepto y comenzó a elaborarlo varios años antes, en su lectura y posterior reseña del libro *L'irreligion de l'avenir*, de un filósofo y sociólogo también francés, muerto prematuramente, Jean Marie Guyau. La mención de este antecedente no es irrelevante, ya que ambos tienen una concepción opuesta con respecto a la anomia, y si bien la de Durkheim es la más conocida y famosa, la formulación de Guyau parece mucho más próxima a la situación cultural de las sociedades contemporáneas.

Es algo en general aceptado que en la obra de Durkheim no existe un único concepto de anomia, sino al menos dos.

El primero en el tiempo, y es el que aparece en su libro *De la división del trabajo social* concibe a la anomia como una situación que se produce por la falta de normas que reglamenten la vida industrial y comercial. Es un fenómeno producido por los cambios excesivamente rápidos ocasionados por el industrialismo, y es una situación anómala transitoria, que se ve agravada por el progresivo debilitamiento de la conciencia colectiva.

El segundo significado, es el que aparece en *El suicidio*, y se refiere a la situación producida porque en las sociedades avanzadas, la sociedad, que es un poder que regula los sentimientos y la actividad de los individuos en situaciones que implican perturbaciones del orden colectivo, ya sean crisis dolorosas o felices,

---

teóricos de la dependencia, por lo menos en México, los sociólogos han estado ocupados con una multiplicidad de temas, y el desarrollo autóctono ha sido sumamente disparejo: hay mucho trabajo en algunas ramas como la sociología urbana y los estudios electorales y políticos, y poco en el terreno de la teoría. Los antropólogos urbanos han hecho mucho más por caracterizar la cultura de nuestras sociedades que los sociólogos.

pero que siempre se producen en el marco de transformaciones demasiado súbitas, deja de ejercer ese papel regulador de contención de las pasiones y aspiraciones de los individuos, y ya no pone límites a lo que la gente puede desear o hacer; en la medida en que estos límites son lábiles, las sanciones son débiles o inexistentes. En este texto, para Durkheim la anomia no es fundamentalmente una carencia de normas, como la etimología de la palabra podría hacer suponer, sino un problema de límites.

En síntesis, se puede decir que en su caracterización de la anomia Durkheim intenta resaltar dos aspectos fundamentales. Por un lado, y como algo propio de las sociedades modernas, la falta de una normatividad aceptada y a la vez la imperiosa necesidad de la vigencia de lo que se ha dado en llamar el Estado de Derecho, que permitiría regular, de acuerdo con principios mutuamente impuestos, las relaciones en las diferentes esferas de la vida social.

La otra faceta de la formulación durkheimiana se refiere específicamente a la anomia como una falta de límites impuestos socialmente, cuyas consecuencias pueden ser muy diversas, desde la incertidumbre y el desasosiego hasta el pensar que todo se vale. No es por lo tanto que no existan normas y reglas, sino que no se cumplen, que no tienen vigencia en la vida cotidiana, tanto porque la sociedad es incapaz de vigilar y exigir su cumplimiento, como porque los individuos las desconocen o no las aceptan.

## 1.2. Guyau

En dos de sus libros, *Esquisse de une moral sans obligation ni sanction* y *L'irreligion de l'avenir*, Jean Marie Guyau<sup>2</sup> procuró describir las características de la moralidad moderna. En ellos señala que la modernidad es para él la era del pluralismo, la libertad de elección, el imperio de la razón y la autonomía individual.

Guyau sostiene que la variabilidad de las reglas morales causada por la eliminación de la obligación y la sanción, debería ser considerada como la característica de la moralidad del futuro. Y agrega que la moralidad del futuro será no sólo autónoma sino anómica. Tomando como punto de partida el hecho de que los valores morales se caracterizan no sólo por su autonomía respecto a la esfera de

---

<sup>2</sup> Guyau nació en 1854 y murió en 1888, a la edad de 33 años. Su padrastró fue Fouillé, un destacado filósofo espiritualista. Guyau fue crítico del racionalismo de Renouvier y del positivismo de Comte; admirador del utilitarismo inglés, fue sin embargo crítico de Bentham y de Mill. A los 19 años escribió una *Memoria* sobre la moral utilitaria desde Epicuro hasta la Escuela Inglesa, un trabajo de 1300 páginas que ganó un premio de la Academia Francesa de Ciencias Morales y Políticas de 1874. Fue profesor en el Liceo Condorcet pero tuvo que dejar su cátedra por una enfermedad pulmonar. Para 1888, año de su temprana muerte, Guyau había publicado 6 libros, y tres manuscritos más fueron publicados póstumamente por su padrastró. Durkheim se familiarizó con el concepto de anomia algún tiempo antes de producir su propia versión del mismo, a partir de su lectura y reseña para *L'Anné Sociologique* del texto de Guyau.

la razón sino también por la ausencia de cualquier ley fija, Guyau ve la progresiva individualización de la moralidad y de las reglas morales como el producto necesario de la evolución positivista y del declive de la religión tradicional en la sociedad moderna. La historia de la ética muestra un cambio gradual desde los criterios externos y colectivos para la conducta ética hacia los criterios internos e individuales. Para él, la anomia no debe ser considerada un mal o una enfermedad de los tiempos modernos, sino su cualidad distintiva. Mientras que muchos pensadores sociales estaban preocupados por restaurar el orden social erosionado por la revolución industrial, Guyau presentó el riesgo intelectual de la anomia como el desafío de la nueva era. Por su parte y en cuanto a la religión, él sostiene que la anomia religiosa, derivada de la pluralidad de creencias y posturas éticas posibles, es la característica definitoria de la nueva religiosidad. El concepto de anomia religiosa es paralelo al de la anomia moral; la religión dogmática de los tiempos antiguos ha dado paso a la religión de la duda, al escepticismo y al conocimiento positivo.

En la esfera ética la anomia moral es el elemento que elimina la uniformidad imperativa de los códigos morales. En la esfera religiosa la anomia desarrolla una función similar al sustituir la fe de una aproximación trascendental por la duda y el escepticismo del individuo. La modernidad es por lo tanto para Guyau la era del pluralismo moral, la era de la anomia, a la que ve definitivamente como un proceso progresivo, como un avance en la esfera moral. Los individuos modernos no deben temer a la diversidad de las creencias; siguiendo en esto las ideas de la Ilustración, Guyau sostiene que la elevación intelectual a través de la educación, propia de la época moderna, es sinónimo de elevación moral. Para él la anomia moral es una forma de moralidad independiente y autónoma creada por el incremento en el conocimiento humano y en la racionalidad, una moralidad por derecho propio. El futuro es una nueva edad de oro para el individuo, libre por fin de las ataduras del dogma y la religión (Orru, 1987).

### **1.3.- Merton y otros autores norteamericanos**

Aunque Robert Merton no fue el primer sociólogo estadounidense en hablar de anomia (existen interesantes trabajos anteriores de Elton Mayo y Talcott Parsons), su obra destaca porque es el primero en proponer una teoría propia y extremadamente sugerente, basada en la situación sociocultural de la sociedad norteamericana. Merton sostiene que la anomia debe ser vista ante todo como "la quiebra de la estructura cultural, que tiene lugar en particular cuando hay una disyunción aguda entre las normas y los objetivos culturales y las capacidades de los individuos para obrar de acuerdo con aquéllos" (Merton, 1964, 170).

Este autor propone entonces diferenciar claramente entre las metas y estadios culturalmente valorados por una sociedad y los medios que la misma sociedad propone para que las personas alcancen esos estadios y logren esas metas. La "estructura de referencia aspiracional" pertenece de hecho al ámbito de la cultura,

mientras que los modos admitidos socialmente de alcanzar esos objetivos y de concretar las aspiraciones forman parte de la estructura social.

La aportación de Merton es muy interesante por dos razones: la primera porque señala que aunque la sociedad propone los modos legítimos de alcanzar aquello que la cultura ha definido como valioso, muchas veces esos modos legítimos no son los más eficaces; el problema está entonces en si se permiten o se prohíben las maneras más eficaces que no son legítimas.

La segunda porque, a diferencia de Durkheim, para Merton el desequilibrio entre la estructura cultural y la estructura social, no define a una sociedad como anómica, sino que define diversos tipos de adaptación individual a esa situación<sup>3</sup>. O sea que son los individuos los que tienen respuestas anómicas; la sociedad simplemente muestra un énfasis excesivo en la dimensión cultural y es relativamente permisiva con respecto a las sanciones al individuo transgresor; de hecho, aunque se alejen de los medios legítimos institucionalizados, puede llegar incluso a premiar a aquellos individuos que, sin importar cómo, alcancen las metas valoradas socialmente, como es el caso, por ejemplo, con el éxito, el dinero y el poder en la sociedad estadounidense.

La anomia es para Merton principalmente entonces un problema adaptativo individual, que puede encontrar respuestas diferentes en las diferentes personas y en las diferentes clases sociales, pero en ningún momento se plantea cuestionar la validez de los valores imperantes en la sociedad. Los valores, objetivos e intereses culturales predominantes son tomados por Merton como *datos*, y por lo tanto no cuestionados en sí mismos.

Otros autores norteamericanos han abordado el problema de la anomia, y aunque no cuento con el espacio para analizar sus propuestas aquí, conviene señalar que unos se inclinan por otorgarle a la anomia un papel hasta cierto punto positivo, por lo que implica de pluralismo y autonomía en las decisiones individuales, o flexibilidad y apertura a nivel societal<sup>4</sup> mientras que otros se preocupan por mostrar las consecuencias negativas, tales como el creciente egoísmo y la anarquía valorativa imperante en las sociedades urbanas modernas.

## 2.- ¿Qué se dice de la anomia en América Latina?

### 2.1.- La anomia como "ilegalidad generalizada"

Quizás el texto más sugerente sobre el tema, aunque no el único<sup>5</sup>, es el de

<sup>3</sup> La conocida tipología "Conformidad-Innovación-Ritualismo-Retrainamiento-Rebelión" (cfr. Merton, 1964, 149).

<sup>4</sup> Señaladamente Marco Orru, Milton Yinger y Jean Duvignaud (cfr. Orru, 1987).

<sup>5</sup> En fechas relativamente recientes se han publicado diversos trabajos sobre la anomia, que tienen fundamentalmente como ámbito de estudio las escuelas y los salones de clase. El texto de Nino tiene sin embargo una envergadura mayor porque se refiere al

Carlos Santiago Nino *Un país al margen de la ley*. Allí se propone una visión de la anomia como un estado de inobservancia de normas, ya sean jurídicas, sociales o morales, y específicamente Nino postuló el concepto de "anomia boba", para referirse a una situación en la que la ilegalidad de las conductas sociales produce una situación en la que todos los miembros de una sociedad resultan perjudicados (Nino, 1992).

El autor señala que en nuestros países existe una tendencia recurrente a la anomia en general, y a la ilegalidad en particular, y que esta tendencia es en sí misma generadora de bajos grados de eficiencia y productividad social.

Hay diversas dimensiones en las que se puede estudiar la anomia, o inobservancia de normas. En cada una de ellas pueden también diferenciarse varias esferas. Sería un ejercicio interesante e ilustrativo hacer un rastreo histórico de los orígenes de la anomia en el nivel institucional en nuestros países, desde la conocida postura de Hernán Cortés ("se acata pero no se cumple") hasta nuestros días, donde son evidentes el avasallamiento del Poder Legislativo y el Poder Judicial por el Ejecutivo, la influencia inmoderada que tiene el presidente saliente en la elección de su sucesor, e infinitos ejemplos en donde se desobedece la ley, haciendo como que se cumple. Nino dice que la tendencia a la ilegalidad en el conjunto de la sociedad tiene ejemplo e inspiración en el manejo del poder público. En el caso de la anomia en la vida social, hay que tener en cuenta que el comportamiento de quienes ejercen el poder tiene un efecto demostrativo importante sobre la conducta del resto de la sociedad. Pero también señala que es verdad que aquéllos que actúan en el marco institucional no constituyen un género separado de individuos, sino personas que actúan en otras esferas de la vida social, y que tienen actitudes y hábitos que comparten con quienes interactúan en esas esferas y que trasladan a la vida pública.

Nino señala que la inobservancia de las normas en todas las esferas de la vida social y especialmente la ilegalidad, o sea el no respetar las normas jurídicas que constituyen el Estado de Derecho (situación prevaeciente en la mayoría de nuestras sociedades), tiene una manifestación preocupante cuando se convierte en una dinámica de acción autofrustrante para los mismos intereses de los actores.

A esta situación la denomina anomia boba, y se caracteriza porque la inobservancia de normas en la acción colectiva hace que todos los miembros del grupo y/o sociedad resulten perjudicados. La anomia boba no implica de ninguna manera que no existan normas o principios que rijan las relaciones interpersonales e institucionales de los miembros de una sociedad, sino que esas normas y principios (que pueden ser conocidos o no, y que muchas veces son vagos y ambiguos), no son aplicados en los procesos de interacción, por una idea equivocada de que "si nadie los cumple, por qué yo los voy a cumplir", o la pretensión de

que se pueden obtener ventajas individuales de la exigencia de que se aplique a los demás una normatividad que en lo personal no se piensa respetar. Nino señala que a la larga, de una situación tal, todos los partícipes salen perjudicados, porque para que sea eficiente (o sea, para que se procure el mayor bien para el mayor número), un marco normativo tiene que ser respetado.

Como conclusión puede decirse que la anomia, o sea el estado generalizado de ilegalidad, o inobservancia de las normas en las sociedades latinoamericanas contemporáneas, tiene según Nino, consecuencias catastróficas en cuanto a la previsibilidad con respecto al futuro, al poder alcanzar conjuntamente nuestras aspiraciones, al desarrollo de nuestros países y, en fin, a la posibilidad misma de realización individual y social.

## 2.2.- Normatividad procedimental y anomia valorativa

Por mi parte creo que además de considerar los efectos perversos de la inobservancia generalizada de un conjunto de normas y prescripciones que en principio todos nos comprometemos a respetar, hay otras dimensiones del problema que conviene tener en cuenta, y de las cuales quiero en este trabajo mencionar al menos dos.

a) En primer lugar creo que habría que diferenciar entre usos, costumbres y normatividades relativos a las prácticas interactivas cotidianas entre individuos y entre individuos e instituciones por una parte, y los valores y principios que se manifiestan en esas prácticas.

En la actualidad somos "civilizados"<sup>6</sup>, o sea cuidadosos de nuestros modales y de un cierto decoro exterior (recordemos la tan mencionada y proverbial "cortesía mexicana"); pero en otro sentido (si pensamos en la corrupción generalizada, la impunidad con que se abusa de la autoridad o la indefensión del ciudadano común y corriente frente a los delitos, por ejemplo), somos "bárbaros morales".

Podríamos decir que el orden, la normatividad presente en nuestra sociedad, se refiere a cuestiones de procedimiento, de adaptación a las normas de convivencia cotidianas propias de la vida "civilizada". Como seguimos en las relaciones interpersonales ciertos patrones de sociabilidad básicos, referidos sobre todo al respeto de convenciones en el trato (en cuanto a apariencia personal, las expresiones manifiestas y el respeto a las costumbres idiosincráticas del grupo, la clase o la nación), o bien a las reglas procedimentales consideradas correctas para manejarnos en la interacción con los otros, somos "civilizados": aceptamos un

---

<sup>6</sup> Si tomamos el concepto de civilización en el sentido que la tradición filosófica alemana le ha dado, es decir, como un conjunto de comportamientos decorosos, de decencia exterior, o como entre otros elementos, el tipo de modales reinantes, las costumbres prevaletentes en la convivencia, algo relativo a la exterioridad o la superficie de la existencia humana, aunque sea en realidad una manifestación de procesos psicosociales profundos (Eliás, 1987, 57ss).

orden por costumbre, una normatividad referida muchas veces tan sólo a aspectos que podrían hasta cierto punto ser considerados "triviales". No porque no sean importantes (son el sustento del funcionamiento social, "los aspectos no contractuales del contrato" como diría Durkheim), sino porque en principio no tienen que ver con el marco valorativo que por lo menos idealmente constituye el principio de organización de nuestra sociedad.

En cuanto al trato entre familiares, cómo llevarse con los vecinos y cómo dirigirse a un desconocido; los patrones higiénicos, el cuidado del cuerpo y la salud; las relaciones laborales y de convivencia interpersonal; qué hacer en caso de terremoto; cómo prevenir el cólera; cómo operar en las transacciones con un banco; cómo casarse y cómo divorciarse; en fin, en una infinidad de situaciones en las que nos encontramos inmersos en la vida de todos los días, existen un sinnúmero de reglas, muchas de las cuales seguimos, que se refieren a "procedimientos" adecuados, y que en mayor o menor grado orientan la interacción en la vida cotidiana.

La "normatividad procedimental" a la que me refiero, es ante todo una cuestión pragmática: en la práctica cotidiana es más fácil seguir las vías habituales de hacer las cosas. Hay que señalar además que las "reglas para la vida civilizada" que convencionalmente seguimos, han incorporado en muchos casos los avances cognitivos, técnicos y de maduración sentimental propios de la modernidad: se combaten mayoritariamente las enfermedades con higiene y medicamentos, no con brujerías y pócimas mágicas; el adulterio puede ser causal de un divorcio, que se realiza a través de procedimientos jurídicos institucionalizados que implican el acuerdo de las partes a someterse a las prescripciones de las autoridades legalmente reconocidas, y vemos con horror las lapidaciones en la plaza pública a las que los fundamentalistas islámicos someten a la adúltera.

Pero la normatividad procedimental convencionalmente aceptada no siempre implica el respeto de valores, criterios o principios que habitualmente se asocian con la modernidad. Valores como la equidad, civilidad, justicia o ecuanimidad se siguen sólo hasta cierto punto, mientras la situación no se ponga conflictiva, y no exista el riesgo de que uno en lo personal pueda salir perjudicado en lo inmediato. Para poner un ejemplo trivial: en la ciudad de México, al transitar por las calles y querer tomar una vía rápida con mucho tráfico, o al convertirse varios carriles en uno, existe el principio no escrito pero sabido del "uno y uno": un automóvil de cada carril por vez. Esto se respeta mientras no haya congestión. Si la densidad de tráfico es muy alta, impera la ley de la selva.

Otro ejemplo ya no tan trivial: cualquier ciudadano está dispuesto a hacer los trámites necesarios para obtener un permiso ya sea de construcción, habilitación de una obra o de un negocio, pero lo más probable es que en algún momento los trámites se empantanen, se traben, y entonces todos sabemos que ha llegado el momento de "la mordida": hay que "untar la mano" del funcionario en turno, si uno

quiere que las cosas le vayan bien. Es por lo tanto más expedito hacerlo de entrada, considerando ese dinero como un costo más de la operación<sup>7</sup>.

Y aquí nos enfrentamos con una cuestión a la que creo que debemos prestar mayor atención: ¿cuál es la norma a la que nos estamos refiriendo? La que habla de la honestidad de ciudadanos y funcionarios como algo esperable; la que se refiere al carácter público y por lo tanto accesible a todos equitativamente tanto de las vialidades como del derecho a iniciar una actividad económica legal cualquiera; o la que sin estar escrita o expresada en ningún reglamento o código señala que el derecho a entrar en una vía rápida pertenece al más audaz, o el mayor éxito en los negocios acompaña al que mejor sabe "congraciarse" con la autoridad mediante unos dineros que en cada país se llaman de diferente manera (mordida, coima, embute, etc.) pero que en todos los casos sabemos exactamente a qué se refiere porque es una realidad que en todas nuestras sociedades existe.

Podemos decir entonces que si bien la "sociabilidad" en nuestras sociedades está reglamentada procedimentalmente en torno a patrones "civilizados" y modernos, es muy frecuente que en situaciones de conflicto real o potencial, o cuando alguno de los actores involucrados siente que pueden verse afectados sus intereses (sea lo que sea lo que esto signifique), no es seguro que los criterios y valores modernos predominen, sino otros, relacionados con instituciones, usos y costumbres particularistas como el compadrazgo, la lealtad incuestionada al grupo o estamento de pertenencia, el clientelismo o el individualismo premoderno antiautoritario y del "sálvese quien pueda", propios de un ordenamiento societal que en términos muy simplistas podríamos denominar tradicional.

b) Esto me lleva a proponer la segunda dimensión o aspecto relativo a la anomia en las sociedades latinoamericanas que me interesa mencionar aquí.

Además de remarcar la necesidad de diferenciar la noción de anomia como carencia o no aplicación de las normas, de la noción de anomia como un problema directamente relacionado con la escasa o relativa vigencia de los valores, específicamente de los valores de la modernidad, creo que es necesario tener en cuenta que en nuestras sociedades existe una doble superposición de sistemas valorativos.

Podemos definir valor como un elemento de un sistema simbólico (cultural) compartido, que sirve de criterio para la selección entre posibles alternativas que se le presentan a los actores en un proceso de interacción. El valor define que algo es "estimable" y de él pueden derivarse prescripciones para la acción.

---

<sup>7</sup> Si bien mi experiencia se refiere sobre todo a México, creo que muchas de estas situaciones se producen también en otros países de América Latina, y como la información periodística internacional ha remarcado últimamente, también es posible encontrarlas en las sociedades opulentas de Occidente (caso Helmut Khol por ejemplo).

La pregunta pertinente es entonces, ¿cuáles valores guían nuestro accionar? y ¿en qué situaciones?

Por una parte creo que existe en la vida cotidiana una superposición de estructuras normativas y valorativas, algo así como un doble conjunto de códigos morales. Por un lado, un conjunto de normas procedimentales, reglas de convivencia y patrones de "sociabilidad", más o menos funcionales y funcionantes, un sistema operativo que comprende las prácticas reales y los códigos implícitos de los actores sociales. Por otro lado, un sistema de normas y valores ideales, aceptados como referente simbólico pero no práctico, que expresa una visión idealizada de la sociedad, cada vez más abstracta y general, que todos conocemos, pero que no siempre aplicamos<sup>8</sup>.

Tomando lo señalado por Nino, creo que habría que profundizar la discusión en el sentido de que no sólo no se observan las normas, muchas de ellas escritas o al menos explícitas, sino que hay códigos y normas que no están escritas, o no son explícitas, que contradicen a las primeras, pero que son las que realmente se aplican. Si pensamos a la anomia en primer término como "inobservancia de normas" tendríamos que preguntarnos primero acerca de cuáles son las normas a las que nos referimos, ya que en nuestras sociedades no sólo existen códigos explícitos, sino en muchos niveles y ámbitos de interacción existen códigos y normatividades implícitos, y a veces son estos últimos los realmente vigentes.

Pero por otro lado, y ya a nivel de los sistemas de valores mismos, es importante señalar que en nuestras sociedades existen varios sistemas de valores, las más de las veces articulados e "hibridados"<sup>9</sup> en la práctica, pero con contenidos simbólicos constructores de mundo y potenciales prescripciones para la acción divergentes e incluso antagónicos.

Uno de los sistemas de valores presentes en nuestra cultura, es de contenido particularista, y puede tener componentes tradicionales, a veces relacionados con marcos simbólicos mágico-religiosos; que avalan a nivel institucional ordenamientos localistas y asimétricamente jerárquicos de dominación, como el clientelismo, y sustentan aún hoy la presencia de caciques y formas discriminatorias de relación tanto a nivel de la comunidad como dentro de la familia.

---

<sup>8</sup> Al respecto, una formulación algo diferente pero muy interesante es la planteada por Luhmann, quien dice que "si uno mira cuidadosamente los cambios estructurales del sistema societal percibe sobre todo su alto grado de diferenciación, dinámicas internas y la mutua dependencia de la mayoría de los sistemas funcionales... Los valores de un sistema funcional no son valores morales". Por sistemas funcionales Luhmann se refiere a la economía, la política, la ciencia; estos tienen sus propias reglas de funcionamiento; son, en términos de Luhmann, "autodirigidos". La pregunta es entonces acerca de si en las sociedades modernas "los valores morales" externos a cada sistema funcional tienen algún papel o son simplemente obsoletos (Luhmann, 1996, 41ss).

<sup>9</sup> Utilizo el término "híbrido" en el mismo sentido en que lo hace Néstor García Canclini (1992).

Otro sistema de valores es el que acostumbramos a llamar moderno, con contenidos universalistas, societarios, con influencias cognitivas y de racionalidad instrumental; que avalan la conformación de instituciones de corte democrático; propician la autonomía individual, y estiman la tolerancia, la libertad y la igualdad.

Otro sistema de valores, presente sobre todo en zonas urbanas y grandes ciudades y que incipientemente está surgiendo sobre todo en la cultura de los jóvenes y los sectores con mayores contactos con otras sociedades, plantean contenidos diferentes relacionados con el rechazo a las formas actuales de instituciones como la familia y la escuela, y se asocian con las escasas posibilidades de un futuro promisorio y estable que aquejan a la mayor parte de las nuevas generaciones; la lealtad a los pares, el rechazo a los compromisos formalizados institucionalmente; los cambios en los roles sexuales y de género, son consecuencias de este nuevo conjunto de valores que algunos asocian con una cultura post-tradicional.

Lo sugerente es que estos diversos sistemas de valores, y las normas y prácticas de ellos derivados se aplican en mayor o menor medida según la situación (laboral, familiar, política) en que los actores se encuentren. También depende de qué valores ponga en juego la distinta clase social, el origen rural o urbano de los actores, el nicho generacional que ocupen en un momento dado, y el estadio del proceso de aculturación en que se hallen los sujetos y los grupos implicados en los procesos de interacción.

Para poner un ejemplo: la misma persona que al contratarse para trabajar tiene expectativas completamente específicas acerca de cuánto y cómo quiere cobrar, y se relaciona con su empleador en términos de racionalidad instrumental, respeta los criterios de honradez en su trabajo (no se roba cosas) y trata de ser eficiente, puede, si un día está llegando tarde al trabajo y se pasa un semáforo, intentar sobornar al policía de tránsito que le impone una multa a su infracción.

En otro caso: a muy pocas personas se le ocurre asaltar un banco si no les alcanza el dinero para llegar a fin de mes o de quincena; pero también a muy pocas personas se les ocurriría devolver el dinero encontrado por casualidad en una billetera a la salida del metro.

Podemos pensar por lo tanto en la no vigencia de un sistema de valores único, y en la articulación e hibridación de diversos sistemas de valores como una forma especial de anomia valorativa, que es bastante habitual en nuestras sociedades.

Esta doble superposición de sistemas valorativos diversos por un lado, y la existencia de normas procedimentales operativas y valores abstractos y no siempre vigentes por el otro, dan origen a situaciones de ansiedad, estrés, desorientación, incertidumbre y angustia y la sensación de que todo se vale mientras no te cachén; a la corrupción velada o abierta de funcionarios y gente

común; al sentimiento de no previsibilidad del futuro, que son componentes culturales característicos de la cultura contemporánea en nuestros países.

Podemos pensar esta forma de anomia valorativa como a la vez causa y consecuencia de la no aplicación por parte de la sociedad de un mínimo de control social efectivo que ponga límites a la voracidad, venalidad e incluso criminalidad solapada de gobernantes y ciudadanos del común.

El supuesto de la negociación permanente de las normas y reglas de sociabilidad y convivencia es uno de los presupuestos fundamentales de gran parte del pensamiento sociológico contemporáneo. Al mismo tiempo, creo que se puede sostener que el adaptarnos a la "normalidad percibida" puede ser incluso un elemento más de la anomia. De allí entonces que creo que podrían articularse y complementarse mutuamente las concepciones etnometodológicas<sup>10</sup> y las que suscitadamente se trataron más arriba, con respecto a la anomia y al papel de las normas.

Los mensajes acerca de códigos éticos son en general dobles, triples, cruzados o ambivalentes, se dice una cosa y se hace otra; vivimos en la cultura del "como si" (hacemos como si fuéramos democráticos, cuando en realidad lo que queremos es que otros tomen las decisiones difíciles por nosotros; como si no fuéramos machistas ni sexistas, cuando en realidad pensamos que los que son diferentes a nosotros, o tienen otra preferencia sexual, son "raritos"; como si fuéramos tolerantes cuando en realidad somos indiferentes, mientras el problema no nos afecte directamente). Todos estos son síntomas de anomia valorativa, y es una situación lamentablemente no pasajera, sino constitutiva de la cultura de nuestras sociedades en Latinoamérica.

Es cierto que la anomia es una característica propia de la modernidad, con su componente de pluralismo, flexibilidad y oportunidades de desarrollo individual y social, típicos de una sociedad abierta, y que la disminución en el rigor de los controles sociales permite el desarrollo de relaciones interpersonales más creativas y el surgimiento de un modelo societal enriquecido pero no atado por las tradiciones y el pasado.

Pero también es cierto que después de décadas de corrupción, narcotráfico, insatisfacción de las demandas populares e incertidumbre crecientes, es por lo

---

<sup>10</sup> La etnometodología sostiene que los límites que los marcos normativos interiorizados imponen a la actividad humana son en todo momento revisados y negociables a través de los usos y prácticas cotidianas. Las normas no determinan la conducta social, sino que su papel es ante todo cognoscitivo, que ayuda a la caracterización de las situaciones de interacción. Esta escuela propone la noción de "normalidad percibida", como aquello que las personas contemplan como lo habitual y generalmente esperado en un proceso de interacción, y actúan de acuerdo con eso, pero esto no quiere decir que tengan un "deber ser" internalizado. Por lo tanto, para la etnometodología, hablar de "anomia" no tiene sentido (cfr. Heritage, 1991, 313).

menos dudoso el pensar que los efectos positivos de la anomia superan a los negativos. La no previsibilidad del futuro, la inseguridad del presente, hacen que las nuestras no sean sociedades de riesgo, sino sociedades netamente peligrosas.

Es quizás entonces parte de la tarea de los sociólogos avanzar y profundizar en el estudio de estos problemas como una forma mínima de aportar a la reconstrucción de nuestras sociedades.

### **Bibliografía**

- Durkheim, Emile (1967): *De la división del trabajo social*, Buenos Aires, Schapire eds.  
\_\_\_\_\_ (1974): *El suicidio*, México, Unam.
- Eliás, Norbert (1987): *El proceso de la civilización*, México, FCE.
- García Canclini, Néstor (1990): *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo.
- Girola, Lidia (1996): "La civilización anómica" en *Revista Sociológica* 31, UAM Azcapotzalco, México.
- Heritage, John (1991): "Etnometodología" en Giddens y Turner (comps.) *La teoría social*, México, Alianza Conaculta.
- Luhmann, Niklas (1996): "Políticos, honestidad y la alta amoralidad de la política" en *Revista Nexos* 219, marzo, México.
- Mayo, Elton (1933), *The Human Problems of an Industrial Civilization*, (s/l).
- Merton, Robert (1964): *Teoría y estructura sociales*, México, FCE.
- Nino, Carlos S. (1992): *Un país al margen de la ley*, Buenos Aires, Emecé Editores.
- Parsons, Talcott (1974): *La estructura de la acción social*, Madrid, Ediciones Guadarrama.
- Orru, Marco (1987): *Anomie. History and Meanings*, London, Allen and Unwin.



# **ACCIÓN SOCIAL Y UTOPIA LAS COORDENADAS SOCIOCULTURALES DEL ACTOR EN LAS SOCIEDADES CONTEMPORÁNEAS<sup>1</sup>**

**Augusto De Venanzi**

## **1. El problema**

El estudio de la acción social; es decir de la relación comprensiva y significativa entre individuo, grupo y sociedad ha constituido un tema central en el desarrollo de la teoría sociológica. Weber (1981) fue quien primero ofreció un conjunto de tipos ideales de acción destacando entre ellos la acción social racional con arreglo a fines como tipo predominante en la etapa del capitalismo industrial y la burocratización del Estado. No obstante, los profundos cambios que acontecen en el mundo actual, entre ellos la creciente velocidad de ocurrencia de todos los eventos y la compleja relación dialógica entre los niveles local/global, perturban el tradicional sentido acordado por los sujetos a la vida cotidiana y quiebran las expectativas tradicionales sobre el papel que juegan las instituciones políticas, económicas y sociales (Giddens, 1991; Robles, 1999). En efecto, la acción racional con arreglo a fines requiere para cristalizar de un medio ambiente estable sobre el cual planificar estrategias orientadas a la realización de objetivos que a su vez pasan a convertirse en medios para alcanzar nuevos fines.

El mundo actual rompe la estabilidad del universo moderno y genera un enorme cúmulo de fenómenos de difícil comprensión creando, además, un fuerte sentimiento en los sujetos de que no es posible actuar con acierto sobre la realidad o, puesto en otras palabras: que su acción no determina la situación en la forma esperada. Las acciones y decisiones implican ahora enfrentar dilemas y riesgos en tanto los procesos de individualización y de construcción de identidades se vuelven altamente complejos en virtud de la variabilidad de modelos socioculturales novedosos e inesperados a disposición de los hombres (Beck, 1998).

---

<sup>1</sup> Este trabajo forma parte de una investigación más amplia titulada: La teoría corporativa del sistema-mundo, adscrita a la Unidad de Investigación de la Escuela de Sociología de la Universidad Central de Venezuela. Equipo de asistentes de investigación: Blanco, B.; Guarata, Y.; Hernández, M; Santamaría, R.; Rondón, Y. y Quintero, M.

La teoría de la acción social de Parsons tampoco resuelve el problema de la asignación de sentido en la acción ni los dilemas de escogencia contenidos en los *pattern variables* bajo condiciones de alta modernidad. En efecto, las decisiones que debe tomar el actor entre las orientaciones universales y particulares deja de tener significado por cuanto la globalización le obliga a transitar permanentemente por ambas dimensiones. Igualmente, los intentos de Parsons por delimitar nítidamente las fronteras entre lo moderno y lo tradicional se desvanecen al constatar que las sociedades de la alta modernidad contienen elementos de ambas culturas como podrían serlo la sofisticación tecnológica y la tribalidad (Maffesoli, 1990). No hay que dejar desapercibido el hecho de que las sociedades actuales presentan una enorme dislocación en sus tiempos sociales; es decir: sus tiempos lentos y rápidos se han visto perturbados dejando la impresión de un gran desorden y caos que dificulta generar lazos de confianza recíproca (Balandier, 1997). Con respecto al sistema de la personalidad, uno de tres sistemas cuya intersección explica, según Parsons, la naturaleza de la acción social (junto al sistema social y el sistema cultural) resulta de importancia destacar las nuevas formas en que se expresan los deseos psicológicos de la gratificación.

En este trabajo nos proponemos presentar y discutir un conjunto de nociones extraídas de la literatura de las ciencias sociales y humanas que pueden contribuir a fundamentar una nueva teoría de la acción social mejor ajustada a las sociedades de la alta modernidad. Se incluye el tratamiento de las nuevas utopías que surgen en respuesta al colapso de sus formas renacentistas de expresión, y que buscan satisfacer las gratificaciones consustanciales al sistema de la personalidad. Ello no obsta, para que se contemple el tema de la acción social en las sociedades periféricas, las cuales enfrentan tremendas tensiones derivadas de los procesos masivos de transformación a que están sometidas y las formas que asume la búsqueda de la gratificación de los actores a través de la promoción de utopías ajustadas a las situaciones particulares que imperan en estas regiones.

## 2. La teoría de la acción social

En *Conocimiento e interés*, Habermas (1971) ha definido tres formas de conocimiento derivadas de los intereses cognitivos del sujeto esenciales para la reproducción social y que resultan útiles en el presente desarrollo. El *empírico-analítico* (asociado al modelo ideal de las ciencias naturales) se caracteriza por una razón de control. Se trata de aprehender regularidades empíricas y predecir eventos a partir de ellas. El fin último de este modelo de cognición es ampliar el dominio humano sobre la naturaleza y la sociedad. El interés *práctico* (expresado en las ciencias históricas y culturales) busca, por otro lado, clarificar el significado de los textos, las acciones y los eventos sociales con el fin de promover el entendimiento mutuo. Por último, encontramos un interés *cognitivo emancipador* (asociado a las ciencias críticas como el mar-

xismo y el psicoanálisis) cuyo interés es identificar las barreras psicológicas, sociales y ambientales que limitan la autonomía entendida como autodirección.

Sostenemos que la desideologización resultante de la amplia difusión del modelo tecnocrático conlleva una marcada distribución social de los sistemas cognitivos propuestos por Habermas. Los planificadores globales; los expertos del *think-tank*; los agentes corporativos; las élites modernizadoras del centro y la periferia y las clases de la virtualización como llama Armitage aquel sector de las élites globalizadoras o pancapitalistas más comprometido con el desarrollo tecnológico de simulaciones y realidades virtuales -estratos donde la dinámica homogeneizadora de la cultura bajo la globalización ha tenido más éxito-, se han apropiado del modo de cognición *empírico-analítico*<sup>2</sup>. Para ellos no hay dudas sobre la posibilidad de un dominio total de la naturaleza -la cual destruyen con tecnologías convencionales y semiconvencionales y, reconstruyen de acuerdo a principios de manipulación biogenética, implantes y tecnologías verdes- incluido el cuerpo y magnifican las posibilidades de la racionalidad hasta llegar a dominar todos los determinismos humanos. Entre tanto, los grupos sociales restantes han acogido diversos modos de cognición *práctico* y *emancipatorio* más al interior de un marco de referencia ontológico-existencial. Es decir, sus esfuerzos se dirigen hacia la clarificación de dilemas existenciales desde la perspectiva radical del agente individual, rechazando el razonamiento sistemático. Algunos de estos grupos regresan a las fuentes y los principios engrosando la escalada fundamentalista opuesta a la ciencia y la razón iluminista. En dicho modo de cognición ontológico-existencial destacan cuatro temas estrechamente vinculados entre sí: la identidad, la libertad de elección, el temor y la angustia.

Hall ha contribuido a enriquecer este debate al identificar tres formas históricas de conceptualización de la identidad. La primera de ellas toma al hombre como un ser universal, auto centrado y provisto con las capacidades de la razón. Este es el sujeto de la Ilustración. Luego tenemos al sujeto sociológico reflejando la creciente complejidad del mundo moderno y la toma de conciencia de que su unidad interna no resulta suficiente. Surge, entonces, la concepción interactiva de la identidad desarrollada por G. H. Mead y los interaccionistas simbólicos. Por último, aparece la identidad del sujeto post-moderno, caracterizada por la falta de estabilidad; por un sentido de fragmentación; por la incertidumbre y por la necesidad de transformarla con relación a los diversos ámbitos culturales, valorativos y étnicos que se intercalan en la vida colectiva (Downey, 1994). Luhmann señala que la tendencia hacia la individualización propia de la sociedad moderna desemboca en la búsqueda de una identidad alternativa como la basada en el género, en la acción sobre el cuerpo, en lo esotérico, "hasta llegar a la identificación con la falta de función;

---

<sup>2</sup> No obstante la identidad cosmopolita de las élites globalizadoras también han sufrido procesos de transformación (Friedman, 1999).

o incluso esa especie de identidad nicho que una sociedad compleja ofrece en alguna parte" (Luhmann, 1997, 184). Los tres temas restantes fueron elaborados a mediados de siglo XX por el existencialismo, especialmente por Sartre, quien postula la libertad de elección como elemento fundamental de la experiencia humana acarreado ésta compromiso y responsabilidad. El temor, por otro lado, tiene su génesis en el reconocimiento que realiza el individuo de la contingencia del universo, en tanto la angustia nace en la elección que el hombre debe hacer frente a cada momento de su existencia (Denoon, 1965; White, 1957)<sup>3</sup>.

Giddens (1991;1993)<sup>4</sup> es quien ha llevado más lejos el análisis sobre las dimensiones de la experiencia humana, institucional y social bajo la alta modernidad. En lo que constituye una densa sociología existencial difícil de capturar en todas sus dimensiones en el corto espacio de que disponemos, el autor plantea que la seguridad ontológica, es decir la "confianza que los seres humanos depositan en la continuidad de su autoidentidad y en la permanencia de sus entornos, sociales o materiales de acción" (1993, 92), se ve continuamente fracturada por los riesgos que comporta la modernidad. El individuo en la alta modernidad, dice Giddens, se ve obligado a revisar su identidad continuamente mediante un proceso reflexivo (consistente de una revisión crónica de todos los aspectos de la vida social a la luz de nueva información y conocimiento) de actualización; es decir: frente a muchas contingencias, crisis e intercambios entre lo local/global, el hombre debe lograr una narrativa biográfica coherente. En virtud de la dificultad de lograr ésta, los individuos suelen generar sentimientos de vergüenza (*shame*) que inciden en su motivación personal y reordenan la forma en que se comunican con el mundo exterior. La vergüenza se produce como resultado de sentimientos de inadecuación frente

<sup>3</sup> Acogemos a Sartre, y no a Nietzsche, como el expositor más adecuado de estos importantes temas de la filosofía postmoderna. La obra de Sartre parte, al igual que la de otros existencialistas, del principio de que el racionalismo expone concepciones generales que no captan el matiz específico de la experiencia humana individual, pero obvia la noción de superhombre en aras de un humanismo existencial. También evita consideraciones basadas en concepciones aristocráticas o elitistas como solución al predicamento del hombre moderno. Para un desarrollo de los tres temas fundamentales en Sartre (ver White 1957). El análisis de Sartre sobre la interacción como fuente de angustia es examinado por Ramsey. Para el renovado interés por el pensamiento de Nietzsche como crítico del iluminismo y de la modernidad, y precursor del concepto de autocreación (especialmente su visión de la racionalidad como deseo de poder, su rechazo a los modelos profundos, su sospecha sobre lo genuino de los sentimientos colectivos y su desconfianza hacia los sistemas filosóficos unitarios) (ver Allison, 1992; Clayton, 1990). Para un análisis del existencialismo y su tratamiento del encuentro con la nada ver Barret (1958).

<sup>4</sup> En virtud de que el tratamiento que da Giddens al tema de la identidad presenta algunas variantes en ambos textos, conviene señalar que la primera edición de *Las consecuencias de la modernidad* data de 1990, en tanto que la primera edición de *Modernity and Self-Identity* data de 1991.

a un mundo variable que dificulta saber qué está pasando; quiénes somos; qué debemos hacer; y qué ideales y estilos de vida debemos adoptar. Responder a estas preguntas representa un riesgo pues son tantas las posibilidades abiertas de elección para cada una que, el individuo suele construir y albergar varios *yoes* sin tener la seguridad de saber si ellos existen o si son realmente relevantes para actuar en la vida social. Desarrolla entonces conductas que pueden alcanzar en casos una dimensión patológica, como un extremo ensimismamiento, que reflejan la falta de fiabilidad en el mundo externo. También desarrolla una cultura del narcisismo -que presume una búsqueda continua de la identidad que suele ser frustrada porque la interrogante ¿quién soy? nunca queda totalmente respondida- conducente al bloqueo de relaciones íntimas y significativas con los demás. El individuo se limita a interactuar en su pequeño entorno, vive el día a día, renuncia al futuro y se concentra en la búsqueda de su bienestar psíquico y corporal, para lo cual cuenta con numerosos y, a veces contradictorios, sistemas abstractos.

Giddens (1993) sostiene que a los fines de resolver los problemas causados por la ruptura de la rutina cotidiana como un elemento psicológicamente relajante, los hombres desarrollan metodologías muy refinadas que operan como dispositivos de protección contra las ansiedades que el mundo en movimiento le ocasionan. Los peligros y riesgos de la alta modernidad para el individuo son de varios tipos: los que derivan de carecer de un sentido personal de la vida o incertidumbre<sup>5</sup>; los que se derivan del carácter reflexivo de la modernidad<sup>6</sup>; los que derivan de la amenaza de violencia proveniente de la industrialización de la guerra, en especial la amenaza de una guerra nuclear, y aquéllos que se derivan de la acción tecnológica sobre el ambiente como las catástrofes ecológicas. Es poco lo que los individuos pueden hacer para controlar estos riesgos y por ello la seguridad ontológica debe siempre convivir con la ansiedad existencial. Lipovetsky postula la caducidad de las ideologías y la virtud pública; la identidad se vuelve flotante, el individuo se ve en la obligación de adquirir información, formarse, para estar en capacidad de tomar

---

<sup>5</sup> Según Giddens: "Vivimos en un tiempo en que la misma experiencia privada de tener que descubrir la identidad personal y de lograr un destino personal, se ha convertido en una fuerza política subversiva de enormes proporciones" (Giddens, 1993, 147). Por su lado, Mires apunta hacia la existencia de "vastos sectores de la población que de una manera u otra se encuentran poseídos por el pánico producido por el ímpetu modernizador" (Mires, 1995, 110). Una fuente de este pánico lo constituye las grandes oleadas migratorias que se dirigen a Europa Occidental donde, a juicio de Mires, florece un nacionalismo social (en oposición a uno fundacional más típico de Europa del Este donde la identidad juega también un papel estelar) que odia al extranjero pues éste "representa para sus enemigos la encarnación de todos sus miedos".

<sup>6</sup> Giddens (1993) dice al respecto: "La reflexión de la vida social moderna consiste en el hecho de que las prácticas sociales son examinadas constantemente y reformadas a la luz de nueva información sobre esas mismas prácticas, que de esa manera alteran su carácter constituyente" (Giddens, 1993, 46).

decisiones con respecto a todas las cosas: "La época de la autonomía individualista es la de la desestabilización generalizada, generadora de estrés y de ansiedad crónica" (Lipovetsky, 1996, 70).

El tema del riesgo que comporta la alta modernidad para el sujeto y su acción social ha sido desarrollado ampliamente por Beck. El autor señala que a diferencia de los vínculos tradicionales como la familia y la clase social que fungían como aglutinadores en la sociedad industrial, la modernidad avanzada produce instituciones que marcan el rumbo de la vida de los sujetos y que, contrariamente a sus verdaderas aptitudes, le "convierten en una pelota de modas, relaciones, coyunturas y mercados" (Beck, 1998, 168). Asimismo, la alta modernidad o sociedad del riesgo implica para sus habitantes situaciones y contingencias que escapan por completo a su control, generándose problemas que eliminan toda posibilidad de solución individual. El proceso de la *individualización* implica, efectivamente, la dependencia del "mercado en todos los ámbitos de la vida" y simultáneamente la construcción de una biografía personal o autoconstruida que queda al margen de patrones de acción y elección previos y sujeta a realidades donde cada individuo centrado en el *yo* debe escoger como actuar.

En *Modernidad y autoidentidad*, Giddens (1991) presenta una visión menos incapacitante del actor. A su juicio, existen diversas respuestas ante la incertidumbre que podemos ordenar en dos ejes: el primero recalca el orden y el control (eje: unificación y apropiación y autoridad y experiencia personal), el segundo la falta de sentido (eje: fragmentación-falta de poder-incertidumbre-experiencia fetichizada). Giddens no trabaja las bases sociales sobre las que podría explicarse estas diversas formas de adaptación a la modernidad. De la lectura de sus obras (1991, 1993) se desprende que las variantes adaptativas dependen, esencialmente, del tipo de socialización infantil que prevalezca en cada caso. Esta interpretación puede complementarse con la aclaratoria ofrecida por Giddens (1991) de que las posibilidades de acción política, que en la alta modernidad se desplazan de la política emancipadora a la política de la vida (*life politics*), suponen agentes emancipados de jerarquías radicales de dominio y de las rigideces de la tradición. Estos grupos serían los que están en condición de ejercer la reflexibilidad óptima, de escoger entre múltiples opciones y de seleccionar su estilo de vida. Suponemos, entonces, que su sociología es aplicable a grupos reducidos de habitantes de los países avanzados. A esta misma conclusión llega Callinicos (1993) cuando apunta que el esteticismo y el narcisismo inherentes a la cultura postmoderna requieren para su realización de individuos comprometidos con el orden económico existente; individuos que ahorran poco y lo gastan todo; individuos obsesionados por el estilo; individuos que adquieren mercancías no por el valor de uso que poseen sino por el estilo de vida que connota su diseño. El yuppie, sería para Callinicos, el portador ideal de estos valores: un estrato social creado por la combinación de las políticas de mercado de Reagan, un sistema tributario regresivo y la explosión del capitalismo financiero.

No obstante, la búsqueda incesante de la unidad puede desembocar en la religiosidad. Fromm (1965) advirtió mucho antes de la escalada étnico-religiosa que caracteriza la alta modernidad que esta tendencia puede surgir de la necesidad de los hombres de luchar por la experiencia de unidad en todas las esferas de su ser; de buscar un sistema común de orientación a objeto de hallar un equilibrio interior.

Pero tales sistemas de pensamiento, continua el autor, no son suficientes: el hombre también requiere de la devoción a un poder capaz de trascenderlo como podría serlo Dios, que es la expresión más acabada de totalidad en la experiencia vital.

Desde la perspectiva sistémica de Geyer (1998a), las contingencias derivadas del cada vez más complejo y cambiante universo, constituyen la fuente primordial de la alienación en los sistemas humanos. En su criterio, el capitalismo tardío está minado por la presencia de viejas y nuevas formas de alienación: las viejas tendrían su causa en la falta radical de libertad en áreas de la vida colectiva como el trabajo, la familia, la organización, en tanto las segundas están asociadas a la imposibilidad de manejar la complejidad propia del medio ambiente. El postmodernismo habría nacido de la necesidad de explicar las reacciones individuales a la creciente complejización e interdependencia de la sociedad en el ámbito mundial, en particular el mundo de lo virtual, de los simulacros y de los sistemas expertos y es, en este sentido, una teoría de la alienación. Un dato a tener en cuenta es que bajo la tradicional óptica humanista, como la sustentada por Bronowski, la identidad comportaba una unión estrecha entre hombre y naturaleza y una posibilidad de ver hacia el futuro como resultado del examen de experiencias pasadas, que se ha visto fracturada por la virtualidad.

Las élites del capitalismo tardío, dice Geyer, se ocupan, al igual que lo hizo el existencialismo luego de la Segunda Guerra Mundial, de analizar las consecuencias de la explosión del conocimiento, la ciencia, la tecnología y la comunicación que hoy provocan que la persona promedio se sienta cada vez más confrontada en su vida diaria por un mundo desconcertante que le empuja hacia la apatía y la reclusión en pequeños ámbitos comunitarios. A más de esto, la sociedad del capitalismo tardío está regida por la diversidad impidiendo una integración plena del actor al marco estructural e institucional de la sociedad. La respuesta típica del individuo es una integración parcial fundada en criterios de selección como la preferencia, la identidad y hasta el azar. Paradójicamente la alienación se produce, por la necesidad de desarrollar mecanismos de selección adecuados, es decir, adecuados para seleccionar la información relevante y para simplificar la sobrecarga informativa y el proceso decisional. La complejidad exige, además, estar alerta sobre los resultados no previstos de las acciones (o la falta de ellas) y en consecuencia obliga a los sujetos a comprometerse con formas de conducta contraintuitivas que menoscaban la espontaneidad. Geyer arguye que las cadenas causales de los sis-

temas no-lineales<sup>7</sup>, como los que hoy se observan, son más largas y más inciertas reduciendo el nivel de control del individuo sobre el medio externo. El ciclo consistente en planear, ejecutar y evaluar se rompe en la medida en que cada vez es menor el control de los múltiples eventos que inciden en la situación personal del actor. En una posición similar a la de Geyer, Habermas (1975) identifica la alienación en el capitalismo tardío como una incapacidad para enfrentar la complejidad. La complejidad, dice, ha creado muchas contingencias novedosas sin que haya aumentado en igual magnitud la capacidad para subyugarlas. Entonces, la necesidad de interpretaciones que resten el azar de la vida social ocasiona sufrimientos que la sociedad no ha podido resolver mediante sus dispositivos de autogobierno. Añade el autor, que los conflictos fundamentales en el capitalismo tardío provienen principalmente de grupos alejados del núcleo productivista de la sociedad y que están sensibilizados hacia las posibles consecuencias destructivas de la creciente complejidad viéndose afectados por ésta. Geyer reclama como solución a las nuevas alienaciones mecanismos originales de socialización que preparen al individuo para vivir en un mundo complejo y cambiante. Este proceso debe llevar a los individuos al grado III de conocimiento estipulado por Bateson consistente en la desconstrucción de los códigos aprendidos anteriormente en función de nuevos contextos. Se requiere, dice Geyer, de hombres capaces de maniobrar ajustando y reajustando el curso de la acción social en función de los imprevistos y las contingencias que van surgiendo en el ambiente. O como lo describe Lipovetsky (1996) el hombre polivalente o multidimensional capaz de autorreciclarse e innovar, de comunicarse y cambiar en concordancia con el mundo de la incertidumbre y de la complejidad.

Si tenemos presente los argumentos de Geyer sobre el imperio de la incertidumbre y de Luhmann sobre la falta de razones socialmente vinculantes, veremos qué tan honda podrá ser la frustración de necesidades humanas secundarias en la sociedad de la alta modernidad; principalmente la aspiración a la autonomía entendida como "la capacidad de elegir opciones informadas sobre lo que hay que hacer y como llevarlo a cabo" (Doyal, 1994, 81). Esta necesidad de comprensión, capacidad cognitiva y control sobre oportunidades ocupa un lugar primordial en aquellas teorías holistas como la de las *Motivaciones Humanas* de Maslow que la sitúan al centro de su sistema psíquico. Los individuos requieren vivir, según esta perspectiva, no sólo en un mundo donde satisfagan necesidades primarias sino también en un mundo seguro y sin imprevistos que, como lo hemos advertido, ya no existe.

---

<sup>7</sup> Los sistemas de primer orden están modelados sobre la ingeniería. En la ciencia social dan lugar a la teoría de los sistemas sociales. Los sistemas de segundo orden parten del principio de que los sistemas observan y aprenden. Incluyen al observador y responden al modulador. La observación busca establecer la interacción entre las ideas entendidas en sentido amplio y la sociedad (Geyer, 1998a).

Geyer (1998b) describe las formas de adaptación de los actores al universo del capitalismo tardío. El autor construye cuatro tipos ideales de respuestas ante la aceleración del cambio proporcionando para cada una su fundamento social:

a) La primera respuesta presentada por Geyer corresponde a individuos que gustan del cambio y se sienten cómodos con la complejidad. Estos individuos están conscientes de la naturaleza autorreferente de sus modelos sobre la realidad y están dispuestos a cambiarlos o modificarlos sobre la base de la nueva información que reciben. También serán capaces de construir y mantener varios modelos de realidad en concordancia con los problemas específicos que enfrentan. Geyer parece presentar aquí el modelo de una persona sin unidad de personalidad que se ve obligado a construirse o reinventarse a través de un dominio flexible de sí mismo. Giddens se refiere a esta adaptación con el nombre de *optimismo sostenido* y consiste de una persistente fe en la razón providencial, frente a los peligros y riesgos propios de la modernidad. Los individuos así adaptados consideran que “el pensamiento racional...en particular la ciencia, ofrece garantías de seguridad a largo plazo que ninguna otra orientación puede igualar” (Giddens, 1993, 130).

b) La segunda respuesta corresponde a individuos que no han sido socializados para enfrentar adecuadamente la complejidad. El individuo intentará evadir el cambio y abstraerse de la complejidad, abandonando su participación en ámbitos sociales amplios y limitando sus interacciones a grupos pequeños o primarios que ofrecen una retroalimentación clara y sencilla. El retiro del Estado de áreas que ahora pasan a ser regidos por el mercado genera en estos individuos un sentido de incertidumbre que aumenta su sentido de exposición a los riesgos que conlleva la alta modernidad. Estos actores están alienados en un sentido político, mas no social, y exhiben un bajo nivel de tolerancia hacia la ambigüedad y un bajo locus de control. Esta adaptación sería la predominante en el mundo occidental. Giddens (1993) se refiere a esta modalidad adaptativa como *aceptación pragmática*. Parte de la noción de que los eventos que ocurren en el mundo están fuera del control de cualquier individuo, y por ende toda planificación aportará a lo sumo un beneficio temporal. Como toda adaptación, la pragmática tiene sus costes psicológicos; consiste de un aturdimiento que refleja hondas ansiedades subyacentes que pueden aflorar en cualquier momento.

c) La tercera respuesta la encontramos en individuos que perciben en el cambio una amenaza a su propia situación e intereses y resisten la creciente complejidad. Esta adaptación es más grupal que individual; consiste de una lucha contra el cambio apoyada ocasionalmente en ideologías fanáticas de la realidad. Esta lucha es apoyada por quienes sienten que los cambios les han dejado de lado o les han desplazado cultural e incluso geográficamente y no consiguen un lugar cierto en la sociedad. Giddens ofrece el concepto de *compromiso radical* para describir esta adaptación. Con ello significa una actitud

de contestación, de fuerte fundamento étnico frente a lo que se percibe como fenómenos que amenazan un modo de vida. La base social de esta adaptación la encontramos, esencialmente, entre quienes por motivos étnico-religiosos se han visto perseguidos, desplazados o discriminados en cualquier forma. Desde una visión psicoanalítica Alexander sostuvo que el apego a las costumbres y la tradición -tal como lo vemos aparecer hoy- puede ser un mecanismo psicológico de regresión al que los individuos recurren cuando la vida se vuelve difícil:

Una de las manifestaciones más comunes de esta tendencia general es el culto del pasado, de los días felices de antaño que ya no volverán. Esos días de antaño se confunden en el inconsciente siempre con los días de la infancia. La expresión colectiva de esta añoranza son los mitos de la Edad de Oro. El relato del jardín edénico contenido en el génesis quizá sea la manifestación más clara e ingenua de esta ansia universal de acogerse de nuevo al amparo paterno (Alexander, 1944, 198).

También Mires (1999) recalca la existencia de esta tendencia cuando dice:

Después de profundos cambios históricos, por ejemplo, hay personas que no se adaptan al nuevo orden de cosas y optan por refugiarse melancólicamente en el pasado desde donde maldicen el presente y el futuro (ibid., 11).

d) La última respuesta es una caracterizada por la pasividad ante el cambio y la poca conciencia de la creciente complejidad. Esta respuesta sería propia de los muy pobres, especialmente los del mundo de la periferia, que no pueden hacer nada con respecto a su explotación ni serán capaces de influir sobre el curso de los acontecimientos<sup>8</sup>. Giddens (1993) propone el concepto de *pesimismo cínico* para describir esta adaptación. Se trata de individuos que atemperan la ansiedad mediante respuestas humorísticas o un pesimismo o sensación de hastío por el mundo en que vivimos. El contenido de este pesimismo suele ser la nostalgia por las formas de vida que van desapareciendo o una actitud muy negativa sobre el devenir de los acontecimientos.

Geyer, y con él otros analistas de sistemas, no contempla una sociedad a la que se le ofrezcan alternativas posibles de evolución y a la que se informe sobre los probables efectos de las distintas variantes; el cambio acelerado y la complejidad son inevitables y sólo hay que adaptarse a su dinámica e, inclu-

---

<sup>8</sup> Esta caracterización de Geyer sobre los pobres de la periferia no es del todo correcta. Los pobres también han tenido que adaptarse al cambio y a la modernización mediante diversas estrategias defensivas como las redes de autoayuda, la acentuación de la economía informal y muchas otras.

so, promoverla. Las sociedades simplemente avanzan sobre las líneas de la autorreferencia y autoorganización. Las alienaciones provenientes de la complejidad no pueden evadirse en gran parte porque el carácter no-lineal de la dinámica de los sistemas sociales impide dar un sentido muy definido al curso de su evolución. Así pues, el futuro no se percibe ya como un guión escrito que hay que representar, no sólo porque la selección personal dentro de la complejidad puede variar radicalmente, sino también porque la necesidad histórica no es de tipo mecánico. Luhmann también explora la compleja relación entre el discurso de la modernidad, de la postmodernidad y del futuro:

Mientras que la... modernidad clásica desplazaba al futuro el cumplimiento de sus expectativas y con ello se quitaba todos los problemas de autoobservación y autodescripción de la sociedad por medio del <aún no> del futuro, un discurso de la postmodernidad es un discurso sin futuro. Y en consecuencia, aquí hay que resolver de otra manera el mismo problema de lo paradójico de la descripción del sistema en el sistema... y esto ocurre, como vemos, en la forma del pluralismo, sino del *anything goes* (Luhmann, 1997, 15).

Esta concepción quebranta, como es obvio, la tradicional y valorada aspiración del pensamiento prospectivo a determinar de antemano el curso del desarrollo histórico expresada por Garaudy en las siguientes líneas:

Lo que distingue una prospectiva verdadera... es el hecho de que nos ayuda a concebir y a realizar las posibilidades que pueden nacer de nuestra iniciativa y de nuestra acción [...] Una prospectiva genuina debe sin duda trazar líneas de porvenir teniendo en cuenta un determinado número de necesidades que hacen que el desarrollo de la historia humana se asemeje a veces a un curso natural de las cosas (Garaudy, 1971, 210-213).

Las consecuencias políticas de las distintas formas de adaptación, plantea Geyer, dependerán del tipo de respuesta prevaleciente y de la interacción entre los individuos que adhieren los diversos tipos. Es probable que los individuos del tipo (a) es decir los mejor adaptados al cambio, provengan de las clases privilegiadas y por ende hayan recibido una educación de calidad que les permita desenvolverse adecuadamente en la compleja sociedad del presente y del futuro. Su mismo carácter privilegiado les hace cuantitativamente poco representativos, pero el disfrute de oportunidades les hace cualitativamente importantes. Ellos podrían imponer un sistema social donde una élite se atribuye el conocimiento de los procesos y leyes que impulsan la evolución social (no su dirección) y tratar de moldear jerárquicamente la conducta de los individuos para hacerla cónsona con lo que el constante cambio implica. Este grupo podría convertirse en una élite tecnocrática que aumente la tendencia de las mayorías hacia la vida en enclaves de cambio reducido, la alienación y el retraimiento en el tipo (b) de adaptación. Este escenario, dice Ge-

yer, es el más probable; la resultante será un debilitamiento de la democracia por causa de una población poco comprometida con la participación en procesos amplios y la afirmación de una democracia televisiva, conducida por líderes mediáticos que propenden a la simplificación extrema de los temas relevantes. La preponderancia del tipo (c) de respuesta trae consigo ciertos peligros (relativamente contenidos y localizados hasta el momento) para la estabilidad mundial como aquéllos que se desprenden del terrorismo, la acción del fanatismo religioso (Irán), de guerras étnicas intra-estatales (Algeria) y de grupos descontentos en el mundo occidental por la amenaza que la modernización representa para sus intereses (cabeza rapadas, neonazis, milicias y grupos similares). Lipovetsky señala que esta adaptación dura de respuestas violentas y autoritarias es minoritaria: "Los márgenes extremistas agitan las democracias en la superficie, poco en la profundidad... los extremismos sacuden a la opinión en todas partes pero fracasan al intentar subvertir el ethos del individualismo tranquilo, ampliamente tolerante de la gran mayoría" (Lipovetsky, 1996, 156). La respuesta del tipo (d) no incidirá mayormente en el curso del sistema mundial. La situación de miseria extrema en que viven quienes dan este tipo de respuesta no cambiará a menos que Occidente desarrolle una actitud de "autointerés ilustrado" hacia ellos lo cual, dice Geyer, es poco probable.

## **2. Las nuevas utopías**

Caídos y desacreditados los regímenes socialistas y por ende las utopías clásicas, y asociada a éstas la idea del progreso, la percepción triunfante es que todo sistema social descansa en seres humanos y no puede ser mejor que aquéllos que en él participan. Toda teoría social que desconozca los principios de la psicología (como el egoísmo y las tendencias anticivilizatorias que se albergan en el sistema de la personalidad) sería una abstracción que sólo en una escala limitada puede ser aplicada a los fenómenos sociales prevalentes.

Lo que se plantea es que las teorías sociales atribuyen a los hombres, a los grupos humanos y a sus líderes actitudes, móviles y acciones imaginarias que no corresponden con los hombres de carne y hueso. La crítica a la utopía se alimenta asimismo de las nociones liberales sobre la naturaleza de la evolución y la civilización.

La concepción del hombre que construye deliberadamente su civilización brota de un erróneo intelectualismo para el que la razón humana es independiente de la naturaleza y posee conocimientos y capacidad de razonar independientemente de la experiencia. Sin embargo, el desarrollo de la mente humana es parte del desarrollo de la civilización. El estado de la civilización en un momento dado determina el alcance y las posibilidades de los fines y valores humanos (Hayek, 1991, 42).

La evolución no es el producto razonado de los hombres sino del sometimiento a reglas y convenciones involuntarias que los individuos no comprenden del todo; es decir: "El sometimiento en cuestión se apoya en la idea subrayada por Hume -y de importancia decisiva para la tradición evolucionista antirracionalista- de que las reglas de moral no son conclusiones de nuestra razón" (Hayek, 1991, 85). Lipovetsky (1998) señala que hemos dejado atrás la revolución y el rigorismo y entrado en el imperio de la seducción de los sentidos y el psicologismo. La ideología dura propia de la época del estadio heroico de la democracia ha sucumbido frente a una realidad impregnada de frivolidad, el gusto por lo espectacular, la vacilación de las opiniones.

Pero hay que advertir que lo que desaparece no es la utopía en sí misma, que es una manifestación consustancial del intelecto, sino la utopía renacentista. En su lugar aparece una sobreoferta de utopías motivadoras de la acción social que responden a la fragmentación de los actores sociales producto de la evolución y el crecimiento de la complejidad, y a la búsqueda de realización de proyectos más particulares que colectivos que según Savater ha dejado algo positivo: "el respingo y horror dado por quienes no sabrían vivir sin la ilusión de la historia, es decir sin la utópica zanahoria del futuro colgando delante de la nariz" (Savater, 1990, 107).

Efectivamente, las utopías aún juegan un papel importante dentro de la cultura, la vida y la acción de los individuos y grupos sociales y de ello es testimonio la difundida noción del mercado como mecanismo natural de regulación de la economía, de la política y la moral; la sociedad civil como espacio de realización individual y grupal<sup>9</sup>; la adaptación estético-narcisista a la alta modernidad y diversas reformulaciones de la doctrina del desarrollo que aspiran a la occidentalización de las sociedades periféricas.

El utopismo de la doctrina liberal en su dimensión económica reside en su concepción natural del mercado. Hayek parte de la premisa sobre la existencia de órdenes espontáneos autoorganizados. El mercado, como podría esperarse de un pensador liberal, sería uno de estos órdenes: uno donde los quehaceres de los individuos están recíprocamente adaptados los unos a los otros, satisfaciendo eficientemente sus necesidades. La primera implicación que se deriva de la existencia de este orden espontáneo, según Hayek, es su economía. Es decir, es un orden gratuito cuyas retroalimentaciones no requieren de verificaciones ni de administradores. Luego, el mercado como orden

---

<sup>9</sup> El ideario de la sociedad civil, sostenemos, se fundamenta en la lucha por la liberación de los valores e identidades del dominio del Estado-nación que es visto como una fuerza esencialmente homogénea y por ende opresora. Ello conlleva la aparición de muchos conflictos centrados en la contienda por ganar derechos particulares y por avanzar los derechos de personas "particulares". La política cultural es una política de la diferencia, una transformación de la diferencia en reclamos lanzados hacia el ámbito público por obtener reconocimiento, prestigio, tierras u otros recursos.

espontáneo es flexible y adaptable, es decir, capta los cambios del entorno de manera casi automática. Por último, el mercado como orden que se autoorganiza es un orden libre. En el fondo de estas apreciaciones se esconde la noción de que el mercado nunca produce crisis; éste va destruyendo la soberanía de los estados-nacionales en aras de crear un sistema que conlleva la óptima asignación de los recursos donde los movimientos de capital tienen la potestad de promover el desarrollo de la economía mundial, con una única condición: que sus decisiones se lleven a cabo en la más absoluta libertad. Pero la realidad es que:

...las crisis financieras se vinculan directamente con la búsqueda de ganancias por parte de los tenedores de capital... Si otros mercados se abren, por lo general llega el momento en que un importante tenedor de capital... piense que ganaría más saliendo del mercado donde la ganancia fue enorme y dirigirse a otro para ahí reproducir el mismo proceso. El primero que salió fue el que más ganó, lo que representa la señal para los otros tenedores de que los precios no sólo no subirán más sino que irán a la baja; cada uno busca salir tan pronto sea posible y los últimos pierden sus ganancias o más. El ejemplo de México y hoy el de los países asiáticos muestran el enorme costo de esas crisis para las economías nacionales: endeudamiento, recesión, migraciones, control de los recursos petroleros (Bernis, 1999, 29).

La premisa principal de Hayek, como también sus corolarios, obvia el hecho de que, visto históricamente, el mercado es un fenómeno relativamente reciente. Su instauración requirió de guerras, revueltas y revoluciones a lo largo de casi dos siglos y su mantenimiento ocurre en medio de continuas tensiones políticas e intervenciones salvadoras del Estado-nacional y el Estado-mundo. Todo ello apunta a que este orden es tan natural o tan artificial como cualquier otro nacido del diseño humano. Dussel señala a este respecto:

...el mercado en Londres, debe cerrar sus puertas después de ocho horas de intensa actividad. Simplemente porque los operadores de la bolsa están cansados, deben dormir, comer, reestablecer sus fuerzas porque llega la noche... La *autorregulación* del mercado no es sino la creativa participación empírica de muchos sujetos reales que cumplen las reglas de ese sistema formal llamado mercado. Es obvio para todo observador que sin los operadores concretos no hay mercado, pero eso se olvida de inmediato. Las acciones o papeles de la bolsa que se compran y se venden son de empresas con trabajadores de carne y hueso, con cuyos salarios comprarán bienes para poder vivir (Dussel, 1998, 522).

En cuanto a su economía, el mercado es gratuito sólo para quienes participan integralmente en su dinámica. Para el resto, los millones de individuos

que no logran transformar sus demandas reales en demandas efectivas, el costo es ciertamente muy elevado. En virtud de este hecho, se ha intentado dotar al liberalismo de una fuerte base ética y moral. Hayek sostiene que los desarrollos de la civilización responden a iniciativas de individuos cuyo pensamiento y acción no están coartados por los imperativos de la moral social. El individuo asume la responsabilidad por sus acciones y sus mayores éxitos pasados provienen, paradójicamente, del hecho de que no ha sido capaz de controlar la vida social. De ahí que su progreso futuro resida en la deliberada abstención de ejercer los enormes medios de control que hoy están a su disposición.

La tesis de que lejos de atentar contra el fundamento del orden social, la sociedad liberal promueve la cooperación responsable ha sido defendida más recientemente por Baumann. Desarrollando la línea liberal, el autor intenta establecer las bases de la moral no sobre el comunitarismo<sup>10</sup>, sino sobre normas personales que actúan como instrumentos de autocontrol. El local para el desarrollo de este fundamento de la moral lo ubica el autor en la empresa cooperativa o aquella empresa donde el empresario depende de la cooperación voluntaria de sus socios y colaboradores y donde "... por lo menos una considerable parte de ellos debe adoptar un punto de vista interno con respecto a los objetivos y tareas de la empresa. Por ello, la integridad de los actores juega un papel central" (Baumann, 1998, 140). La empresa tipo, según Baumann, es aquella donde "... un grupo relativamente grande de personas coopera, en contacto personal directo, durante un lapso más o menos largo, dentro del marco de una estructura organizativa firme" (ibid., 141). En estas empresas "... puede operar un mecanismo de reputación por el cual las personas que en sus acciones ponen de manifiesto determinadas virtudes pueden obtener ventajas decisivas frente a aquellas que carecen de ellas" (ibid., 53). El argumento central es que la protección y promoción de la libertad de asociación entre individuos autointeresados puede resultar vital para su *productividad moral*. Esta protección desembocaría no sólo en un mercado de bienes y servicios económicos, sino también en un mercado de la virtud donde aparece una demanda suficiente de personas virtuosas bien dispuestas a interactuar sobre la base de la cooperación y la colaboración. La expansión global de las empresas en la actualidad produciría, un efecto de derrame o de difusión del comportamiento virtuoso fuera de los límites de la propia organización. La

---

<sup>10</sup> Los comunitaristas siempre han sostenido que: "... las fuerzas cooperativas del mercado... resultan ser demasiado débiles como para poder garantizar un comportamiento moral confiable" (Baumann, 1998, 38). Otro argumento contra el liberalismo, es que "... el mercado considerado como secuencia de transacciones entre individuos más o menos aislados, no puede producir ninguna moral ni virtud" (ibid., 38). Un argumento algo más elaborado contra el liberalismo a juicio de Baumann es que "... sobre la base de los intereses abstractos del individuo liberal socialmente desarraigado es imposible la fundamentación racional y el cumplimiento racionalmente motivado de las normas morales" (ibid., 31).

creación y sustento de normas universales parece, pues, asegurada en el contexto de un orden global por conducto de una mano invisible; es decir, que por medio de una fuerza inconsciente, el sujeto ve impulsada su acción de una forma compatible con el orden social en su conjunto.

La aspiración a formar la sociedad civil y participar en ella como ámbito diferenciado y opuesto al Estado fue tan fuerte en la Europa comunista que se convirtió en la utopía de los países del área (Mires, 1995). Más concretamente, la sociedad civil se refiere a aquellas agencias, instituciones, movimientos, y relaciones sociales que se organizan sobre bases privadas o voluntarias y no están directamente controladas por el Estado (Macgregor, 1992). Se caracterizan por la pluralidad en su variedad de formas de expresión y estilos de vida; por la privacidad entendida como amplia posibilidad de desarrollo individual y por la legalidad que implica una estructura jurídica que precisamente garantiza la pluralidad y la privacidad (Cohen y Adato, 1992). Ciertamente la creación de la sociedad civil fue el motor de la política antitotalitaria en los países comunistas donde, por medios y oposiciones diversas, los ciudadanos se enfrentaron a un régimen que en nombre de un objetivo metahistórico y una cruenta doctrina del desarrollo había secuestrado la libertad y, degradado las fuentes del crecimiento económico-tecnológico como la naturaleza y el ser humano. Esta oposición se manifestó en círculos de escritores e intelectuales (Checoslovaquia), movimientos verdes (Lituania), sindicatos de obreros independientes (Polonia), grupos de protesta religiosos (Azerbaiján, Turkmenistán), movimientos culturales y otros que trajeron el derrocamiento del comunismo. Tenemos, entonces, que mientras en muchas partes del mundo el avance de la globalización producía alteraciones significativas en el modo de entender y practicar la ciudadanía en lo atinente a derechos, deberes y riesgos, dentro de un marco crecientemente desterritorializado, ésta tomó su sentido más tradicional -formación del Estado-nacional y lealtad a éste- y motorizó la política y el sentido de utopía en Europa Oriental (Urry, 1999). Empero la utopía que los movía, aquella de la sociedad civil, se vio frustrada posteriormente en algunas de las nuevas naciones post socialistas por el ascenso de la política nacionalista y étnica (Mires, 1995).

Si la utopía que se desprende de la aspiración de libertad en Europa del Este fue la formación de la sociedad civil y el nacimiento de la democracia, y la que se desprende de la vertiente económica del liberalismo es la de las virtudes y la naturalidad del mercado, la que se desprende de la vertiente sociopolítica del liberalismo es la del autocontrol sobre el cuerpo y la psique. Ello es así en virtud del creciente y desmesurado papel que juega en el liberalismo el concepto de que el individuo es el centro de la sociedad postulado por Locke y más recientemente por Hayek. Las filosofías sociales renacentistas se basaban, por el contrario, en el supuesto de que un sistema social racional podía ser formulado lógicamente, como los principios geométricos, y que bastaba que la gente lo entendiera para realizarlo. Este pensamiento era

abstracto e ideal y su fuerza residió en su inquebrantable fe en el poder del razonamiento para crear un orden confortante.

Un tercer modelo de utopía que se impone es fuertemente psicológico y se alimenta en el hiperindividualismo, la autoexpresión democrática y el consumo que desembocan en el postmodernismo estético-narcisista centrado en el control del cuerpo y del espíritu. Ciertamente, son muchos los sistemas abstractos y los *personality assembling kits*, que están a disposición del hombre moderno para adelantar la tarea de dicho control: la cirugía plástica, las dietas, la lipoescultura, los ejercicios, las modas, las publicaciones de autoayuda, las filosofías orientalistas e irracionalistas, las terapias alternativas, los diversos sistemas esotéricos y la astrología forman todos un laberinto dentro del cual el hombre circula en búsqueda de una forma de orientación y adaptación al mundo de finales del siglo XX. A estos sistemas se agregará a mediano plazo el más potente de todos: aquél formado por la ingeniería genética y sus ramas auxiliares que permitirán al hombre controlar, comercializar y apropiarse -mediante patentes y la propiedad intelectual- el curso de la evolución humana. Se realizará, adicionalmente, la utopía trazada en *La Nueva Atlántida* por Bacon consistente en manipular las bases genéticas del mundo natural. En efecto, escribiendo en 1626, Bacon sugiere aparte de la invención de aviones, submarinos, teléfonos, sistemas de desalinización del agua, abonos muy potentes, creación de nuevos metales, energía hidroeléctrica -y esto es lo más importante para nuestro argumento- la creación programada de nuevas especies animales adaptadas a las necesidades humanas y a la realización eficiente de las tareas de la sociedad.

La adaptación estético-narcisista del hombre contemporáneo, en oposición a la estético-erótica propuesta por Marcuse donde lo estético se entiende como desarrollo de la sensibilidad como modo de la existencia humana volcada hacia el amor, no obedece exclusivamente a la naturaleza individualista y consumista de la sociedad contemporánea. Alexander postuló que al igual que el totalitarismo, la democracia liberal posee una estructura emocional que hace de la envidia y el esnobismo partes integrales de la misma. En el totalitarismo, dice, el sujeto se halla completamente subordinado al Estado y al principio de que el individuo existe para la sociedad y no al contrario. Esto daña el orgullo narcisista, provoca hostilidad y reafirma los vínculos de dependencia. Al trocar la autoexpresión por la seguridad, los hombres se quitan de encima las responsabilidades inherentes al Estado. Cuando este trueque falla a raíz de una derrota militar o diplomática, todo el sistema amenaza con venirse abajo. En la democracia, se requiere de una buena dosis de responsabilidad, madurez e independencia por parte de los ciudadanos. Las exigencias incluyen tener una noción de la situación real y aceptar espontáneamente la restricción y la supresión de algunos deseos con miras a salvaguardar otros más importantes. También se insiste en la autoexpresión y la realización individual que conducen a un desempeño desigual y por tanto a sentimientos de envidia. Por otro lado, la democracia liberal empuja a los hombres a conquistar

los signos exteriores de la superioridad y la distinción social dentro de un marco igualitario que no permite la explotación de los emblemas aristocráticos, desembocando en el esnobismo. A juicio de Alexander, la protección que brinda la democracia, incluso bajo el Estado de Bienestar, es poca porque el sistema considera que el individuo maduro es capaz de desenvolverse por sí mismo. Esto funciona mientras el sistema económico se desempeña adecuadamente. Pero cuando falla se crean condiciones de ansiedad en los individuos que pueden amenazar la continuidad del sistema político. Vemos pues, que la democracia y el esnobismo no son incompatibles entre sí. Igualmente, que las bases de la adaptación estético-narcisista en la sociedad están en la raíz del sistema democrático a la espera de las condiciones apropiadas para volverse dominantes. Urry (1989) afirma que a diferencia del principio cognitivo de acción social predominante en la modernidad, el capitalismo desorganizado impone un modelo estético que no tendría mediaciones sino que, resulta de una respuesta afectiva a los estímulos e involucra una explosión de imágenes y símbolos que operan en el sentimiento y se consolidan en juicios de gusto y distinción<sup>11</sup>.

Debe quedar claro que, la utopía estético-narcisista no es simplemente el vacío que deja la tesis del final de la historia, el sujeto y la ideología porque como lo señala Sánchez "la utopía no es sólo la anticipación imaginaria de una sociedad futura, sino de una sociedad deseada que, además, se desea realizar" (Sánchez, 1971, 99). Es, puesto en otras palabras, un estado ideal al que se intenta acceder con mucho esfuerzo y dedicación y que, al igual que el disfrute del ocio en la sociedad opulenta, requiere de una amplia autoprogramación para realizarse.

La felicidad en la era postmoral es, entonces, constructivista y fundamentalmente activista.

Por supuesto, se trata de una identidad contraria a la esencia de autoformación y afirmación individual propuesta como modelo por aquellas corrientes postmodernas inspiradas en Nietzsche, que van más allá de la mera desconstrucción. Busca romper los vínculos de la fórmula del cógito: "consumo, luego existo", para crear una identidad genuinamente consustancial con la creatividad, la riqueza de la experiencia subjetiva y el respeto a la diferencia<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> Para autores como Lipovetsky el placer del consumo no reside ya en su valor de distinción. El individualismo extremo ha provocado que el placer resida en "los servicios objetivos y existenciales que nos procuran las cosas, por su *self service* [...] Hoy no queremos tanto suscitar la admiración social como seducir y estar cómodos, no tanto expresar una posición social como manifestar un gusto estético, y no tanto significar una posición de clase como parecer jóvenes y desenvueltos" (1998, 196-165).

<sup>12</sup> En un argumento diferente, Marcuse valora la diferencia como medio de enfrentamiento al sistema capitalista. El "escándalo de la diferencia", dice, no concierne la "corrección de la mala existencia". La aceptación del escándalo de la diferencia respecto de la sociedad actual reside en no dejarse aplastar por ella. Lipovetsky sostiene

Ahora bien, Jameson sostiene que las posibilidades de deconstrucción de la identidad prefabricada bajo un contexto saturado de elementos represivos y corporativos son pocas; el capitalismo tardío y su cultura de pastiche, afirma, produce contradicciones insalvables de código (ahorrar/gastar; adelgazar/comer; trabajar/recrear; y otros) que aunadas a la comercialización de la cultura mantienen a los individuos encadenados a la lógica del consumo y, paralelamente, cerca de los desórdenes mentales<sup>13</sup>.

Fromm (1967) se acercó a este problema de la identidad a través de su concepto de *carácter social*. Sostuvo, que cada época crea mediante sus procesos de socialización un hombre portador de los valores centrales del sistema. El feudalismo necesitó hombres sumisos ante la autoridad, y respetuosos de las jerarquías y sus superiores. La revolución industrial produjo un hombre estimulado por el trabajo, disciplinado, puntual, ahorrativo y motivado por la ganancia monetaria. Lipovetsky (1996) describe esta época -los inicios de la democracia industrial- como una donde predomina una estrategia de normalización disciplinaria de las masas para crear en ellas un sentido del deber hacia la familia, el trabajo y el ahorro. El capitalismo de mediados de siglo XX produjo, por el contrario, un carácter social dominado por la pasión del gasto y el consumo. El *Homo Consumens* es aquel hombre cuyo fin último no es poseer sino adquirir compensando así su extrema ansiedad y su vacío interior. En su forma más extrema este carácter propende, por causa de la "alienación opulenta" a aumentar psicopatologías agudas como los desórdenes alimenticios, entre ellos la anorexia y la bulimia (Ochoa, 1996), y otros como el alcoholismo, la depresión, la adicción al consumo y otras. Hay que considerar, sin embargo, que el sujeto de la alta modernidad no puede sumergirse exclusivamente en la actitud hedonista que desprecia el trabajo y adora los placeres inmediatos. También debe, como lo señala Lipovetsky (1996), preocuparse por el desempeño calificado, eficiente y altamente profesional del trabajo que permite el acceso a la alta calidad de vida legitimándose así el disfrute de placeres cada vez más sofisticados.

Al comentar la inclinación del hombre occidental a buscar el excesivo bienestar material, Sartori (1965) sostiene que éste disfruta de mucha libertad -o

---

que " El individualismo gana en todas partes y toma dos rostros radicalmente antagónicos: integrado y autónomo, gestionario y móvil para la gran mayoría; perdedor, energúmeno, sin porvenir para las nuevas minorías desheredadas" (1996, 15).

<sup>13</sup> Los antecedentes de este enfoque se encuentran en la obra de Marcuse (1967) quien puso de relieve los mecanismos sutiles de represión que existen en el capitalismo avanzado. La Escuela de Frankfurt popularizó el concepto de la industria cultural y el lugar que ocupa la publicidad dentro de las operaciones de esta industria. Lipovetsky también sostiene que la felicidad *light* va acompañada de una ansiedad de masas crónica. A diferencia de lo esperado por Nietzsche y Freud el sentido de falta de moralidad no tiende a intensificarse. "Lo que domina nuestra época no es la necesidad de castigo sino la superficialización de la culpabilidad" (1996, 56).

sobrelibertad como lo menciona Geyer- viéndose tentado continuamente por el brillo de la prosperidad material. El progreso tecnológico opera sobre esta transformación de valores creando una sociedad blanda psicológicamente caracterizada por su parecido con un niño mimado. El hombre de hoy está cansado de libertad y democracia y sobre todo aburrido de todo aquello que le resulta familiar. Trabajando sobre esta misma línea de pensamiento, Marcuse previó que la mayor amenaza de la sociedad industrial avanzada<sup>14</sup> no es el desempleo tecnológico, sino el manejo represivo del aburrimiento y el ocio. En esta sociedad la tecnología, la política y hasta la elevación del nivel de vida se convierten en sistemas de dominación, disolviendo las posibilidades humanistas de liberación y autocreación. La noción marxista del hombre pleno y realizado en el reino de la libertad queda así relegada al siglo XIX cuando la cultura intelectual estaba divorciada de la cultura material, es decir, cuando la cultura no se hallaba incorporada a la producción masiva y al consumo. Para entonces, la cultura no había sido apropiada por la gerencia científica, y el tiempo y el espacio no pertenecían al mundo de los grandes negocios en tanto la recreación y el ocio escapaban al reino de la necesidad. Una vez que el aparato productivo bajo dirección represiva se convirtió en un poder omnipresente el humanismo dejó de tener perspectivas aceptables de reconstrucción.

Naturalmente, hoy habría que considerar la producción flexible como instrumento aún más efectivo para potenciar la utopía estético-narcisista. Precisamente una de las características del capitalismo desorganizado es la producción en lotes, en oposición a la masiva, con frecuentes cambios de especificación, creciente sofisticación en diseño y componentes, mayor comodidad de uso y sofisticación. Contrariamente a la cultura de masas predominante en los años cincuenta y sesenta, que dependía de la rigidez en los gustos y el control uniforme de las costumbres (Adorno y Horkheimer, 1992), el mercado flexible se convierte en fuente inagotable de variedad y diferencia ampliando la "libertad" del consumidor y, con ello, la seguridad y continuidad del sistema. El nuevo mercado permite experimentar todos los ámbitos de la vida cotidiana como espacios del placer estético-narcisista y así la seducción desplaza a la represión como elemento de control. La expansión del mercado flexible y el consumo, a juicio de Bauman, convierte la racionalidad del sujeto en su capacidad para realizar una buena compra entre las muchas opciones de elección que le presenta el mercado; el sentimiento de riesgo y la ansiedad del estado mental postmoderno se ven atenuados por la convicción de que estas decisiones han sido buenas decisiones. Ser un cliente satisfecho, es el escaso significado que tendría hoy la ciudadanía (Mires, 1999).

---

<sup>14</sup> Esta tendencia de equiparar todos los procesos de la sociedad industrial capitalista con la sociedad industrial socialista presente en Marcuse, ha sido cuestionada por Bauman quien sostiene que una de las causas del desmoronamiento de la sociedad comunista fue la falta de acceso a bienes de consumo no primarios. Es decir a la falta de variedad.

El papel de las corporaciones y la publicidad se vuelve crucial en la tarea de convencer a los consumidores sobre la necesidad de adquirir estos productos de gran calidad y distinción, lo cual requiere de una intervención cada vez mayor en la cultura de la sociedad. Nuevas técnicas de publicidad y mercadeo emergen en tanto se agudizan los procesos de optimación y cognición sistémica de la gran corporación privada. Fukuyama menciona que durante las Olimpiadas de Atlanta, la publicidad de uno de los principales patrocinantes mostraba:

...una cantidad de atletas musculosos y bien entrenados realizando proezas totalmente irracionales, como correr por las paredes de un edificio, saltar a precipicios de cientos de metros de profundidad, o desplazarse sobre los techos de un rascacielos hacia otro. Todos estos avisos habían sido elaborados en torno del slogan que aparecía en la pantalla al final del aviso: Sin Límites (Fukuyama, 1999, 31).

Agrega Fukuyama que

...consciente o inconscientemente, el extraordinario físico de los atletas recordaba al superhombre del filósofo Nietzsche, ese ser rayano en lo divino a quien no limitan las normas morales, tal como fue retratado con tanto sentimiento por la cineasta nazi Leni Riefenstahl (ibid., 31).

La telefónica se propuso, en el fondo, crear una imagen de libertad poderosa hacia el futuro: sugiere la necesidad del desmoronamiento de las viejas normas –la restricción de la libertad de empresa entre ellas obviamente- y las bondades de la liberación de individuo de controles superfluos y asfixiantes. La Benetton, por ejemplo, no se limita a crear ingenuamente una moda e imponerla. Ha fundado la Escuela de Arte y Comunicación Aplicada (en Venecia, Italia), bajo la dirección de un famoso creativo, para ir renovando sus ideas en publicidad. La Escuela acepta a jóvenes que ya poseen proyectos comunicacionales propios –especialmente proyectos de índole transgresor- y los somete a intensas tormentas de ideas de donde saldrán los conceptos publicitarios de la empresa para la radio, televisión, video, diseño, vallas y páginas Web. Por este mismo medio, Benetton ha incorporado a su publicidad temas como lo multicultural y lo erótico, ofreciendo además accesorios para personas discapacitadas. Otras corporaciones de la confección, haciendo gala del principio autorreferente, se inspiran en las modas espontáneas de la calle para crear sus colecciones, en tanto otras toman para trabajar los criterios y necesidades definidos directamente por el cliente (Lavado, 1992). Los jóvenes pertenecientes a las *tribus urbanas* como los *guerreros* de Barcelona, España se quejan, en efecto, de que la moda oficial disminuye la eficacia de su protesta simbólica “saqueando y vampirizando todo lo que puede de esa invención espontánea que suele surgir de la calle, de la periferia y de los márgenes” (Pere-Orial, 1997, 50).

La utopía estético-narcisista es más fuerte entre las élites de la periferia y la semiperiferia -quienes comparten una identidad cosmopolita- que en otros grupos sociales. Ortiz plantea que el estilo de vida de estos grupos medios-altos y altos es muy parecido en todos los países; ellos se han convertido en verdaderas clases globales o élites cosmopolitas que piensan y consumen según patrones muy similares. En la periferia se ha producido una fuerte segmentación que crea una nueva forma de frontera ya no territorial, sino por grupos sociales que pueden interconectarse entre sí. En todas las grandes ciudades de la semiperiferia y de la periferia existen zonas de gran privilegio con el mismo potencial de consumo de algunos países pequeños como Bélgica y Finlandia.

La aspiración a poseer los productos y marcas globales es tan grande que ha logrado influir en las modas y costumbres de los menos privilegiados. En Venezuela, muchos jóvenes de las barriadas populares visten la ropa de marca que usan los héroes del mundo deportivo, como el estadounidense Michael Jordan. Ello ocurre en parte porque los productos globales más que simples objetos son también fuertes referencias culturales (Ortiz, 1998). En su estudio sobre las bandas juveniles de Caracas, Mateo y González destacan, en efecto, la altísima valoración que estos muchachos otorgan al uso de ropa deportiva de marca; aspiración que en ocasiones se traduce en el robo de zapatos u otros artículos de moda de los que visten los basqueteros estadounidenses que han salido de la pobreza y alcanzado la fama y la riqueza. Dicen las autoras:

Otro elemento que identifica a las bandas es su forma de vestir, este elemento es tan importante que se le da más prioridad a la compra de un artículo de marca que las condiciones de vivienda y alimentación. El uso de una marca pirata se castiga entre los jóvenes con burlas, es considerado una raya (estigmatización). El artículo en cuestión se transforma en un objeto con valor en sí mismo, es un fetiche imantado de un poder mágico. Especialmente los zapatos de marca, mejor conocidos como "zapatos de la muerte" ofrecen al portador participar en la fuerza que poseen y entrar en otra dimensión, por encima de la realidad cotidiana, como si a través del objeto se llenara un espacio de la vida que ha estado ausente de sentido (Mateo, 1998, 234).

Se comprueba aquí la tesis de Lipovetsky de que la moda juega un papel regulador y de presión social y que sus variaciones vienen acompañadas de un sentido del deber o asimilación cuyo desconocimiento provoca la risa y la burla. También se comprueba su opinión de que mediante la asimilación de la moda los individuos esperan parecerse a aquéllos que irradian prestigio y rango. El ejemplo de los Jordan ilustra, además, lo señalado por Giddens de que los espacios locales son influidos y penetrados por realidades que se generan en lugares distantes y marcan su naturaleza. O, puesto en otras palabras, que el espacio propio se ve invadido de manera intensa por mensajes y pro-

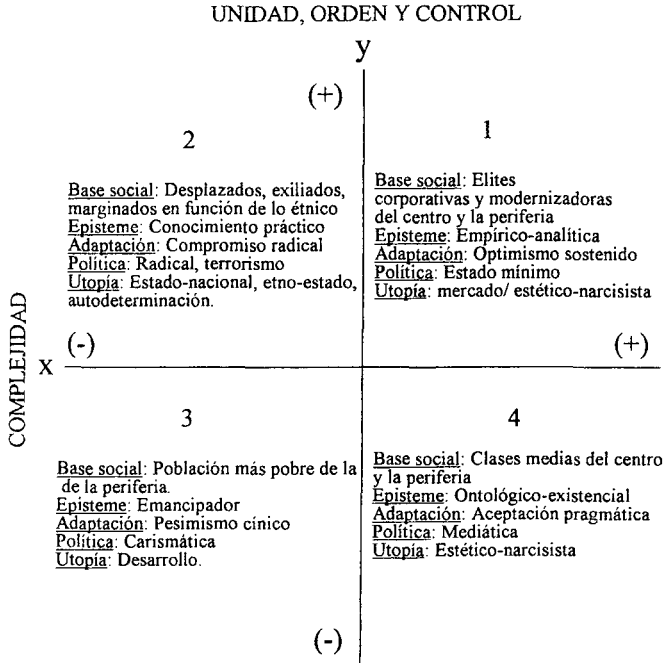
ductos que vienen de lugares lejanos y convierten lo próximo en extraño y ajeno con lo cual la identidad no tendría ya una localización geográfica definida. Paradójicamente, son los grupos juveniles o *tribus urbanas* de las ciudades afluentes quienes más rechazan las convenciones de la moda. Los skinheads, punks y otros grupos buscan un sentido de comunidad en oposición al individualismo desbordado de la modernidad en el uso de modas autóctonas que desprecian lo que procede de la cultura dominante de la sociedad (Pere-Orial, 1997).

En la periferia, la utopía del desarrollo sigue ejerciendo un atractivo especial sobre grandes capas de población y de funcionarios que ven en este ideal un modo de alcanzar los niveles de vida existentes en las naciones avanzadas. Pero el desarrollo de que se habla ahora no ha de lograrse mediante la planificación pública a gran escala ni mediante la ingerencia del Estado en la sociedad. Los países periféricos cuentan ahora con mutaciones de la teoría general del desarrollo como: el Desarrollo Humano, el Desarrollo Social, el Crecimiento con Equidad y el Desarrollo Sustentable, los cuales son modelos de acción cónsonos con los intereses de la doctrina liberal sobre la centralidad de la sociedad civil participativa y, soterradamente con el interés corporativo (De Venanzi, 1997). El desarrollo sería presumiblemente posible con la instalación en el poder de líderes honestos e ilustrados que pongan en práctica las políticas adecuadas para el avance de las sociedades. En las zonas de la periferia sigue vigente, entonces, la aspiración a la modernización/occidentalización atendiendo aspectos tales como el medio ambiente, la participación ciudadana y las ventajas comparativas locales. Esta aspiración a la modernidad bajo la actual estructura del sistema-mundo es, por supuesto, inalcanzable porque como lo señala Wallerstein "es absolutamente imposible que la América Latina se desarrolle, no importa cuales sean las políticas gubernamentales porque lo que se desarrolla no son los países. Lo que se desarrolla es únicamente la economía-mundo capitalista y esta economía-mundo es de naturaleza polarizadora (Wallerstein, 1996, 11).

## Conclusiones

Pasamos ahora a presentar en forma esquemática los aspectos centrales de los fundamentos de una teoría de la acción social mejor ajustadas a las sociedades contemporáneas. El Diagrama 1 consiste de un eje de coordenadas cuyo eje Y representa un continuo que va desde un alto sentido de unidad y de control (polo +) hasta un sentido de fragmentación, alienación y falta de poder (polo -). El eje X representa un continuo que va desde la percepción de la complejidad como oportunidad (polo +), hasta la percepción de la complejidad como obstáculo (polo -). Cada cuadrante recoge la combinación de la base social del grupo, su episteme, su forma de adaptación, su forma de participación política y la utopía que impulsa su actuación.

**DIAGRAMA 1**  
**COORDENADAS SOCIOCULTURALES DEL ACTOR**



Fuente: Proyecto La teoría corporativa del sistema-mundo. Unidad de Investigación  
Escuela de Sociología U.C.V. Coord. Prof. Augusto De Venanzi

En el Cuadrante 1 del eje de coordenadas hemos ubicado el tipo de acción social correspondiente al *optimismo sostenido*. Su base social consiste de las élites corporativas y en general las élites modernizadoras del centro y la periferia. Su episteme es empírico-analítica: mantienen una expectativa positiva del futuro que ven perfeccionarse mediante el progresivo avance de la ciencia y la tecnología y el creciente control de ambas sobre la naturaleza. La apertura del mercado les ofrece oportunidades para realizar operaciones ventajosas y aunque la complejidad les impone límites para realizar acciones bien orientadas poseen herramientas poderosas para reducirla. En política, estos actores propugnan el Estado mínimo y una sociedad espontánea que no defina a priori fines colectivos y cuyo sentido de unidad y su dinámica venga determinada por el avance natural y beneficioso de la globalización. La utopía de este grupo es una combinación de lo estético-narcisista que funge

como medio de afirmar su dominio y distinción, con la creencia en el mercado como orden autoorganizado.

El Cuadrante 2 resume el tipo de acción que definimos bajo el concepto de *compromiso radical*. La base social del grupo lo constituyen los millones de desplazados, exiliados y discriminados en razón de su origen étnico. Su episteme es el interés práctico pues poseen un alto sentido de unidad y coherencia aportado por la cultura tradicional en que participan. Temen que su identidad quede borrada por las nuevas tendencias históricas. Frente a los cambios implicados por la globalización estos actores mantienen firme la fe en sus costumbres y tradiciones. Su desarraigo les hace aspirar a la formación de un etno-estado o estado de autodeterminación que valoran como utopía y recurren con frecuencia a la política radical, incluso a la violencia, como medio de afirmar sus aspiraciones.

El Cuadrante 3 agrupa a los actores que sostienen la actitud del *pesimismo cínico*. Son los más pobres de la periferia. Su episteme es de corte emancipador en tanto buscan vencer las barreras sociales que limitan sus posibilidades de autoafirmación. Pueden no estar conscientes de la creciente complejidad o, pueden estarlo pero sin disponer de muchas herramientas para reducirla. En lo político son proclives a la influencia de un liderazgo carismático que prometa llevar adelante la postergada transformación hacia la modernidad. Su utopía, al igual que la de los funcionarios de la periferia, es la modernización/occidentalización que esperan pueda realizarse mediante renovadas estrategias de desarrollo (social, humano, sostenible, otras) que impliquen la participación ciudadana.

El Cuadrante 4 agrupa a los actores implicados en la *aceptación pragmática*. Estos actores, la mayoría de las clases medias en los países del centro y la periferia, albergan un sentido de riesgo, que nace del desmontaje del Estado Benefactor (y sus aproximaciones en la periferia) y el ascenso del mercado como ente regulador de crecientes parcelas de la vida. La episteme del grupo es de base ontológico-existencial; es decir gira alrededor de la búsqueda continua del significado de una existencia que se fractura y ve amenazada por la incertidumbre, lo contingente y la pérdida de las orientaciones que guían al individuo. Estos actores se descubren como extraños en una sociedad donde el orden y el sentido se han desdibujado y donde los éxitos de la ciencia y la creciente tecnificación le hacen consciente del desorden y los riesgos implicados en éstas. Exhiben, además, una actitud ambivalente con respecto a la complejidad y el cambio que parecen abrir oportunidades de inclusión para ellos pero que corrientemente no se ven materializadas. Estos actores no están alienados en lo social mas sí en lo político; se ven expuestos a la política mediática y exhiben una actitud poco comprometida con la participación en procesos sociopolíticos amplios. La utopía del grupo es, esencialmente, estético-narcisista; el consumo orientado hacia el control del cuer-

po y la psique les proporciona el medio necesario para mitigar sus temores e inseguridades.

Los cuadrantes que hemos presentado arrojan tipos multidimensionales de acción social que creemos pueden ser de utilidad como guía para la investigación sobre la acción en las sociedades contemporáneas (tanto en el mundo de la alta modernidad como en la periferia sujeta a modernización). Tratándose de tipos ideales seguramente será difícil hallarlos en forma pura en la realidad, mas su utilidad reside en la posibilidad que abren para estudiar en forma comparada diversos grupos humanos en función de sus representaciones, intereses y expectativas.

## Bibliografía

- Adorno, T. y Horkheimer, M. (1992): "La industria cultural" en Bell, D. et al. : *Industria cultural y sociedad de masas*, Caracas, Monte Avila.
- Alexander, F. (1944): *Nuestra era irracional*, Buenos Aires, Poseidón.
- Allison, D. (Comp.) (1992): *The New Nietzsche*, Cambridge, MIT Press.
- Armitage, J. (1999): "Resisting the Neoliberal Discourse of Technology, The Politics of Cyberculture in the Age of the Virtual Class" en *Theory, Technology and Culture*, Vol. 22 N° 1-2.
- Bacon, F. (1937): *The New Atlantis*, Nueva York, Collier&Son.
- Balandier, G. (1994): *El poder en escenas*, Barcelona, Paidós.
- Balandier, G. (1997): *El desorden*, Barcelona, Gedisa.
- Barret, W. (1958): *Irrational Man. A Study in Existential Philosophy*, Nueva York, Doubleday Anchor Books.
- Bateson, G. (1993): *La unidad sagrada*, Barcelona, Gedisa.
- Bauman, Z. (1993): *Intimations of Postmodernism*, Londres, Routledge.
- Baurmann, M. (1998): *El mercado de la virtud*, Barcelona, Gedisa.
- Beck, U. (1998): *La sociedad del riesgo*, Barcelona, Paidós.
- Bernis, G. (1999): "Mundialización y crisis en Asia del Este" en *Comercio Exterior*, Vol. 49 N° 1.
- Bourdieu, P. (1991): *La distinción*, Madrid, Taurus.
- Bourdieu, P. (1997): *Razones prácticas, Sobre la teoría de la acción social*, Barcelona, Anagrama.
- Bronowski, J. (1965): *The Identity of Man*, Nueva York, Natural History Press.
- Cardoso, Raúl (1998): "Anatomía del megaterrorismo" en *El Clarín*, 16/8.
- Callinicos, A. (1994): *Contra el postmodernismo*, Bogotá, Áncora
- Clayton, K. (Comp.) (1990): *Nietzsche as Postmodernist: Essays Pro and Contra*, Nueva York, State University of New York Press.
- Cohen, J y Adato, A. (1992): *Civil Society and Political Theory*, Cambridge, Mass, MIT Press.
- Denoon, R. (1965): *The Philosophy of Jean Paul Sartre*, Nueva York, Random House.
- De Venanzi, A. (1997): "¿Tiene sentido el desarrollo?" en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Vol. 3. No. 2-3.
- Doyal, L. y Gough, I. (1994): *Teoría de las necesidades humanas*, Barcelona, ICARIA.
- Downey, G y Rogers, J. (1995): "On the politics of Theorizing in a Postmodern Academy" en *American Anthropology*, Vol. 97 No.2.
- Dussel, E. (1998): *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, México, Trotta.

- Friedman, J. (1999): "Indigenous Struggles. The Discreet Charm of the Bougeoise" en *Journal of World-Systems Research*, Vol. 5. No. 2.
- Fromm, E. (1965): *Psicoanálisis y religión*, Buenos Aires, Psique.
- \_\_\_\_\_ (1967): "The Application of Humanist Psycho-analysis and Marx's Theory" en Fromm, E. (comp.): *Socialist Humanism*, Londres, Allen Lane.
- Fukuyama, F. (1999): *La gran ruptura*, Buenos Aires, Atlántida.
- Garaudy, R. (1971): "Ideología y utopía. El hombre del siglo XXI" en Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, UNAM (comp.), *Crítica de la utopía*, UNAM, Serie Estudios 25.
- Geyer, F. (1994): "The Challenge of Sociocybernetics" Ponencia presentada en el *XIII Congreso Mundial de Sociología*, Bielefeld, Alemania.
- \_\_\_\_\_ (1998a): "Sociocybernetics and the New Alienations", Ponencia presentada en el *XIV Congreso Mundial de Sociología*, Montreal, Canadá.
- \_\_\_\_\_ (1998b): "From Simplicity to Complexity. Adapting to the Irreversibility of Accelerating Change", Ponencia presentada en el *XIV Congreso Mundial de Sociología*, Montreal, Canadá.
- Giddens, A. (1991): *Modernity and Self-Identity*, Cambridge, Polity Press.
- \_\_\_\_\_ (1993): *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza.
- Habermas, J. (1971): *Knowledge and Human Interests*, Boston, Beacon Press.
- \_\_\_\_\_ (1975): *Crisis de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Hall, S. (1992): "The Question of Cultural Identity" en Hall, S. et al. (comps.), *Modernity and Its Futures*, Cambridge, Polity Press.
- Hayek, F. (1991): *Los fundamentos de la libertad*, Madrid, Unión Editorial.
- Jameson, F. (1995): *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Carolina del Norte, Duke University Press.
- Lavado, E. (1999): "El laboratorio Benetton" en *El Universal*, 27/3.
- Lipovetsky, G. (1996): *El crepúsculo del deber*, Barcelona, Anagrama.
- \_\_\_\_\_ (1998): *El imperio de lo efímero*, Barcelona, Anagrama
- Luhmann, N. (1997): *Observaciones de la modernidad*, Buenos Aires, Paidós.
- McGrew, A. (1992): "The State in Advanced Capitalist Societies" en Allen, J. et al. (comps.), *Political and Economic Forms of Modernity*, Cambridge, Polity Press.
- Maffesoli, M. (1990): *El tiempo de las tribus*, Barcelona, ICARIA.
- Marcuse, H. (1969): *El final de la utopía*, México, Espacio.
- Maslow, A. (1947): "A Theory of Humman Motivation" en *Psychological Review*, Nº 50.
- Mateo, C. y González, C. (1998): "Bandas juveniles: violencia y moda" en *Revista Venezolana de Análisis de Coyuntura*, Vol. IV, No.1.
- Mires, F. (1999): "La cultura de la globalización" en *Revista Venezolana de Análisis de Coyuntura*, Vol. 5, Nº 1.
- Ochoa, L. (1996): *De la anorexia a la bulimia*, Madrid, Aguilar.
- Ortiz, R. (1998): *Los artifices de una cultura mundializada*, Bogotá, Fundación Social Editores.
- Parsons, T. (1968): *The Social System*, Nueva York: The Free Press.
- Pere-Orial, C., J. Pérez y F. Tropea (1997): *Tribus urbanas*, Barcelona, Paidós.
- Ramsey, P. ( 1965): *Nueve moralistas modernos*, México, Herrera Hermanos.
- Robles, F. (1999): *Los sujetos y la cotidianeidad*, Concepción, Edic.Sociedad Hoy.
- Sánchez, A. (1971): "De socialismo científico al socialismo utópico" en Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM (comp.), *Crítica de la Utopía*, UNAM, Serie Estudios, 25.
- Sartori, G. (1965): *Aspectos de la democracia*, México, Limusa-Wiley.
- \_\_\_\_\_ (1992): *Elementos de la teoría política*, Madrid, Alianza.

- \_\_\_\_\_ (1994): *La democracia después del comunismo*, Madrid, Alianza.
- Savater, F. (1990): *Humanismo impenitente*, Barcelona, Anagrama.
- Sonntag, H. y Arenas, N. (1995): *Lo global, lo local, lo híbrido. Aproximaciones a una discusión que comienza*, UNESCO-MOST, París.
- Ortiz, R. (1998): *Los artifices de una cultura mundializada*, Bogotá, Fundación Social Editores.
- Urry, J. (1989): "The End of Organized Capitalism" en Hall, S y Jaques, M. (comps.). *New Times*, Londres, Lawrence and Wishart.
- \_\_\_\_\_ (1999): "Globalization and Citizenship" en *Journal of World-Systems Research*, Vol. 5, N° 2.
- Wallerstein, I. (1996): "La estructuración capitalista y el sistema-mundo" en *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Vol.1 enero-marzo.
- Weber, M. (1981): *Economía y sociedad*, México, FCE.
- White, M. (1957): *The Age of Analysis*, Boston, Houghton Mifflin.

# LA DEFRAUDACION DE LAS ILUSIONES DE SEGURIDAD

## La "irresponsabilidad organizada" en sociedades de riesgo<sup>1</sup>

Fernando Robles

"En la cotidianeidad del Dasein la mayor  
parte de las cosas son hechas por alguien  
de quien tenemos que decir que no fue nadie"  
Martin Heidegger

"No vemos que no vemos"  
Heinz von Foerster

Este trabajo persigue un triple objetivo. En primer lugar, se propone situar en el centro de las discusiones de la modernización de las sociedades contemporáneas de riesgo, el tema de la responsabilidad, esclareciendo *cómo se articula la comunicación de la irresponsabilidad*. En segundo lugar, procura desacoplar la teoría de la sociedad del riesgo del nivel de reflexión exclusivamente estructural, mostrando las formas de articulación y organización que *la irresponsabilidad asume en la interacción cotidiana*. Por último, resitúa la relevancia de las llamadas *relaciones de definición*, desocultando su importancia como tramados cotidianos e institucionales que tematizan la producción y distribución de efectos colaterales perversos en la modernización y contribuyen a la reproducción de la irresponsabilidad organizada.

El presente trabajo se explaya *in extenso* respecto de la siguiente apreciación. En la actualidad, sobran los ejemplos que ilustran la plausibilidad de que la no-responsabilidad, se ha convertido en una de las distinciones funcionales

---

<sup>1</sup> Este trabajo forma parte de los resultados del proyecto "La constitución social de los riesgos como procesos de producción, colectivización y percepción. Indicadores para la incertidumbre y la peligrosidad social y ambiental. Un estudio de caso en la comuna de Talcahuano" (Código: P.I. N° 98.173.015 - 1.0) financiado por la Dirección de Investigación de la Universidad de Concepción, Chile. Deseo agradecer muy especialmente a Marcelo Arnold por sus valiosas críticas y sugerencias; ellas me obligaron a repensar buena parte de la versión original de este trabajo. Ponencia al XXII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS), realizado en Concepción, Chile, en octubre de 1999.

fundamentales de las sociedades contemporáneas. Dicho fenómeno generalizable, lo entendemos como la imposibilidad de atribuir fenómenos a *causantes*, (potencial o presuntamente) responsables e identificables por dichos fenómenos y sus efectos. El trasfondo de esta imposibilidad de imputación es el *quiebre del principio de causalidad racional* (de la primera modernidad), que se expresa en la imposibilidad de calculabilidad de decisiones ejecutadas sobre la base de cálculos de riesgo ambivalentes, discutibles y reflexivos (en medio del advenimiento de la segunda modernidad).

### I. Las intransparencias de la segunda modernidad

Lo que caracteriza a la sociología y la distingue del pragmatismo, escribió una vez Durkheim, es *el uso de la razón*<sup>2</sup>. Y fue Marx quien señaló que "los hombres se han forjado hasta la fecha representaciones falsas sobre sí mismos, sobre lo que son o lo que deberían ser. Han racionalizado su situación de acuerdo con sus representaciones acerca de Dios, del hombre normal, etc. Las quimeras de su mente se han alzado sobre su mente misma" (Marx, 1988, 89), por lo que "la observación empírica tiene que poner necesariamente de relieve, en cada caso concreto, el nexo existente entre la articulación social y política y la producción, sin mistificación ni especulación alguna" (Ibid, 92). En la reflexión de ambos clásicos de la sociología, el método de distinción entre lo posible y lo real, opera como si la razón garantizara por sí sola la exclusión del peligro al que todos los sociólogos estamos adscritos: *construir, justamente por medio y en virtud de la razón, realidades fantásticas*. Esta forma de auto-descripción de la sociedad que confía en el poder esclarecedor y casi todopoderoso de la razón, contenida ciertamente en las capacidades reflexivas de los hombres, se ha mantenido hasta ahora casi incólume en los imaginarios de las ciencias sociales, como la herencia legítima de la Ilustración y su programa de desencantamiento del mundo, el que por haberse negado tematizar reflexivamente sus propias condiciones de posibilidad, transfigura al desencantamiento en una nueva forma de fetichización del pensamiento (Horkheimer, 1997; Lukacs, 1966).

El uso ingenuo y extralimitado de la razón y la concomitante ausencia de suficiente autoconfrontación reflexiva en el pensamiento científico-social, ha hecho que la sociología sea presa de sus propias quimeras, alimentando un sueño perezoso y apriorístico de coherencia y explicabilidad, o pretendiendo alcanzar, obviamente sin éxito, la comprensión total de los fenómenos sociales. Excluyendo a contadas excepciones, entre las cuales hay que incluir obligadamente al pragmatismo (Rorty, 1996a, 1996b; Purman, 1975) y en los últimos decenios al constructivismo (Foester, 1973), en particular en la teoría de sistemas (Luhmann, 1992a), las ciencias sociales no han sido hasta ahora

---

<sup>2</sup> "Todo es el producto de ciertas causas... y por esta razón -agrega- yo no puedo admitir que se diga, como lo hacen los idealistas: en el origen está el pensamiento ni, como lo hacen los pragmatistas, en el origen está la acción" (Durkheim, 1966, 109).

capaces de reconocer en la incertidumbre y en la duda que resulta de la misma realidad, una fuente provechosa de conocimiento, han cultivado el arte de las certidumbres, han reprimido el escepticismo y se han negado a aceptar, sobre todo en la contemporaneidad, que "todo lo sólido se desvanece en el aire" como indicara el mismo Marx y que incluso lo racionalmente inconcebible, puede ser real. La razón opera sobre la proposición de la racionalidad y es precisamente este ordenamiento racional el que se ha quebrado, arrastrando dicha fractura al *principio elemental de causalidad* (Prigogine, 1998; Feyerabend, 1996).

La quimera elemental de la sociología consiste, pues, en alimentar la máquina de su propia razón, descuidando la propiedad fundamental y contingente de la segunda modernidad contemporánea, que consiste precisamente en que incluso el rol de la ciencia se convierte en ambiguo y *portador del no-conocimiento, en el fundamento de una nueva ignorancia*. En efecto, en la era de la *modernización reflexiva* (Scott, 1998, 53-88; Giddens, 1997), el camino del pensamiento, de la ciencia y de la técnica es remitido a su génesis terrenal, que se caracteriza por la dubitación, la incertidumbre y la duda<sup>3</sup>. Por desgracia, la sociología que confía ciegamente en la razón, ha sido presa de este mismo amor apasionado por lo confiable, lo racionalmente explicable y lo conocido, por lo tanto se autoincapacita para tematizar la contingencia inherente a los procesos sociales contemporáneos. Esta *autoincapacidad de la sociología racionalista* se pone de manifiesto, por lo menos, de tres maneras:

- 1- La sociedad se piensa, en el lenguaje de la primera modernidad, como un "contenedor" cerrado, dotado de una cierta estructuración subsistémica, como un sistema cerrado que incluye al sistema político, al económico, al jurídico etc., y que se puede graficar de acuerdo al sistema AGIL, desarrollado por Parsons (1966, 113-175). El núcleo gravitante de dicha estructura es el Estado-nación, el que se identifica implícitamente con la sociedad (Beck, 1999b, 60-70), y ésta a su vez con delimitaciones territoriales. En la segunda modernidad, esta metáfora de inspiración hegeliana, ha sido puesta en tela de juicio por la globalización que pone fin a *los espacios cerrados*.
- 2- Los fenómenos sociales se analizan, en la primera modernidad, en medio de la preexistencia de agrupaciones colectivas, como las clases, las capas sociales, los grupos de interés o liderazgo, las agrupaciones étnicas, la

---

<sup>3</sup> "Al hombre natural -argumenta Dewey- no le gusta la incomodidad que acompaña a lo dudoso y está dispuesto a echar mano a cualquier cosa para salir de este estado. Pero escapamos a la incertidumbre por medios sensatos e insensatos. Una larga exposición al peligro engendra un amor por la seguridad. El amor por la seguridad, que se traduce en un deseo de no ser perturbado e incomodado, *conduce al dogmatismo*, a la aceptación de creencias a base de la autoridad, a la intolerancia y al fanatismo, por un lado, y a la sumisión irresponsable a la pereza, por el otro" (Dewey, 1952, 199).

relaciones de género, etc., en medio de los cuales presuponiéndose además un marco teórico de referencia previo que indica la estrategia respectiva para su comprensión, interpretación y explicación. En la segunda modernidad, ciertos fenómenos emergentes tales como *la individuación y la individualización* (Robles, 1999a, 289ss), han ido erosionando la significación de los referentes colectivos y sustituyéndolos por híbridos opacos, donde las categorías colectivas preexistentes van perdiendo significación.

- 3- Los resultados de procesos de decisión (colectivos o individuales), en la primera modernidad, son considerados *como calculables en sus efectos y delimitables en sus consecuencias*, lo que se sustenta sobre la estrecha relación de interdependencia entre la racionalidad (de la actividad social) y el control social de los efectos que las decisiones (racionalmente) se proponen. En la segunda modernidad, los efectos colaterales de las decisiones son *incalculables* en espacio y tiempo, la controlabilidad de los riesgos que se generan en las decisiones de las instituciones (como la política o la ciencia), se convierte en una quimera.

Lo que caracteriza, entonces, a nuestra contemporaneidad es esta realidad de lo dubitativo, que es el resultado de un cambio de época, posible de graficar en la existencia de lo que Habermas ha llamado "la nueva intransparencia" (Habermas, 1997) y que Beck tematiza como el quiebre práctico del principio de causalidad. Se trata de la porfía de las cosas terrenas y mundanas, a las cuales la sociología debe atender porque son el sustento de su actividad, antes que la existencia de la razón ilustrada que supuestamente ilumina las tinieblas de la incomprendibilidad.

En la modernidad contemporánea, todo esto sucede sin que haya sido planeado, a espaldas de la sociedad industrial, pero también *sobre* sus espaldas, una radicalización de los éxitos de la sociedad burguesa ha roto con sus premisas abriendo camino a una sociedad distinta. O como ha destacado Niklas Luhmann, en medio de la contingencia, el atributo fundamental de la modernidad, *lo que es, podría ser de otro modo*. Esta negación de necesidad e imposibilidad opera como un factor no negable de inseguridad (Luhmann, 1991, 178; 1997a, 89ss; Collado, 1999). En medio de la contingencia, el dogma del cambio social en la razón sociológica se quiebra definitivamente: todas las teorías del cambio, marxistas, funcionalistas, culturalistas e interaccionistas, sólo han podido tematizarlo como una *fisura manifiesta*, que sería el resultado de estrategias (providas de medios, fines y tácticas) que se realizan con éxito o que fracasan, todos los colapsos van acompañados de conmociones que se suceden, por ejemplo, cuando "los de arriba" ya no pueden y "los de abajo" ya no quieren. Esto no sólo no tiene por qué ser así, sino que a menudo sencillamente no es. Por ejemplo, los indicadores de un vigoroso crecimiento económico, de la tecnificación de la vida y del trabajo, una marea de inversiones en la periferia moderna -como es el sueño de Cardoso y de los nuevos desarrollistas, antaño dependencistas (Zapata, 1995, 309-328) todo

eso puede desencadenar una tormenta subterránea e imperceptible. Un ejemplo de ello es la arenga de la flexibilización del trabajo: ello trae consigo que se remueva la diferencia entre trabajo y no- trabajo y que elementos insospechados de los sistemas sociales se transformen, modificando también la estructura de la sociedad de clases de la periferia moderna globalizada, consignando que esta imposibilidad de diferenciación amenace con remover la estructura de la familia, las relaciones entre los géneros y los cimientos de la reflexión sociológica como la adscripción del trabajo remunerado a capas sociales pre-determinadas. La disolución del trabajo convencional en la perspectiva de su flexibilización, grafica el dilema del conservativismo moderno: *no puede ser moderno sin quemar lo que una vez adoró, pero tampoco se puede dejar de adorar lo que se ha quemado*<sup>4</sup>. Pero a su vez, la contingencia de la modernidad convierte también a la programática socialista en altamente paradójica; en efecto, el clamor (plenamente justificado) por la necesidad de regulación estatal del tráfico social y la reivindicación de la necesaria discriminación tributaria de las capas adineradas, en aras de una disminución de las asimetrías a través de las funciones del Estado, induce la formulación de la siguiente interrogante: ¿es posible que una institución cuya existencia fáctica se encuentra fuertemente cuestionada, como el Estado *zombie* de la segunda modernidad, pueda ser reconfirmado en su función de núcleo directriz cuando ha sido desplazado *de facto* del pedestal hegeliano que antaño, en la primera modernidad, se le había asignado?

El dinamismo del desarrollo puede contener, pues, consecuencias opuestas, resultados involuntarios, y si algo caracteriza a la modernidad actual es que *las involuntariedades se han convertido de excepción en regla*. La confianza en la razón y en los modelos causales, los arquetipos dicotómicos en la sociología -tales como naturaleza y cultura, espíritu y naturaleza, comunidad y sociedad, solidaridad mecánica y orgánica- han llegado definitivamente a su fin junto con la efectividad de una fe ciega en la razón, que contribuyó a convertir al desencantamiento con el que Weber definiera la entrada del mundo a la modernidad, en un nuevo fetiche sacral.

La modernización reflexiva que caracteriza a la segunda modernidad, no significa ni puede significar entonces reflexión sino *autoconfrontación*; se trata de una autoconfrontación que no es deseada ni planificada, donde además la lógica de la racionalidad con arreglo a fines -que sostiene la acción social en el capitalismo- se ha quebrado para abrir paso a la actividad de los efectos colaterales latentes de las decisiones a favor de un proyecto lineal (y no reflexivo) de modernización. Esta transición que es la resultante de la creciente

---

<sup>4</sup> Otro ejemplo recurrente es el de la cesantía: el argumento de los economistas (sustentado sobre el principio ingenuo de la causalidad), de las élites políticas y los sociólogos convencionales para disminuir la cesantía, es el crecimiento económico, pero las medidas de fomento y reactivación destinadas a la expansión de la economía, pueden también aumentar los niveles de cesantía en la población, como en el caso de Alemania durante los últimos 15 años.

*autonomización de los efectos colaterales latentes de los proyectos de modernización*, configura los contornos de lo que Ulrich Beck ha denominado como el advenimiento de las sociedades de riesgo (Beck, 1998b). La sociedad se autoamenaza como la resultante de una mutación de época, esto es por lo menos posible de tematizar a tres niveles:

- 1- La relación de metabolismo entre naturaleza y cultura, o entre naturaleza y sociedad se ha convertido en una verdadera *simbiosis sui generis*. Para decirlo con Hans Jonas, se trata de "la tremenda *vulnerabilidad* de la naturaleza a la intervención técnica del hombre, una vulnerabilidad que no se sospechaba antes de que se hiciese reconocible en los daños causados...Esta vulnerabilidad pone de manifiesto, a través de sus efectos, que la naturaleza de la acción humana *ha cambiado de facto* y que se le ha agregado un objeto de orden totalmente nuevo, nada menos que la entera biosfera del planeta, de la que hemos de responder, ya que tenemos poder sobre ella" (Habermas, 1995). Este poder de las sociedades sobre los sistemas ecológicos se ejecuta, sin embargo, involuntariamente, en medio de la imposibilidad de poder ser planificado y sometido a criterios de "responsabilidad" respecto de lo que pueda suceder. De allí que en la estructura de esta ejecución esté presente la contingencia *sin* el correlato de la comunicación; los sistemas sociales están incapacitados para operar sobre el entorno ecológico (Luhmann, 1982). El entorno ecológico, a su vez, irrita a los sistemas de comunicación, sin que ellos puedan influir sobre él: sólo pueden tematizarlo. Esta amenaza inminente, que se devela en las explosiones sistemáticas del peligro, pone de manifiesto la asimetría entre los efectos efectivamente "planificados" de la técnica sobre la naturaleza, por un lado, y los resultados colaterales (y desconocidos) de la técnica *en* la naturaleza, por el otro (Arnold 1999a; 1999b, 25-34). Paradójicamente, "en medio de todo esto, el hombre precisamente así amenazado se pavonea como señor sobre la tierra" (Heidegger, 1997, 135).
- 2- Las amenazas producidas por el progreso y la modernidad, *remueven los fundamentos de las instituciones*: la familia, el Estado, las clases sociales, las burocracias, el derecho, la ciencia, etc., tal como había sido concebidas hasta ahora, se convierten en incoherentes: la observación de las instituciones bajo el prisma de la primera modernidad, convierte a los imaginarios de las instituciones en categorías fenecidas, que ya han muerto en la realidad, pero se niegan al descanso eterno y deambulan en calidad de trashumantes, imperando también en el pensamiento sociológico. Todo modifica su forma modificándose también el carácter de la política: la modernización de las sociedades se lleva a efecto sobre las espaldas de los sujetos, pero los riesgos "manufacturados" no activan alarmas en las instituciones sino que siguen la lógica de los efectos colaterales y *desembozan directamente* en los sujetos. Las instituciones tal como se presentan y tematizan en la primera modernidad (llamada también modernidad simple), pierden paulatinamente sentido, y los sujetos componen el sentido de

sus biografías abrumados (y motivados) por la fuerza y la inminencia de los efectos colaterales. La lógica de la política como decisión sistémica se disocia de la ejecución de la vida cotidiana en medio de los riesgos de la segunda modernidad. Este verdadero abismo entre sistemas de interacción y cotidianeidad, por un lado, y el advenimiento de la sociedad mundial, por el otro, han hecho que "la sociedad, aunque consta en gran parte de interacciones, se ha vuelto inaccesible para la interacción" (Luhmann, 1991, 384). La mentada "pérdida de sentido" como autodescripción pesimista de la sociedad, en nada aminora que el depositario de los riesgos autoproducidos sean precisamente los sistemas de interacción.

- 3- Las significaciones colectivas se *agotan* y se *desencantan*. Todos los esfuerzos y las responsabilidades de definición se convierten en biográficas y recaen en los sujetos, en los individuos. La construcción de la identidad en medio de *la individualización* (en medio de la inclusión, como distinción funcional en las sociedades de capitalismo tardío) y *la individuación* (en la exclusión masificada de las sociedades de capitalismo periférico) (Robles, 1999a, 289-336), estos dos procesos de composición de la individualidad, se desacoplan de las visiones de la tradición (aunque añorando su validez) pero también de los significados comunes de la sociedad capitalista industrial, para instalarse en las turbulencias de la sociedad del riesgo. El Estado en el centro de la sociedad industrial y de la primera modernidad, ha dejado de ser el núcleo aglutinador de la sociedad; su perímetro de influencia ya no se identifica con las fronteras territoriales, no está ya ni siquiera en condiciones de reclamar territorialidad jurisdiccional (como lo demuestra la detención del general Pinochet).
- 4- Las propiedades de la ética de las sociedades ya no pueden ser guiadas por el imperativo categórico según el cual "no necesito una gran agudeza para conocer lo que tengo que hacer para que mi voluntad sea moralmente buena" (Kant, 1966, 11). Si antaño a nadie podía hacerse responsable de los efectos posteriores no previstos de sus propios actos- efectos colaterales no calculados de decisiones – supuestamente bien intencionados y bien ejecutados, y el saber predictivo confiaba en la infalibilidad de la ciencia respecto de los efectos de la técnica, esta situación se ha modificado hoy substancialmente. Por ello es que los conflictos de las sociedades de riesgo son imputaciones de efectos futuros altamente ambivalentes. Las sociedades contemporáneas se debaten entre el dilema responsabilidad/irresponsabilidad. La atribución de la responsabilidad no es, sin embargo, un problema ético. La ética es la apariencia, el evento de una lógica que tiende a que las sociedades renuncien a la integración moral (Luhmann, 1998a, 197ss). La ética es el "paradigma perdido" de la modernidad. Si respecto de la identificación de la sociedad con el Estado-nación y de éste con un territorio jurisdiccional, la sociología de la primera modernidad es implícitamente hegeliana, respecto de la comunicación de la ética, la sociología suele ser kantiana (Kant, 1961; Parsons, 1966, 193-237).

La sociedad del riesgo y el incremento de nuevos peligros, se caracteriza por una metamorfosis elemental del peligro y por la necesidad de una *heurística del temor* (Habermas, 1995, 65). Desde el punto de vista de sus efectos colaterales (e imprevisibles), en la sociedad del riesgo, las invocaciones sacrales de las sociedades de antaño que exhortaban fuerzas sobrenaturales o externas a la sociedad para clasificarla y definirla, se añoran pero son inservibles – aún cuando se sigan utilizando, bajo denominaciones como el “progreso”, el “crecimiento”, los “valores”, etc. (Beriain, 1999, 161-193). La sociedad del riesgo se caracteriza por su negatividad y se define más por las imposibilidades que por las perspectivas que abre, aunque en el contexto de la modernización reflexiva esto sea sólo aparentemente así. La modernidad en medio de riesgos se caracteriza por un desacoplamiento generalizado entre las creencias y los llamados imaginarios sociales (Pintos, 1995), por un lado, y las consecuencias de sus propios logros, por el otro; incluso este desacoplamiento temporal que ya previno Mannheim, significaría, según Günther Anders, que la autoobservación de las sociedades camina con cien años de retraso respecto del desarrollo de las mismas. Por lo general, entre quienes autodescriben con mediana coherencia a la sociedad mediante comunicación se encuentran los que destacan las conquistas que se expresan en incrementos a los accesos de la población respecto de los sistemas funcionales sin tematizar los efectos colaterales de dichas “irrupciones de las masas” y por lo tanto claman por que *no* se claudique respecto del “más de lo mismo” (Tironi, 1999) y los que recusan la esencia de los cambios porque socavan los fundamentos de la sociedad industrial con sus clases, su Estado-nación, sus valores y tradiciones. Los unos atienden principalmente al crecimiento económico, a la masificación del consumo, a la diversificación del tiempo libre, a la posibilidad de viajar y a las capacidades emprendedoras de los individuos y se molestan por el malestar de las “élites conservadoras de izquierda y derecha”, mientras que los otros resaltan las amenazas de la inequidad social y las asimetrías que la modernidad conlleva. Sin embargo, ni los unos ni los otros están en condiciones de asegurar con certeza que *el futuro* de las sociedades actuales pueda ser calculable, esta es la conclusión elemental que arroja la modernidad reflexiva:

- 1- *Los peligros de la civilización no son delimitables. Esto se refiere tanto al espacio, al tiempo y a los aspectos sociales.* Si es verdad, en efecto, que en la modernidad “todas las lejanías en el tiempo y en el espacio se encogen” (Heidegger, 1997, 223) y/o que uno de sus atributos es la separación de espacio y tiempo (Giddens, 1997, 28ss), las inseguridades “*homemade*” de la propia sociedad dejan de ser un problema de atribución metasocial y sectorial para configurar contornos cada vez menos delimitables. La metamorfosis del peligro significa, entre otras cosas, no sólo que desde el uso militar de la energía nuclear la humanidad esté en condiciones de auto-destruirse, sino que las propias sociedades, en todos sus niveles subsistémicos, con las decisiones que asume a favor de modelos de modernización mundializa, localiza y deslocaliza al mismo tiempo los efectos colate-

rales de sus propios proyectos, por ejemplo, en el caso de la producción de alimentos transgénicos. El desacoplamiento entre la autodescripción de la sociedad y la lógica (amoral) de los subsistemas sociales configura los contornos de la llamada *sociedad de riesgo residual: la autodescripción se identifica con la posibilidad de control de los efectos colaterales, mediante inventos tales como el cálculo de las probabilidades, los métodos matemáticos de cálculo de riesgo, etc.*, mientras, por otro lado, las decisiones que se tomen deben ser necesariamente desequilibradas, porque sus consecuencias no pueden ser calculadas (Beck, 1999a).

- 2- *Las reglas establecidas de atribución y responsabilidad, por un lado, abortan y fracasan mientras las relaciones entre causalidad y culpabilidad, se desacoplan.* Esto significa que la jurisdicción y su aplicación en el ámbito de la investigación, del derecho (civil y penal), de la industria y la empresa, provoca lo contrario de lo que persigue: los peligros crecen y se legitima su anonimización. Con ello, el principio de la responsabilidad se trastoca en irresponsabilidad, se sedimenta e institucionaliza la insuficiencia como principio directriz de la carencia de imputabilidad. Se abre paso a la dominación de anonimato, una de las propiedades más repugnantes de la tiranía (Arendt, 1999), oculta en torno a la imposibilidad de previsión en la acción, una propiedad de la acción social especialmente destacada por Robert K. Merton (Merton, 1980, 173-177; Beriain, 1998, 197ss). Las "consecuencias no previstas de la acción" dominan el espectro social y mientras más conocimiento se acumula respecto del mundo, con mayor facilidad se arriba a la conclusión de que la realidad se compone de segmentos que permanecen ocultos (Merton, 1980).
- 3- *Los peligros pueden ser técnicamente minimizados, pero nunca pueden ser excluidos o considerados como irrealizables.* Lo que resulta menos probable puede suceder, los niveles mensurables de contaminación del aire de las metrópolis pueden aumentar o disminuir aún cuando los ambientalistas sean catalogados de intelectuales frustrados: su mentado conservadurismo respecto de la modernidad no influencia la calidad del oxígeno de la atmósfera. Por otro lado, los optimistas de la (primera) modernidad, no dejan de respirar el mismo aire contaminado cada vez que abren la boca para quejarse del malestar de los ambientalistas. Además, las relaciones probabilísticas de los peligros así como el juego del seguro respecto de riesgos y peligros hace que la idea central de la asegurabilidad, la indemnización por daños, deje de existir en la medida en que las sociedades se enfrenten a riesgos no asegurables (Beck, 1988a). De entre ellos vale la pena destacar el caso de los alimentos transgénicos, o "comida Frankenstein": la ciencia aún no ha aprendido a balbucear el código genético, pero la ilusión de calculabilidad del pensamiento causal y racionalista cree asegurar, sin poder en realidad hacerlo, que el consumo de transgénicos no afecta la salud de la población. ¿Cuál es el motivo por el cual la industria y los consorcios de seguros se niegan terminantemente a asumir el riesgo de siniestro en el caso de los productos genéticamente manipulados?

## II. Dos malentendidos respecto de la sociedad del riesgo y la modernización reflexiva

Antes de tematizar en detalle el punto 2 de la argumentación anterior, que es el núcleo de este trabajo, es necesario aclarar dos malentendidos, uno respecto de la sociedad del riesgo y el otro respecto de la modernización reflexiva. Estas aclaraciones son de la mayor importancia porque contribuyen a desmistificar algunas explicaciones respecto de la crisis y el problema ecológico, que son profundamente erróneas:

*Primero. La sociedad del riesgo no es un "privilegio" de los países industrializados, sino que es un fenómeno mundial.* Autores como Ronald Inghart y otros se han empeñado en convertir a la cuestión ecológica en el resultado de la orientación de grupos específicos de la sociedad industrial hacia "valores postmaterialistas", que son a su vez el resultado de que dichas sociedades ya hayan resuelto sus problemas fundamentales de supervivencia, y las necesidades básicas de todos los grupos sociales se hayan satisfecho exitosamente. Esto no solamente quiere decir que los grupos ecologistas no son sino un puñado de hijos malcriados y malagradecidos del bienestar, que se ocupan de la cuestión ambiental como una resultante de su sobresatisfacción, sino que los países de la periferia capitalista tendrían otros problemas como la pobreza, la alimentación, la salud y la educación que -como sabemos- se encuentran en la base del tristemente célebre triángulo de las necesidades de Maslow. Esta argumentación es por un lado errónea, pero por otro lado también es utópica y falaz. Errónea porque no es efectivo que los países desarrollados hayan satisfecho tan exitosamente sus necesidades; uno de los ejemplos que ilustra esta situación es la crisis de endeudamiento fiscal de los estados europeos, la desocupación en aumento, los movimientos migratorios y la crisis endémica del Estado de Bienestar unida a un dramático descenso en la recaudación tributaria como resultado de la deslocalización entre espacio de producción y lugar de tributación (Reich, 1993; Weidenfeld, 1996). Utópica porque presume que los países de la periferia no están afectados por riesgos globalizados como el hoyo del ozono, el efecto invernadero y los efectos (contradictorios y ambivalentes) del calentamiento del planeta; además, tal como lo ha demostrado el trabajo ejemplar de Manuel Castells (Castells, 1997; Held, 1997), una nueva división internacional del trabajo ha desregulado de tal manera las relaciones de producción e intercambio, que los países de la periferia no sólo se han convertido en los lugares preferidos de experimentación de las empresas multinacionales ocupadas de la producción de pesticidas y medicamentos, sino que están amenazados por riesgos locales que no pueden controlar; uno de ellos es el de la producción y masificación de alimentos transgénicos, cuyas consecuencias para la salud de los individuos son imposibles de calcular. Falaz porque la preocupación ambiental no es el privilegio de minorías molestas o simplemente la molestia de las élites, como señala el sociólogo Tironi, quien a su vez se molesta por un discurso "clásicamente conservador" que "en vez de expresar entusiasmo por las posibilidades que abriría para grupos poster-

gados o marginales el crecimiento, lo que manifiestan, con su proverbial refinamiento, es su aprensión porque éste puede terminar con los recursos naturales, destruir el medio ambiente, tensar el sentido de comunidad o acabar con el estilo de vida tradicional" (Tironi, 1999, 51). Justamente al contrario, el tema ambiental obedece a una preocupación transversal, transclase y sectorial de los afectados y los que se consideran amenazados por políticas y decisiones generadas bajo el principio de los hechos consumados, sin que siquiera los directamente afectados por ellas, hayan sido consultados. Por ejemplo, en el caso de la localización de industrias contaminantes o consideradas como de alto riesgo de accidente, centrales termoeléctricas, industrias químicas, etc.

*Segundo. La modernización reflexiva no significa necesariamente reflexión, sino autoconfrontación.* El pensamiento sociológico convencional, anclado en una confianza cada vez menos argumentable en la razón humana, ha considerado y considera a la reflexividad como un proceso que se ejecuta a través de la reflexión, la que consistiría en un giro de la conciencia sobre sí misma, con perspectivas de tematización en horizontes específicos (Leithäuser, 1977). En tal sentido, la teoría de la sociedad del riesgo da cuenta de la *fisura entre reflexividad y reflexión* que se realiza en la práctica de la sociedad contemporánea, la reflexividad resulta de una autoconfrontación incluso imperceptible sin la necesidad del "reflejo" de la reflexión y redundando en un aumento en la percepción de los riesgos, en un incremento del conocimiento de los riesgos y sus "improbables" consecuencias. Esto significa que la sociedad del riesgo no es una alternativa que se pueda rechazar o aceptar, sino que es relativamente independiente de la voluntad de los actores sociales y se asemeja a lo que Kant definió como un imperativo hipotético instalado en la estructura de la sociedad (Luhmann, 1992b)<sup>5</sup>. Esto no significa, sin embargo, que la especificidad de esta involuntariedad subrepticia sea independiente de la voluntad de los actores y por lo tanto "trascendental"<sup>6</sup>. La sociedad del riesgo significa que en el curso del desarrollo de la sociedad contemporánea, los riesgos -que son construcciones sociales resultantes de percepciones, negociaciones y conflictos y que por lo tanto no son ni objetos ni "cosas"- dominan la estructura social, abren y cierran relaciones, rompen con la primacía de la tradición, reedifican el rol de la ciencia y desplazan a la política de las trincheras de los parlamentos y los estados para situarla en medio de los sujetos agentes en los torbellinos de la sociedad del riesgo. En síntesis, la percepción del peligro y de los riesgos es una construcción social y por lo tanto la sociedad mantiene con sus recursos de construcción de la realidad, tanto la realidad de los riesgos así como su ocultamiento, minimización y también la ilusión de su inexistencia.

---

<sup>5</sup> Tal como el establecimiento de las relaciones de producción es independiente de la voluntad de los actores (Marx), tal como la necesidad de la comunicación y el imperativo de selectividad, son también independientes de la voluntad de los actores (Luhmann, 1992b).

<sup>6</sup> En efecto, un buen ejemplo de entropía sería precisamente la negación práctica de uno de estos fenómenos indispensables para que la sociedad pueda existir.

### III. La naturaleza de la comunicación de la irresponsabilidad organizada

En las sociedades del riesgo se ha removido el rol de la ciencia, pero también se ha modificado la función de la política. La sociedad no solamente se ha convertido en un enorme laboratorio, sino que simultáneamente no hay nadie más que pueda ser llamado a responsabilizarse de los resultados (Robles, 1999b, 191ss) -*este es uno de los fundamentos del fenómeno de la irresponsabilidad organizada*. En los experimentos con la energía nuclear y la biotecnología, por señalar dos ejemplos, las dimensiones de espacio, tiempo o número de personas afectadas por ellos, se transforman en indeterminables<sup>7</sup>. Por otro lado, no existen instancias que supervisen los experimentos, nadie que por último tome decisiones científicamente fundamentadas acerca de la validez de las hipótesis de partida, sobre la base de la autoridad científica. Esta particularidad extrademocrática del rol de la ciencia de base y de aplicación cuando se convierte en tecnología, afecta de dos maneras distintas a las sociedades de la periferia globalizada moderna: *Primero*, las sociedades de la periferia moderna se han convertido en lugar ideal para exportar medicamentos y pesticidas que debido a restricciones en los países industrializados, sólo pueden ser comercializados en ellos. *Segundo*, sobre todo la industria química y genética transnacional, ha hecho de los países de la periferia el lugar predilecto para testear nuevos métodos de manipulación y desarrollo de tecnología recurrente; por ejemplo, Chile y Argentina, se han situado a la vanguardia de los países latinoamericanos en la producción y masificación de alimentos transgénicos<sup>8</sup>.

Frente a estas formas poco discutidas de extraparlamentarismo, basado en la lógica de los hechos consumados, como son, por ejemplo, la instalación en nombre del "bien común" de medios de producción y unidades productivas interconectadas, los políticos están en una posición desventajosa: primeramente, deben esforzarse para estar al día respecto de lo que se está incubando otra vez en el laboratorio, para no aparecer como ignorantes ante la opinión pública<sup>9</sup>. Pero a menudo, las instituciones del Estado deben recurrir a *expertises*, que singularmente provienen de los mismos científicos. A pesar de todos los medios financieros de promoción a la investigación científico-tecnológica, la influencia de la política en las metas de desarrollo tecnológico continúa siendo secundaria y en muchos casos a pesar de las elevadas subvenciones que a la investigación se le otorga, los científicos hacen en el fondo lo que quieren *sin preguntarle nada a nadie*. Este es un componente esencial

---

<sup>7</sup> En lo fundamental, seguimos la argumentación de Beck (1998b).

<sup>8</sup> Duery (1999). En contraposición al optimismo respecto de los transgénicos, véase Barajas (1997, 119ss).

<sup>9</sup> Como muestran las investigaciones incluso en países como Alemania e Inglaterra, la mayoría de los parlamentarios extraen su información acerca del desarrollo tecnológico de los medios de comunicación de masas y probablemente ni siquiera están en condiciones de comprender adecuadamente lo que está sucediendo.

que sostiene por un lado, la necesidad de la libertad de investigación, principio detrás del cual subyace la creencia de que las *decisiones tecnológicas no afectan a la sociedad* o si las afectan, su efecto es siempre positivo porque contribuye al desarrollo de las fuerzas de producción. Esto es absolutamente falso. En última instancia, las decisiones acerca de la aplicación o no aplicación de las metas de desarrollo en la microelectrónica, en la tecnología genética o similares no se toman en los parlamentos. En la mayoría de los casos, los parlamentarios deciden por sobre las fronteras de los partidos, exclusivamente a favor del apoyo y la aceleración de desarrollos tecnológicos para asegurar de ese modo el futuro de la economía y especialmente de los puestos de trabajo. Esto quiere decir que la división del poder le cede a la industria el derecho a tomar decisiones *sin asumir la responsabilidad respectiva* frente a lo público por los riesgos que se desencadenen, mientras que a la política se le entrega la tarea de legitimar democráticamente decisiones que en realidad nunca ha tomado y acerca de las cuales ulteriormente bien poco se sabe. El problema de los políticos es que en el caso de las catástrofes amenazantes o actuales, deben justificar decisiones respecto de las cuales a menudo garantizan con su credibilidad, pero que han sido adoptadas por otros y en otros lugares.

La consecuencia de toda esta situación es la siguiente: *ante la opinión pública, nadie es responsable por los riesgos*. En la neurotecnología, los ingenieros genéticos, verdaderos argonautas (anónimos) del tercer milenio, refundan las leyes que hasta ahora han regido el pensamiento y la vida de los seres humanos y abren paso a las soluciones de los problemas sociales por medio de una nueva eugenesia. A quien se le pregunte quién puede ser responsabilizado por las consecuencias de estos experimentos y por sus resultados, *la respuesta será: nadie*. Esto viene a significar que la dinámica del riesgo, en la segunda modernidad, se sostiene sobre la *"dominación anónima"* (Arendt, 1970) que Hannah Arendt considera como la forma tiránica de ejercicio del poder, porque bajo estas condiciones nadie puede ser hecho responsable de nada. En este magistral estudio sobre el juicio a Adolf Eichmann en Israel, Arendt tematiza la función de la irresponsabilidad o no atribución de imputaciones a sujetos individuales, en medio de organizaciones burocráticas altamente especializadas. Este "imperio de nadie" opera de acuerdo al siguiente mecanismo: el grado de responsabilidad aumenta a medida que nos alejamos de (el) o los decisores o de quien sostiene en sus manos el instrumento fatal; *a la inversa, mientras más sofisticadamente se anonimice a quien decide, en mayor medida tiende a aumentar la irresponsabilidad, entendida como imposibilidad de imputación* (Arendt, 1999). Este dispositivo pone de manifiesto la insuficiencia de los ordenamientos jurídicos y los conceptos entonces actuales de jurisprudencia, pero indica además que las máquinas burocráticas despliegan también argumentos y teorías como una manera eficaz de protegerse de responsabilidades personales (Giorgi, 1998). ¿Cómo es posible que la irresponsabilidad organizada funcione y se establezca? ¿Es suficiente constatar su existencia fáctica sin desocultar su esencia, basta con derivar sus efectos de

condiciones estructurales manifiestas o es necesario confrontarse con la hondura y con la trascendencia de éste fenómeno? Esas son las interrogantes que deben ser respondidas.

En tal sentido, probablemente sean las escenificaciones y los eventos de la irresponsabilidad organizada, quienes entregan la clave para desocultar su lógica íntima. El fenómeno de la irresponsabilidad organizada posee, a mi juicio, dos connotaciones elementales:

(a) *La irresponsabilidad organizada es una forma particular de comunicación, que desacopla la competencia de la imputación.* Como sabemos desde Luhmann, la comunicación, que es la base de sustentación de los sistemas sociales, consiste en la ejecución de tres distinciones selectivas, *información, mensaje (Mitteilung) y comprensión* (Luhmann, 1996a, 140-171). Por lo tanto, la descripción que hasta aquí hemos entregado de la irresponsabilidad organizada corresponde sólo a los *eventos* que la dotan de una forma determinada, se trata de acontecimientos de la irresponsabilidad organizada que se plasman en acción, de la cual efectuamos una observación y de ella una descripción. Sin embargo, para que las acciones puedan estabilizarse y obtener una cierta regularidad estructural que las haga observables, se requiere de un basamento que pueda conectarlas, hacer de ellas (de los eventos) cadenas de actividades concatenadas entre sí. En los sistemas sociales, esto sólo es posible mediante comunicación, sobre esta base operan los sistemas sociales. Si no existiese este fundamento, la acción de la irresponsabilidad organizada se diluiría en contingencia, sería efímera y volátil, tal como Goffman caracteriza a los sistemas de interacción cara a cara (Goffmann, 1971, 240ss)<sup>10</sup>. La descripción más sofisticada que hasta ahora existe de este fenómeno está contenida en la capacidad/incapacidad del sistema jurídico, como apunta Ulrich Beck, para desacoplar la competencia de la responsabilidad y sincronizar la autoría de la acción (vinculada a uno o a más sujetos) con la imposibilidad de la imputación; el ordenamiento jurídico y la estructuración de la *carga de prueba* es lo que permite que la comunicación de la irresponsabilidad organizada pueda ingresar en la sociedad cada vez que sea necesario: la comunicación puede ser retomada de tal manera que los eventos (por ejemplo aquéllos que activan indignación, o los que permanecen protegidos por la "actitud natural") aparezcan como si fueran el sustento de la irresponsabilidad organizada. Sin embargo, en sentido estricto, esta forma de comunicación debe trascender el ámbito estructural del sistema jurídico y de la disputa en torno a las obligaciones de carga de prueba para pretender, por ejemplo, indemnizaciones por daños generados por decisiones, las que dividen a la sociedad entre los que deciden

---

<sup>10</sup> "El individuo divide su Umwelt en lo proyectado y lo no proyectado, en proyecto y contexto, en lo orientado al yo y lo accidental...La distinción fundamental que establece el individuo entre lo proyectado y lo no proyectado echa las bases para otro concepto básico que introduce en su entorno, y que coincide algo con el primero: la idea de la *estrategema*" (Goffmann, 1971, 308).

(en medio de la política de hechos consumados) y los que son afectados sin haber sido consultados (Luhmann, 1992b). La argumentación de Beck, al ser demasiado estructural y constreñida a la comunicación de la comunicación de la irresponsabilidad pero bajo el prisma de las estructuras, se incapacita para desocultar los fundamentos de la irresponsabilidad organizada en la ejecución de cotidianidad (Beck, 1988a). Esta argumentación alternativa quisiera desarrollarla en varios pasos consecutivos.

### Los *accounts* de responsabilidad/irresponsabilidad

En el contexto de la etnometodología, Melvin Scott y Stanford Lyman, en un celebrado trabajo (Scott, 1973, 294-315), han propuesto definir la actividad de hablar como la capacidad de unificar los segmentos interrumpidos de las relaciones sociales de comunicación, destinada a mediar entre lo prometido y lo cumplido, y que sirve para reparar los quiebres y superar extrañamientos, en el marco de lo que los estadounidenses llaman *accountability*, que traducido al español significa, entre otras cosas, responsabilidad (Pollner, 1976, 295-326). Precisamente de allí se deriva el concepto de *account*. *Los accounts son prácticas metódicas de presentación de sentido* y de iniciación de procedimientos reflexivos (Garfinkel, 1976, 103-178).

Para Scott y Lyman, la propiedad de hablar se refiere a la posibilidad de dar y recibir responsabilidades y por lo tanto también de negar responsabilidades. Por responsabilidad se entiende la expresión de un actor, con la cual espera esclarecer un comportamiento inesperado, trátase de un comportamiento propio o de los otros e independientemente de quien provoque dicha responsabilidad. Obviamente que las responsabilidades no son necesarias ni deseadas cuando se trata de actos incuestionables, como los de las relaciones sexuales entre casados<sup>11</sup>.

En general, pueden distinguirse dos tipos de asunción de responsabilidades, *las disculpas* y *las justificaciones*; ambas se aplican en calidad de *account* cuando una persona es acusada de hacer algo que es malo, erróneo, indeseable o sencillamente inadecuado. Pero a su vez, las disculpas y las justificaciones - sobre todo estas últimas - sirven para evitar responsabilidades. La particularidad de esta asunción es que en la medida en que es, al mismo tiempo no es, es decir se convierte en paradójica.

---

<sup>11</sup> Al revés, Bill Clinton debe responsabilizarse de sus relaciones extramaritales, pero nadie se atrevería a consultarle por las que mantiene con su esposa, esto porque hemos aprendido como un componente de las política de la realidad, lo que es un matrimonio y que él incluye como un integrante suyo, las relaciones sexuales.

## Disculpas y justificaciones

*Primero. Disculpas:* este es un tipo muy habitual y socialmente aceptado de *account*, en el cual se reconoce que tal o cual acción o actitud fue errónea o desproporcionada, *pero se niega toda responsabilidad o una parte de ella*. Las disculpas son vocablos socialmente aceptados que permiten aminorar la responsabilidad, y son por lo tanto un componente cotidiano de irresponsabilidad. Scott y Lyman distinguen cuatro tipos de disculpas, las que sólo formulan como ilustración dejando abierta la posibilidad de que puedan existir otras: *invocación de un accidente*, para disculparse y retornar al ámbito de la hipótesis de la normalidad, en la medida en que los accidentes suceden como sorpresas; *invocación a "impulsos biológicos"*, por lo que se niega la responsabilidad por lo que sucedió porque se fue presa de "fuerzas fatales", como los impulsos sexuales o las formas del cuerpo o a la existencia de excesos; *Invocación de la anulabilidad*, que a menudo se usa diferenciando entre "saber" y "querer" agregando que no se hubiera querido hacer algo si se hubiese sabido lo que iba a acarrear. Por ejemplo: "Yo no sabía que se iba a poner a llorar"; *se dice que el inculpado es sólo un "chivo expiatorio"*, un "pato de la boda" respecto de lo que sucedió, otros son los verdaderos responsables.

*Segundo. Justificaciones:* a diferencia de las disculpas, en los *accounts* de las justificaciones se usan vocablos aceptados donde se asume la responsabilidad por las acciones, pero se niegan sus propiedades negativas y se la considera provechosa, respecto de lo cual Scott y Lyman distinguen seis tipos de justificaciones: *Negación de daños y/o perjuicios* ("no existen o no hay víctimas, o ellas son simuladas, o productos de escenificaciones manipuladas"); *Negación de la víctima*, porque ella no es inocente, sino en verdad culpable (el o ellas son autoculpables) o merecen lo que les ha sucedido. ¿Quiénes pueden ser éstos sujetos autoculpables? Los enemigos directos, los portadores de roles desviados (como los homosexuales), los grupos estigmatizados (como las minorías étnicas) y los enemigos lejanos (como los políticos o los comunistas, éstos últimos menos desde que no existe la Unión Soviética); se puede remitir al *argumento de la lealtad y la obligación* para lo que tuvo que hacer ("no había otra posibilidad", "sólo cumplía con mi deber"); *condenación de los condenadores*, los que han hecho cosas peores o planeaban hacer lo mismo, ya lo han hecho o con sus actos dan lugar a ello ("no tienen autoridad moral", "sólo los matamos antes de que ellos nos mataran"). Se puede tratar de *una triste historia* ("fue todo tan confuso"), un orden escogido de sucesos trágicos del presente y pasado, destinado a teñir de compasión la aceptación del *account*; se trató de un acto de *autorrealización necesario*, respecto del cual pueden existir daños y precios, pero como se trata de "la realización de mi vida", el resto no importa<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> La clasificación que antes hemos propuesto da a entender que en la actividad de descripción que la ejecución de los *accounts* conlleva, ellos se entrelazan y superponen de tal manera que resulta enormemente dificultoso distinguir de qué *account* se trata;

El nexa práctico que une a la ejecución de la responsabilidad en la interacción cotidiana y al fenómeno estructural de la irresponsabilidad organizada es, a mi juicio, el siguiente: *en ambos casos, se produce una confusión entre la víctima y el victimario*. Probablemente allí resida la consecuencia más repugnante de esta sincronía entre competencia y no-atribución, la que redunde en que los conflictos que arrecian en la sociedad del riesgo se conviertan en aprietos de imputación. (La calificación de repugnancia debe ser comprendida aquí precisamente en la aserción de Thomas Hobbes, es decir como una enfermedad del Estado) (Hobbes, 1965, 263). Por ello, en la misma medida en que los sujetos sociales vierten en su interacción cotidiana la comunicación de la irresponsabilidad, este fenómeno de producción y reproducción diario, pasa a ser el caldo de cultivo para la sedimentación de la irresponsabilidad organizada, por ejemplo, en el ordenamiento jurídico (Wolff, 1997). Podríamos concluir que en la comunicación de la irresponsabilidad por medio de los *accounts*, hay un quiebre sistemático entre la información y el mensaje, por un lado, y la comprensión, por el otro. Debido, en efecto, a que tal como la irresponsabilidad es, como acabamos de ver, comunicación de la irresponsabilidad (observada y descrita como tal), el riesgo es *también una construcción comunicacional* del riesgo. Cabe entonces formular dos interrogantes: ¿cómo es posible comunicar el riesgo en medio de la comunicación de la irresponsabilidad? y ¿cómo es posible ejecutar reflexividad?

Un fragmento de la respuesta está contenido en el concepto de reflexividad, desarrollado por Beck (en contraposición al de Giddens, 1997, 240ss): en efecto, la autoconfrontación de la sociedad con los riesgos no tiene por qué significar reflexión, sino que redunde en un aumento de las inseguridades y en un resquebrajamiento de la confianza (en la ciencia, en la política, en el Estado, etc.) o, como señala Luhmann (1998a, 155ss; 1997a, 139ss), en la producción de más ignorancia. Sin embargo, a la comunicación del riesgo subyace el recurso (de mantenimiento) de las disculpas y las justificaciones, siempre que la comprensión de la comunicación se interrumpa o se subordine a la distinción entre la información y el mensaje de la comunicación del riesgo, opacando la operación de comprensión, dándola por descontada, sumiéndola en *accounts* de responsabilidad irresponsable, ocultándola en el *a priori* de la *actitud natural*<sup>13</sup>. De tal manera que el fundamento de la irresponsabilidad en calidad de sistema de reglas práctico-cotidianas, obedece a un modo *sui generis* de desindexicalización que desacopla a la comprensión de la distinción elemental entre información y mensaje: dicho en la argumentación de Goffman, la comprensión consiste en atribuir a los efectos no proyectados (o definidos como tales por el sistema), una explicación pacificadora, fortuita, de

---

además, en el discurso cotidiano, los *accounts* se solapan según sea necesario activar uno u otro mecanismo para signalizar percepción.

<sup>13</sup> En medio del *a priori* de la *actitud natural*, se realiza una verdadera *reducción fenomenológica a la inversa*: en lugar de poner entre paréntesis al mundo real, se pone entre paréntesis su no-existencia (Schutz, 1995, 214).

pura casualidad y/o coincidencia. Y consecuentemente, pues, la reflexividad debiera consistir en un reacomplamiento de estas tres distinciones selectivas, pero sin que esto signifique que aumenta la seguridad y disminuyan los riesgos, sino que justamente al revés. Probablemente allí resida uno de los elementos constitutivos de la modernidad reflexiva (Beck, y Giddens, 1997), como una autoconfrontación que cada vez que supera las estratagemas del ocultamiento (en atribución a la fortuna), en medio de la comunicación se vuelve otra vez ocultamiento. La conclusión de todo esto sería que un desocultamiento de la comunicación de la irresponsabilidad organizada sólo es plausible en la medida en que se comunique sobre la comunicación de la irresponsabilidad organizada; es decir, que las distinciones de la comunicación (sobre todo la diferenciación entre auto y heterorreferencia) y la forma de la autodescripción de la sociedad, den cuenta de las distinciones de la comunicación de la irresponsabilidad organizada, y no se limite a describir sus eventos. Volveremos más adelante sobre este punto.

(b) *En la irresponsabilidad organizada se trata de una estrategia que requiere de la existencia de expectativas-base, de reglas práctico-cotidianas que la hagan constituirse en un componente de "políticas específicas de la realidad" que la hagan aparecer como parte de la "actitud natural" en la vida social, sin activar el paradigma de indignación pública (Garfinkel, 1996). En la comunicación de la irresponsabilidad organizada se desencadena un ocultamiento del yo de la cotidianeidad (Husserl, 177ss). Esta connotación es el fundamento de la progresiva anonimización del mundo de la vida, uno de los temas predilectos de la modernidad contemporánea, desde Simmel en adelante (Bauman, 1991). En este contexto de permanente ocultamiento, "el "yo" debe entenderse solamente como algo que en el contexto fenoménico de ser en que él se inserta quizás se revele como su "contrario" (Heidegger, 1998, 141). Además, en la ocupación y las actividades de los seres humanos en medio de la cotidianeidad, ellos aparecen como lo que son en la medida en que hacen (Garfinkel), pero en la nivelación propia de lo que la cotidianeidad oculta, lo originario se torna banal, se sumerge en los sistemas de autoevidencias del mundo de la vida, y en medio de esta "nivelación" aparece el "uno" del lenguaje mundano. El uno está en todas partes, aparece en toda selectividad conversacional, el uno alivia en Dasein de la cotidianeidad y termina por dominar al mundo de la vida. Heidegger, en aproximación a Husserl, señala que *el uno es el lenguaje de la habladuría* y se articula en el "se": "en cuanto la normalidad, el "ahora" seguro, ahora en cuanto lo de siempre, la publicidad es el modo de ser del uno: uno dice, uno oye, una cuenta, uno supone, uno espera, uno está a favor de que... El hablilla (la habladuría, F.R.), no es de nadie, nadie se responsabiliza de haberla dicho" (Heidegger, 1982, 52).*

Por ello es que el uno que responde a la pregunta por el Quién de la cotidianeidad, en la argumentación de Heidegger es *el nadie* de todo estar-en el mundo, y el sí-mismo del Dasein cotidiano es el uno-mismo, cuando se articula

en el "se" del lenguaje<sup>14</sup>. Entonces, sucede algo paradójico pero imperceptible: el "sujeto" del hacer cotidiano se anonimiza hasta desaparecer, se sumerge para no hacerse responsable de nada. El uno de la cotidianidad no es, por lo tanto, *un sujeto* universal que se impone por entre las singularidades, como en los referentes colectivos de la sociología o en la metafísica del "sujeto histórico" o como acostumbran a argumentar las "sujetologías" contemporáneas como el discurso humanista. El uno es un componente estructural del mundo cotidiano, que cobijado en el "se" de su articulación, no necesita responsabilizarse de nada. Como el uno, entonces, se anticipa a todo juicio y decisión (mediante el "se"), despoja a la existencia cotidiana de responsabilidad y puede hasta darse el lujo de que se tenga que recurrir a él y "con facilidad puede hacerse cargo de todo, porque no hay nadie que deba responder por algo" (Heidegger, 1989, 152). En efecto, ¿a quién se podría culpar porque "se" diga que tales o cuales (personas) no son lo que aparentan ser, sino que en lo más íntimo de sus espíritus son de la más baja calaña? La respuesta, tal como en la argumentación de H. Arendt, será la siguiente: a nadie se le puede culpar *porque "se" diga*, pues el "se" es el uno de la cotidianidad, que se cobija en la irresponsabilidad.

La argumentación anterior entrega elementos decisivos para tematizar la emergencia de la irresponsabilidad en las estructuras de la cotidianidad. De partida, esto significa, por un lado, que la argumentación exclusivamente estructural de la irresponsabilidad organizada debe ser profundizada con la tematización de las estructuras de la cotidianidad, en particular, respecto de la aparición del uno que se articula en el lenguaje del "se" de la conversación cotidiana. La comunicación de la irresponsabilidad organizada hay que comunicarla, entonces, bajo la premisa de esta presión conversacional (*Konversationszwang*). Esta presión de conversación libera al sujeto del lenguaje de la responsabilidad de sus eventos, lo hace desaparecer de la superficie de los *accounts* y lo sustituye por referentes colectivos altamente irresponsables, como ha demostrado de sobra Nietzsche en el caso de la moral (Nietzsche, 1994, 79ss, 1987). Por otro lado, la configuración de reglas de negociación práctico-cotidianas así como la configuración de tramados institucionales de orden valórico y cultural, si se levantan sobre la existencia de una irresponsabilidad sumergida en los fundamentos de la existencia de la cotidianidad, encuentra precisamente allí su sedimentación comunicacional y su basamento de reproducción. Estos *accounts* pueden servir de apoyo a las estrategias orientadas hacia las disculpas y las justificaciones.

(c) *Algunos eventos de la comunicación de la irresponsabilidad organizada.*

En la sociedad del riesgo de las sociedades de "modernidad tardía", las sociedades industriales han desarrollado un cuerpo de reglas y unas instituciones para hacer "controlables" consecuencias y riesgos no comprendidos -

---

<sup>14</sup> Por ejemplo, "se" dice que los pehuenches son flojos y borrachos – ilustra un segmento altamente usado por el uno cotidiano chileno.

estas definiciones marco se traducen en reglamentaciones que son ejecutadas por una burocracia más o menos eficaz, en cuyos beneficios se incluye a la mayor parte de la población. Por otro lado, el Estado de Bienestar - en su empeño por pacificar los conflictos sociales de desigualdad - favorece un modelo que se guía por la pregunta de cómo se puede dar respuesta a riesgos espacial, temporal y *socialmente limitados* de forma colectiva e institucionalizada, esto es, mediante la atribución reglamentaria de culpa y responsabilidad, a través de *normas jurídicas de compensación*, mediante refinados principios de aseguración y de responsabilidad colectivamente orientada. El ejemplo clásico para esto es el desarrollo de los contratos de seguro en el caso de accidentes, heridas, destrucciones, cesantía, etc. La masa orgánica de estos seguros es el fundamento de la retórica de las llamadas "sociedades del riesgo residual" (Wolf, 378-421). Este tramado institucional es altamente paradójico, por un lado, la sociedad vive en medio del mito de la seguridad, se ha convencido de la eternidad de su bienestar, pero está invadida de riesgos que no encuentran posibilidad de comunicación. Estos riesgos forman parte de las estructuras latentes, con las cuales no se puede establecer comunicación, que *se niegan a ser observadas*. De ellas, por lo general se pueden obtener imágenes borrosas u opacas. Aun cuando estrictamente todos los riesgos sean constructos híbridos que emergen como resultado de decisiones incalculables en sus efectos colaterales y que por lo tanto sean objeto de discusión, en las sociedades de riesgo residual la percepción de los riesgos es la cara excluida de la distinción.

Ahora bien, la propiedad descollante de la sociedad del riesgo es que este tipo de formas de prevención y reglamentación de seguros (que garantizan tranquilidad, disminuyen las zozobras y aumentan la confianza) según los cuales se reparten y se adjudican la causalidad y los costos, como una resultante del desarrollo industrial tecnológico, como un producto adicional y colateral de la modernización lineal que tiene efectos que siguen una lógica distinta al desarrollo planificado, (como la energía nuclear, las tecnologías biológicas, la genética humana, etc.), *se anulan o se evitan*. Por ello es que la sociedad del riesgo significa: *balancear más allá* del límite del seguro e incluso de la asegurabilidad. Se puede incluso decir: con el tamaño del peligro disminuye la protección del seguro y esto es solamente un indicador simbólico para el hecho de que la sociedad del riesgo opera más allá de los principios de calculabilidad institucionalmente válidos. Comparada con la posibilidad de culpa, responsabilidad y costos asignados de que disponía la (primera) modernidad clásica, la sociedad del riesgo -la segunda modernidad- no posee seguridades y garantías de este tipo. Este segundo tipo de comunicación de la comunicación, como en el discurso anterior, es el que abre paso a la comunicación de la irresponsabilidad organizada como la resultante de una observación de segundo orden: en este contexto, se observa cómo observan los que observan que se puede desacoplar la actividad de la imputabilidad (Luhmann, 1997a).

La comunicación de la irresponsabilidad organizada se asemeja a *la metá-*

*fora del laberinto* que usa Simmel una y otra vez para hacer transparente la hegemonía de la cultura objetiva -que es obra de los seres humanos y las sociedades - y que se vuelve sobre y contra los individuos mismos (Simmel, 1968). Este laberinto de la irresponsabilidad organizada y sus planos de construcción no hay que buscarlos, por ejemplo, en la falta de responsabilidad y menos aún en la carencia de voluntad de responsabilidad, sino *en la simultaneidad y en la concomitancia entre competencia y no-atribución, sostenida, como hemos señalado más adelante, por accounts de responsabilidad en medio de la habladería del "uno"*. Dicha relación de sincronía es particularmente visible en el ejercicio del poder (extraparlamentario) en las sociedades de riesgo. Cuando la competencia se convierte en imposibilidad de atribución y por lo tanto en el impedimento de imputación, entonces comienza a operar sin límites y además como un efecto colateral de la modernización lineal, la fuerza de la irresponsabilidad organizada, que es análoga a las situaciones que llamamos *kafkianas*<sup>15</sup>. Esta es aparentemente una situación altamente contradictoria, y sin embargo inmersa en la cotidianeidad:

(a), por un lado, se quiebra de una vez por todas el dogma weberiano de la "dominación burocrática" que establece la aplicabilidad de ejecución de la racionalidad del derecho positivo, y lo convierte en inepto para identificar riesgos con el principio de la culpabilidad, la imputación y la competencia -con ello se confirma una vez más que los riesgos pueden brincar por las instituciones para no poder ser identificados con los que los causan, los provocan u obtienen beneficios con ellos- y todo esto puede ser tematizado en la comunicación de la comunicación de irresponsabilidad organizada;

(b), por otro lado, convierte a la propia ejecución específica de la irresponsabilidad organizada en una forma particular y nueva de dominación, *la dominación del anonimato, el que se observa como tal*. Por ello es que la aseveración según la cual el sujeto de la sociedad del riesgo *son todos y al mismo tiempo nadie*, asume una connotación situada completamente fuera de los aforismos: *el sujeto son todos*, no tan sólo porque la identificación de la causalidad y la imputación esté sumergida en la irresponsabilidad organizada, sino porque el efecto *bumerang* de los riesgos efectivamente hace que ellos en sus efectos, afecten tarde o temprano también a sus causantes. Por otro lado, no es nadie, porque efectivamente lo que caracteriza al desplazamiento de los riesgos y a su transnacionalización, es que este fenómeno no obedece a planes diseñados que puedan calcular consecuencias y establecer delimitaciones precisas en el espacio y en la sociedad, sino que obedecen a la fuerza de los efectos colaterales, los que indudablemente son ciegos en su dinámica

<sup>15</sup> *Kafkiana* es la situación del gobernante que no sabe dar explicaciones respecto de lo que pasa a su alrededor, *kafkiana* es también la situación del científico que comprueba que el culpable de que las casas de subsidio social destruidas por temporales no es nadie, todas situaciones cotidianas en Chile (Robles, 1977, 22-23).

(Foester, 1998). La irresponsabilidad organizada y las percepciones de ella que escenifiquen los medios de comunicación, ponen de manifiesto la contradicción que existe entre los peligros producidos inmanentemente por el sistema (de producción, de reproducción y de seguridad) y los peligros respecto de los cuales no hay imputabilidad ni responsabilización, pero ello es sólo posible en medio de la comunicación (de la irresponsabilidad organizada). A su vez, los medios de comunicación no son los denunciadores de la irresponsabilidad, sólo comunican autodescripciones, guiados por la necesidad de la construcción de lo nuevo; a medida que comunican irresponsabilidad, contribuyen a reproducir la autopoiesis de su comunicación. Pero cuando comunican acerca de la comunicación de irresponsabilidad organizada, contribuyen simultáneamente a aumentar la ignorancia (Luhmann, 1996b). *La comunicación de la irresponsabilidad organizada irrita (reflexivamente) a los sistemas psíquicos y produce indignación, ira, enfado, fastidio, disgusto y desagrado.*

Recién entonces se puede hablar de condiciones para comunicar sobre la comunicación de la irresponsabilidad organizada, pero mientras esta segunda forma de comunicación no sea efectivamente la resultante de una *observación de segundo orden*, que desoculte mediante distinciones, las distinciones de comunicación de la irresponsabilidad organizada en sus aspectos estructurales y cotidianos, la forma de la comunicación simplemente "crítica" de la irresponsabilidad organizada permanecerá siendo prisionera de sus propias paradojas, porque ellas son consideradas como un déficit y no como una oportunidad de desaparadojización (Luhmann, 1996c, 251ss). A diferencia de la sociología crítica y su hermenéutica de la emancipación, la observación de segundo orden tiene la ventaja ( y la exigencia) de operar por autología, de tal manera que "lo que se aplica a los otros hay que referirlo a sí mismo. Sólo si se acepta esto se puede evitar el reproche de que la observación que se efectúa a las espaldas simplemente es un puro engaño" (Luhmann, 1992c, 19). La observación de segundo orden es un manejo complejo de distinciones que, observando (mediante distinciones) a las distinciones de la observación de primer orden, ejecuta una enorme reducción de complejidad, por concentrarse en lo que el otro sistema observa. Esta especialización de la observación de la observación del otro, es, por un lado, contingente y renuncia a la confirmación de la última validez y a las seguridades ontológicas y tiene la ventaja de poder observar lo que el observador no puede, es decir, ayuda a *ver lo que no se ve que no se puede ver*, por el otro.

Ahora bien, en la comunicación de la comunicación de la irresponsabilidad organizada, concebida como una observación de segundo orden, no está formulada la propuesta de "iluminar" al observador, sino simplemente de describir distinciones, mediante un aumento significativo de complejidad (que debe ser reducida mediante sentido), en medio de la posibilidad de horizontes de cambios posibles (contingencia) y explicitando lo que el observador de primer orden está incapacitado de observar.

Por ejemplo, una de las formas de comunicar la irresponsabilidad organizada es la siguiente: se sostiene que los peligros no tienen Dios ni patria, pero aquéllos que tienen su génesis en el desarrollo técnico-industrial, pueden ser tipificados según el principio de la causalidad y de la culpabilidad en la medida en que exista la voluntad para hacerlo. Esta es una de las grandes "ingenuidades" de la comunicación de la irresponsabilidad organizada y que contribuye a fundamentar la creencia en la controlabilidad de los riesgos, este es uno de los puntos ciegos de su observación. Porque en realidad sucede exactamente al contrario: es precisamente *la aplicación de las normas vigentes* lo que garantiza la imposibilidad de imputación respecto de peligros sistémicos: porque la normatividad institucionalizada de los peligros convierte a los riesgos en residuales, cuya irracionalidad se niega, y se les otorga a los riesgos el *certificado de inocencia* que hace creer que pueden ser controlables. En otras palabras, la irresponsabilidad organizada pone de relieve el fracaso más completo de la sociedad industrial capitalista en la administración de los peligros y su incapacidad congénita para poder ocultar sus puntos ciegos. El control de los riesgos se convierte en "normalización". Por ello es que a pesar de que la segunda mitad del siglo XX se caracterice por una avalancha de reglamentaciones técnico burocráticas, simultáneamente se desencadene mundialmente una conciencia de peligros únicos y cualitativamente nuevos. Porque incluso en las percepciones y representaciones colectivas y grupales, el potencial real de los peligros químicos, nucleares y genéticos se encuentra precisamente en el colapso de la supuesta administración de los mismos, en el decaimiento de las garantías científicas, técnicas y jurídicas que prometen la ilusión de controlabilidad e imputación de responsabilidades en el caso del siniestro. Por ello es que la comunicación sobre la comunicación de la irresponsabilidad organizada, procura desocultar estas paradojas irritando, alarmando a la sociedad, describiendo las distinciones con las que opera la irresponsabilidad, sin caer en las taras ontológicas (como las de situarse en el otro lado de la distinción, el de la "responsabilidad") sino que operando autológicamente, haciendo de las observación de las distinciones que guían a la observación de primer orden (la comunicación de la irresponsabilidad organizada) el tema de una observación de segundo orden (la comunicación de la comunicación de la irresponsabilidad organizada).

A la argumentación anterior se le podría objetar que es a su vez paradójica y que al proceder autológicamente, produce además resultados paradójicos. Eso es correcto, pero la tematización de las paradojas al menos contribuye a erosionar la confianza, el sentimiento de seguridad ontológica que caracteriza a la modernidad simple. La que por lo demás ya ha sido socavada por las propias paradojas de la comunicación de la irresponsabilidad organizada.

*Primero*, en el nivel de los sistemas de función, este desmoronamiento de la confianza se genera a pesar de este aumento significativo de leyes ambientales, de protección al consumidor, de seguridad en la salud, etc., pero también debido a la actividad de los medios de comunicación. *Segundo*, esta

verdadera explosión de una anarquía subrepticamente existente, es perceptible y tematizable *porque* el crecimiento de las instancias burocráticas de control ha sido tan significativo. Por ello es que cuando los peligros explotan, se observa una *contraburocratización desde los afectados*, porque queda en claro que la burocratización de los peligros le otorga a los riesgos el *certificado de inocencia*, hasta que explotan sin poder ser controlados: los peligros pasan a ser el arma de desburocratización de la sociedad de riesgo, rompen con las fachadas de competencia, abren relaciones y coaliciones del peligro, obligan a las alianzas para el progreso a que muestren sus verdaderas intenciones, y sobre todo, llevan al absurdo el principio estadístico de la probabilidad. Esta es la alternativa de subpolitización que vislumbra la teoría de la sociedad del riesgo, el que debiera ser el resultado de la comunicación de la comunicación de la irresponsabilidad organizada.

En síntesis, la percepción de los riesgos es posible debido a la comunicación y sólo mediante la comunicación que los sustrae de la latencia, la irresponsabilidad organizada es *comunicación de desacoplamiento de competencia e imputación, entre información y mensaje (como heterorreferencia y autorreferencia), por un lado, y comprensión, por el otro*. Por ello es que Luhmann subraya la necesidad de la comunicación ecológica como un componente y un resultado de la resonancia -y no únicamente del ruido- de la crisis ecológica en la sociedad, la cual debe desarrollar códigos comunicacionales independientes (Luhmann, 1986). Mientras que la teoría de la sociedad del riesgo se empeña en mostrar que la omnipotencia de la racionalidad, que es un componente de la sociología de dominación, se triza cuando la racionalidad con arreglo a fines se cruza con la lógica y la racionalidad de los riesgos. Y justamente este cruce se convierte en colisión cuando la lógica de los efectos colaterales sobrepasa los intentos de delimitación y control de las burocracias.

#### **IV. Las relaciones de definición y la irresponsabilidad organizada**

¿Cómo abrir la posibilidad de “antídotos” contra la comunicación de la irresponsabilidad organizada? Para aproximarme a una respuesta medianamente satisfactoria a esta interrogante, es necesario recordar que en el mundo de la sociedad industrial de la primera modernidad, la condición de luchas de distribución, sea por los ingresos o por el reparto de las utilidades, es siempre el aumento de la producción, son las posibilidades de generación de valor y utilidad, el poder y el control sobre los mercados, la seguridad de la relación causal entre desarrollo tecnológico y métodos de producción. Este es un componente indiscutible de lo que Weber y Marx valorizaron en la racionalidad de la organización capitalista. Las reglas del juego de estos conflictos de distribución, consisten en la posibilidad para abrir mercados y componer monopolios y en la necesidad de remuneración de la fuerza de trabajo en medio de la circulación monetaria (Kopytoff, 1991, 89ss). Esta condición es hoy, en la era de la movilidad casi ilimitada del capital bursátil, más evidente que nunca, pero al mismo tiempo contradictoria. Lo habitual es que la política de los hechos con-

sumados de la primera modernidad imponga todo su peso para que, en nombre del progreso, se de lugar a los fundamentos de los conflictos de distribución; es decir, que existan unidades de producción suficientes.

Todos estos problemas son un *componente de las relaciones de producción*, que son, como sabemos desde Marx, relaciones que los hombres contraen entre sí (independientemente de su voluntad) a un nivel específico de las fuerzas de producción para darle movimiento a la formas de desarrollo, producción y reproducción de la sociedad. Sin embargo, en las sociedades de riesgo, la lógica de distribución de los riesgos tiene una dinámica distinta a la de las clases que surgen de las relaciones de producción, lo que condiciona la existencia de conflictos adheridos y adyacentes a los de distribución, en el contexto de comunicación de la irresponsabilidad organizada; esto significa que el esclarecimiento de las relaciones de producción y su definición no alcanzan a responder a las siguientes cuestiones: *¿quiénes son los productores de riesgos y quiénes las víctimas? ¿quiénes deben efectuar la prueba de responsabilidad o irresponsabilidad que los señale como causantes de daños elementales a los derechos de las personas, frente al derecho, la política, la opinión pública y la sociedad? ¿qué significa ser culpable y ser inocente en las sociedades de riesgo del capitalismo periférico moderno?* En una palabra, la cuestión elemental consiste en cómo se hace plausible desmontar la treta de la comunicación de la irresponsabilidad organizada, desarticulando su actividad. Para ello, es posible pensar en relaciones aledañas, colindantes e interdependientes a las relaciones de producción, *las relaciones de definición*. Esta distinción entre relaciones de producción y relaciones de definición, puede ser una de las distinciones guía de la comunicación sobre la comunicación de la irresponsabilidad organizada. Una comunicación de este carácter opera situando a las relaciones de producción (y todas sus consecuencias) en el entorno tematizable desde las distinciones propias de las relaciones de definición. A mi modesto entender, en la obra de Marx hay suficientes indicios para este desdoblamiento en la relación entre capital y trabajo, sobre todo en su tematización de la subsunción formal y la subsunción real del trabajo en el capital (Marx, 1990, 72-73).

Ambas, las relaciones de producción y de definición, *describen relaciones de poder*, y comunican sobre la ejecución práctica del poder, por ejemplo, sobre la estabilización de probabilidades de imposición y de acceso a sistemas funcionales. Ambas se orientan a la comunicación del tema de la distribución de la riqueza, ambas tematizan asimetrías y desigualdades. Pero así como existen similitudes, también existen diferencias entre ambas: las relaciones de definición permanecen ocultas en medio de la comunicación de la irresponsabilidad organizada y también en medio de las evidencias de formas históricamente específicas de irresponsabilidad cotidiana, al permanecer ocultas, pueden ser definidas como funciones latentes, que deambulan entre modelo estadístico y percepción, y no pueden ser tematizadas por la comunicación de las relaciones de producción. Las relaciones de definición no son,

entonces, comunicación de relaciones de propiedad, sino comunicación de *los fundamentos base para la producción y la empresa*, pero también para el derecho, la ciencia y la política y están asentadas en la interacción cotidiana, donde en la selva de la ejecución de recursos de anonimización, se volatilizan estas formas de ocultamiento, han sido descritas más arriba. Con las relaciones de definición se comunica sobre la peligrosidad y el envenenamiento de los productos de consumo que en medio de relaciones de producción se generan, pero que se comercian en el mercado y se transan por dinero (Appadurai, 1991, 17ss) y cuya peligrosidad *debe ser el punto ciego* de la observación que ejecuta la comunicación de la irresponsabilidad organizada. Es decir, se trata de fenómenos que obviamente escapan a la percepción sensorial pero que son decisivos para el tráfico de los riesgos, los que como sabemos traspasan las instituciones de la sociedad burguesa, la civil y la política, para instalarse directamente en los sujetos de la sociedad y en sus biografías. La comunicación de las relaciones de definición tematiza niveles de información, comunica sobre el saber, sobre las pruebas de culpabilidad, sobre los culpables, y las indemnizaciones y sobre la posibilidad de anonimizar los peligros pero también para poder "desenmascararlos" por medio de irritaciones, que ejecuten comunicación de la comunicación de la irresponsabilidad organizada. Las relaciones de definición levantan reglas de comunicación del reconocimiento de violaciones, destrucciones y amenazas, las que sin embargo no pueden llegar a resultados definitivos. Son siempre objeto de discusiones, transacciones y conflictos, tal como los riesgos<sup>16</sup>.

Las descripciones sociales que resultan de la comunicación en medio de las relaciones de definición son productos ambiguos respecto de luchas en relación a los fundamentos de reglas establecidas de la responsabilidad y de la indemnización e incluso podemos agregar, siguiendo a Scott Lasch y John Urry, que en las relaciones de definición se *debate en medio de la lucha por el significado* (Scott, 1998). Las relaciones de definición que son la resultante de percepciones y comunicaciones que han surgido del desarrollo de las sociedades, son heterogéneas: la regla es que las relaciones de definición sean construidas, instaladas y legitimadas para asentar relaciones de poder, por ello es que en el capitalismo desarrollado se sustentan sobre el principio de compensación y asegurabilidad y la desregulación del neoliberalismo intente descomponerlas.

El problema es que las relaciones de definición se pueden autonomizar respecto de las relaciones de producción: mientras que el desarrollo y la expansión de la riqueza es concomitante con la sistemática reformulación de las relaciones de producción y con un aumento de la complejidad y la diferenciación (en el sentido de la redistribución, las organización sindical, los seguros del Estado de Bienestar, etc.), la transformación histórica de los peligros ha hecho que las relaciones dominantes de definición se sitúen en sociedades de

---

<sup>16</sup> Estos argumentos difieren radicalmente de los formulados por Beck.

riesgo, en el centro de las discusiones públicas y de la lucha por el significado, sostenido en la comunicación. Además, *ellas deben garantizar normalidad y se convierten en absurdas: he allí su naturaleza paradójica*. En el caso de lo que Giddens denomina la política de la emancipación (Giddens, 1997), por ejemplo, se da por supuesto que la unidad productiva donde confluyen los intereses de empresarios y asalariados *existe*, por lo que la lógica de las relaciones de producción da por descontado que hay una unicidad, una confluencia entre ambos para que pueda prevalecer el conflicto de clase. Esta lógica es la que tematizan las relaciones de definición: si el resultado de la lógica de las relaciones de producción es la obtención y distribución *de bienes* (lo que condiciona la lógica, por ejemplo, de las huelgas en pos de aumentos salariales), el resultado de la lógica de las relaciones de definición es la producción y la distribución (desigual) *de males*, los que por estar (hasta ahora) incluidos como evidencias en la comunicación de los programas de las instituciones sindicales, las que se unifican con las instituciones empresariales para que los proyectos se ejecuten<sup>17</sup>, las convierten en fundamentales.

Similarmente a la distribución de la riqueza que redundaba en conflictos de clase y se dirige contra las relaciones de producción y de propiedad existentes para reformular las relaciones entre capital y trabajo, la producción de los peligros *alimenta conflictos de des-distribución*, los que apuntan a la modificación de las relaciones de definición. Se trata de una redistribución de la carga de responsabilidad, hacia *una transformación radical de la responsabilidad social*, hacia una redefinición del principio de la causalidad y la culpa. Para los conflictos de definición es fundamental *quién es el que tiene que probar la culpabilidad, el daño y quién puede exigir indemnización*. Con ello se reformula el tema respecto del esclarecimiento de la identidad de la víctima y el victimario, que se ha confundido y desquiciado completamente en medio de la hegemonía de la irresponsabilidad organizada, instalada en las estructuras de comunicación de la cotidianidad. Esto es así porque en medio de las instituciones, son las víctimas las que son obligadas a probar que efectivamente lo son: *primero*, deben probar que existe el daño; *segundo*, debe establecer una relación de causalidad indiscutible entre la acción X, el producto Y, y la consecuencia Z; *tercero*, debe probar que el daño proviene de un causante, el que debe ser identificado; *cuarto*, debe hacer posible la imposibilidad de que el presunto culpable se descargue. Este es el fundamento del sistema de dominación de la irresponsabilidad organizada concebido como estructura, que las relaciones de definición deben contribuir a tematizar, mediante la comunica-

---

<sup>17</sup> Claudia Roa, por ejemplo, ha investigado la estructura de la participación en las decisiones respecto de la ubicación espacial de una fábrica de gas propano diluido de la empresa GASCO en el sector Cuatro Esquinas de Talcahuano, apuntando que la participación de la sociedad civil participante que contempla la ley 19.300 de Protección de Medio Ambiente, excluye a los vecinos afectados directamente por la instalación de dichas unidades productivas pero incluye a los dirigentes sindicales, los que sin excepción coinciden con los empresarios en aminorar las exigencias de protección medioambiental (Roa, 1998).

ción sobre la comunicación de la irresponsabilidad organizada. Convertida en descripción, y por lo tanto en autoobservación y tematización de sí misma y del entorno (autorreferencia y heterorreferencia), la comunicación de la comunicación de la irresponsabilidad organizada, en calidad de observación contingente y autológica, debiera estar en condiciones de "subpolitizarse" (Beck, 1997), de introducir un contingente considerable de complejidad en los sistemas sociales mediante la *reentry* de la copia de sus propias distinciones articuladas, como la unidad de la diferencia (Luhmann, 1997b).

A diferencia de las relaciones de producción, que abarcan principalmente el ámbito de las relaciones entre reproducción material e ideal, las relaciones de definición debieran dar cuenta de los fundamentos éticos de la sociedad y por lo tanto dirigirse a la definición del comportamiento humano respecto del otro y del mundo<sup>18</sup>. Pero el fundamento ético no está en condiciones de tematizar la comunicación de la irresponsabilidad organizada, porque la observación de la ética es, a su vez, una observación efectuada por observadores, los que desde sus propias distinciones, se sitúan en uno u otro lado de la distinción, excluyendo el que les sirve de referente (Foester, 1998).

Mientras que en la sociedad industrial tradicional de la primera modernidad la lógica de la distribución de la riqueza y la lógica de la distribución de los riesgos van de la mano, en la sociedad del riesgo se divorcian - precisamente allí reside una de las propiedades de la modernización reflexiva. Pero por otro lado, la riqueza se acumula arriba, los riesgos abajo. Esto es lo que caracteriza particularmente a la sociedades de riesgo del capitalismo periférico: *la pobreza y las víctimas de los riesgos tienen un actor y un destino, los pobres y los excluidos*, en medio de la desregulación del mercado de trabajo, de la familia y de la justicia. La revolución sin sujeto de los efectos colaterales tiene sin embargo un talón de Aquiles, éste resulta precisamente la comunicación del riesgo de relaciones de definición destinadas a ocultar la irresponsabilidad organizada: pero esto no solamente dice en relación a los ámbitos específicos en los que opera, sino que también establece diferencias elementales entre las relaciones de definición en los países desarrollados y en la periferia. Todo esto es, a su vez, tematizable en medio de la comunicación de la irresponsabilidad organizada.

---

<sup>18</sup> "En este siglo se ha alcanzado el punto...en que el peligro es evidente y crítico. El poder, unido a la razón, lleva asociada la responsabilidad. Desde siempre se ha entendido así en el ámbito intrahumano. La reciente extensión de la responsabilidad, más allá de ese ámbito, al estado de la biosfera y a la ruptura de la supervivencia de la especie humana es algo que viene sencillamente dado por la ampliación de nuestro poder sobre tales cosas, que es en primer lugar un poder de destrucción" (Habermas, 1995, 230).

## Bibliografía

- Adams, R. (1993): *The Earth Summit: A Planetary Reckoning*, Los Angeles, Global View Press.
- Appadurai, A. (1991): *La vida social de las cosas*, México, Grijalbo.
- Arendt, H. (1970): *Macht und Gewalt*, München
- \_\_\_\_\_ (1999): *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Madrid, Lumen.
- Arnold, Marcelo (1999a): "Cambios epistemológicos y metodologías cualitativas" en *Sociedad Hoy. Revista de Ciencias Sociales*, 2-3.
- \_\_\_\_\_ (1999b): "Imágenes de la complejidad. La amenaza ambiental en la sociedad contemporánea", Ponencia al XXII Congreso de Alas, Concepción.
- Barajas, Rosa Elvira y Jolanda Cristina Massuie T. (1997): "El Proyecto Genoma Humano. Un reto para la ciencia, opero un dilema para la humanidad" en *Sociológica*, año 12, número 35.
- Bauman, Z. (1991): *Modernity and Ambivalence*, Cambridge, Polity Press.
- Beck U. , A. Giddens y S. Lash (1997): *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid, Alianza.
- Beck, U. (1997): *Die Erfindung des Politischen*, Frankfurt, Suhrkamp.
- \_\_\_\_\_ (1988a): *Gegengifte. Die Organisierte Unverantwortlichkeit*, Frankfurt, Suhrkamp.
- \_\_\_\_\_ (1998b): *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1998c): "La teoría de la sociedad del riesgo reformulada" en *Revista Chilena de Temas Sociológicos*, 5, noviembre.
- \_\_\_\_\_ (1999a): "Zur politischen Dynamik von Risikokonflikten", (artículo inédito).
- \_\_\_\_\_ (1999b): "Globalisierung und Nationalität", (trabajo inédito).
- Beriain, J. y J.L. Iturrate (1998): *Para comprender la teoría sociológica*, Pamplona, EVD.
- Beriain, Josetxo (1999): "Genealogía sociológica de la contingencia. Del destino dado metasocialmente al destino producido socialmente" en *Sociedad Hoy. Revista de Ciencias Sociales*, 2-3, Concepción.
- Castells, M. (1997): *La era de la información: la sociedad red*, Barcelona, Alianza.
- Collado, Fernando (1999), "Las paradojas de la contingencia para las ciencias sociales", Ponencia al XXII Congreso de ALAS, Concepción.
- Dewey, J. (1952): *La busca de la certeza*, México, FCE.
- Duery, Lilian (1999): "Plantas transgénicas: armas poderosas sin riesgos evidentes" en *El Mercurio*, 25 de septiembre.
- Durkheim, E. (1966): *Pragmatismo y Sociología*, Buenos Aires, Schapire.
- Dunlap, R y Mertig, A. (1996): "Weltweites Umweltbewusstseins. Eine Herausforderung für die Sozialwissenschaften".
- Foester, Heinz von (1973): *Observing Systems*, N. Y.
- \_\_\_\_\_ (1998): *Die Wahrheit ist die Erfindung eines Lügners, Heidelberg, Carl-Auer Systeme Verlag*.
- Feyerabend, Paul (1996): *Adiós a la razón*, Madrid, Altaya.
- Garfinkel, H. y Sacks, H. (1976): "Über formale Strukturen praktischer Handlungen" en Elmar Weingarten y Fritz Sack (ed.): *Ethomethodologie. Beiträge zu eine Soziologie des Alltagshandelns*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Garfinkel, H. (1996): "Condiciones para el éxito de las ceremonias de degradación", Universidad de Concepción (traducción de Fernando Robles en discusión con Omar Barriga).

- Giddens, Anthony (1997): *Modernidad e identidad del Yo. El Yo y la sociedad en la época contemporánea*, Madrid, Península.
- Giorgi Raféale de (1998): *Ciencia del derecho y legitimación*, México, UIA, Colección Teoría Social.
- Goffmann, E. (1971): *Relaciones en público*, Madrid, Alianza.
- Günther, Anders (1988): *Die Antiquiertheit des Menschen*, Frankfurt.
- Habermas, J. (1995): *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética de la civilización tecnológica*, Barcelona, Herder.
- \_\_\_\_\_ (1997): *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Heidegger, M. (1982): *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, Madrid, Alianza.
- \_\_\_\_\_ (1997): *Filosofía, Ciencia y Técnica*, Santiago, Ed. Universitaria.
- \_\_\_\_\_ (1998): *Ser y Tiempo*, Santiago, Universitaria.
- Held, David (1997): *La democracia en el orden global. Del Estado moderno al gobierno cosmopolita*, Barcelona, Paidós.
- Hobbes, T. (1965): *El Leviatán*, Parte II, capítulo XXIX, México, FCE.
- Horkheimer, M. y T. W. Adorno (1997), *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta.
- Husserl, H. (1976): *La crisis de la ciencia europea y la fenomenología trascendental*, Barcelona, Crítica.
- Ingelhart, R. (1977): *The Silent Revolution*, Princeton, NJ, University Press.
- \_\_\_\_\_ (1990): *Culture Shift in Advanced Industrial Society*, Princeton, NJ, University Press.
- Kant, I. (1961): *Crítica de la razón práctica*, Buenos Aires, Losada.
- \_\_\_\_\_ (1966): *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa.
- Kopytoff, Igor (1991): "La biografía cultural de las cosas. La mercantilización como proceso" en A. Appadurai (ed.), *La vida social de las cosas*, México, Grijalbo.
- Leithäuser, T. (ed.) (1977): *Entwurf für eine Empirie des Alltagsbewusstseins*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1982): *Ökologische Kommunikation*, Opladen, Westdeutsche Verlag.
- \_\_\_\_\_ (1986): *Ökologische Kommunikation*, Opladen, Westdeutsche Verlag.
- \_\_\_\_\_ (1992a): *La ciencia de la sociedad*, México, Anthropos.
- \_\_\_\_\_ (1992b): *Sociología de riesgo*, México, UIA.
- \_\_\_\_\_ (1992c): "En el ocaso de la sociología crítica" en *Sociológica*, año 7, 20. México.
- \_\_\_\_\_ (1996a): *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. México, Anthropos.
- \_\_\_\_\_ (1996b): *Die Realität der Massenmedien*, Wiesbaden, Westdeutscher Verlag.
- \_\_\_\_\_ (1996c): " `De qué se trata el caso` y `qué es lo que se esconde detrás` : Las dos sociologías y la teoría de la sociedad" en *Introducción a la teoría de sistemas*, México, UIA, Iteos, Anthropos.
- \_\_\_\_\_ (1997a): *Observaciones de la modernidad*, Barcelona, Barcelona.
- \_\_\_\_\_ (1997b): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt, Suhrkamp.
- \_\_\_\_\_ (1998a): *Complejidad y Modernidad. De la unidad a la diferencia*, Madrid, Trotta.
- \_\_\_\_\_ (1998): "La paradoja de los derechos humanos y sus tres formas de desarrollo" en *Sociología y Política* N° 10, México, UIA.
- Lukacs, G. (1966): *Historia y Conciencia de Clases*, México, Grijalbo.
- Mannheim, K. (1967): *Mensch und Gesellschaft im Zeitalter des Umbaus*, Frankfurt, Ulstein.
- Marx, K. (1988): *Antología* (ed. Jacobo Muñoz), Barcelona, Península.
- \_\_\_\_\_ (1990): *El capital*, México, S. XXI.

- Merton, Robert K. (1980): *Ambivalencia sociológica y otros ensayos*, Madrid, Espasa.
- Nietzsche, F. (1987): *Humano, demasiado humano*, Madrid, Edaf.
- \_\_\_\_\_ (1994): *Genealogía de la moral*, Madrid, M.E.
- Parsons, T. (1966): *El sistema social*, Revista de Occidente, Madrid.
- \_\_\_\_\_ (1981): "El aspecto político de la estructura y el proceso social" en David Easton (ed.), *Enfoques sobre teoría política*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Pintos, Juan Luis (1995): *Los imaginarios sociales. La nueva construcción de la realidad*, Bilbao, Cuadernos FyS.
- Prigogine, Ilya (1998): *El fin de las certidumbres*, Santiago, Andrés Bello.
- Pollner, M. (1976): "Mundanes Denken" en Weingarten, E. Y Sack, F.: *Ethnomethodologie*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Putman, H. (1975): *Mind, Language and Reality*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Reich, R. (1993): *Die Neue Weltwirtschaft. Das Ende der nationalen Ökonomie*, Berlín, Ullstein
- Roa, Claudia (1998): *Participación reflexiva. Una consecuencia de la sociedad de riesgo*, Concepción.
- Robles, Fernando (1977): "Vigencia de la Sociología" en *Los Temas de la Epoca*, Santiago de Chile, 7/12.
- \_\_\_\_\_ (1999a): "Inclusión, exclusión y construcción de identidad. El caso de las Mujeres Jefas de Hogar en Chile" en Fernando Robles: *Los sujetos y la cotidianidad. Elementos para una microsociología de lo contemporáneo*, CIL, Ediciones Sociedad Hoy, Dirección de Docencia UDEC, Talcahuano.
- \_\_\_\_\_ (1999b): "Riesgo, violencia, riesgo y desarrollo científico. Algunas anomalías de la civilización científica de principios del siglo XXI" en *Sociedad Hoy*, Revista de Ciencias Sociales, Concepción, Nº 2-3.
- Rorty, R. (1996a): *Consecuencias del Pragmatismo*, Madrid, Tecnos.
- \_\_\_\_\_ (1996b): *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós.
- Scott, M y Lyman, M (1973): "Verantwortungen" en Falk, G. y Steinert, H.: *Symbolischer Interaktion*, Stuttgart, Klett.
- Scott, Lash y Urry, John (1998): *Economías de signos y espacios. Sobre el capitalismo de la posorganización*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Schutz, Alfred (1995): *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Simmel, Georg (1968): *Das Individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Tironi, E. (1999): *La irrupción de las masas y el malestar de las élites*, Santiago, Grijalbo.
- Weidenfeld, W. (1996): *Demokratie am Wendepunkt*, Berlín, Siedler.
- Wolf, Reiner (1991): "Zur Antiquiertheit des Rechts in der Risikogesellschaft" en Beck, U. (ed.) *Politik in der Risikogesellschaft*, Frankfurt a.M.
- Wolff, Stephan y Thomas (1997): *Kompetente Skepsis*, Opladen, Westdeutscher Verlag.
- Zapata, Francisco (1995): "¿Ideólogos, sociólogos, políticos? Acerca del análisis sociológico de los procesos sociales y políticos en América Latina" en *Foro Internacional*, Vol XXXV, julio-septiembre.



# **LAS PARADOJAS DE LA CONTINGENCIA PARA LAS CIENCIAS SOCIALES**

**Fernando Collado Mella**

## **Presentación**

Considerar seriamente la realidad humana en su totalidad como radicalmente contingente nos implica abandonar una serie de ideas que nos han formado a nosotros y a nuestras instituciones políticas desde la herencia de la modernidad y la Ilustración. Contingente es todo aquello que no es necesario (como Dios) ni imposible (como un círculo cuadrado, por ejemplo). Contingente es la propiedad de todos los existentes que nacen en el mundo y mueren en él, y que por lo tanto no son necesarios para que el mundo siga existiendo como tal. Con la sola excepción de la idea de Dios, no existe nada en el mundo que tenga este carácter de necesario. El resto es todo contingente. Luhmann (1996b) define lo contingente como aquello que puede ser como es, pero que también puede ser de otro modo: este concepto podemos adquirirlo mediante la negación de la necesidad al mismo tiempo que negamos la imposibilidad. Beriaín (1999) plantea que la contingencia expresa lo dado a la luz de un posible estado diferente; designa situaciones dentro de un horizonte de cambios posibles. Dentro del mundo de la experiencia humana no existe nada que sea necesario (no somos dioses) ni imposible (por definición, lo imposible se encuentra fuera de los ámbitos humanos). La contingencia es el reino de lo posible, de lo cambiante, de lo efímero, de lo que se transforma, de aquello que también puede ser de otro modo.

Expresada de esta manera la idea de la contingencia no parece tener mayores problemas ni traer mayor polémica; todos podemos sentirnos de acuerdo con la serie de afirmaciones antes hechas para definirla y caracterizarla. Sin embargo, como espero mostrar, si nosotros asumimos con cierta consecuencia y radicalidad las tesis que la idea de la contingencia encierra, encontraremos que este concepto es bastante corrosivo y no puede menos que hacernos dudar de las formas de pensamiento a las que estamos acostumbrados. En lo que sigue voy a discutir algunas de las tesis fundamentales de uno de los autores contemporáneos a mi juicio más interesantes de los últimos años, Richard Rorty. No es de mi interés presentar su trabajo en detalle, sino más bien servirme de él para exponer brevemente las principales paradojas que la idea de la contingencia trae para aquéllos que dedican su trabajo a los ámbitos de las disciplinas humanas, y también, por qué no decirlo, para los

ciudadanos de las sociedades contemporáneas en general, en especial para aquéllos que habitamos en este continente.

### ¿Qué es la contingencia?

Según Richard Rorty, la contingencia es la imposibilidad de dar razones últimas, de carácter metafísico, sobre la constitución de los ámbitos de la conciencia, del lenguaje y de las sociedades, entendiéndolas no como el resultado de regularidades trascendentes a la acción de los seres humanos, como “el orden de la naturaleza”, la “dialéctica de la historia”, las “características de la razón”, la “naturaleza humana” o el “carácter de la cultura”, etc. sino más bien como inmanentes a su propio desarrollo, autopoieticas, en donde el papel preponderante lo pasan a jugar las condiciones sociales de cada época, el tiempo y el espacio, y por cierto, el azar. La reflexión sobre la contingencia asume que no existen más que relaciones particulares, contextuales, en la construcción de las identidades individuales, en los lenguajes mediante los cuales describimos el mundo, y en la construcción y el mantenimiento de las instituciones sociales dentro de las cuales hemos sido formados.

Una de las primeras ideas que tenemos que desechar cuando nosotros pensamos contingentemente es la idea de “verdad” en el sentido de su correspondencia con una realidad objetiva dada al “correcto observador”: “hace unos doscientos años -escribe Rorty- comenzó a adueñarse de la imaginación de Europa la idea de que la verdad es algo que se construye en vez de algo que se halla” (Rorty, 1996a, 23). No existe una verdad “ahí afuera” a la cual hay que ir a buscar en las propiedades estructurales del mundo, ni, por supuesto, de la realidad social (Maturana, 1995): hay que establecer la distinción entre decir que “el mundo se encuentra ahí afuera” a plantear que es la “verdad” la que se encuentra “ahí afuera”. El mundo, y por supuesto también el mundo social, se encuentra fuera nuestro en el sentido de que en la creación de la mayoría de las cosas que nos rodean la mente humana no tuvo injerencia directa. La verdad, en cambio, depende de las proposiciones sobre la realidad que se hagan dentro de los lenguajes humanos, y los lenguajes humanos son distintos entre sí, son cambiantes en la historia, son, al fin y al cabo, creaciones humanas producidas socialmente. La verdad no es una propiedad estructural de la realidad porque depende de los lenguajes humanos, los cuales son históricamente situados, culturalmente dados, y, por cierto, contingentes (Rorty, 1995). Los conceptos con los que habitualmente desarrollamos nuestra vida son, al decir de Garfinkel, indexicales: esto quiere decir que la comunicación, en especial la comunicación cotidiana, “es impensable fuera de situaciones, en las que se da lugar a contextos” (Robles, 1999, 229). No es posible entender las emisiones de los hablantes de una lengua fuera de los contextos dentro de los cuales éstas son emitidas. Para completar su sentido, debemos necesariamente hacernos cargo de las particularidades dentro de las cuales estas comunicaciones adquieren inteligibilidad.

Resulta tentador suponer que la realidad de alguna manera se impondrá por sí misma frente a los diferentes lenguajes que pretenden tener la exclusividad de su descripción, que llegará un momento en el que las diferentes explicaciones de una misma realidad, por ejemplo un fenómeno social cualquiera, tendrán que ser zanjadas por el "peso de los hechos", dándole la razón a aquella teoría que se aproxime de mejor manera a la realidad, en este caso la que nos interesa, la realidad social o humana. Es fácil suponer que la realidad se hará evidente para aquella interpretación que tenga una mejor aproximación a ella, la cual tenga la mejor llave de acceso a los "hechos indesmentibles", a "las verdades básicas" con las que todos los "seres humanos racionales" no pueden menos que estar de acuerdo. Esa llave de acceso en nuestra cultura es por excelencia, como se podrá imaginar, el método científico. Los ejemplos que habitualmente se dan al respecto son sumamente claros y distintos, basados la gran mayoría de ellos en proposiciones aisladas. De esta manera, es fácil decir que la realidad social decide entre las proposiciones "ella está dentro de la casa" o "ella está fuera de la casa". O aquella conocida proposición de que el enunciado la nieve es blanca es verdadero si y sólo si la nieve es blanca. Hasta aquí no parece haber mayores dificultades. De este modo podemos verificar o falsear nuestras hipótesis, cargándoles el peso de prueba, la "realidad dura", o "los porfiados hechos". Sin embargo, esto ya no parece tan claro cuando pasamos de proposiciones aisladas a léxicos tomados en su conjunto, en donde la dependencia del contexto particular se nos hace más evidente: "un micro-componente electrónico en una tribu nómada del Brasil simplemente no es un objeto con propiedades, a menos que se le dé un uso. Acaso lo usa para limpiarse los dientes, o como colgante en un collar. En todo caso, en una computadora, la misma pieza es otro objeto, en tanto objeto con sentido: tiene otro uso, luego, otras propiedades, otro sentido" (Rivano, 1999, 77). En efecto, cuando hacemos este cambio de perspectiva, pasamos a considerar los léxicos como conjuntos, como juegos de lenguaje, como paradigmas, como totalidades explicativas y comprensivas, se nos aparecen fenómenos como el que muestra gráficamente Rivano. Este énfasis en los léxicos tomados como conjuntos es el mismo que podemos observar ejemplarmente en Foucault en su proyecto de la arqueología de las ciencias humanas, en donde esta misma mirada lo llevará a plantear en épocas posteriores de su pensamiento la relación entre el orden interno de los discursos con las relaciones de poder que atraviesan el cuerpo social: "no ir del discurso a su núcleo interior y oculto, hacia el corazón del pensamiento o de una significación que se manifiesta en él; sino, a partir del discurso mismo, de su aparición y regularidad, ir hacia sus condiciones externas de posibilidad, hacia lo que da motivo a la serie aleatoria de esos acontecimientos y que fija sus límites" (Foucault, 1992a). Cuando la noción de "descripción del mundo" se traslada de proposiciones aisladas dentro de léxicos particulares a los juegos de lenguaje dentro de las que esas afirmaciones se encuentran enunciadas como conjuntos, como totalidades, se hace mucho más difícil tener una idea categórica de quienes dicen la verdad y quienes no. ¿Quiénes tienen razón finalmente? ¿los marxistas, los funcionalistas, sistémicos, conductistas, interaccio-

nistas simbólicos, etnometodólogos, estructuralistas, posmodernos? Supongamos que somos marxistas, diremos que nosotros tenemos la correcta interpretación de la realidad social, o de algún fenómeno de dicha realidad. Esto no nos resuelve el problema: ¿cuál marxismo? ¿el inspirado en el estructuralismo de cuño althusseriano, o en Kosik, aquel que le da más importancia a las condiciones del sistema económico, u otro que pretende ser más culturalista inspirado por ejemplo en la teoría crítica, etc., etc.? ¿el marxismo del primer Marx, del segundo, el de Habermas, o el de Heller, el de Althusser, y así hasta dar una lista interminable? Lo mismo puede decirse de casi todas las teorías, paradigmas, modelos que usamos habitualmente para describir la sociedad. ¿Con qué criterios decidimos frente a un léxico u otro? ¿con qué argumentos podemos oponernos a un marxista estructuralista o a un neoparsoniano, por ejemplo?

¿Qué criterios usamos para elegir entre un enfoque y otro, entre una interpretación de la realidad y otra? Desde el punto de vista de la contingencia, y en el sentido en que habitualmente entendemos este problema, ninguno. No podemos dar ninguna razón para decidir entre una teoría y otra, fuera de toda teoría posible, más allá de toda interpretación, en algún terreno neutro desde el cual decidir cuál es efectivamente la correcta. No podemos dar razones entendiendo éstas como las razones últimas, indiscutibles, verdaderas, evidentes, de perogrullo, que se encuentran de acuerdo con las características de las sociedades, de sus leyes, de sus mecánicas de funcionamiento, interpretaciones que describen el orden de la cultura, la estructura de la naturaleza, la arquitectura del universo. No podemos dar razones desde lugares privilegiados fuera de los cuales se encuentra el error y el oscurantismo. Las razones últimas son siempre tautológicas. Nuestras distinciones son siempre producto de observaciones, en base a criterios de distinción que son propios del observador (Luhmann, 1996a, 55-123)<sup>1</sup>. Ahora bien, esto no quiere decir que no existe ningún criterio bajo el cual decidir entre juegos de lenguajes diferentes entre sí, ni que la elección de alguna forma de explicación y descripción de la realidad sea algo absolutamente arbitrario, gratuito o caprichoso, sino que los criterios de elección de algún léxico no son objetivos, sino que dependen de situaciones históricas, culturales, económicas, temporales, contextuales, etc. Lo anterior quiere decir que la noción misma de criterio y elección desdibujan sus contornos cuando se trata del cambio de un juego de lenguaje a otro. Cuando cambiamos de lente, nuestros criterios cambian, las evaluaciones se multiplican. Esto nos genera la primera paradoja que me interesa comentar.

---

<sup>1</sup> Luhmann entiende el concepto de observación de un modo extremadamente abstracto. El acto de observar lo entiende como una operación de distinción e indicación. Es por esto que afirma que un sistema social, el político por ejemplo, pueda observar a otro, como la ciencia, y elimina las posibles referencias de resonancias idealistas a una conciencia, un cerebro o un sujeto trascendental.

## **El ironismo y los ironistas**

Esta paradoja la podemos expresar de la siguiente manera: ¿cómo podemos seguir sosteniendo lo que creemos sin perder la fuerza, y seguir afirmando aquello en que creemos, si no existen certezas, criterios últimos a los cuales aferrarnos, fundamentos que solidifiquen nuestras opiniones, dándoles un peso mayor que la mera doxa? La respuesta es relativamente sencilla: siendo abiertamente etnocéntricos. O, lo que es similar, siendo abiertamente tautológicos. Solamente debemos reconocer la contingencia de nuestros deseos y creencias más fundamentales, y transformarnos en “personas lo bastante historicistas y nominalistas para haber abandonado la idea de que esas creencias y esos deseos fundamentales remiten a algo que está más allá del tiempo y el azar” (Rorty, 1996a, 17). Ese tipo de personas Rorty las llama “ironistas”. El ironista hace lo mismo que Sartre pero sin náusea: asume el vacío metafísico pero retomando sus propias tradiciones para transformarlas, o al decir de Rawls, para profundizar en ellas<sup>2</sup>. La diferencia es que para Sartre el asumir la contingencia tiene efectos dramáticos sobre el modo de vivir la existencia, tomando la forma de una filosofía de la libertad y la responsabilidad individual. Para Sartre, bajo el trasfondo de la irremediable pérdida de fundamento metafísico, el hombre “es” libertad, y lo propio de su esencia es asumir esa libertad, esa carencia esencial de sustrato, de fundamento: “nada ajeno o extraño ha decidido lo que sentimos, vivimos o somos (Sartre, 1993, 675)”. Los ironistas se caracterizan por tres condiciones: a) tienen dudas radicales sobre los léxicos últimos que habitualmente usan, debido principalmente a que han tomado contacto con otros léxicos totalmente diferentes al de ellos mismos, los cuales son considerados últimos por las personas que ha conocido. No es necesario pensar en el ejemplo de un antropólogo investigando una cultura exótica para observar esto; en nuestras sociedades basta con echar una mirada ligera para constatar la enorme variedad de léxicos que funcionan de esta manera: indígenas, opus dei, marxistas, intelectuales posmodernos, analfabetos superticiosos, viejos machistas, travestis, etc., cada uno considerando como último su propio léxico, su propia forma de vida. Esto nos lleva a una segunda característica de los ironistas: b) estos se dan cuenta de que un argumento formulado en el léxico actual no puede ni consolidar, ni eliminar dichas dudas. Como dije antes, nuestros argumentos finales siempre son tautológicos. No existe ningún argumento que podamos dar fuera de la apelación a la autoridad o a nuestro propio juego de lenguaje: “las indicaciones que usualmente registran este estado de cosas se denominan bajo los términos de relativismo, con-

---

<sup>2</sup> “La búsqueda de fundamentos razonables para llegar a un acuerdo que hunda sus raíces en la concepción que tenemos de nosotros mismos y de nuestra relación con la sociedad reemplaza a la búsqueda de la verdad moral entendida como fijada por un orden de objetos y relaciones previo e independiente, sea natural o divino, un orden aparte y distinto de cómo nos concebimos nosotros mismos” (Rawls, 1986, 140).

vencionalismo, constructivismo" (Luhmann, 1996a)<sup>3</sup>. El ejemplo más claro son las diversas corrientes cristianas: para demostrar que mi religión es la correcta uso la misma Biblia que cientos de sectas distintas, cada una planteando tener la "correcta interpretación" mientras el resto se han desviado, han comprendido mal o han sido engañadas por satanás; c) en la medida en que el ironista es intelectual y reflexiona sobre su situación, no piensa que su léxico se encuentre más cerca de la realidad que otros, o que esté en contacto con un poder distinto de ella misma: "los ironistas propensos a filosofar no conciben la elección entre léxicos ni como hecha dentro de un metaléxico neutral y universal ni como un intento de ganarse un camino a lo real que esté más allá de las apariencias, sino simplemente como un modo de enfrentar lo nuevo con lo viejo" (Rorty, 1996a, 91).

Ejemplos de ironistas serían, según esta concepción, figuras como las de Nietzsche, Heidegger, Vattimo, Foucault, Maturana, Adorno, Wittgenstein, Dewey. El pensamiento anti-contingente (metafísico) considera la pregunta ¿cuál es la naturaleza de, por ejemplo, la justicia, la ciencia, el conocimiento, la fe, la moralidad, la sociedad, la pobreza, el desarrollo, la educación, América Latina?, en forma literal, cree que hay una respuesta para decirnos "qué es" la pobreza, Latinoamérica, la violencia, la política, el poder, etc. y supone que la existencia de esos términos en su propia interpretación, en su idiosincrático léxico último le asegura que ese término remite a algo que tiene una esencia real, que está definiendo cosas reales "tal y como son". Los sociólogos entonces nos dicen cuáles son las características de los sujetos populares, por ejemplo, suponiendo que tienen determinadas características invariables en el tiempo, y que ellos pueden definir como tal, una esencia real, que inclusive más paradójico aún, pueden definir sin que los sujetos necesiten reconocerse en esas categorías (Salazar, 1990). Esto ha sido analizado de forma detallada en América Latina por Fernando Mires, en trabajos que van absolutamente contra la corriente de lo que es el quehacer sociológico de nuestro continente (Mires, 1988; 1996), mostrando qué tanto tienen de suposiciones metafísicas (y cuasi medievales) las teorías del desarrollo dominantes en la sociología de este lado del mundo. En este contexto se dan discusiones que no tienen ninguna productividad, como por ejemplo ver las supuestas relaciones que existirían entre una cosa llamada "democracia" por un lado, y otra llamada "filosofía", como si estas metáforas incluyeran dentro de sí esencias reales, como si estableciendo una sola relación posible entre ellas estuviéramos contribuyendo al mejor desarrollo de las libertades en el Chile pos-Pinochet, por ejemplo (Giannini, 1997). La respuesta que se nos da es que no importa cuál es el enfoque que se utilice, sino cuál es el verdadero, el correcto. Lo que importa,

---

<sup>3</sup> Según este autor: "el sentido de estos términos se puede resumir en la tesis de una pérdida de referencia. Esto señala su contenido negativo. Su negatividad, sin embargo, sólo resulta de una comparación histórica con las premisas de la metafísica ontológica, con sus aseguramientos religiosos, con su cosmos de esencias y con un concepto de naturaleza normativo que prescribe un orden preciso".

para los anti-contingentes es interrogar correctamente a la realidad, ya que de esa correcta interrogación saldrá nuestro léxico último.

Podemos caracterizar aquí dos actitudes básicas que se contraponen entre sí: una es la actitud epistemológica, otra la actitud hermenéutica. Si seguimos a Rorty, de lo que se trata es de reemplazar la epistemología por la hermenéutica. El ironista es holista: mantiene la preeminencia (junto con Foucault, Khun y Feyerabend) de los léxicos frente a las proposiciones aisladas (al contrario de todos los ejemplos que ponen los filósofos analíticos), y piensa que su método es la redescrición y no la inferencia, el descubrimiento. Cuando se cambia de léxico, es posible cambiar de preguntas y también de respuestas<sup>4</sup>. Según el mismo Rorty lo explica, se trata de reemplazar la idea de una "epistemología" por la de una hermenéutica. La idea de epistemología corresponde a la idea de que existe una conmensurabilidad de los discursos, es decir, de que es capaz de ser sometido a un conjunto de reglas que nos dicen cómo podría llegarse a un acuerdo sobre lo que resolvería algún desacuerdo entre afirmaciones. Estas reglas nos indicarían cómo se construye esa situación ideal: construir una epistemología es encontrar ese terreno común en donde puedan zanjarse las diferencias, y su suposición básica es que ese terreno existe (Rorty, 1995, 288). La hermenéutica, en cambio, "ve las relaciones entre varios discursos como los cabos dentro de una posible conversación, conversación que no supone ninguna matriz disciplinaria que una a los hablantes, pero donde nunca se pierde la esperanza de llegar a un acuerdo mientras dure la conversación" (Ibid, 289). Para la epistemología, la conversación es investigación implícita. Para la hermenéutica, la investigación es una conversación rutinaria. El pensamiento hermenéutico renuncia a la idea de la búsqueda de la conmensuración universal en un vocabulario final, e insiste en la afirmación "holista" de que las palabras toman sus significados más de otras palabras antes que de su carácter representativo de alguna realidad objetiva.

Para el ironista, "proposiciones como 'Todos los hombres desean por naturaleza conocer' o 'la verdad es independiente de la mente del hombre' son simplemente trivialidades utilizadas para inculcar los léxicos últimos locales, el sentido común de Occidente" (Rorty, 1996a, 5). Donde el metafísico ve la convergencia de diversos léxicos hacia objetivos comunes, como lo hace por ejemplo Habermas con su teoría de la acción comunicativa, en donde intenta vincular las más importantes tradiciones del pensamiento sociológico en la construcción de su teoría de la sociedad en dos niveles, su teoría de la racio-

---

<sup>4</sup> Lo que también cambia son las formas de vida, aspecto en el que Rorty no pone ningún acento. En esto (y en otras cosas más) se aparta del pragmatismo que lo inspira, relegando la acción a un segundo plano, continuando la tradición de la filosofía de la conciencia, en el sentido de darle prioridad a la interpretación que se hace del mundo antes que a las acciones que se ejercen sobre, y a partir de él, énfasis que podemos observar ejemplarmente en la etnometodología, por ejemplo, y también en Giddens, con su concepto de *estructuración*.

nalidad y su explicación de las patologías de la modernidad (Habermas, 1989; 1992), el ironista ve la secuencia de tales teorías como sustituciones graduales, tácitas, de un viejo léxico por uno nuevo. Según Rorty, llama "trivialidades" a lo que el metafísico de inspiración kantiana llama "intuiciones". Cuando se reemplaza un léxico por otro, lo que se lleva a cabo es una creación de una proposición nueva, de un nuevo "hecho", no un descubrimiento. De este modo frases como "el número de especies biológicas es fija", "los negros tienen los mismos derechos que los blancos" son proposiciones sobre creaciones, inventos, y no descubrimientos de cosas que siempre han estado escondidas, enterradas, ocultas para que un determinado léxico después de intentos graduales, finalmente alcanzara a tener correspondencia con algún orden fijo, estable, que se encuentra "allá afuera" de todo léxico particular.

Uno de los mayores problemas que tiene que enfrentar quien reflexione dentro de la contingencia es resistir la tentación de creer que su propio enfoque se encuentra en una posición privilegiada respecto de otras interpretaciones, que tiene algún método de acceso privilegiado a la realidad social respecto o de los sujetos que habitan los mundos de la vida cotidiana, o de los otros colegas que hacen estudios similares. Una importante dificultad que tiene un profesional que simpatiza con la idea de la contingencia de los diversos juegos de lenguaje "es la de evitar la insinuación de que aquella idea capta algo que es correcto, que una filosofía como la mía corresponde a la forma de ser realmente las cosas" (Rorty, 1995, 28). Una vez anulado el punto de vista *supra*, no pretende instaurar otro, ya sea en las versiones que adoptan la dialéctica negativa (Adorno), la genealogía del poder (Foucault, 1980), o la biología del emocionar (Maturana, 1993). Si se adopta una forma no representacionista de concebir el conocimiento y los diferentes léxicos, no se puede decir que una forma de comprender el mundo (la propia) se acerca más a la realidad que otra, y las teorías que asuman la contingencia deben evitar plantear que hacen cosas que ellas mismas niegan explícitamente que se puedan hacer. Debemos excluir de nuestros léxicos la idea de verdad como correspondencia, y tomar en cambio como paradigma la idea pragmatista de una verdad como utilidad, como aquello que nos ayuda a conseguir ciertos objetivos, complementada con la idea de la verdad como algo que se produce en el proceso comunicativo mismo, dentro de la cual la apelación a la *objetividad* ya no es posible, en la versión constructivista (Arnold, 1999, 93). Me quiero referir brevemente, por lo ilustrativo que resulta de este problema, al enfoque genealógico y a la teoría del poder de Michel Foucault, por representar de manera brillante todo un trabajo sistemático desarrollado desde la perspectiva de la "historia efectual", desde los "inicios históricos" más que de las perspectivas abstractas y generalizables (Foucault, 1992c). La genealogía es un procedimiento analítico que se encuentra orientado a rescatar las singularidades, las relaciones de fuerza concretas que en un momento dado determinaron la aparición de ciertos fenómenos que se tienen por objetivos o necesarios, una rejilla de análisis que nos permite salir de la metafísica y saltar hacia la contingencia, de los destinos dados a las posibilidades construidas. El genealogista

“es el encargado del diagnóstico que se centra sobre las relaciones entre el poder, el conocimiento y el cuerpo en la sociedad moderna” (Beriani, 1990, 152). La genealogía se opone al método histórico tradicional: percibe la singularidad de los sucesos, fuera de toda finalidad monótona, y los encuentra allí donde menos se espera, no para encontrar evoluciones, continuidades, desenlaces necesarios, sino para mostrar su ruptura, su discontinuidad, su aparición innecesaria. “La genealogía no se opone a la historia como la visión de águila y profunda del filósofo en relación a la mirada escrutadora del sabio; se opone por el contrario al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teológicos. Se opone a la búsqueda del ‘origen’” (Foucault, 1992c, 13). Inspirado en la obra de Nietzsche, Foucault plantea que el procedimiento genealógico se opone a la búsqueda de cualquier supuesto “origen” como la existencia de características invariables dentro de los fenómenos humanos. Él se opone a la búsqueda metafísica de una esencia, de lo que “estaba ya dado”, de “aquello mismo”, de una imagen adecuada de sí; es tener por adventicias todas las peripecias que han podido tener lugar, todas las trampas y todos los disfraces. Entonces ¿qué nos queda?, si escuchamos la historia, la historicidad, en vez de la metafísica, ¿qué hacemos?: se aprende que detrás de las cosas existe algo muy distinto, no su “secreto esencial y sin fechas, sino el secreto de que están sin esencias, o que su esencia fue construida pieza por pieza a partir de figuras que le eran extrañas” (Ibid.).

De la misma manera, en la teoría del poder que Foucault durante muchos años fue desarrollando, asume esta perspectiva genealógica y le da una fuerza impresionante para el análisis de determinados fenómenos empíricos, creando una original y prometedora teoría del poder, una analítica microfísica del poder (Foucault, 1980; 1992a; 1993; 1995), la cual tiene para Foucault una serie de características que trascienden a la noción clásica de la soberanía, y que nos muestra que el poder como coextensivo a todo el cuerpo social, se encuentra formando parte de todas las relaciones sociales que se mantienen dentro del orden de nuestras sociedades contemporáneas. Ahora bien, el traspié de Foucault es que, junto con un análisis descriptivo, y al mismo tiempo que mantiene la inspiración genealógica de su trabajo que viene desde Nietzsche y Heidegger, pretende para sí una preponderancia sobre el resto de las interpretaciones que examina. Nos habla como si él estuviese frente a una verdad, a una esfera de la realidad social a la que los demás enfoques no son capaces de acceder. Y no sólo eso, sino que pretende describir determinadas condiciones universales en los seres humanos: El *orden del discurso* comienza con la siguiente hipótesis que guía la exposición, clave por ser uno de los que inicia la pregunta por el poder: “yo supongo que en toda sociedad la producción del discurso está controlada, seleccionada y redistribuida por un cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y terrible materialidad” (Foucault, 1992a, 11). La teoría del poder de Foucault posee esta tendencia a la universalización: “en una sociedad como la nuestra, pero en el fondo en cualquier sociedad, relaciones de poder múltiples atraviesan, carac-

terizan, constituyen el cuerpo social; y estas relaciones de poder no pueden disociarse, ni establecerse, ni funcionar sin una producción, una acumulación, una circulación, un funcionamiento del discurso" (Foucault, 1980, 139-140). Este es uno de los mayores peligros en los que puede caer una teoría que se inspire e intente asumir la contingencia: no pretender ser ella misma una visión privilegiada de la realidad social, y no ver en los sucesos de nuestras sociedades regularidades inmanentes a mecánicas subyacentes o a características invariables y fijas de los sujetos sociales, de las estructuras, de la cultura o de nuestros lenguajes. Esto nos lleva a plantear otra de las paradojas que tiene la teoría de la contingencia en el modo en que Rorty la expone, que tiene relación con el trabajo que desarrollan las disciplinas sociales:

Con una postura como ésta, ¿no nos condenamos al subjetivismo relativista, a la incomunicabilidad, al fundamentalismo, no echamos por la borda muchas de las más grandes conquistas del pensamiento de la Ilustración en pos de posturas que, no sólo son equivocadas, sino abiertamente peligrosas e incluso conservadoramente reaccionarias, poniendo todas las teorías y enfoques en pie de igualdad?

### **El problema del relativismo y el etnocentrismo**

En efecto, una de las ideas que la perspectiva de la contingencia echa por la borda, y por lo tanto una de las más polémicas, es la de la existencia de una "naturaleza humana", de un fondo común de todos los seres humanos independientemente de su contexto, que todos tienen por el mero hecho de pertenecer a la especie humana, y que garantiza la dignidad y el derecho a ser tratado dignamente y sin crueldad por los otros seres humanos. La naturaleza humana sería lo mejor de nosotros, lo más "propriadamente humano" que compartimos con todos los seres humanos independientemente de tiempo, espacio, contexto, etc. Quienes asumimos la contingencia como una condición radical de la existencia humana en todas sus dimensiones no creemos que tal naturaleza humana exista, y aún más, pensamos que son los contextos históricos, las características culturales, de clase social, familiares, psicológicas, diversos azares, entre otros, los que nos forman como seres humanos, y no el despliegue de características intrínsecas pertenecientes a un fondo común con todo los seres humanos. Los pensadores de la contingencia asumen en toda su dimensión el problema del mal llamado *relativismo*. Nuestros valores y creencias no pueden desvincularse de nuestras instituciones e historia, ni nadie puede desvincularse de sus propios valores al enfrentarse a realidades radicalmente diferentes, como habitualmente hacen los científicos sociales (Geertz, 1996). Esto implica que las cosas por las que nosotros soñamos, aspiramos, creemos, son válidas para nosotros, únicamente porque nosotros mismos creemos en ellas, y no porque correspondan a la mayor expresión de una característica intrínseca a los seres humanos que nosotros hemos expresado de mejor forma.

Cuando nosotros nos planteamos las preguntas clásicas del pensamiento occidental ¿cuál es el ser del ser humano?, ¿qué es la libertad humana? ¿cómo construimos la sociedad justa?, “el que cree que hay, para preguntas de este tipo, respuestas teóricas bien fundadas –algoritmos para la resolución de dilemas morales de esta especie- es todavía, en el fondo de su corazón, un teólogo o un metafísico” (Rorty, 1995, 17). Es decir, existen respuestas, evidentemente. Ninguno de nosotros, al preguntarnos por qué preferimos la solidaridad a la crueldad entre los seres humanos, responde “por que sí”, “por que se me da la gana”, sin embargo podemos responder cosas como “en mi familia somos demócratas”, “porque mi religión me lo manda”, “porque es lo correcto, es lo que hacen todos”, “porque es obvio”, “es razonable”. El problema es que si empezamos a analizar estas afirmaciones, caemos en cuenta que debajo de ellas no existe ningún orden universal que vaya más allá de un “yo lo quise así” de corte nitzscheano. Sacados de contexto, estos fundamentos pierden su fuerza. No existe un criterio único de explicación última, que determine a todos los demás y a los cuales todos los demás deban adecuarse. No es posible una apelación última que deje sin argumento toda posible refutación. Como ha mostrado Peter Winch, inspirado en el segundo Wittgenstein: “algo es racional para alguien sólo en lo que se refiere a su comprensión de lo que es o no racional. Si nuestro concepto de racionalidad difiere del otro, entonces carece de sentido decir que a ese otro le resulta o no racional en nuestro sentido” (Winch, 1994). Esta situación tiene dos posibles cursos de desarrollo distintos entre sí, e igualmente problemáticos, dependiendo de nuestro punto de vista: a) por un lado, significa que los criterios que la cultura blanca occidental y cristiana tiene para su organización política, cultural, y económica, sus valores, etc. no corresponden, como creen algunos intelectuales europeos, entre ellos Weber y Habermas, a la “idea mejor” de ser humano, a la idea de que hay “algo” en Occidente que es característico de la especie humana que en los demás pueblos no ha sido lo suficientemente desarrollado, relegando en la práctica a todos los pueblos diferentes a una situación de inferioridad en algún sentido, y no sólo a diferentes culturas, sino a los ciudadanos que constituyen minoría dentro de las mismas sociedades occidentales (gays, movimientos artísticos, intelectuales, políticos, religiosos, de género, etc.). No es posible sostener entonces que “exista algo” mejor en la sociedad occidental que la distinga del resto de las culturas existentes, en la clásica pregunta de Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*<sup>5</sup> sobre lo característico de Occidente, esto es, la racionalidad instrumental<sup>6</sup>, aspecto que Habermas reto-

<sup>5</sup> “¿Qué serie de circunstancias han determinado que precisamente en Occidente hayan nacido ciertos fenómenos culturales, que, al menos como solemos representarnos los parecen marcar una dirección evolutiva de universal alcance y validez?” (Weber, 1994, 5).

<sup>6</sup> La racionalidad con arreglo a fines se encuentra determinada por expectativas en el comportamiento, utilizando medios para fines propuestos racionalmente sopesados y perseguidos. Se diferencia de la acción con arreglo a valores, la acción afectiva y la acción tradicional, teniendo la preeminencia teórica y práctica sobre las demás (Weber, 1981, 18-47).

ma, reformulándolo, pero cayendo en el mismo etnocentrismo: es Occidente blanco y cristiano el que en alguna medida posee mejor desarrolladas ciertas capacidades que son comunes a todos los seres humanos, sólo que el resto (nosotros los latinoamericanos, los africanos, los asiáticos, los árabes) aún no lo desarrollamos de forma cabal. Esta forma de imperialismo se vería rota con la argumentación relativista de que no existe algo así como una "naturaleza humana" algo que unos tienen mejor desarrollados y que el resto del mundo literalmente debería copiar (y lo está haciendo desde hace por lo menos tres siglos) para tratar de alcanzar un estatus que hoy en día no poseen, o desarrollar supuestas competencias que en aquellos sujetos (nosotros) se encuentran subdesarrolladas; b) esto que nos puede parecer realmente bueno cede rápidamente a una crítica que muchos autores le han hecho a este tipo de argumentación, principalmente representada por el pensamiento posmoderno. ¿Qué pasa si en vez de pedir argumentos para la democracia los pedimos para el totalitarismo? Nos quedamos sin la posibilidad de dar argumentos últimos a favor de la democracia, por ejemplo, pero también nos quedamos sin la posibilidad de dar fundamentos en contra de la crueldad. Nos vamos de cabeza a la mera arbitrariedad, al poder desatado: el poder produce saber, el poder produce la sociedad. Debemos aceptar entonces que el juego de lenguaje de un genocida es tan válido como el de un demócrata, aunque entre ambos podamos encontrar millones de cadáveres.

No creer en una naturaleza de base común para todos los seres humanos no significa necesariamente pensar que todas las opiniones nos dan lo mismo (Rorty, 1996c, 274ss). En efecto, es imposible encontrar alguien que crea que todas las opiniones tienen exactamente el mismo valor: lo que cambian son las razones de por qué creer en lo que creemos. Existen por lo menos tres actitudes básicas posibles de distinguir en relación con el etnocentrismo: a) la primera es rehuir el etnocentrismo tal como lo hacen los ilustrados clásicos como Hobbes y Rousseau, es decir, pensando que existe una naturaleza común a todos los seres humanos que tiende a la igualdad, a la fraternidad y a la libertad o al propio poder y al egoísmo individualista, según la versión que prefiramos; sin embargo, estos liberales racionalistas tienen que darse cuenta de que existen un sinnúmero de culturas que no comparten este tipo de creencias, y que, aún más, este tipo de creencias son más bien minoritarias y específicas de períodos históricos tardíos de Occidente, por lo que se crea un problema insoluble entre las expectativas de universalismo y la realidad de la multitud de culturas; b) otra posibilidad es rehuir sencillamente el universalismo y asumir el propio etnocentrismo como algo inevitable, pero que deja en pie de igualdad todo tipo de creencias: "pero nadie opina así. Exceptuando algún que otro estudiante de primero adepto a cualquier causa, no nos toparemos con alguien que otorgue igual validez a dos opiniones incompatibles en temas de importancia...si hubiera relativistas, serían fáciles de refutar, claro está" (Rorty, 1996b, 248); c) una tercera vía es lo que exploran Geertz a través de lo que ha llamado un anti-antirelativismo (Geertz, 1994), y Rorty, inspirado por aquél, quien habla a su vez de anti-antietnocentrismo (Rorty, 1996b), que es asumir

la propia cultura (la liberal, en el caso de Rorty) que se piensa como construida en relación con la tolerancia a la diversidad. El "anti" del anti-antirrelativismo corresponde a la idea de que lo que Geertz sugiere es atacar un punto de vista, y no defender el punto de vista contrario. Pretende plantear que quien está en contra de la metafísica y de las ideas del universalismo de cualquier especie, no por eso debe necesariamente sostener los puntos de vista que precisamente los metafísicos y universalistas le achacan a los "relativistas". La doble negación no funciona como habitualmente se quiere hacer pensar. Estamos en contra de los antirrelativistas, quienes piensan que quienes se toman en serio la contingencia son personas poco serias, con puntos de vista móviles, sin creencias sólidas, fascistas de rebote o esteticistas frívolos. Hubo un tiempo en Chile, por ejemplo, en que ser anti-pinochetista era sinónimo -para la propaganda oficial y la derecha en general- de ser comunista. Sin embargo, ser anti-pinochetista no quiere decir inmediatamente que uno adiera al marxismo-leninismo como doctrina de vida. Una analogía formal de esta especie se puede establecer con el anti-antirrelativismo. No asumir un punto de vista no quiere decir asumir el punto de vista contrario: las opiniones humanas en estos ámbitos son habitualmente más complejas.

La tercera vía comentada en el párrafo anterior implica que aceptamos y queremos continuar las tradiciones que hacen de las sociedades democráticas sociedades abiertas a nuevas formas de vida, a ingresar como propias costumbres y tradiciones provenientes de la más diversa índole. Ser anti-antirrelativistas o anti-antietnocentristas no significa hacer una apología del nihilismo, o creer que los crímenes de Pinochet son sólo cosas de gusto o que la vida social en su conjunto se reduce a una cuestión estética, sino simplemente el rechazo a las razones que se dan para estigmatizar el etnocentrismo o el relativismo con opiniones que nadie, por muy imbécil que fuese, defendería seriamente, como nos dice Clifford Geertz: "quien sugiera que tal vez no existan unos principios absolutamente inamovibles en los que fundamentar nuestros juicios cognoscitivos, estéticos y morales, que los principios a nuestra disposición son siempre inciertos, será acusado de no creer en la existencia del mundo físico, de atribuir a una chincheta el mismo valor que a un poema, de pensar que el único defecto de Hitler eran sus gustos poco convencionales o incluso de 'carecer en absoluto de política'" (Geertz, 1994, 97). El relativismo no implica que creamos que todas las opiniones son iguales, sino que los fundamentos sobre los cuales nosotros creemos que nuestras costumbres son buenas no son más que precisamente el hecho de que son nuestras, y las hemos asumido como tales, y que los argumentos que podemos dar para defenderlas son tautológicos, internamente ligados a nuestras propias costumbres y opiniones. Nadie es relativista, en el sentido de otorgarle el mismo valor a todas las opiniones; lo que se nos puede criticar es no haber cumplido la tarea que siempre se les pide a los intelectuales en general: "explicar por qué nuestro marco conceptual, nuestra cultura, nuestro lenguaje, o lo que sea, se halla por fin en el buen camino: en contacto con la realidad física, con la ley

moral, con los números reales o con alguna especie de objeto que aguarde pacientemente a que uno lo copie" (Rorty, 1996b, 248ss).

La insistencia en la falta de fundamentos últimos nos da la posibilidad de liberarnos de discursos etnocentristas que tras la delgada capa de liberación esconden intenciones totalitarias, intento fácilmente visible en la política exterior norteamericana, por ejemplo, o en la conquista de América, o en las guerras expansionistas entre estados. Pero trae también dos consecuencias que a algunos les parecen nefastas: 1) la justificación en definitiva del orden existente, es decir, como "ideología", como justificación intelectual de un orden existente en donde queda eliminada la crítica o reducida a un ejercicio sin sentido, un "epifenómeno"<sup>7</sup>. Cuando esta crítica la ejercen los intelectuales encerrados en sus oficinas no hay mayor problema, pero cuando estos se arrojan el derecho de pontificar eliminando la posibilidad de la crítica a los ciudadanos de las sociedades contemporáneas, especialmente en países como los nuestros en donde el derecho a la crítica recién comienza a reconstituirse, el posmodernismo, a lo menos, se vuelve sospechoso. De ahí se entiende que Habermas llamara a Lyotard "neoconservador"; 2) la relativización de las razones por las cuales no se puede o no se debe ser cruel con otros seres humanos, se argumenta, nos deja atados de manos a la hora del avance de los que creen y practican sistemáticamente la crueldad con otros seres humanos. El caso paradigmático son los campos de concentración nazis, pero existen otros mucho más sutiles. Por ejemplo, ¿por qué ayudar a salir de su condición a los pobres e indigentes?, ¿por qué dotar de igualdad de oportunidades al hombre y a la mujer?, ¿por qué hacer esfuerzos en crear una democracia liberal y perfeccionable, y no, por ejemplo, una dictadura militar o un régimen teocrático? El problema comienza cuando no optamos por la democracia, y optamos por la crueldad, y la respuesta se vuelve inquietante cuando vemos la posibilidad real de que grandes masas de la población puedan optar por la crueldad y la destrucción del otro, por lo contrario, por lo que nosotros asumimos como lo peor que puede suceder. Esto es, por decir lo menos, inquietante, pues entonces resulta totalmente válido verdaderas monstruosidades como un militar chileno diciendo por televisión que los asesinados durante la dictadura militar simplemente no eran seres humanos, sino "humanoides". ¿Qué sucede en sociedades donde aún existen posibilidades de que gente así ocupe puestos de poder dentro del aparato del Estado o la economía? Ese es el problema del fundamento, en relación con el poder. Si en un momento de nuestra democracia avanzan las ideas antidemocráticas, y grandes masas de la población consideran sumamente positivo, por ejemplo, "la extirpación del cáncer marxista", "la expulsión de los zánganos extranjeros", y cosas por el estilo, ¿se pueden dar razones para plantear que estas ideas están equivocadas?

---

<sup>7</sup> El ejemplo paradigmático de este tipo de pensamiento es el de Federic Jameson, quien entiende el posmodernismo simplemente como la lógica cultural del capitalismo avanzado.

das, que asesinar millones de seres humanos por ejemplo, es algo monstruoso, no por una contingencia histórica, sino por "algo más", por algo poderoso que se encuentra dentro de nosotros mismos? ¿O esto no es más que mera ingenuidad y no nos queda más que recurrir al poder, a la fuerza, al enfrentamiento físico con los enemigos? O quizá tenemos que hacernos sofistas y limitarnos a convencer a un auditorio determinado en un tiempo dado.

Entonces, ¿existe alguna forma de resolver este problema? ¿existe algún punto arquimédico entre una fundamentación última de las condiciones que nos permitan crear una sociedad libre de crueldad sin que se transforme en argumentos etnocentristas, haciendo de nuestro islote el centro del mundo, como decía Feyerabend, y nuestra particular forma de vida el "paradigma" para todas las demás formas de vida, y por otro lado, la renuncia a dejar que genocidas en potencia puedan decir "estoy en mi juego de lenguaje" cuando son comandantes de un campo de concentración, o decir "lo mejor es proteger a la minoría empresarial antes que a la mayoría de la población" cuando son ministros de economía o ministros de trabajo de algún país pobre, como en los que vivimos nosotros? Aquí la argumentación puede bifurcarse, partirse en dos, y buscar el refugio seguro y exacto de la universalidad, o podemos tomar otro camino e intentar sondear, nuevamente, en nuestra particularidad. Esta segunda vía es la que, consecuentemente, pero no por eso de manera menos problemática, pretendemos explorar nosotros. Los ironistas piensan que ese punto de vista más allá de nuestra propia tradición no existe, y por lo mismo, la acusación de relativismo, en el sentido de que el relativismo deja a todas las culturas "en pie de igualdad" no tiene sentido, porque supone un punto de vista más allá de los juegos de lenguaje particulares dentro de los cuales estamos educados, no existe un "afuera" desde el cual mirar esa igualdad<sup>8</sup>. Para nosotros, jamás serán iguales las ideas de la Ilustración y el fundamentalismo religioso, por ejemplo (Rorty, 1996c, 275). De la misma manera, "según mi concepción, un niño encontrado en el bosque, superviviente de una nación masacrada cuyos templos han sido arrasados y sus libros quemados, no participa de la dignidad humana" (Ibid., 273), porque no existe algo así como la "dignidad humana", como una esencia identificable dentro nuestro. Rorty asume que esta es una consecuencia, pero que de ella no se desprende que el niño del ejemplo sea tratado como un animal, pues forma parte de nuestra comunidad el que un ser humano extraño al que se le ha quitado toda dignidad ha de ser revestido con dignidad, e integrado en la comunidad. Este elemento cristiano y judío se encuentra arraigado profundamente en nuestra comunidad.

---

<sup>8</sup> Porque siempre podemos preguntar *¿quién hace esa particular distinción? ¿qué esquemas de interpretación usa para trazar sus distinciones? ¿quién nos dice que los sujetos populares tienen tal o cual esencia, que la sociología tiene una sola meta, que la metodología adecuada es alguna determinada?* Es decir, siempre podemos hacer una observación de segundo orden, observando a los observadores que observan. Siempre podemos observar la observación, el trazado de distinciones (Maturana, 1993; Luhmann 1996a).

Rorty responde algunas de las principales sospechas que considera provenientes de una educación metafísica: "la sospecha de que el ironismo en filosofía no ha ayudado al liberalismo tiene muy buenas razones, pero no porque la filosofía ironista sea intrínsecamente cruel. Se debe a que los liberales han llegado a esperar que la filosofía realizara determinado trabajo -a saber, el de responder a preguntas como "¿por qué no ser cruel?", y "¿por qué ser benévolo?"- y sienten que toda filosofía que rechace esta misión tiene que ser despiadada. Pero aquella expectativa es producto de una educación metafísica. Si pudiéramos desembarazarnos de esa expectativa, los liberales no le solicitarían a la filosofía ironista que realizara el trabajo que no puede hacer, y que se define como incapaz de hacer" (Rorty, 1995, 112). En una cultura ironista, importan más los trabajos etnográficos, de los novelistas y de los periodistas para sensibilizarnos del dolor de los otros seres humanos, particulares e individuales, antes que la apelación a esquemas generales de aspectos comunes en la naturaleza humana de los sujetos sufrientes y el resto de los ciudadanos. La solidaridad tiene que ser construida a través de pequeñas piezas, y no hallada según un lenguaje común que todos hablamos, y que el metafísico nos hace escuchar. No es posible responder a esas preguntas, corresponden más bien a una decisión antes que a una necesidad o a la manifestación de "algo" que todos nosotros tenemos dentro, y que sólo basta dejarlo expresarse para que de esa manera modifique nuestra conducta hacia la solidaridad con los demás.

Esto nos lleva a plantear una tercera paradoja de la contingencia: ¿Cómo es posible construir la solidaridad entre ciudadanos de una sociedad en donde predomina el relativismo, el ironismo, y la contingencia?

### **La solidaridad como construcción en la perspectiva de la contingencia**

La respuesta a esto se enmarca en el proyecto de Rorty de crear una utopía denominada liberalismo burgués posmoderno (Rorty, 1996b; 1998); Rorty entiende a los liberales de una forma extremadamente general y formal, fuera de las distinciones clásicas dadas desde el siglo pasado, como aquéllos que pretenden que lo peor que se le puede hacer a una persona es tratarla con crueldad, y que por lo tanto sus esfuerzos se encuentran destinados a minimizar las posibilidades de crueldad entre los ciudadanos de las sociedades contemporáneas. De esta manera se descuelga de la adhesión irrestricta al capitalismo clásico y a la dependencia del mercado, pero sin abandonar el profundo individualismo que ha caracterizado históricamente hasta hoy a las posturas liberales. La mejor forma para eliminar la crueldad, opina, entre los seres humanos que se ha inventado hasta ahora es la democracia constitucional moderna, la que opera con democracia, alternancia de poder, educación y salud para las grandes masas de la población, opinión pública activa, ejercicio de las libertades, bajo el trasfondo, claro está, del capitalismo en su versión "primer mundo". El proyecto de Rorty es que este tipo de sociedades sea profundizado y complementado con la retórica del pensamiento posmoderno, es

decir, que se asuma a sí misma como un proyecto contingente, y no, como creían los primeros ilustrados, como el régimen que mejor corresponde a la naturaleza humana. Un proyecto que en algunos aspectos básicos es claramente contrapuesto con el nuestro, aquí, en Latinoamérica<sup>9</sup>.

El pensamiento de la contingencia niega que existe algo así como una “solidaridad humana común a todos los seres humanos” por el mero hecho de ser seres humanos, algo que se encuentre más allá de la historia y las instituciones sociales. Rorty plantea que debemos intentar no aspirar a algo que se encuentre más allá de las contingencias históricas y contextuales particulares: “la premisa fundamental es la de que una convicción puede continuar regulando las acciones y seguir siendo considerada como algo por lo cual vale la pena morir, aun entre personas que saben muy bien que lo que ha provocado tal convicción no es nada más profundo que las contingentes circunstancias históricas” (Rorty, 1995, 208).

A los ironistas no nihilistas les interesa deconstruir los fundamentos filosóficos de los regímenes constitucionales modernos y del funcionamiento de sus instituciones básicas, que van mucho más allá de la mera “retórica” de las sociedades contemporáneas, pero manteniendo los mismos lazos de solidaridad. En una palabra, deshacer los fundamentos históricos y sobre todo filosóficos que dieron origen a las democracias modernas, pero manteniendo algunos de sus efectos: “la imagen de una utopía liberal es el esbozo de una sociedad en la que la acusación de relativismo había perdido su fuerza, en la que la noción de ‘algo más allá de la historia’ se ha vuelto ininteligible, pero en la que el sentido de solidaridad humana permanecía intacto” (Ibid., 209). Considera, junto con otras corrientes de pensamiento contemporáneo, más fácil conseguir la solidaridad humana identificándonos imaginativamente con los detalles de las vidas de los otros, más que apelando a características comunes previamente compartidas. Esto es posible de lograr a través de la obligación moral en términos “intenciones – nosotros”, siendo la noción explicativa central la del “ser uno de nosotros”: nosotros los chilenos, nosotros los católicos, nosotros los griegos, etc. “me propongo negar que la expresión ‘uno de nosotros, los seres humanos’ (en tanto opuesto al protestante, el judío, el ateo), pueda tener la misma fuerza que cualquiera de las expresiones precedentes”. Lo típico de la fuerza del nosotros es contrastante con un “ellos”, que también se encuentra constituido por seres humanos, pero, al decir de Rorty, “por la especie errónea de seres humanos”.

A quienes asumen la contingencia como paradigmática dentro de la experiencia humana de las sociedades modernas contemporáneas, no es que les

---

<sup>9</sup> Sobre todo cuando Rorty habla de “ampliar la comunidad liberal” norteamericana, lo cual ha tenido impactos no muy filosóficos en nuestro continente, como la política de los golpes de Estado en los setenta y de las transiciones a la democracia en los noventa, entre muchas otras “ampliaciones”.

sea indiferente que la retórica de la solidaridad humana pierda importancia dentro y entre las sociedades de la actualidad; todo lo contrario. Esperan que la solidaridad entre personas sea algo generalizado y mantenido por las sociedades democráticas, algo que se esté generando constantemente; lo que se pretende es quitarle el piso a los supuestos filosóficos que posibilitaron el surgimiento de esa creencia. Los intelectuales contingentes, pero no derrotistas, piensan que los sentimientos de solidaridad involucran más el reconocimiento de actitudes comunes con los otros dentro de características específicas que podemos conocer mejor con el detalle de las vidas de las demás personas, como los informes etnográficos, los reportajes por la televisión y las novelas, las películas, los espectáculos, antes que por la deducción de principios generales desde los cuales se establecen obligaciones morales para todos los seres considerados como "racionales". Rorty no cree que existe algo así como un estándar único de racionalidad que nos separe de los animales y que sea común a todos los seres humanos<sup>10</sup>; además, no existe una "naturaleza humana común" que sea el pilar desde el cual podamos apelar a algo común a nosotros y que nos obligue a comportarnos bien con los demás, reglas que estén en nosotros y que trasciendan el espacio y el tiempo; por último, los sentimientos de identidad y de universalidad se encuentran referidos a características concretas que podemos apreciar en los otros que son "gente como uno", esto es, dependientes de contextos específicos, más que a identificaciones abstractas con el "género humano". Sin embargo, Rorty piensa que "la concepción que estoy presentando sustenta que existe un progreso, y que ese progreso se orienta en realidad en dirección de una mayor solidaridad humana. Pero no considera que esa solidaridad consista en el reconocimiento de un yo nuclear –la esencia humana– en todos los seres humanos. En lugar de eso, se la concibe como la capacidad de percibir cada vez con mayor claridad que las diferencias tradicionales (de religión, raza, costumbres, y demás de la misma especie), carecen de importancia cuando se las compara con las similitudes referentes al dolor y la humillación; se la concibe, pues, como la capacidad de considerar a personas muy diferentes de nosotros incluidas en las categorías de nosotros" (Rorty, 1996c, 210). Hay que invertir el presupuesto kantiano de que la deliberación moral necesariamente debe tomar la forma de una deducción a partir de principios generales, y, en lo posible, no empíricos, sino que debe partir, por decirlo así, de forma inductiva, desde la identificación con el dolor y el sufrimiento de seres humanos que son distintos de nosotros. Una sociedad que haga esto será más solidaria que otras, no

---

<sup>10</sup> Idea que se encuentra desarrollada con amplitud en su trabajo *La filosofía y el espejo de la naturaleza* (1995), en donde podemos leer una de las conclusiones a las que llega Rorty "todo habla, pensamiento, teoría, poema, composición y filosofía resultará completamente previsible en términos puramente naturalistas. Alguna explicación tipo átomos-y-vacío aplicada a los microprocesos que ocurren dentro de los seres humanos individuales permitirá la predicción de todo sonido o inscripción que se llegue a producir. No hay espíritus".

porque sea "intrínsecamente" más humana, sino porque ha conseguido producir esa identificación solidaria con los demás que son distintos de uno.

La idea de solidaridad que maneja Rorty es abiertamente etnocéntrica: "lo que libra al etnocentrismo del anatema no es que la más amplia de esas comunidades sea "la humanidad" o "todos los seres racionales" —como he afirmado, nadie puede llegar a esa identificación— sino, antes bien, el ser el etnocentrismo de un "nosotros" (nosotros, los liberales) que está entregado a la tarea de ensancharse, de crear un ethos aún más amplio y más abigarrado. Es el "nosotros" de las personas que se han formado para desconfiar del etnocentrismo" (Rorty, 1996a, 210). Este ensanchamiento del ethos liberal es en lo que precisamente han estado las potencias de los países más desarrollados los últimos doscientos años, en donde el "ellos" somos nosotros, los latinos, los negros, los africanos, los musulmanes, etc. Esto nos muestra el problema, que no podemos tratar aquí, de las relaciones inter-culturales, y no sólo al interior de las sociedades. Sin embargo, tomadas de la diferencia entre la cultura blanca occidental propia del capitalismo central podemos decir que nosotros hemos sufrido y seguimos sufriendo su "ensanchamiento". Una cosa son las relaciones entre culturas, las cuales tampoco pueden tomarse como mónadas sin ventanas, y otra distinta es la relación de los ciudadanos al interior de esas culturas. En lo que sigue me ocuparé de cómo podemos concebir la solidaridad al interior de nuestras propias sociedades, las cuales, al menos desde la experiencia chilena, bastante más tienen de autoritarias y militarizadas, con algunos pocos enclaves democráticos, que de democracias tolerantes y abiertas (Moulian, 1996), desde el punto de vista de una retórica de la contingencia que toma la solidaridad humana como una construcción históricamente situada.

La idea de "nosotros" que maneja Rorty es una idealización que mirada desde abajo, desde la participación en mundos de la vida particulares, no representa más que una tosca representación de lo que todos nosotros experimentamos en el curso de nuestra vida cotidiana. Un buen ejercicio es contraponerla con quien se dedicó con mayor ahínco a tipificar estas idealizaciones del sentido común, como es Alfred Schutz, cuyo trabajo puede servirnos muy bien para completar algunas de las toscas representaciones de la identidad colectiva que tiene como referencia Rorty. Lo que nos interesa es rescatar los dominios diferenciados en donde la solidaridad humana puede producirse, partiendo del supuesto que ésta se produce por la identificación con el otro, pero no sólo en un sentido negativo (sólo con el dolor o el sufrimiento del otro) sino con la identificación de otros aspectos importantes de la vida de los demás que no son como nosotros. La diferenciación de estas esferas nos permite ver con mayor claridad cómo sería posible establecer relaciones de solidaridad al interior de nuestras sociedades, pero teniendo como referencia directa el conocimiento de sentido común mediante el cual cada uno de nosotros desenvuelve gran parte de nuestra existencia y nuestra vida cotidiana. El léxico fenomenológico de Schutz, y en términos más amplios el de la microsocio-

logía (Robles, 1999), puede servirnos como una buena herramienta para describir las posibilidades de la solidaridad en las distintas esferas que podemos distinguir. No se trata de describir "las propiedades estructurales del sentido común", sino de hacernos un buen mapa para recorrer algunas de las características principales de la vida cotidiana en las sociedades contemporáneas.

Para Schutz, la experiencia característica dentro de la esfera de la vida cotidiana es lo que él denominó "orientación-tú". Esta consiste en la experimentación de otro ser humano en la inmediatez cara a cara, es la forma general en que cualquier semejante particular sea experimentado como persona. El hecho de que yo reconozco que frente a mí tengo a otro ser humano vivo y consciente constituye la orientación-tú. Cuando la orientación hacia el otro es recíproca, se tiene una relación-nosotros. En este caso la orientación-tú se vuelve una orientación social, en lo que Schutz denomina "relación-nosotros".

La relación-nosotros es la base de nuestra experiencia del mundo; participamos en el mundo social sólo cuando ya hemos tomado parte de una relación-nosotros concreta, en donde yo participo junto al otro en una relación en la cual existe comunidad de tiempo y de espacio, la presencia corporal del otro, y por lo tanto de un semejante, teniéndolo en una relación cara a cara. La participación directa en la relación-nosotros sólo es posible en las experiencias en curso de una situación cara a cara. G.H. Mead expresa esto planteando que los procesos de individualización de los sujetos sociales es posible sólo en la medida en que participa de las posibilidades de usar símbolos significantes y de poder, por lo tanto, interiorizar las expectativas que los otros tienen sobre mi propio comportamiento, en lo que Mead denomina el "otro generalizado" (Blumer, 1986).

Las nociones de Schutz ciertamente se encuentran inspiradas en el idealismo de Husserl, por lo que habla de "relaciones nosotros puras" como idealizaciones de las interacciones concretas. Sin embargo, lo que interesa rescatar de su fenomenología del mundo social es la diferenciación que él hace de las esferas de anonimidad del mundo social; en las interacciones concretas aprehendemos a los copartícipes individuales que tenemos enfrente de nosotros, por lo que las relaciones-nosotros concretas poseen varios grados de carácter directo, y pueden ser encuadradas en múltiples sentidos (Schutz, 1974). En una relación cara a cara, tenemos, dentro de la relación-nosotros concreta, que nuestra experiencia del otro es: a) experiencia de un *ser humano*; b) experiencia de un *actor típico* en la escena social, (por ejemplo, de un funcionario público, en tanto *funcionario público*); c) experiencia de *este semejante en particular*, (de todos los funcionarios públicos, tengo frente a mí a *este funcionario público*); d) experiencia de *este particular aquí y ahora*, (tengo frente a mí a *este funcionario público* en particular en *este momento* y en *este lugar*). La experiencia de "ser uno de nosotros" implica que podemos tener un "uno de nosotros": a) como humano; b) como chileno, por ejemplo; c)

como un chileno compañero de curso; d) como un chileno compañero de curso frente a mí en este momento.

La orientación nosotros debe distinguirse entonces de la orientación-ellos; ésta representa el grado máximo de anonimidad que toman las relaciones intersubjetivas entre los seres humanos, y se encuentra representada por lo que Schutz llamó el mundo de los contemporáneos, es decir, personas que yo sé que existen pero que no puedo vivenciar de manera inmediata: "imagínemos una conversación cara a cara, seguida por un llamado de teléfono, luego un intercambio de cartas y, finalmente, mensajes transmitidos por un tercero. Aquí tenemos una progresión gradual desde la realidad social inmediatamente vivenciada, hasta el mundo de los contemporáneos" (Schutz, 1993, 205). El mundo de los contemporáneos corresponde a los *Otros* que no se encuentran en una relación cara a cara conmigo, pero que coexisten conmigo en el tiempo: citemos de nuevo a Schutz: "las graduaciones del carácter experiencial directo, fuera de la situación cara a cara, se caracterizan por una disminución en la abundancia de síntomas mediante los cuales aprehendo al Otro, y por el hecho de que las perspectivas en las que experimento al Otro son gradualmente más reducidas" (Ibid., 17). El resto de los chilenos, por ejemplo, serían mis contemporáneos. La idea de una comunidad democrática ideal es aquella en la que los contemporáneos se amplíe a todo el género humano, a la mayor cantidad de personas posible hasta lograr incluirlas a todas. *La idea básica que nos puede servir de esta fenomenología es que mientras mayor sea el grado de anonimidad en las relaciones entre los sujetos, menores posibilidades existen de que el extraño sea considerado como otro-igual, por lo que el acto de identificación del otro se hace en términos más generales y estereotipados.* Desde luego se afirma que tras estas diferenciaciones se encuentra como condición básica la estructura intersubjetiva de la constitución del mundo social como algo pre-dado, algo a lo que nos enfrentamos desde que somos socializados en una cultura determinada, y que por lo tanto es una construcción históricamente situada, contextual, contingente. Ahora, la afirmación de que el "otro" que se encuentra en una relación de mayor cercanía es una condición importante para lograr romper con la indiferencia hacia el otro, no implica de ninguna manera que es su condición única, ni esto funciona de manera automática. Para poder entender esto de mejor manera nos podemos ayudar con otro concepto básico de Schutz, la *tipificación*.

Las tipificaciones son esquemas interpretativos del mundo social en general, y se vuelven parte de nuestro repertorio de conocimientos acerca de ese mundo. De esto resulta que siempre estamos tomando elementos de ellos en nuestro trato cara a cara con los demás. Esto significa que los llamados "tipos ideales" de carácter weberiano sirven como esquemas interpretativos aun para el mundo de la experiencia social directa, sirviendo también como esquemas de interpretación de ese dominio de realidad social que se experimenta directamente. Aplico las tipificaciones que forman parte de mi acervo de conocimiento a semejantes situaciones concretas en situaciones cara a cara; el

contemporáneo es entonces captado como una "verdadera", "real" vida en curso, aunque no captamos su vida consciente de un modo directo hacia él mismo, sino únicamente mediante actos de interpretación: no vamos "a las cosas mismas", sino que éstas son interpretadas como se nos aparecen a nosotros, en donde continuamente aplicamos nuestros esquemas de referencia, tipificando los sucesos y actores del mundo circundante a nuestra propia experiencia. De más está afirmar que estas interpretaciones son construcciones sociales que no tienen mayor referencia a lo que tradicionalmente se ha considerado el "problema de la verdad": no existen representaciones que se encuentren más cercanas a una realidad determinada que otras, lo cual no significa que para nuestra particular valoración estén todas en pie de igualdad.

Desde hace mucho que algunas corrientes sociológicas vienen repitiendo este corolario poco comprendido en las disciplinas sociales, el cual tiene importantes repercusiones en los terrenos del quehacer de los sociólogos: resulta básico por ejemplo en el caso del Interaccionismo Simbólico, que escenifica la vida cotidiana de los actores sociales dándole una centralidad a los *significados* con que los sujetos van creando mundos sociales particulares (Blumer, 1986; Wolf), o la etnometodología, que trabaja con la idea de que la construcción de la realidad social se está constantemente haciendo dentro de las esferas de la vida cotidiana, en un sin fin de realizaciones prácticas: desde caminar por una calle hasta hablar, desde crear una teoría científica hasta tipificar un delincuente son actos mediante los cuales se crea, se compone y se recompone la "realidad social" (Garfinkel, 1996; Coulon, 1988; Robles, 1999, 175-287).

Existen al menos dos tipos de tipificaciones, dependiendo de cómo éstas hayan sido creadas: a) *por derivación*: se conforman a partir de experiencias previas inmediatas de contemporáneos en situaciones cara a cara, en la interacción. Ésta es una tipificación en el sentido de que mantengo invariable mi conocimiento obtenido previamente, aunque mientras tanto mi anterior semejante haya envejecido y realizado nuevas experiencias; b) *indirectamente*: a partir de las tipificaciones de relaciones cara a cara que tengan mis interlocutores. Consiste en tipificaciones creadas a partir de las tipificaciones que previamente poseen los interlocutores con quienes desarrollamos interacciones cara a cara (Schutz). Se trata de interpretaciones a base de interpretaciones previas, como las creencias que nos formamos acerca de nuestro pasado histórico, de nuestras relaciones familiares, de los héroes que admiramos pero que no conocemos, de las teorías que leemos resumidas en los manuales.

Las tipificaciones nos permiten ubicarnos dentro del mundo social como sujetos competentes. Son, por decirlo así, la reificación de nuestras pautas de interpretación de los hechos que ocurren en el mundo, las personas y sus formas de comportarse, de acuerdo a los cánones que nosotros consideremos como fundamentales, o, para decirlo de otra forma, las tipificaciones corres-

ponden a la aplicación práctica derivada de lo que Rorty llama nuestros respectivos léxicos últimos, seamos conscientes de ellos o no. Las tipificaciones, las interpretaciones que nosotros constantemente llevamos a cabo dentro de nuestra esfera particular del mundo de la vida cotidiana, no sólo nos permiten ver a un desconocido como dentro de una categoría que nosotros identifiquemos como personas, como por ejemplo el niño de una cultura masacrada del ejemplo de Rorty, sino que nos permiten también dejar de percibir como persona a un semejante que tengo enfrente de mí aquí y ahora, como ocurre con la "invisibilidad" del otro como un legítimo otro en la convivencia, tal como Maturana lo ha planteado (Maturana, 1993), cuyos casos paradigmáticos son el racismo, la discriminación de todo tipo, el odio ideológico. La solidaridad pasa a tener sentido cuando nuestras tipificaciones de los otros incluyen al otro como un legítimo otro en la convivencia, como la aceptación de "la legitimidad de todas las maneras de vivir" (Ibid., 65), cuando los marcos interpretativos mediante los cuales nos relacionamos con el mundo social en general y con las personas que encontramos dentro de él nos llevan a tipificar a los otros como seres con los cuales podemos mantener relaciones solidarias, de aceptación recíproca de las distintas formas de vida. Esto es ciertamente una idealización, se acerca más a un ideal normativo que a un referente empírico; pero también lo es la propuesta de Rorty; sólo que menos simplista.

Lo que finalmente nos muestra la fenomenología del mundo social, el interaccionismo simbólico, la etnometodología y la biología del conocimiento son una serie de recomendaciones que conviene tener en cuenta cuando intentamos ver si es posible la construcción de la solidaridad entre los ciudadanos de una sociedad en donde prime la contingencia, en donde la retórica de los derechos humanos y la naturaleza humana, de la racionalidad y de cualquier teleología que nos asegure que vamos "por el camino correcto" han perdido su fuerza convincente, han dejado de tener su "efecto de auditorio", su potencial vinculante en los espacios colectivos de discusión social. Porque lo que estas corrientes nos muestran con mayor o menor fuerza es que la construcción de los ámbitos sociales es algo frágil, fragmentario, constantemente sujeto a revisión, y que además pocas veces coincide con los diagnósticos y menos con los pronósticos que hacen los "científicos" sociales (Robles, 1999). Más aún, nos plantean que los criterios con los cuales vemos al otro como otro-persona, con los cuales queremos evitar la crueldad y en alguna medida nos sentimos identificados con el dolor de determinada categoría de personas, no nos vienen del reconocimiento de algo en común con todos los seres humanos, sino de una identificación en la particularidad, la cual puede ser lo más amplia posible, pero que depende de características más bien emocionales antes que racionales. Incluso podríamos decir que hay más *razones* para temer y desconfiar del otro que para intentar ser solidarios con él. Es notable la insistencia de Maturana en este punto, y los trabajos que sobre las tipificaciones y las escenificaciones de la vida cotidiana ha llevado a cabo la microsociología, las cuales nos muestran que dentro de las esferas de la vida cotidiana operan racionalidades específicas y pautas de acción que no coinciden con los están-

dares de racionalidad característicos del pensamiento occidental, los cuales paradójicamente son usados por los científicos sociales de forma habitual para comparar las diversas prácticas sociales, evaluándolas con *criterios externos* a los que funcionan efectivamente al interior de los mundos de la vida particulares. Ciertamente que la solidaridad puede en alguna medida convertirse en procesal y ser tecnificada en las instituciones sociales, como ha propugnado J. Rawls (1979), pero la base de la convivencia social no está dada por este tipo de orden estructural, ni se encuentra situada a nuestras espaldas para ser reconstruida por disciplinas racionalmente guiadas (Habermas, 1995).

La cuestión queda reducida a un problema de propaganda, a cómo hacer que la solidaridad se transforme en realidad, a ser capaces de crear las condiciones que nos den, efectivamente, la posibilidad de que la alternancia en el poder, la igualdad de oportunidades, la libertad de expresión, etc., etc. puedan darse en nuestro países, que la experiencia que podemos tener del "otro" no nos haga insensible al dolor y al sufrimiento de nuestro semejante; incluso podemos descubrir al otro a través del prejuicio, de la muerte o de su salvación en nuestras manos. Ciertamente que un reportaje de televisión, una novela, una película pueden proporcionar esta "visibilidad" de las vidas de los otros "más allá de los mares", en donde los océanos la mayoría de las veces son las férreas tipificaciones que se mantienen, pero también informes etnográficos, descripciones sociológicas, investigaciones filosóficas y tratados teóricos pueden contribuir a esta idea de que la solidaridad humana es algo que nos encontramos en la obligación de tener en perpetua construcción<sup>11</sup>, más que algo que está cómodamente "ya siempre" en nosotros pero escondida, de tal manera que el discurso del intelectual sea capaz de sacarlo a flote como una verdad evidente por sí misma. De esta manera, la solidaridad "a gran escala" puede ser más un cambio en los esquemas interpretativos y en las correspondientes tipificaciones que nosotros hacemos de los otros y de sus cursos de acción, antes que la ampliación de "comunidades de pertenencia" a los que adscribimos cada uno de los participantes en formas de vida particulares, traspasando los estratos de anonimidad y de prejuicio a que nos sometemos al tratar con los "contemporáneos" para poder vincularnos con los detalles de las características de los otros que podemos tipificar como otros específicos, llegando a ver a los otros como legítimos otros en la convivencia. Los ejemplos de la transición a la democracia y sus múltiples defectos en términos de democratización efectiva, como que en Chile donde todavía existe censura previa, y no existen ni divorcio legal, ni auténtica representación en el senado, ni

---

<sup>11</sup> Un ejemplo de este tipo de trabajo dentro de las ciencias sociales en América Latina es el realizado por Fernando Mires en relación con las sociologías del desarrollo, y con los grandes conceptos vacíos como "indios", "pobres anómicos", "desarrollo", etcétera, mostrando cómo sirven más a los intereses de quienes los inventan más que a quienes se supone estos conceptos intentan describir, mostrando cómo también las ciencias sociales, bajo la apariencia de objetividad, se inventan "otros" basados en los marcos interpretativos del investigador más que en las propias tipificaciones de los actores sociales a los cuales se pretende describir (Mires, 1996).

adecuada legalización laboral, etcétera, son la mejor muestra de que estas son conquistas, construcciones, y que apelar a la "naturaleza humana", la "razón" e incluso a los "derechos humanos" no nos aseguran en lo más mínimo que podamos alguna vez conseguir que nuestras sociedades tengan un ordenamiento que tenga como experiencia generalizada la solidaridad, y nos refuerza la idea de que éstas deben ser construidas, que nuestras comunidades pueden ser de otro modo. Con mayor razón aun cuando nacimos, crecimos y vivimos todavía dentro de modelos de sociedad impuestos por dictaduras, diseñados para perpetuar la desigualdad y la exclusión, y que además son presentados como los únicos posibles, los adscritos a la legalidad de la naturaleza o a las leyes científicas, los únicos que mantienen su chance histórica. La retórica de la contingencia nos muestra en cambio que la construcción de la solidaridad efectiva en nuestros países es posible siempre como propuesta histórico-contextual, como creación humana dentro del horizonte de lo probable, en el sentido de su apertura a nuevas posibilidades en el orden de *nuestras* culturas, que por lo demás no son en absoluto homogéneas. Es por eso que este ironismo no es nihilista ni derrotista; sus fuerzas, podemos decir así, las toma desde nosotros mismos.

Por último, cabe decir algunas palabras sobre el cambio que puede sufrir una sociología que se adecue a la perspectiva de la contingencia en el sentido que ha sido usado en este trabajo. Desechar la idea de la razón en pos de buscar racionalidades prácticas, desechar la idea de una naturaleza humana común y de trasfondo, trabajar sin buscar la verdad sino las múltiples verdades que se encuentran en juego en las realidades sociales con las que nos encontramos, dejar de "hacer ciencia" en el sentido positivista y ocupar la sociología como una herramienta más de interpretación sistemática que existe (Brunner, 1999, 211-217), intentar trabajar no con los esquemas conceptuales de los intelectuales sino con los esquemas interpretativos de los propios sujetos sociales, bajar la pretensión de los teóricos sociales de haber encontrado "por fin" el último diagnóstico certero, la razón más profunda para explicar los problemas, o el mejor método de investigación, la descripción más detallada de los fenómenos sociales, y modificarla en cambio mostrando la enorme variedad de paradigmas en competencia dentro del ámbito de las disciplinas sociales y de las sociedades modernas en general, son todos desafíos que nos quedan por resolver, por construir en la práctica. De lo que podemos estar seguro es que gran parte del trabajo sociológico que actualmente se hace puede cambiar radicalmente si se le aplican algunas dosis de humildad, de tolerancia y de comunicabilidad no sólo con las múltiples realidades sociales (lo que ya implicaría un cambio gigantesco) sino con los demás enfoques que conviven prácticamente estancos dentro de la sociología. Hasta la misma idea de la sociología como algo unitario, como una actividad humana identificable, pierde su sentido cuando salimos de nuestro particular nicho y nos hacemos cargo de lo que algunos han caracterizado como el fenómeno más importante de la modernidad: la diversidad de las formas de vida (Geertz, 1996).

## Bibliografía

- Apel, K. O. (1985): *La transformación de la filosofía*, Madrid, Editorial Taurus, v.2.
- Arnold, Marcelo (1999): "Epistemologías sistémico/constructivistas y sus efectos en la investigación social" en *Sociedad Hoy*, Revista de Sociología Universidad de Concepción, año 2, vol. 1, nº 2-3.
- Berriain, Josep (1990): *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*, Barcelona, Editorial Anthropos.
- \_\_\_\_\_ (1999): "Genealogía sociológica de la contingencia: del destino dado metasocialmente al destino producido socialmente" en *Sociedad Hoy*, Revista de Sociología Universidad de Concepción, año 2, vol. 1, nº 2-3.
- Blanco, Domingo (ed.) (1994): *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*, Madrid, Editorial Trotta.
- Blumer, Herbert (1986): *El interaccionismo simbólico*, Barcelona, Editorial Hora.
- Brunner, J. J.: "Sobre el crepúsculo de la sociología y el comienzo de otras narrativas" en *Sociedad Hoy*, V.1, Nº1.
- Coulon, Alain (1988): *La etnometodología*, Madrid, Ediciones Cátedra.
- Foucault, Michel (1980): *Microfísica del poder*, Madrid, Ediciones La Piqueta.
- \_\_\_\_\_ (1992a): *El orden del discurso*, Buenos Aires, Tusquets Editores.
- \_\_\_\_\_ (1992b): *Genealogía del racismo*, Madrid, Ediciones La Piqueta.
- \_\_\_\_\_ (1992c): *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Editorial Pre-Textos.
- \_\_\_\_\_ (1993): *Historia de la sexualidad, volumen 1: la voluntad de saber*, México, Ediciones Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1995): *Vigilar y castigar*, México, Ediciones Siglo XXI.
- Garfinkel, H. (1996): "¿Qué es la etnometodología?" en *Revista de la Academia de Humanismo Cristiano*, número 2, Santiago de Chile.
- Geertz, Clifford (1994): *Conocimiento local*, Barcelona, Editorial Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1996): *Los usos de la diversidad*, Barcelona, Editorial Paidós.
- Giannini, Humberto (ed.) (1997): *Congreso latinoamericano sobre filosofía y democracia*, Santiago de Chile, Ediciones LOM.
- Giddens, Anthony (1995): *La constitución de la sociedad. Bases para una teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Habermas, Jürgen (1989): *Teoría de la acción comunicativa*, V. 1 y V. 2, Madrid, Editorial Taurus.
- \_\_\_\_\_ (1992): *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Editorial Taurus.
- \_\_\_\_\_ (1995): *Pensamiento posmetafísico*, Madrid, Ed. Taurus.
- Luhmann, Niklas (1996a): *La Ciencia de la Sociedad*, México, Ed. Anthropos.
- \_\_\_\_\_ (1996b): "La contingencia como atributo de la sociedad moderna" en Berriain (comp): *Las consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, Anthropos.
- Maturana, Humberto (1993): *Amor y Juego. Fundamentos olvidados de lo humano*, Santiago de Chile, Editorial Instituto de Terapia Cognitiva.
- \_\_\_\_\_ (1995): *La realidad ¿objetiva o construida?*, Barcelona, Editorial Anthropos.
- Mead, George H. (1990): *Espíritu, persona, sociedad*, México, Editorial Paidós.
- Mires, Fernando (1988): *El discurso de la miseria o la crisis de la sociología en América Latina*, México, Ediciones Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1996): *La revolución que nadie soñó o la otra posmodernidad*, Caracas, Editorial Nueva Sociedad.

- Moulian, Tomás (1996): *Chile Actual. Anatomía de un mito*, Santiago de Chile, Editorial Lom.
- Rawls, John (1979): *Teoría de la justicia*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_ (1986): *Justicia como equidad: materiales para una teoría de la justicia*, Madrid, Editorial Tecnos.
- Rivano, Emilio (1999): "De metáforas, memes y educación" en *Sociedad Hoy*, Revista de Sociología Universidad de Concepción, año 2, vol. 1, nº 2-3.
- Robles, Fernando (1999): *Los sujetos y la vida cotidiana*, Chile, Ediciones Sociedad Hoy.
- Rorty, Richard (1995): *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Editorial Cátedra.
- \_\_\_\_\_ (1996): *Contingencia, ironía y solidaridad*, Barcelona, Editorial Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1996b): *Consecuencias del pragmatismo*, Madrid, Editorial Tecnos.
- \_\_\_\_\_ (1996c): *Objetividad, relativismo y verdad*, Barcelona, Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1998): *Pragmatismo y política*, Barcelona, Paidós.
- Salazar, Gabriel (1990): *Violencia política popular en las "grandes alamedas"*, Santiago de Chile, Ediciones Sur.
- Sartre, Jean Paul (1993): *El ser y la nada*, Buenos Aires, Editorial Losada.
- Schutz, Alfred (1993): *La construcción significativa de la realidad social*, Barcelona, Editorial Paidós.
- \_\_\_\_\_ (1995): *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.
- Weber, Max (1981): *Economía y Sociedad*, México, FCE.
- Weber, Max (1994): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Editorial Península.
- Winch, Peter (1994): *Comprender una sociedad primitiva*, Barcelona, Editorial Paidós.
- Wolf, M. (1994): *Sociologías de la vida cotidiana*, Madrid.



# **LA ESCUELA DE FRANKFURT Y LOS POSMODERNOS**

## **Un diálogo posible**

**Javier B. Seoane C.**

Si la filosofía aún es necesaria, entonces tendrá que serlo, igual que siempre, como crítica; como oposición a una heteronomía que se extiende; o, incluso, como una tentativa impotente del pensamiento para permanecer dueño de sí mismo y poner a la mitología propuesta en el lugar adecuado que su propia medida, resignadamente, le otorga casi a ciegas.

(Adorno, 1973a, 15)

### **Planteamiento de la cuestión**

El presente ensayo versa sobre la relación que la teoría crítica de la sociedad, de la primera generación de la llamada Escuela de Frankfurt, puede mantener con los discursos posmodernos. Para ello nos hemos concentrado en el problema de la emancipación social. Nuestra hipótesis sostiene que tal relación no descansa en una crítica radical a los discursos posmodernos, pero tampoco los asume acriticamente. En este sentido, vale decir que la teoría crítica comparte parcialmente aspectos resaltados por los posmodernos en cuanto a la emancipación y la crítica de la razón instrumental, aunque rechaza las tendencias disgregadoras del sujeto colectivo presentes en los mismos.

Para cumplir con esta labor, partiremos, primero, de una presentación sucinta de la teoría crítica señalada, luego, de una presentación típico ideal del discurso posmoderno, y, finalmente, de una contrastación entre ambas posturas.

Advertimos desde ya que si nos centramos en la teoría crítica de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, omitiendo una reflexión sobre Jürgen Habermas, es porque consideramos que el pensamiento de este último arranca de premisas distintas a los frankfurtianos primeros. Habermas es un pensador que monta su aparataje teórico desde una posición más kantiana, más formalista que sus antecesores. Se trata también de un pensador que presenta una obra sistemática y un conjunto de opciones formales positivas para superar el estado de cosas establecido. Esto no resulta afín con la dialéctica negativa de la teoría crítica de Horkheimer, Adorno y Marcuse, que por principio se niega a presentarse como sistemática y afirmativa de una alternativa o un método determinado para la superación de lo dado.

Esta diferencia, en principio, no desmerita a ninguna de las dos posiciones. Ambas son opciones de interpretación del mundo y orientaciones para la acción transformadora de la sociedad. De manera que con la diferencia establecida no pretendemos establecer un juicio de valor, no al menos en este lugar, sino tan sólo justificar el tratamiento por separado de la llamada "primera generación" de frankfurtianos y Habermas.

Finalmente, queremos dar cuenta de que estamos al tanto de lo impropio de la denominación de "Escuela" para la "primera generación" de la teoría crítica de la sociedad. Es difícil concebir una Escuela de tres pensadores cuya obra ha carecido de continuidad seria. Además, ni siquiera entre ellos tres se mantiene una concepción homogénea de la teoría crítica. En este sentido, se puede decir con seguridad que Adorno y Horkheimer trabajaron durante muchos años juntos y mantuvieron una posición de la teoría crítica hasta el final de sus días, a saber, aquella según la cual ésta debía ser preservada para el futuro, habidas cuentas de la inexistencia en el presente de sujetos colectivos portadores de una acción social emancipadora (Horkheimer, 1969, 300). No obstante este punto de encuentro, también resulta válido decir que hay matices que diferencian a ambos autores. En este aislamiento dialógico de la teoría, Adorno se inclinó hacia el análisis estético y Horkheimer defendió hacia el final de su vida una teología negativa como esperanza<sup>1</sup>. Mayor aún es la diferencia con respecto a Herbert Marcuse. Este último se negó contundentemente a la posición solipsista que sus compañeros parecían tomar. Inclusive, en *Ensayo sobre la liberación* (1968), uno de sus textos más difundidos, se separa tajantemente de los principios originarios de la teoría crítica de los treinta, volcándose hacia posiciones más afirmativas y utópicas. En resumen, Marcuse nunca renunció al diálogo político con aquellos que, en diferentes momentos de su reflexión, consideró sujetos potenciales de la emancipación colectiva.

De esta manera, y dicho todo esto, queremos afirmar que usamos la denominación "Escuela de Frankfurt" en un sentido poco comprometido, más bien convencional. Ello no supone una contradicción con referencia a lo señalado en el párrafo precedente, sobre todo porque lo que nos interesa en este ensayo es destacar los nexos entre Horkheimer, Adorno y Marcuse, lo que supone hacer abstracción de sus diferencias.

### **Sobre la teoría crítica de la sociedad**

La crítica de la sociedad y de la cultura en el pensamiento contemporáneo occidental no ha sido monopolio de los marxismos. Además de Marx, y los que se denominaron sus seguidores, muchos otros pensadores aportaron a la negación de una civilización que se trastocaba en barbarie. Hasta es posible

---

<sup>1</sup> Dios no como fundamento ontológico desde donde construir la teoría crítica, sino como anhelo, como esperanza para la construcción de un futuro auténticamente humano, al modo del "principio esperanza" de Ernst Bloch (Horkheimer, 1976).

afirmar, siguiendo la crítica de Horkheimer y Adorno en *Dialéctica de la ilustración*, que el propio Marx se quedó corto al reforzar, en su ideal socialista y en su concepción afirmativa del desarrollo de las fuerzas productivas, la lógica del dominio sobre la naturaleza, es decir, la reducción de ésta a objeto de manipulación.

En esta misma tónica, la perspectiva de Nietzsche resulta en gran medida opuesta al optimismo de Marx en el sujeto colectivo y el dominio científico-técnico. Nietzsche es el gran crítico del rebaño, el defensor del individuo frente a la cultura de masas, el crítico de los proyectos colectivos de emancipación, pero un crítico al fin. Ya, desde muy joven, nos alerta:

Creo haber notado de dónde procede con mayor claridad la exhortación a extender y a difundir lo más posible la cultura. Esa extensión va contenida en los dogmas preferidos de la economía política de esta época nuestra. Conocimiento y cultura en la mayor cantidad posible —producción y necesidades en la mayor cantidad posible—, felicidad en la mayor cantidad posible: ésta es la fórmula poco más o menos. En este caso vemos que el objetivo último de la cultura es la utilidad, o, más concretamente, la ganancia, un beneficio en dinero que sea el mayor posible. Tomando como base esta tendencia, habría que definir la cultura como la habilidad con que se mantiene uno <a la altura de nuestro tiempo>, con que se conocen todos los caminos que permitan enriquecerse del modo más fácil, con que se denominan todos los medios útiles al comercio entre hombres y entre pueblos. Por eso, el auténtico problema de la cultura consistiría en educar a cuantos más hombres <corrientes> posibles, en el sentido en que se llama <corriente> a una moneda. Cuanto más numerosos sean dichos hombres corrientes, tanto más feliz será un pueblo (Nietzsche, 1984, 58-59).

Según Nietzsche, la cultura tiende a confundirse con la utilidad y la utilidad con la cultura. Extender la cultura es el eufemismo para decir extender la masificación. Por supuesto que el Nietzsche posterior a esta obra juvenil renegó de la posibilidad de una "cultura auténtica", aunque, en todo caso, su crítica a la "cultura del lujo y la moda", de la banalidad y la utilidad por sí misma, de la masificación, siempre la sostuvo.

La crítica de Nietzsche no es una crítica sociológica ni desde la economía política, esto es, no es una propuesta de reorganización institucional de la sociedad. El pensamiento de Nietzsche puede ser entendido como *Kultur Kritik*. Arranca desde una crítica al núcleo de la cultura occidental: la voluntad de dominio. Es, en cierto sentido, una crítica a la razón ilustrada como fuerza mitificadora oculta tras el velo de la desmitificación del mundo. No se trata de un mero ataque de irracionalismo, como diría el Lukács de *El asalto a la razón*, sino que se trata de la crítica al irracionalismo de la "racionalidad" prevaleciente en las sociedades modernas.

Pienso que no es muy arriesgado hacer una lectura de Nietzsche desde el intento por recrear la razón en función de un hombre sensual y dueño de sí, nunca doble, nunca entendido como misterioso compuesto de espíritu y cuerpo mortal. Obviamente, hoy se dan otras opciones de sentido a la obra nietzscheana, en particular aquellas que presentan al pensador como el "padre" del "vale todo" y del "festín de las pasiones" de las fuerzas dionisiacas. Incluso, no faltan quienes toman la metáfora de la "muerte de dios" como una prescripción, más que como el diagnóstico de una cultura decadente. Nosotros creemos que Nietzsche niega las pretensiones totalitarias tanto de las fuerzas culturales apolíneas como de las fuerzas dionisiacas<sup>2</sup>. No es pensador extremista, aunque en ocasiones diga que es saludable tocar los extremos para conocerlos con propiedad.

La fuerza negativa del pensamiento, fuerza liberadora por antonomasia, puede erradicar las determinaciones de una "razón" que se vuelve contra el hombre al instrumentalizarlo, al convertirlo en un medio más. No obstante, ello no supone eliminar la razón en cuanto tal, pues de hecho sería imposible establecernos como voluntad emancipadora, que es decir voluntad moral y ética; voluntad con pretensiones políticas universalizadoras y en función de la defensa del individuo (en el sentido del individualismo moral de Durkheim). Seguramente es en este último punto donde la propuesta nietzscheana parece insuficiente: el *Übermensch* (sobrehombre, mal traducido por superhombre) es un autolegisador, un sujeto que construye su propia morada, pero también un sujeto que puede tener una concepción muy negativa de la eticidad. En términos hegelianos, su moral no pasa necesariamente a la eticidad; puede como moral individual no superarse (*aufheben*) en ética y política social. Así, muchas veces Nietzsche parece absolutizar el individuo de tal manera que nada lo vincula con sus semejantes (a pesar de los primeros intentos de Zaratustra para hablarle al pueblo). El rebaño bien puede devenir en medio para él, y es aquí donde el *Übermensch* puede quedar ligado al tan criticado absolutismo de la razón instrumental.

En el marco de esta última interpretación, el hombre que sueña Nietzsche como individuo aislado, distanciado de unas masas ignorantes que desconocen la libertad, resulta a la postre un hombre tan abstracto como el reflejado en las antropologías de Hobbes o Rousseau, sólo que sin el aditamento de la bondad o maldad *per natura*. Es, en cierto sentido, el tan reiterado pecado de las robinsonadas modernas.

---

<sup>2</sup> Seguimos aquí a Massimo Desiato cuando propone la alternativa de concebir al *Übermensch* nietzscheano como aquel hombre que se vale del uso de la razón crítica para dotar de sentido el sinsentido del mundo. Se trataría de un sujeto no sujetado a las redes de un poder encubierto como racionalidad, es decir, un sujeto flexible que se vale de sí para autoconfigurarse como proyecto ante la vida. La lectura de Desiato nos parece mucho más rica que la hoy muy repetida idea de que Nietzsche es el "padre" de una "posmodernidad nihilista" (Desiato, 1998).

Pero la obra de Nietzsche, fragmentaria y constantemente metafórica, bien admite interpretaciones diferentes. De este modo, se puede decir que Nietzsche piensa en una individualidad constituida por una nueva modalidad de razón, aunque, como ya dijimos, con el riesgo de sucumbir en la razón instrumental. La nueva modalidad de razón sólo se desprende de los textos nietzscheanos a partir de una hermenéutica definida. El problema radica en que Nietzsche no parece haber establecido determinaciones positivas de esa nueva razón.

En cambio, la salida de Marx, mucho más positiva, implica la profundización de la civilización industrial y sus formas culturales predominantes. Pensaba Marx que por medio de la revolución proletaria, que acontecería una vez que las fuerzas productivas alcanzaran un alto grado de desarrollo y las relaciones de producción se tornaran disfuncionales, se revertiría la relación entre el hombre y la tecnología: el uso de ésta ya no respondería a los intereses particulares de sus poseedores, sino, por el contrario, respondería a los intereses universales de sus nuevos poseedores: el colectivo.

En ambas salidas hay tendencias opuestas y negativas. Si bien pensamos que el marxismo marxiano lo que pretendía era rescatar al individuo de la organización social irracional que lo alienaba, no podemos decir lo mismo de marxismos posteriores como el soviético (Marcuse, 1971) o el estructuralista de Louis Althusser. Y no se puede caer en la posición facilista y un tanto escolástica que afirma que estos pensadores mal interpretaron los textos de Marx; sin duda, esta tendencia negadora del individuo como sujeto era de algún modo, quizás inconscientemente, inherente a una parte de la obra marxiana. Por otra parte, la salida nietzscheana, como ya vimos, tiende a resaltar al individuo autónomo de tal modo que puede terminar negando fácilmente al colectivo. Ambas tendencias, son, en este punto, igualmente abstractas y reduccionistas.

La Escuela de Frankfurt, tema de este ensayo, fue un intento por recrear la crítica más allá de los límites de estas tendencias. Su *Kultur Kritik* siempre procuró mantener la tensión entre individuo y sociedad.

No hay una fórmula que determine de una vez por todas la relación entre individuo, sociedad y naturaleza. Si bien de ningún modo puede considerarse la historia como despliegue de una esencia humana unitaria, sería igualmente ingenua la fórmula fatalista inversa, a saber: que el curso de las cosas está dominado por una necesidad independiente de los hombres (Horkheimer, 1973, 52).

Refutar cualquier reducción a la mónada o a la totalidad vacía fue uno de los objetivos de autores como Adorno, Horkheimer o Marcuse. Para la teoría crítica tanto el individualismo como el sociologismo se corresponden con situaciones históricas muy concretas, pues ambas posiciones reflejan momentos de

un desarrollo contradictorio en sí mismo. La pretensión de la Escuela en algunos de sus ensayos es poner de relieve las raíces históricas de esos pensamientos doctrinarios. En sus críticas a la antropología filosófica moderna y a las sociologías contemporáneas rastreamos la firme resolución a constituir un pensamiento dialéctico, no hipostasiado.

En este sentido, piensa Horkheimer que la antropología filosófica moderna hipostasió al hombre considerándolo egoísta o altruista por naturaleza. Las tendencias liberales concibieron un hombre que luchaba en provecho propio, sin mayor sentido social, pero que, por obra de factores "invisibles", terminaba beneficiando al colectivo. La búsqueda de mayores ganancias lo impulsaba a producir más y la magia del mercado hacía que cada vez existieran más personas satisfechas. Esta concepción de base liberal fue continuada por pensadores como Jeremías Bentham, quien agregó que los hombres buscan el placer y huyen del dolor. Finalmente, llega a nuestro siglo en la concepción similar de Sigmund Freud. Por otro lado, hubo pensadores como Jean Jacques Rousseau y muchos románticos del siglo XIX, que consideraron al hombre como una criatura buena, noble, sólo pervertido por efectos propios de las relaciones sociales. No reseñando ahora una tercera versión de cuño culturalista que considera que el hombre no tiene factores muy determinantes en su naturaleza, diremos que fue la primera versión la que ha logrado constituirse en hegemónica, esto es, aquella que considera que el hombre es un ser egoísta que huye del displacer buscando el placer, o que busca su propio beneficio bajo cálculos racionales.

En todo caso, a excepción de la tercera mencionada y no definida, la antropología moderna concibe al hombre como individuo que ya tiene inscrito desde su nacimiento los factores que explican su accionar social. Así, el sentido de la vida pretende ser recuperado una vez que se ha derrumbado el sentido cosmológico derivado del cristianismo medieval. En palabras de Max Horkheimer:

La moderna antropología filosófica brota de aquella misma necesidad que la filosofía idealista de la época burguesa busca satisfacer desde el principio: tras el colapso de los ordenamientos medievales, ante todo de la tradición como autoridad incondicionada, establecer nuevos principios absolutos a partir de los cuales la acción obtenga su justificativo (Horkheimer, 1973, 52-53).

Y un poco más adelante en forma ratificadora:

La moderna antropología filosófica forma parte de los últimos intentos de encontrar una norma que otorgue sentido a la vida del individuo en el mundo, tal como ella es ahora (Ibid., 54-55).

En este sentido, las motivaciones de esta antropología se conjugan con una de las grandes contradicciones culturales de la modernidad, a saber, que

mientras la producción de valores de cambio no conoce límites axiológicos que vayan más allá del respeto al juego del librecambio, deteriorando así cualquier autoridad tradicional dadora de sentido, es preciso darle al individuo nuevos sentidos que lo integren en la producción. La producción capitalista sólo puede existir en forma dinámica: la circulación es su condición. Si ésta se detiene se detendrá también la acumulación capitalista y el sistema estallará finalmente. Por eso, el sistema de mercado exige constantes transvaloraciones, llegando inclusive a ser consumible lo que otrora resultaba "sacrilegio".

Esta contradicción cultural de base económica, agudizada hoy más que nunca en la sociedad de, por y para el consumo, ya existía desde los mismos comienzos de la modernidad. La exaltación liberal del individuo hacía capitular las éticas colectivistas ocasionando la consecuente "muerte de dios". La teoría social posterior recogería a través de sus diversos autores la preocupación por esta situación. Emile Durkheim enfatizaría los peligros de las tendencias anómicas en la sociedad industrial contemporánea. Ferdinand Tönnies establecería el mismo análisis sobre la desintegración social en su tipología de "sociedad" (*gesellschaft*) frente a la clásica "comunidad" (*gemeinschaft*)<sup>3</sup>. En una u otra forma, era preciso recuperar el sentido de la vida social sin que por ello se limitara la autonomía del individuo; aunque esa defensa de la autonomía no parece ser muy clara en pensadores como A. Comte.

La antropología filosófica moderna es la exaltación de la individualidad en una época en que las individualidades (Colón, Copérnico, Galileo, Lutero, Enrique VIII, Descartes y pare usted de contar) jugaron un papel importantísimo en la constitución de las cosmovisiones modernas. Sin embargo, si bien en su exaltación se ocultan elementos veritativos de aquellos tiempos, en su hipóstasis del individuo ella cayó en una abstracción que falseaba su saber. Su pesimismo era la justificación del mundo existente, un mundo hecho por los hombres pero vuelto progresivamente contra ellos.

Las tendencias sociologistas también están en sintonía con su tiempo. Ellas son la expresión de la crisis del individuo "autónomo". En cierto sentido, el surgimiento de la sociología puede ser ligado a esta crisis del sujeto. Los pensamientos de Georg Simmel y Max Weber son una clara evidencia de ello. El primero expresa esa crisis en las objetivaciones culturales vueltas contra los hombres mismos. Se trata de una dialéctica perversa, en donde el hombre es el sujeto de la cultura, pero una vez que ésta se vuelve compleja y plural el individuo queda anulado y pierde importancia: la sociedad se reifica, el individuo se aliena y debilita en su identidad personal. Max Weber expresó en conceptos afines la crisis referida. A lo largo de su obra se encuentra constante-

---

<sup>3</sup> No obstante, la inquietud sociológica por los procesos de descomposición de la sociedad clásica sin nuevas alternativas claras, no fue una preocupación reducida a Durkheim y Tönnies. Casi todos los sociólogos de la época consideraron el problema (v. Nisbet, 1969).

mente la idea de que la característica más resaltante de la modernidad consiste en el progresivo desencantamiento del mundo por el desarrollo de los procesos de racionalización instrumental de la vida. Los procesos de racionalización son a la par procesos de despersonalización que traen graves consecuencias en la relación individuo-sociedad: las instituciones sociales se independizan de los sujetos, cobran una vida propia que, por demás, es inevitable. No hay otra manera más efectiva de administrar los recursos y la vida regular de las complejas sociedades modernizadas. Weber era muy pesimista de cara al futuro, pues veía que el hombre se estaba metiendo irremediablemente en una "jaula de hierro", racionalizada y claustrofóbica.

También desde el marxismo se analiza cada vez más fuertemente el peso de la sociedad sobre el individuo. Desde la concepción de reificación de Georg Lukács hasta el estructuralismo de Louis Althusser, se aprecia a una historia desprovista de sujeto que comienza a cerrarse sobre sí misma. Se trata, tal como lo expresara Marcuse, de una sociedad unidimensional, de átomos unidimensionales, donde ya hasta el mismo concepto de alienación es débil para describir la situación del hombre contemporáneo (Marcuse, 1966), puesto que éste tiende a identificarse plenamente con los valores de la sociedad masificada de consumo.

La Escuela de Frankfurt pensó que el sociologismo representaba el pensamiento típico de una época totalitaria. La nueva modalidad de economía capitalista de grandes *trusts* significaba la capitulación del sujeto de la modernidad. Regida por grandes capitales y dotada de técnicas de manipulación derivadas de los saberes de las ciencias sociales de orientación behaviorista, esta sociedad lograba tener gran éxito en perpetuar su dominio a través de la colonización de los individuos. Además, su inmensa capacidad de producción, en los centros dominantes del sistema mundo, le permitía llevar a cada vez más de ellos el *american way of life*, la *dolce vita*, el modo de vivir del confort. Contrariamente a lo pronosticado por Marx, y una vez más con Marcuse, el trabajador de la sociedad industrial avanzada podía tener un automóvil de moda y los artefactos que su jefe tenía. Las diferencias de clase se ocultan bajo el velo ideológico del consumismo indiscriminado e "igualitario". La sociedad avanzada lograba así mantener al individuo preso del trabajo, generando cada vez nuevas necesidades por satisfacer en una carrera sin fin. El totalitarismo como categoría política no era reducible a los regímenes fascistas de las primeras décadas del siglo, también la autoproclamada "sociedad democrática y pluralista" resultaba efectivamente totalitaria. Adorno, en un análisis donde establece la simetría entre el *Brave New World* de Aldous Huxley y la sociedad democrática norteamericana, nos dice: "El *Brave New World* es un único campo de concentración que, liberado de su contradicción, se tiene a sí mismo por Paraíso Terrestre" (Adorno, 1973a).

De esta manera, para los frankfurtianos, el sociologismo expresa un momento de verdad histórica, a saber, la triste verdad de la sociedad unidimen-

sionalizante, o administrada en la versión de Horkheimer y Adorno, de nuestro tiempo. No se trata de una verdad eterna y por consiguiente inmutable, sino de una verdad histórica, de una verdad en la cual el hombre se autoanula en sus propias creaciones, sucumbe a ellas. El sociologismo es la verdad de una sociedad que deviene en fábrica y cárcel total, en campo de concentración, en masas arriadas por un sistema prácticamente autárquico; una sociedad de cuerpos disciplinados, en la versión de Foucault.

Frente al sociologismo, los frankfurtianos postularon que el individuo no es por naturaleza un simple producto social; como quien dice, no es un clon creado por una entidad con vida propia e independiente de los individuos mismos (Horkheimer, 1973). Al rechazar la reificación, los frankfurtianos rescatan, desde Hegel, el poder de la razón, sólo que sin espíritu absoluto. Se trata de una razón encarnada, incorporada al mundo, no enteléquica sino sensual; una razón que es poder del hombre, con la cual toma distancia de lo dado a partir de la reflexión crítica, que es decir reflexión desde una ética y política encarnadas. Esta razón crítica, cuya fuerza reside en la negatividad, está en función de las potencialidades sensuales y racionales de lo humano. Aspira a reducir el dolor y el número de víctimas; aspira hacer del hombre amo de sí mismo. Para ello se vale de la racionalidad instrumental, colocándola en sintonía con lo humano por realizar, vale decir, colocando la razón instrumental en unas coordenadas ético-políticas. En este sentido, los frankfurtianos son ilustrados, a la vez que combaten la mistificación de la razón ilustrada, ubicada en un universo metafísico, abstracto, desocializado y sin cultura.

Ese poder, esa facultad humana, que es la razón crítica, requiere de ciertas condiciones que la posibiliten. Primero que nada, ella no es posible en una sociedad cuyos procesos sean megasocializantes. Esto es, en otras palabras, el hombre ha de ser formado para desarrollar su potencial reflexivo, lo que sólo es posible por medio del momento de la privacidad. Los procesos megasocializantes ahogan al individuo. Si se quiere, en lenguaje habermasiano, colonizan sistemáticamente su mundo de vida. Una sociedad así impide que el individuo tome distancia de lo dado, más bien lo serializa, lo sumerge en lo dado, lo unidimensionaliza. Sólo teniendo espacios para sí, sin estar sometido permanentemente a las exigencias de la vida pública, podrá tomar distancia de lo público repensándolo de otra manera. Empero, esta condición parece estar negada en la actualidad, pues la vida pública penetra hasta en el propio dormitorio por vía de los medios eléctricos y electrónicos de difusión masiva, a la par que destruye, sin dar lugar a su recreación, las instituciones socializadoras que otrora formaban sujetos con criterios selectivos. No se entienda mal: ni los medios ni la tecnología en cuanto tal son males en sí mismos, pues en principio son sólo instrumentos. El problema, para repetirlo de alguna manera, radica en que los usos de esos instrumentos requieren de una educación en los mismos. Pero esa educación está desasistida para la gran mayoría, pues los agentes tradicionales que podrían proporcionarla se desintegran progresivamente sin que sean reemplazados por otros. Y entonces, y sólo entonces, ante estas caren-

cias societales, esos medios y esa tecnología dejan de ser meros instrumentos para convertirse en ideología, o lo que es semejante, para configurar el "sujeto", en el sentido de que el medio es el mensaje. Es justamente aquí donde podemos decir que con ellos se desintegra el sujeto mismo como sujeto reflexivo, y con la ida de él se va también la razón crítica, que se vuelve abstracta y queda sin interlocutores.

La razón, en sus dos modalidades básicas (instrumental y crítica), emerge de lo social. En lo que refiere a la razón crítica, su emergencia se hace posible en la medida en que lo social no ahogue los espacios privados del individuo. Se desprende de lo dicho que la posibilidad de la razón crítica supone una sociedad de corte liberal, en el sentido político y cultural del liberalismo, nunca en el sentido ideológico de los economistas clásicos y de las antropologías filosóficas abstractas, bien llamadas por Marx robinsonadas. Las sociedades totalitarias, en el sentido ideológico cultural, no dan pie a la emergencia de la razón crítica. De esta manera, y como ya dijimos antes, se puede apreciar que los frankfurtianos han anclado la razón en la historia, en el mundo sociocultural, y no en la metafísica, como la ancló Descartes y gran parte de los ilustrados.

Así, si nuestra interpretación está ajustada, los frankfurtianos rechazan tanto las robinsonadas de las antropologías abstractas (al modo de las que hay en Hobbes, Smith, Rousseau, Bentham y tantos otros), como los culturalismos y sociologicismos, fatalistas siempre, de cualquier cuño. Pero en su rechazo, les conceden a ambos momentos de verdad histórica, como expresiones de momentos en el desarrollo de las relaciones entre individuo y sociedad. Expresiones que se tornan ideológicas desde el mismo momento en que pretenden absolutizarse como suprahistóricas. Para nuestros autores, los individuos nacen con potencialidades sensitivas, racionales y volitivas, pero el tipo de actualización o no de esas potencialidades dependerá de las condiciones sociohistóricas creadas, consciente e inconscientemente, por las generaciones que los precedieron. Recordemos al respecto a Marx cuando nos advertía que "los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidos por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y transmiten el pasado" (Marx, 1978, 9).

### **Cuestiones de método**

La sucinta exposición que precede acerca de las críticas frankfurtianas a los sociologicismos y las antropologías filosóficas abstractas, nos sirve ahora para presentar, también sucintamente, el método de la teoría crítica. Con ello establecemos el puente para el diálogo crítico imaginario de nuestros autores con el discurso posmoderno típico-ideal.

Como hemos apreciado, los frankfurtianos no eran dogmáticos en sus lecturas. No rechazaban en bloque unos pensamientos para postular otros. Antes,

observaban en cada pensamiento una manifestación objetiva de hombres pertenecientes a una época histórica concreta. Como espíritu objetivado, las teorías exhiben entonces un momento de verdad.

Esta aproximación, muy afín a la sociología clásica del conocimiento no es relativista en su concepto de verdad. No al menos en el sentido de que no haya parámetros para evaluar y juzgar los pensamientos. La teoría crítica los juzga desde un imaginario de sociedad futura posible. Concede que todo pensamiento está enmarcado en los límites históricos de la vida social, pero no se contenta con ese análisis. En su perspectiva, el presente es juzgado desde el futuro prometido, desde la esperanza. Así, no es utópica sino científica. Nos muestra que con las condiciones materiales y subjetivas presentes es realmente posible construir una organización social en la que el sacrificio sea aplacado y las potencialidades humanas sean catapultadas a un nivel superior. Sostiene así una idea de progreso, pero no como mero avance de la racionalidad instrumental, sino como humanización, en un sentido ético, del mundo. En palabras de Marcuse:

Desde el principio, toda teoría crítica de la sociedad es confrontada así con el problema de la objetividad histórica, un problema que se suscita en los dos puntos donde el análisis implica juicios de valor:

- 1) El juicio que afirma que la vida humana merece vivirse, o más bien que puede ser y debe ser hecha para vivirse. Este juicio subyace a todo esfuerzo intelectual; es el a priori de la teoría social, y su rechazo (que es perfectamente lógico) niega la teoría misma;
- 2) El juicio de que, en una sociedad dada, existen posibilidades específicas para el mejoramiento de la vida humana y formas y medios específicos de realizar esas posibilidades. El análisis crítico tiene que demostrar la validez objetiva de estos juicios, y la demostración ha de proceder sobre bases empíricas. La sociedad establecida ofrece una cantidad y cualidad averiguable de recursos materiales e intelectuales. ¿Cómo pueden utilizarse estos recursos para el desarrollo y satisfacción óptimas de las necesidades y facultades individuales con un mínimo de esfuerzo y miseria? La teoría social es teoría histórica, y la historia es el reino de la posibilidad en el reino de la necesidad (Marcuse, 1966, x-xi).

En resumen, la teoría crítica no se asume con criterios absolutos de verdad. Su verdad es relativa, en el sentido de que es una verdad histórica, puesta en relación con las condiciones sociales y humanas de un tiempo y un espacio determinados, y las posibilidades de éstas de superarse en formas superiores en cuanto a la disminución del sacrificio y la mutilación (enajenación) humanas. Pero no es relativa en el sentido, hoy muy común, de que no hay verdad porque todo depende del cristal con que se miren las cosas. La teoría crítica tiene entonces una verdad histórica con criterios éticos, dirigidos hacia la emancipación del hombre.

Desde aquí es que constituye su método de diálogo con las otras tradiciones del pensamiento social, y que siguiendo a George Friedman, llamaremos método exegético. Pero, ¿en qué consiste ese método exegético? En palabras de George Friedman, se puede decir,

El método exegético de la teoría crítica muy bien puede esquematizarse como sigue. En primer lugar, la demostración de la significación histórica e intelectual del pensador. En segundo lugar, el análisis de las ideas particulares contenidas en el objeto, el texto. En tercer lugar la demostración de la parcialidad de aquellas ideas; es decir, un análisis de las razones por las cuales tiende a hacerlos históricamente falsos como un todo. Por último, la exposición de lo que, en general, vale la pena aprender de un pensador, del modo como aquellas cosas pueden integrarse en una crítica teórica general de lo existente (Friedman, 1981, 225).

En el método exegético no se descarta a ningún autor por pertenecer a la burguesía o considerarse un defensor de los valores de la sociedad capitalista. La crítica no tiene propiedad de clase social. Tampoco se descarta un texto alegando que sea falso, que sea pura ideología. Como ya se dijo, todo texto tiene un momento de verdad en tanto que texto epocal. Por eso las teorías más tradicionales también son un baluarte cultural para la teoría crítica de la sociedad (Horkheimer, 1973, 270).

De aquí, que si pretendemos presentar una relación entre el pensamiento de los frankfurtianos y las tendencias posmodernas del pensamiento actual, no podemos conformarnos con la mera negación, sino que debemos seguir el método propuesto por la teoría crítica. Nos preguntamos ahora cuáles aspectos son compatibles y cuáles incompatibles entre el discurso que delineamos como posmoderno y el discurso de la teoría crítica de la sociedad. Para ello retomaremos las tesis características del posmodernismo y las contrastaremos con las propuestas de nuestros autores.

### **La negación del discurso posmoderno**

Lyotard afirma que el término posmoderno designa un estado de la cultura que se caracteriza por la desconfianza ante los metarrelatos totalizantes y totalitarios de la modernidad (Lyotard, 1988, 345). Los pequeños relatos son atropellados por las pretensiones universalísticas de los modernos. Así, el metarrelato de la historia niega las pequeñas historias, ejerciendo de este modo su dominación represiva. El que dictamina el curso de esa gran historia se erige en el gran conductor. Un ejemplo de ello serían las concepciones desarrollistas "impuestas" a los países del Tercer Mundo: ellas alaban a la modernización de la racionalidad instrumental frente a un quehacer considerado como irracional que descansaría en la organización tradicionalista de las sociedades del mundo subdesarrollado. Éste, para salir de sus males, debe seguir el curso que marcan las sociedades desarrolladas, las cuales responden al proyecto históri-

co de la modernidad europea. De este modo, la idea moderna de historia se convierte en la lógica de la dominación eurocéntrica. El proyecto de Europa,

(...) ha sido siempre más expansivo y más intencionadamente universalístico que cualquier otro proyecto cultural. Los europeos no sólo han creído que su cultura era superior a las otras y que las otras eran inferiores, sino que han creído que la "verdad" de la cultura europea es en la misma medida la verdad-todavía-oculta (y el thelos) de otras culturas, pero que a estas últimas aún no les ha llegado la hora de descubrirla (Heller, 1994, 11).

Desde el proyecto Europa "se impone" el curso que han de seguir el resto de los pueblos. Quienes lo ostentan afirman que en ese proyecto se encuentra la verdad última de la historia. Por supuesto, esa imposición no puede entenderse en el sentido unívoco del imperialismo del gran capital sobre naciones desposeídas de mecanismos económicos de defensa. Por el contrario, al ser un proyecto cultural éste se establece desde las mismas prácticas culturales de los países subdesarrollados. En este caso opera la tan mentada dialéctica del amo y el esclavo, en donde el esclavo se asume desde la conciencia del amo, esto es, considera que el mundo es efectivamente como el amo le cuenta que es. Son las élites culturales y los grupos sociales dominantes de los países subdesarrollados los que aceptan, en gran medida por sus propios intereses, las premisas del proyecto histórico mundial hegemónico. Frente a éste se erigen proyectos opcionales que no llegan, sin embargo, a contar con la legitimidad necesaria para reconfigurar el mundo cultural y social.

En este sentido, las críticas al etnocentrismo europeo se vuelven antecedentes inmediatos y constitutivos del pensamiento posmoderno. Es en este punto donde Vattimo nos recuerda que la modernidad ha sido dominada por el mundo anglosajón, mientras que la posmodernidad bien podría ser hegemónica por el mundo que ha sido olvidado hasta el momento (Vattimo, 1990, 6).

Lo que se reivindica en este discurso es el derecho a la diferencia, la cual ha de entenderse como una emancipación del dominio de las identidades metarreláticas, destinadas a imponerle un sentido a la acción de los individuos y grupos. Es en ese lugar donde se concentra uno de los mayores disensos contra cualquier normatividad impuesta por los discursos y las prácticas sociales de la modernidad.

La diferencia se ha de manifestar en las distintas dimensiones discursivas y prácticas. Desde la epistemología se proclamará la pluriparadigmaticidad; desde la estética el rechazo de las vanguardias en favor del "pastiche"; desde la política la negación de encauzar la acción y los proyectos por medio de los partidos y las ideologías tradicionales. En síntesis, la diferencia posmodernista denuncia los discursos de la emancipación total por ser éstos unas prácticas impositivas, unas lógicas de la dominación.

Es aquí, como veremos más adelante, donde la teoría crítica de la sociedad enfrenta serios problemas. Su denuncia de una sociedad alienante y su búsqueda por constituir un nuevo orden desde una acción social radical, puede considerarse como parte de esa lógica, como un "fundamentalismo" de cuño modernista.

Ahora bien, este abandono de la emancipación colectiva y el elogio de la diferencia conducen a un pensamiento demasiado débil en ámbitos que, como el ético-moral, plantean serias aporías dentro del discurso posmoderno. Por poner un solo caso, Ureña nos dice:

Estos postulados teóricos y antropológicos determinan una ética claramente antihumanista. Ciega para toda fundamentación objetiva última de las normas morales, surge en nuestros días una nueva filosofía práctica que niega el sujeto y afirma como normas canónicas de existencia la irresponsabilidad, la incoherencia, el subjetivismo, la oscuridad, la contradicción, el gusto por lo parcial, el escepticismo, la precariedad, la penuria, el nihilismo matizado, el saber vivir, el neohedonismo y la inestabilidad (Ureña, 1989, 396).

Sin concordar con la idea de la posibilidad de constituir una "fundamentación última de las normas morales", así como de la política, ni tampoco con la idea de que "el saber vivir" *per se* sea valorado negativamente, pensamos que en esta última cita se presenta la cuestión central que hoy se plantea al discurso posmoderno: las ausencias de una ética y una política que puedan regular la vida social, la proclamación última y contradictoria en sí misma del "vale todo".

La negación de todo discurso universalístico es la negación misma de la posibilidad de una ética y política con vocación social<sup>4</sup>, y, por tanto, de la imposibilidad de proyectar cómo sería una sociedad posmoderna. De acuerdo con esto último, se entiende que una sociedad sólo es posible a partir de unas reglas de juego que regulen las relaciones entre los individuos y posibiliten la inserción de las nuevas generaciones. Además, por otro lado, el "vale todo" se anula a sí mismo desde el mismo momento en que entonces también vale el discurso efectivamente totalitario. De ahí que el discurso posmoderno puede fácilmente transformarse en el totalitarismo que tanto ha criticado, como también puede resultar afín a la lógica salvaje del libremercado.

Pensamos que esta aporía se disuelve si evitamos la confusión entre discurso universalístico y discurso totalitario, cuestión a la que haremos mención más adelante cuando relacionemos los planteamientos de nuestros autores

---

<sup>4</sup> Entiéndase que el discurso ético es siempre universalístico en el sentido de que es relativo a una *comunidad* de hombres.

con esta nueva tónica discursiva. Por ahora, sólo diremos que una de las características del posmodernismo es la pluralidad indiscriminada de valores (Sanabria, 1994, 65).

Esta pluralidad axiológica ataca al núcleo categorial de la modernidad, integrado por la fe en la razón, la ciencia y la tecnología. Éstas son denunciadas indiscriminadamente como opresoras y son cuestionadas como valores centrales. En el fondo, se denuncia que la lógica modernista operante es la del dominio sobre la naturaleza. La finalidad es convertir la naturaleza en objeto de uso. Y así aparece nuevamente el carácter totalitario de la modernidad —que Horkheimer y Adorno denominan “Iluminismo” (o “Ilustración”): lo natural se transforma en instrumento, incluyendo al hombre mismo como parte de lo natural (Horkheimer, 1969, 19).

Por un lado, la modernidad denuncia y aniquila el mito y la superstición, por el otro, la naturaleza es reducida a propiedades cuantificables, objetivas. Lo cualitativo se transmuta en cuantitativo del mismo modo que el valor de uso se transmuta en valor de cambio y el trabajo concreto en trabajo abstracto a partir del salario homogeneizador. El fetichismo por lo cuantificable hace que el pensamiento moderno se vuelva mitológico.<sup>5</sup> El pensamiento matematizado de la geometría cartesiana sirve de modelo para la ética y la política. Descartes, Spinoza y Leibniz resultan aquí buenos modernistas. El ser humano, considerado en principio sujeto libre (voluntad), es observado desde el lente de una naturaleza regulada por leyes preestablecidas. Finalmente, las ciencias sociales con su orientación behaviorista, como ya expusimos, son el colofón del dominio sobre la naturaleza y el último paso del hombre mismo para autoaniquilarse como sujeto.

En este sentido, las distintas formas de positivismo terminan siendo la máxima expresión discursiva de la modernidad y por consiguiente uno de los puntos neurálgicos de la negación posmodernista. Ésta parte de un desencanto con los logros de la ciencia y la tecnología. Pero aquí una vez más no se distingue con claridad. Se acusa a la ciencia y la tecnología de haber sido funcionales a Auschwitz y a la destrucción ecológica del planeta; sin embargo, pocas veces se piensa en los beneficios que han producido y aún producen. En contraposición podemos argüir que el problema es presentado de mejor manera por el marxismo: se trata del uso que los intereses privados han hecho de estos medios. Empero, el discurso posmoderno prototípico tiende a exponer que,

---

<sup>5</sup> “Identificando por anticipado el mundo matematizado hasta el fondo con la verdad, el iluminismo cree impedir con seguridad el retorno del mito. El iluminismo identifica el pensamiento con las matemáticas. Por así decirlo, se emancipa a las matemáticas, se las eleva hasta prestarles un carácter absoluto.” Y poco antes, “así como los mitos cumplen ya una obra iluminista, del mismo modo el iluminismo se hunde a cada paso más profundamente en la mitología” (Horkheimer, 1969, 25, 40).

Las ciencias no lograron los resultados prometidos. La objetivación científica y el cálculo matemático olvidaron el sentimiento, el inconsciente y la imaginación. (...) Ahora el pensamiento tiene que ser "débil" (G. Vattimo), y por lo mismo nada tienen que hacer aquí la filosofía, la política, la ética, lo que compromete. Lo valioso es la vida, los sentimientos *-feelings-* la diversión, el juego, la frivolidad, el placer. Lo que cuenta es el presente efímero que hay que disfrutar plenamente porque nunca volverá. El pensamiento débil no pretende llegar a la verdad porque ni siquiera le interesa (Sanabria, 1994, 68).

Si bien es cierto que las ciencias no lograron todos los resultados prometidos, de ahí no se sigue que haya que echarlas por la borda. Por el contrario, pensamos con la *Dialektik auf Aufklärung* que, a pesar de todo ello, encontramos "(...) naturalmente mejor que existan médicos y hospitales en lugar de que se deje morir a los enfermos" (Horkheimer, 1969, 281). Pues, en última instancia, el asunto no es estar en contra de la razón como tal, sino tener en cuenta la forma instrumental que históricamente ha asumido.

Como ya expusimos, las promesas de la ciencia y la tecnología cobran sentido a partir de la idea-fuerza moderna de historia. Frente a esta idea, el discurso típico ideal posmoderno denuncia que la historia no tiene sentido. No hay teleología histórica alguna, sino que, "sólo hay el presente, el *hic et nunc*, lo efímero, lo contingente, que no puede tener unidad. Los acontecimientos no pasan de ser simples anécdotas que no pueden tener sentido de totalidad" (Sanabria, 1994, 70).

No hay un sentido unívoco sino pluralidad de sentidos, tantos como pequeños relatos haya. No hay fundamento último, pues ello implicaría aceptar un criterio de valor definitivo. Por consiguiente, no hay manera de seleccionar y juzgar entre esta pluralidad politeísta. Y así, una vez más, el discurso de la gran emancipación, como discurso dador de sentido histórico, queda deslegitimado. La "muerte de Dios" es a la vez la "muerte de la historia". La construcción de sentido colectivo estalla en miles de fragmentos, donde sólo son posibles las reconstrucciones sincréticas y contingentes. El discurso posmoderno se asume nihilista-radical (Vattimo, 1990).

Resumiendo, podemos decir que el discurso posmoderno prototípico se caracteriza por una oposición básicamente negativa a la matriz discursiva moderna, concentrada en los siguientes puntos de referencia:

- Rechazo al concepto ilustrado de razón por su carácter totalitario y represivo de la dimensión emotiva humana.

- Rechazo de la concepción positivista instrumental de la ciencia por negar la existencia de otras racionalidades (estética, emotiva, crítica) y de la multiplicidad de paradigmas.

-Rechazo de las ideas de sentido de la historia y la concepción del progreso como formas míticas encubridoras de una clara racionalidad de la dominación. Ello implica, conjuntamente con el punto anterior, un rechazo a la confianza en la tecnología.

-Rechazo a la proposición de la ética, por implicar una normatividad universal que se torna totalitaria.

-Rechazo de toda fundamentación última del pensamiento.

-Rechazo de cualquier proyecto de carácter racional que se imponga como sentido de la acción de los individuos.

-Rechazo, por tanto, de la idea de sujeto entendida como portador de la emancipación de la humanidad.

Ello deja entrever, no obstante, cierta positividad del discurso posmoderno, que se nos presenta en los siguientes puntos:

-Defensa de la diferencia (la pluralidad) frente a la universalidad.

-Defensa de un pensamiento débil, contingente, infundamentable.

-Defensa de otras dimensiones distintas a la racionalidad científico-instrumental.

-Defensa de un relativismo radical y de un nihilismo radical.

-Defensa de la multiformidad en sus distintas manifestaciones.

-Defensa del sentimiento sobre la razón.

-Defensa de la subjetividad sobre la objetividad.

-Defensa de una postura narcisa y egoísta.

-Defensa de la acción particular sobre el relato emancipatorio.

El problema de estas positivities es que se nos presentan fuera de cualquier ética social y cualquier proyecto de sociedad a realizar. Ambos, ética y proyecto, se denuncian como universalidades que encubren una lógica de la dominación. Frente a esta conclusión se puede apreciar que a Habermas, Apel, Cortina y otros pensadores que siguen sus lineamientos, no parecen faltarle buenos argumentos cuando acusan a este modelo de discurso de ser políticamente neoconservador. La cuestión es que este discurso, que enfatiza la contingencia del presente, que se torna escéptico y nihilista, que renuncia al futuro, deja todo tal como está en el presente. Es un discurso que comulga con la desigualdad imperante en nuestras sociedades, a la que prefiere denunciar sólo en una de sus expresiones culturales. Así, deja de lado el potencial de las expresiones propiamente críticas de la modernidad, aquéllas que se dirigen hacia la transformación colectiva de un mundo miserable. En este sentido, el discurso posmoderno es un discurso ideológico.

### **La teoría crítica en diálogo con el discurso posmoderno**

Habíamos visto que los autores posmodernos coinciden en torno al rechazo del concepto ilustrado de razón por considerarlo totalitario y represivo de otras

dimensiones de la vida humana, en particular de la emotiva. No hace falta volver a exponer cómo esa razón se ha objetivado en los desarrollos institucionales de las ciencias naturales y las ciencias sociales, o cómo se manifiesta en el ordenamiento burocrático de la sociedad y la progresiva racionalización de la vida humana, tan bien expuesta por Max Weber.

Ahora bien, la crítica de la razón instrumental no es monopolio de Lyotard, Baudrillard o Vattimo. Ya la encontramos en Nietzsche, Spengler, Weber, Kafka, Foucault y sobre todo en el seno de la Escuela de Frankfurt. Es en obras como *Dialektik auf Aufklärung* o *Crítica de la razón instrumental* en donde el tema ocupa un lugar central. Lo que es importante aquí es que la crítica de la razón instrumental no se despache como la crítica a cualquier razón<sup>6</sup>, como parece verse confundido muchas veces en los escritos de Lyotard. Más bien, es preciso elaborar la crítica de la razón instrumental a partir de una concepción de razón que posibilite el ejercicio de una crítica razonable, valga lo redundante del asunto.

Tampoco puede entenderse que la crítica de la razón instrumental signifique su negación absoluta. Ello sería retornar a formas obscurantistas, místicas, del proceder social. Sería, en lenguaje heideggeriano, olvidar la inautenticidad del ente para entregarse al Ser. Más bien, lo que se ha de criticar a la institucionalización social de la razón instrumental es que ella misma sea considerada como absoluta. En otros términos, no se trata de emplear la razón para buscar los medios más adecuados a fines exteriores e incuestionables. Pues cuando esto es así, entonces el fin puede ser el exterminio masivo de personas (genocidio) que se consideran enemigos del régimen, y el medio más racional bien puede ser las cámaras de gas.

Es éste el punto neurálgico de la crítica frankfurtiana a la razón instrumental: lo primero que hay que evaluar desde la razón son los fines mismos, y no el simple cálculo de costos. Como ya se dijo, el esfuerzo de la teoría crítica va dirigido hacia la constitución de una razón ética que jerárquicamente comande a la razón instrumental. Esa razón ética, práctica, trascendería los intereses egoístas de la autoconservación individual y social para, orientada por la idea reguladora de la totalidad social, procurar el máximo de justicia y bienestar social posible.

Esa razón que reclama la mediación, es ella misma la crítica al absolutismo de la razón instrumental que fue tan productiva a la hora de Auschwitz<sup>7</sup>. Y es

---

<sup>6</sup> Cuando decimos *la razón* no ha de entenderse como si existiese una entidad racional metafísica, sino como la idea de que la crítica a una modalidad de razón no anula en ningún momento la posibilidad de otras modalidades históricas de la misma.

<sup>7</sup> "Auschwitz continúa rondando, no la memoria, sino los logros del hombre: los vuelos espaciales, los cohetes y misiles, el 'sótano laberíntico bajo la fuente de soda' [el refugio antinuclear], las hermosas plantas electrónicas, limpias, higiénicas y con macetas

en este punto donde los frankfurtianos coinciden con los posmodernos: la negación de la concepción moderna de la razón como modelo totalitario y represivo de la dimensión sensual del hombre. Todo ello va acompañado de un acuerdo con los posmodernos en impugnar la concepción positivista de la ciencia y sus aplicaciones tecnológicas a partir de la sola racionalidad instrumental absolutizada.

La teoría crítica defiende como los posmodernos la multiformidad, el derecho a elegir que tienen los individuos, a conformar sus pequeños relatos, a vivir y desarrollar sus posibilidades estéticas, ecológicas, sexuales y emotivas, en fin, el derecho a la diferencia. No obstante, entre la teoría crítica y el discurso posmoderno prototípico existe un gran abismo: el que separa el presente del futuro. Se orientan hacia dos dimensiones temporales diferentes. Mientras el discurso posmoderno rechaza todo proyecto histórico que trascienda al individuo, la teoría crítica sostiene la emancipación colectiva como proyecto histórico trascendente.

El acuerdo negativo, el acuerdo en sostener una crítica a la modernidad, es un desacuerdo en las opciones. Para el posmoderno prototípico la alternativa es el individuo que vive el presente sin mayores pretensiones. Para la teoría crítica la alternativa pasa por el colectivo orientado hacia el futuro emancipado. Defienden nuestros autores el derecho a la diferencia, pero niegan que ésta sea realizable en el presente constituido. Una vez más, y conjuntamente con Lukács, la teoría crítica nos dice: en estos tiempos hay demasiado individualismo pero muy pocos individuos. Se requieren otras condiciones sociales por hacer para que emerja nuevamente (¡si es que alguna vez existió!) el individuo-sujeto, el yo relativamente autónomo que opte con propiedad por la diferencia suya y tolere respetando la de los demás. Por el contrario, sostener el individualismo sin haber creado esas condiciones no pasa de ser una ideología positivista<sup>8</sup>.

Empero, también es menester afirmar que postular el derecho a la diferencia como antinomia de toda universalidad resulta una ideología positivista. Ello supondría, en el mejor de los casos, dejar tal como está la universalidad de la

floreadas, el gas venenoso que no es realmente dañino para la gente, el sigilo con el cual todos participamos. Éste es el escenario en el que tienen lugar los grandes logros humanos de la ciencia, la medicina, la tecnología; los esfuerzos por salvar y mejorar la vida son la única promesa en el desastre" (Marcuse, 1966, 247).

<sup>8</sup> "Ideología positivista" en el sentido de que es un pensamiento que, al no trascender con un proyecto lo dado, se torna conservador de un orden basado en relaciones de dominación que reprimen y mutilan al hombre en forma excesiva. En esta dirección, y si se nos permite, bien podríamos utilizar las categorías mannheimianas de "ideología" y "utopía" para marcar el divorcio entre los posmodernos y la teoría crítica. Mientras los primeros serían ideológicos por ser funcionales al orden de cosas institucionalizado históricamente, la teoría crítica sería utópica por ser un pensamiento orientado hacia un futuro en el cual las actuales relaciones se superarían consistentemente.

sociedad totalitaria prevaleciente; y, en el peor de ellos, el caos destructivo: el manejar a la inglesa en las autopistas de Caracas, el ser médico cirujano y negarse a cumplir el juramento hipocrático, el dar clases cuándo y dónde le de la gana al profesor, bien podrían ser formas de proclamar la diferencia por parte del discurso del "vale todo". Son las contradicciones que ya anunciamos y que en ocasiones se vislumbran claramente en algunos textos de Lyotard. Para los frankfurtianos es inconcebible el derecho a la diferencia sin un marco axiológico universal que haga posible el desarrollo del individuo relativamente autónomo.

### Otros tópicos en el diálogo imaginario entre teoría crítica y discurso posmoderno

En las concepciones en torno al progreso, la historia y la ética encontramos las mayores desaveniencias entre el posmodernismo y la teoría crítica. Para ésta aquellos valores todavía son centrales en el pensamiento y la acción humanas. La superación (*Aufhebung*) sigue siendo en la teoría crítica una categoría medular. Ello no supone sucumbir en la metafísica, pues el carácter negativo de la teoría crítica la vacuna contra cualquier postura teleológica de la historia. Es aquí donde sus matices dejan de ser hegelianos.

La ética frankfurtiana no es racionalista en el sentido clásico. Sus fundamentos son, vistos desde la razón moderna, desde el racionalismo fuerte, el heredado del cartesianismo, débiles. Se sustentan sobre los sentimientos de la compasión, la justicia, la solidaridad, y sobre todo, la esperanza. Que esos fundamentos sean débiles, "no muy racionales", que puedan calificarse como sentimentales, es otra cosa. Pero de hecho siempre se podrá argüir, al modo como hace Adorno en uno de sus famosos artículos sobre la educación, que buscar fundamentar y justificar la compasión por el sufrimiento ajeno y el reclamo de una justicia solidaria, sería ya algo monstruoso en sí mismo.<sup>9</sup> El que los fundamentos de un discurso social no sean todo lo sólidos que la tradición de la Filosofía (con "F" mayúscula en el sentido de Richard Rorty) reclama, no hacen al discurso más o menos justo. Puede ser justo siendo débil en sus fundamentos, porque en última instancia la injusticia y la justicia se padecen, y su fondo descansa en la sensibilidad no caprichosa del ser humano. Se trata de un *pathos*.

Es precisamente desde estos débiles fundamentos, desde esta posición ética, que la teoría crítica no renuncia, a pesar de todo su pesimismo, a las concepciones de progreso e historia; sí bien ya se puede divisar que no com-

---

<sup>9</sup> Adorno lo expresó de la siguiente manera: "La exigencia de que Auschwitz no se repita es la primera de todas en la educación. Hasta tal punto precede a cualquier otra que no creo deber ni poder fundamentarla. No acierto a entender que se le haya dedicado tan poca atención hasta hoy. Fundamentarla tendría algo de monstruoso ante la monstruosidad de lo sucedido" (Adorno 1973a, 80).

parte los contenidos que el pensamiento moderno ilustrado dio a esos conceptos. En cambio, como se sabe, el posmoderno que hemos presentado sí renuncia a tales concepciones.

La historia no es concebida ni por los frankfurtianos ni por la visión posmoderna como una línea de progreso continuo que apunta hacia el fin de una sociedad racional en donde los hombres alcanzarán la libertad. No se trata de una historia que evoluciona a través de etapas definidas en las que una supera a la otra, y en donde las sociedades de Europa occidental representan la fase más avanzada, el camino de desarrollo que otras sociedades han de seguir inexorablemente. Marcuse, Horkheimer y Adorno estarían aquí de acuerdo con los posmodernos. Pero, una vez más, el acuerdo entre ambos, es un acuerdo en la negación de las expresiones dominantes de la modernidad, nunca en la alternativa.

Como ya dijimos, el discurso posmoderno se centra en el presente y en el individuo. La teoría crítica lo hace en el futuro y en la sociedad en la que será entonces posible el individuo. Por eso, para la teoría crítica es inconcebible la renuncia al progreso en la historia. Renunciar a ello sería renunciar a su criticidad basada en eliminar la mayor cantidad de dolor en el mundo. De este modo, no puede aceptar del posmodernismo su rechazo a la formulación de proyectos colectivos emancipadores, pues ello, al dejar todo como está, es, como ya se dijo, una forma de positivismo.

En ese sentido, y como ya hemos visto a lo largo de este ensayo, el quehacer teórico crítico se dirige hacia la búsqueda del sujeto colectivo que tienda el puente entre teoría y praxis transformadora. En este lugar es donde el pensamiento crítico encuentra hoy su mayor obstáculo: el sujeto no está dado y desde el análisis de las sociedades contemporáneas tampoco aparece en las tendencias (Marcuse, 1966, 257).

Nada permite ser optimista. El progreso no puede ser mitificado, por ahora es sólo un anhelo. Las palabras de Adorno al respecto, con las que Marcuse y Horkheimer coincidirían plenamente, parecen ser la mejor expresión de la teoría crítica al respecto:

La fetichización del progreso fortalece el particularismo de éste, su limitación a la técnica. Si de veras el progreso se adueñase de la totalidad, cuyo concepto lleva la marca de su violencia, ya no sería totalitario. El progreso no es una categoría definitiva. Quiere figurar en el alarde del triunfo sobre lo que es radicalmente malo, no triunfar en sí mismo. Cabe imaginar un estado en el que la categoría pierda su sentido y que, sin embargo, no sea ese estado de regresión universal que hoy se asocia con el progreso. Entonces se transmutaría el progreso en la resistencia contra el perdurable peligro de la recaída. Progreso es esta resistencia en todos los grados, no el entregarse a la gradación misma (Adorno, 1973a, 47).

Progreso no mitificado. Progreso como resistencia a la negatividad de lo establecido. Sin promesas escatológicas de un futuro mejor; ese es el progreso entendido por la teoría crítica de la sociedad. Sintetizando, podemos decir que los acuerdos entre la visión posmoderna prototípica y la teoría crítica se concentran en:

a) Rechazo a la razón instrumental como razón única. Aquí, la crítica frankfurtiana es muy anterior a la de Baudrillard, Lyotard, Vattimo y otros autores típicos del discurso posmoderno.

b) Rechazo de la concepción positivista de la ciencia, como concepción única de ésta, por negar la existencia de otras dimensiones y racionalidades (estética, emotiva, crítica, etc.).

c) Rechazo de las ideas moderno-ilustradas de historia y progreso, las cuales resultan míticas. También aquí, como en el punto "b", la crítica frankfurtiana es anterior a la posmoderna.

d) Rechazo a presentar un pensamiento que se abogue para sí una fundamentación última de tipo racionalista.

e) Defensa del derecho a la diferencia frente a cualquier totalitarismo. No obstante, aquí es importante que el sentido en ambos discursos es distinto: para los posmodernos la diferencia se refiere al "aquí y ahora", para la teoría crítica sólo es posible construyendo una organización social diferente a la existente. También, los posmodernos confunden totalitarismo con universalismo, para Frankfurt no son la misma cosa.

Y en lo que respecta a los desacuerdos tenemos entre otros, partiendo desde la teoría crítica:

a) El rechazo a la razón instrumental como totalitarismo no se confunde con el rechazo a cualquier razón. La razón instrumental, con todos sus desarrollos tecnológicos, es de suma importancia para construir una sociedad emancipada. De lo contrario, sin la mediación de la misma, la razón ética deviene en simple ideología.

b) El rechazo a la ciencia positivista es también relativo.

c) El rechazo de las concepciones de historia y progreso también es relativo. Estas ideas se reformulan en función de una teoría crítica negativa, no teleológica.

d) Rechazo categórico de la ausencia de eticidad en el discurso posmoderno. La teoría crítica se asume como razón ética en lucha por preservar y realizar los supremos valores de la humanidad (justicia, solidaridad, amor, etc.) negados hasta hoy.

e) Rechazo categórico de la renuncia posmoderna a las opciones colectivas emancipadoras. La idea de sujeto colectivo de la emancipación sigue ocupando un lugar de vital importancia en la teoría frankfurtiana, mientras que ya no lo ocupa en el discurso posmoderno.

f) Rechazo a mantener una oposición entre razón y sentimiento. Marcuse procura sintetizarlos en una razón sensual. El discurso posmoderno parece perpetuar la oposición entre ambos, en este sentido estricto se mantiene dentro de la vieja dicotomía de la filosofía occidental.

g) Rechazo de las posturas meramente narcisistas y egoístas que parecen estar implicadas en los postulados posmodernos. La teoría crítica mantiene como postulado ontológico y ético la sociabilidad del individuo.

Seguramente cabría desarrollar más convergencias y divergencias entre ambos modos de pensar, empero, creemos haber desarrollado las principales.

### **A modo de conclusión**

Cuando contrastamos la teoría crítica de la sociedad con lo que en la actualidad denominamos discurso posmoderno, encontramos ciertos puntos de encuentro y otros de desencuentro que vale la pena destacar de cara a la recreación de la teoría crítica hoy. Uno de los puntos neurálgicos de discusión es el que circunda en torno a la relación entre razón y dominación. Ambos, posmodernos y teoría crítica, estarían de acuerdo en la idea de que la razón instrumental absolutizada como única forma de razón es funcional a las relaciones de dominación establecidas. Sus consecuencias históricas han sido realmente nefastas y llevan como uno de sus emblemas a Auschwitz. Sin embargo, y como ya exploramos en este ensayo, la teoría crítica no estaría dispuesta a despachar todo concepto de razón. Antes lo reformula sobre el esbozo de una razón sensual. Ésta tendría como fin la consecución de un mundo no excluyente del cuerpo y en el cual los modos de represión excedente desaparecerían quedando solamente la represión básica necesaria para garantizar el orden social mínimo requerido. Marcuse nos manifiesta que esa razón se presenta de modo potencial en las obras de arte y en el campo de una sexualidad no reprimida, que trascenderá la mera genitalidad para convertirse en trabajo lúdico configurador del ambiente social. La razón sensual, crítica, política y ética-estética, no es exacerbada por nuestros autores, pues los valores tampoco son solamente sensuales. En todo caso, lo que pretende la teoría crítica es que los criterios de razón no sean reducidos a lo instrumental sino que este ámbito sea mediado por los intereses del desarrollo integral de la persona humana. A diferencia de ello, los posmodernos plantean su rechazo a la razón sin presentar ninguna alternativa real. Denuncian sus aberraciones históricas y la despachan como forma de dominación totalitaria.

El discurso posmoderno también se ha caracterizado desde el llamado "derecho a la diferencia". Éste consistiría en el derecho de los individuos a elegir sus propios relatos. También la teoría crítica estaría presta a bendecir ese derecho. Así lo hemos mostrado a lo largo del ensayo. Empero, el acuerdo es una vez más parcial. Frankfurt defiende la diferencia en su proyecto de sociedad futura, pues la presente niega su realización efectiva. En contra de ello, el discurso posmoderno rechaza el proyecto emancipador de la teoría crítica y

defiende más bien una amplia tolerancia en el presente. Considera que todo proyecto emancipador con trazas colectivas es una forma de dominación que suprime a los proyectos individuales.

Si bien los posmodernos pueden tener buenos argumentos para tachar a la teoría crítica de metarrelato, de forma discursiva totalitaria, los posmodernos, desde la lectura hecha por nosotros, adolecen de una ética y una política, cuestión que hace girar sus posturas hacia un neoconservadurismo pernicioso. Al rechazar la ética y la política, esgrimiendo que sus discursos son universales y por tanto totalitarios, y proclamando frente a ellos el "vale todo", se convierten en defensores de las relaciones estatuidas en el presente por omisión de futuro. Lo único que se vislumbra es el individuo mismo. Consagran el individualismo pero sin individuo —tal como ya se mencionó. Es aquí donde parte de los planteamientos de la teoría crítica nos resultan rescatables. No podemos aceptar el individualismo del presente porque el individuo como sujeto se encuentra en crisis. Su yo ha sido profundamente debilitado por la abdicación sociológica de aquellas agencias socializantes tradicionales. Hoy se han disuelto sin recrearse y en su lugar se presentan los massmedia con su característica saturación de identidades. Si el individuo no dispone de criterios formados para seleccionar en esa saturación, entonces lo más probable es que sucumba ante ella y, motivado por buscar la aceptación social y evitar el dolor que supone la oposición a la mayoría, se deje llevar irreflexivamente por lo que en un momento dado sea la moda masificada. En ese yo demasiado débil (por decirlo eufemísticamente) se entroniza el sistema de necesidades que impera en las relaciones de dominación de la sociedad de consumo. Éste, su diagnóstico sociocultural de la crisis del individuo, es lo que consideramos el mayor aporte de la teoría crítica; y, a la par, es el aspecto que hoy la mantiene vigente frente a ciertas líneas del pensamiento posmoderno, en particular, su positivismo (recuérdese que en este ensayo hemos usado "positivismo" en un sentido amplio, queriendo significar aquellas modalidades de pensamiento que son funcionales al *status quo*).

Los posmodernos rechazan a la modernidad en bloque, hacen de ella un muñeco de trapo, un fantoche. La teoría crítica dota de otros sentidos a los grandes ideales de la modernidad, los presenta en la perspectiva de una ética social e impugna la lógica de la dominación indiscriminada sobre la naturaleza. Los posmodernos, que como ya mostramos sucintamente en este ensayo, confunden universalismo y totalitarismo, se quedan también en una diferencia- lidad abstracta, pues, ¿cómo es posible el derecho a la diferencia sin una ética universal que la sancione y posibilite? Negación abstracta y diferencialidad abstracta posmodernas sancionan positivamente el presente histórico concreto. Y esa, a nuestro entender, es la falla que sentencia su carácter ideológico conservador.

Por su parte, no queremos concluir sin presentar una de nuestras mayores diferencias con la teoría crítica de la primera generación de la denominada

Escuela de Frankfurt. Pensamos que esta teoría se va al otro extremo y termina coincidiendo con la sentencia que acabamos de hacer a los posmodernos. La teoría crítica muestra una excelente crítica cultural, pero se queda allí. Pesimista, en cuanto que se percata que las categorías de la teoría revolucionaria carecen de asidero social, resulta políticamente infértil. Presa de que la transformación ha de ser de la totalidad social o no será, renuncia a la acción política (Horkheimer y Adorno) o busca desesperadamente sujetos imaginarios (Marcuse). Al no deslastrarse de la concepción del cambio radical, y al impugnar las reformas como cambios de la parte que no transforman el todo social, nos resulta inútil hoy en día. Por tal motivo, marchamos hacia una crítica de la teoría crítica. Y con ello nos mantenemos fieles a su espíritu.

## Bibliografía

- Adorno, Th. (1973a): *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu.  
 \_\_\_\_\_ (1973b): *Crítica cultural y sociedad*, Barcelona, Ariel.  
 \_\_\_\_\_ (sf): *Intervenciones*.  
 Desiato, Massimo (1998): *Nietzsche, crítico de la posmodernidad*, Caracas, Monte Ávila.  
 Friedman, George (1981): *La filosofía política de la Escuela de Frankfurt*, México, Fondo de Cultura Económica.  
 Heller, Ágnes y Ferenc Fehér (1994): *Políticas de la postmodernidad*, Barcelona, Península.  
 Horkheimer, M. Y Th. Adorno (1969): *Dialéctica del iluminismo*, Buenos Aires, Sur.  
 Horkheimer Max (1973): *Teoría crítica*, Buenos Aires, Amorrortu.  
 \_\_\_\_\_ (1976): *Sociedad en transición: Estudios de filosofía social*, Barcelona, Península.  
 Lyotard, J.F. (1988): "Entrevista a Jean François Lyotard" en *Revista Sociológica*, Nos. 7/8, México.  
 Marcuse, H. (1966): *One-dimensional man*, Boston, Beacon Press.  
 \_\_\_\_\_ (1971): *El marxismo soviético*, Madrid, Alianza Editorial.  
 Marx, K. (1978): *El diociocho brumario de Luis Bonaparte*, Pekin, Ediciones en lenguas extranjeras.  
 Nietzsche, F. (1984): *Sobre el porvenir de nuestras escuelas*, Barcelona, Tusquets.  
 Nisbet, Robert (1969): *La formación del pensamiento sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu.  
 Sanabria, José Rubén (1994): "Ética y postmodernidad" en *Revista de Filosofía*, México, No. 79.  
 Ureña, M. (1989): "La postmodernidad está servida" en *Vida Nueva*, México.  
 Vattimo, Gianni (1990): *El fin de la Modernidad*, Barcelona, Gedisa.



## DOCUMENTOS

### A OCHO AÑOS DEL 4 DE FEBRERO

1- Ratificamos LA validez de la acción emprendida, la pureza de intención, el valor y la nobleza de los participantes; convencidos de que nuestros compañeros de luchas e ideal del MBR-200, vivos y muertos vigilan el trabajo que realizamos para concretar sus anhelos de país con decoro, con justicia y con dignidad.

2- Nos sentimos ampliamente gratificados y obligadamente comprometidos con el pueblo venezolano. La confianza y afecto personalizados en uno de nosotros; el comandante Hugo Chávez Frías, líder de esta fase del proceso por la voluntad de la mayoría, lava toda nuestras heridas y convierte nuestra cárcel en recuerdo grato y constructivo.

3- Entendemos claramente que es ahora cuando se inicia la tarea de la verdadera transformación: Del aparato del Estado para hacerlo instrumento útil y capaz de dar respuesta efectiva en salud, educación y servicios; de la práctica demagógica-clientelar a la que nos acostumbraron las viejas prácticas políticas para abrirle paso a los gerentes y funcionarios con condiciones de seres humanos sensibles, como capaces y comprometidos, sin amiguismo y sin partidismo como aval; y de la visión de desarrollo para un verdadero aprovechamiento de las potencialidades nacionales tomando en cuenta a todos los venezolanos sin exclusión y así garantizar que la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela no sea letra muerta sino fuente de vida mejor para todos.

4- En este camino, seguramente el más difícil de los que hemos recorrido hasta el momento estamos obligados, ante nuestro compañero elegido al ejercicio del poder, para la palabra de apoyo que no es lisonja engañosa, para la obediencia que nunca es servil y para la recomendación que no se desdibuja ante el poder porque se siente humilde parte de esa gran responsabilidad que los venezolanos nos han dado.

5- Aseguramos nuestra determinación permanente para impulsar el proceso y contribuir a llevar la inmensa carga del Presidente con la misma condición que integró la acción hace ocho años, hacia los objetivos que perseguimos como razón de vida. La unidad de propósito requiere de nosotros no desvirtuar el ideal frente a los demás intereses del poder y la política, revisamos con franqueza y acompañamos con quienes, teniendo los mismos fines, nos ayuden para pensar y actuar en beneficio colectivo. Creemos en la necesidad de tomar el núcleo de nuestra propuesta el 4 de febrero, plena de idealismo y entrega, convencido de que tiene vigencia nuestras referencias de Bolívar, Rodríguez y Zamora, dentro de una realidad que aún siendo indócil y diversa puede orientarse hacia la producción de riqueza y bienestar para el mismo fin: la felicidad de los pobladores de Venezuela.

Tcnel. Francisco Arias Cárdenas  
C.I. 2.554.283

Tcnel. Yoel Acosta Chirinos  
C.I. 3.362.700

Tcnel. Jesús Urdaneta Hernández  
C.I. 4.391.814

Fuente: *El Nacional*, 04/02/2000

## EN APOYO A LOS COMANDANTES DEL 4 DE FEBRERO

Nosotros, oficiales, suboficiales y tropa de los movimientos del 4 de Febrero y del 27 de Noviembre de 1992, deseamos ratificar nuestro compromiso con las ideas que motivaron esa gesta. Con el deseo de una patria mejor, de la lucha contra la corrupción y por una justicia verdadera, enfrentamos los peligros, las humillaciones y la incomprensión.

Son los comandantes del 4 de febrero, la más genuina imagen del liderazgo para ese futuro mejor, que todos deseamos: civiles y militares, pobres y ricos, hombres y mujeres. Ellos, los comandantes, deben seguir unidos y deben seguir orientando ese proceso que aún no culmina. Este es un problema de "dignidad" contra "corrupción".

Es por ello que no debemos permitir que impunemente se les ataque desde las trincheras del pasado, con el estilo del rechazado puntofijismo, y como estrategia para esconder negocios turbios que tanto daño le han hecho al país.

Las discrepancias, planteadas por los Comandantes a través de remitidos y declaraciones de prensa, son necesarias para la transformación de la situación actual. No podemos aceptar que la adulancia permita que los errores se repitan. No lo vamos a permitir y no bajaremos la voz cuando, lo que sea malo para el proceso y para Venezuela, pretenda ser tapado por una cortina de complicidades.

El Comandante y actual Presidente sabe que, somos sus compañeros, la mejor garantía para el cumplimiento de los ideales por los cuales luchamos. Sabe que no seremos ligeros en nuestro apoyo, ni en nuestras que seremos solidarios tanto como se requiera. Pero no podemos permitir que, personas oportunistas e inescrupulosas, manchen nuestros ideales y frustren una nueva esperanza.

Este es nuestro momento, con sus peligros y sus posibilidades, con exclusión de los ladrones y oportunistas. Como bien dijeron los comandantes: "Creemos en la necesidad de tomar el núcleo de nuestra propuesta el 4 de febrero, plena de idealismo y entrega convencidos de que tiene vigencia nuestra referencias de Bolívar, Rodríguez y Zamora, dentro de una realidad que aún siendo indócil y diversa, puede orientarse hacia la producción de riquezas y bienestar para el mismo fin: la felicidad de los pobladores de Venezuela".

(Aparece una larga lista de firmas)

Fuente: *El Nacional*, 20/02/2000

## DECLARACIÓN DE MARACAY

Hoy 10 de marzo de 2000, desde la ciudad de Maracay, nos dirigimos al pueblo venezolano, llenos de la fe en Dios y conscientes de la responsabilidad que tenemos, para exponer claramente las ideas que nos motivaron a levantar nuestra voz y alertar sobre la necesidad de preservar los ideales de cambio que nos llevaron a la rebeldía y la acción política.

Asumimos con dignidad y sin temores el reto de la transformación y la tarea construir una patria próspera y al servicio de los ciudadanos. Defendemos el respeto al Estado de Derecho, a la propiedad privada y confiamos que mediante una economía al servicio del hombre, es posible generar nuevas fuentes de riqueza para atacar los desequilibrios y brindarle mayores oportunidades a la gente.

Nos une firmemente la idea de defender el proceso de descentralización como la clave para lograr el desarrollo nacional desde las regiones y los municipios. Por ello rechazamos cualquier intento de volver a la visión centralista del pasado, que tanto daño le hizo al país y que durante mucho tiempo sólo sirvió como fuente de corrupción para satisfacer ambiciones personales y partidistas.

Queremos desterrar la cultura clientelar de la administración pública, enfrentando la burocracia, el amiguismo y la demagogia de las ineficientes organizaciones del pasado y que con asombro vemos repetirse en el partido de Gobierno. Creemos en la modernización del Estado, colocando sus instituciones al servicio de la gente bajo el criterio de la participación ciudadana y la delegación de la responsabilidad en la sociedad.

Rechazamos la confrontación irracional y desmedida que aleja las posibilidades de reconstrucción nacional, así como también la concentración de poder que pretende solo la sustitución de viejas estructuras para la aplicación de las mismas prácticas puntofijistas en todas las instancias del Estado.

Se hace imperiosa la búsqueda de la verdadera unidad nacional, convocando a la Iglesia, los medios de comunicación, la comunidad, los grupos organizados y el colectivo en general, para que se sumen al proceso de transformación y contribuyan en la búsqueda de salidas a la crisis.

Exigimos al Ejecutivo Nacional detener la partidización de la Fuerza Armada Nacional, por lo que hacemos un llamado a su Comandante en Jefe para que más allá de sus intereses personales o grupales, preserve las funciones para las cuales están concebidas, como lo es la defensa de la soberanía nacional y la consolidación del más alto interés nacional.

Rechazamos la forma cómo desde el Consejo Nacional Electoral se pretende imponer, por encima de la voluntad popular, los deseos de quienes mantienen el monopolio de las instancias de poder. Esto le brinda un flaco servicio a la democracia e impide el cumplimiento de la Constitución Nacional. Hacemos un llamado a los venezolanos para que se mantengan alerta sobre cualquier intento de secuestrar la voluntad popular al desconocer las reglas de la democracia y los resultados que los sufragios arrojen.

Mantenemos la lucha contra la corrupción entendiendo que este flajelo sólo ha desgarrado las posibilidades de surgimiento de nuestro pueblo.

La construcción de nuestro mar de felicidad está aquí, en Venezuela, país que tantas riquezas nos brinda y que no hemos sabido aprovechar para bien de los venezolanos. Es aquí donde urgen medidas de gobierno efectivas, particularmente las que den respuesta al desempleo y la inseguridad.

Todas estas reflexiones son parte de la savia que alimenta esta democracia que queremos construir y que va surgiendo del diálogo, de la confrontación y el disenso, de la crítica y la lucha frontal, clara y valiente, y no con ataques solapados, escudados tras

mandaderos de turno que buscan congraciarse atacando con palos y piedras las clarinadas de advertencia que nos da la historia. No con poca razón decía Mario Benedetti, que cuando a uno le dan palos de ciego, la única respuesta eficaz es dar palos de vidente. Por ello nuestra respuesta es digna y de altura. Sin pretensiones secundarias y sin la aspiración simplista de la búsqueda del poder. Es la oportunidad histórica de retomar el proceso que nos trajo a esta lucha por Venezuela.

FRANCISCO ARIAS CÁRDENAS  
YOEL ACOSTA CHIRINOS  
JESÚS URDANETA HERNÁNDEZ  
(siguen firmas)

Fuente: *El Nacional* 11/03/2000

## DECLARACIÓN DE PRINCIPIOS DEL FRENTE INSTITUCIONAL MILITAR

Ante el actual uso desmedido y personalista de las Fuerzas Armadas de Venezuela, que busca destruir su sentido profesional e institucional para convertirlas en una organización al servicio de un proyecto político, un grupo de profesionales militares en situación de retiro de todas las Fuerzas, generaciones, grados y jerarquías hemos decidido formar un frente de opinión, sin posición política ni compromiso partidista, con el único propósito de defender la trayectoria institucional de las Fuerzas Armadas, la integridad territorial de la República y el cumplimiento estricto de la Constitución Nacional. Creemos firmemente que las Fuerzas Armadas deben conservar su tradicional orientación filosófica de institución creada por el Estado para su defensa; que deben estar siempre al servicio de la nación y nunca de una persona o parcialidad política; manteniéndose de manera permanente subordinadas al poder civil, apolíticas y no deliberantes. Sus valores fundamentales son la disciplina, la subordinación, la lealtad, el profesionalismo y la camaradería.

Reconocemos que los venezolanos siempre han luchado, a través de nuestra historia, por establecer un sistema político pluralista, alternativo y democrático, respetuoso de las leyes, de las libertades públicas y de los derechos humanos. Entendemos que el actual proceso que vive el país surgió como consecuencia de la incapacidad que tuvo el anterior sistema político de dar respuesta adecuada a las exigencias de cambio de la sociedad y de su incapacidad de renovar su liderazgo y sus estructuras. Nuestra fe en esos principios nos ha conducido a realizar un análisis profundo de la actual situación de nuestras Fuerzas Armadas.

La orientación apolítica de la Institución Armada y su necesaria subordinación al poder civil fue reforzada a raíz del derrocamiento de la dictadura en 1958, acontecimiento histórico en el cual las Fuerzas Armadas tuvieron un papel fundamental; sin embargo, no pudieron impedir un fuerte y prolongado cuestionamiento a su actuación como sostén del régimen depuesto. Por esa circunstancia se inició desde su mismo seno un proceso de reestructuración en su organización y de reorientación del personal profesional hacia el cumplimiento de sus legítimas y obligatorias funciones. Durante el periodo 1958-1998, como consecuencia de las acciones tomadas, se logró un marcado incremento del apresto operacional y del profesionalismo a todos los niveles. Podemos afirmar que durante ese lapso, las Fuerzas Armadas alcanzaron el mayor grado de prestigio y desarrollo jamás logrado en nuestra historia republicana. Prueba de ello lo constituye haber ocupado siempre un lugar privilegiado entre las instituciones que gozaban de mayor credibilidad y respeto en la sociedad civil.

A pesar de los innegables logros alcanzados, persistieron importantes fallas atribuibles a la falta de decisión de los diferentes gobiernos de no querer establecer una política militar de Estado, proyectada en el tiempo, que permitiera realizar las reformas exigidas de manera perentoria por los cuadros profesionales de las Fuerzas Armadas. Entre esas fallas se destacan las siguientes:

1. La negativa a aprobar una verdadera reforma de la Ley Orgánica de las Fuerzas Armadas que permitiera transformar el sistema de ascenso y de permanencia en la situación de actividad del personal profesional, crear una verdadera meritocracia, y conformar una estructura militar adaptada a los nuevos tiempos, de manera de consolidar un verdadero liderazgo, modernizar el servicio militar y establecer una planificación a largo plazo.
2. Carencia de programas de mantenimiento para los modernos sistemas de armas que se adquirieron a solicitud de las diferentes Fuerzas. Las circunstancias políticas

impidieron la asignación de suficientes recursos en el presupuesto de defensa para enfrentar esas necesidades, conduciendo a un inevitable deterioro del apresto operacional de las Fuerzas Armadas.

3. El excesivo e innecesario empleo de la Institución Armada en actividades que no le son propias, incidió negativamente en la moral del personal y en el necesario e imprescindible entrenamiento de las tropas.

Al asumir el Tcnel. Hugo Chávez Frías la presidencia de la República, renació la esperanza entre quienes aspirábamos a que se produjeran profundos cambios en las Fuerzas Armadas. Lamentablemente no ha sido así. Por el contrario, hoy en día nos encontramos con la triste realidad de verlas orientadas a cumplir un papel totalmente alejado a su verdadera responsabilidad institucional.

Los hechos hablan por sí solos. El Presidente de la República, valiéndose de su investidura, ha utilizado los actos militares para agredir e insultar a sus adversarios políticos y a vastos sectores de la sociedad. En muchos casos ha utilizado el uniforme militar en actos de carácter netamente político, comprometiendo de esa manera a la Institución Armada con su obra de gobierno, sin importarle que el natural desgaste que produce el ejercicio del poder desprestigie a las Fuerzas Armadas, las cuales han comenzado a ser vista como una organización al servicio de un proyecto político y no de la Nación.

Señalemos algunos ejemplos concretos. El desfile militar del 4 de febrero de 1999, que sólo debió servir al propósito institucional de reconocer al Presidente de la República como Comandante en Jefe, se tornó en un acto de reconocimiento a los militares que insurgieron el 4 de febrero y el 27 de noviembre de 1992. De igual manera, en el acto de pase a retiro de oficiales y de graduación de los nuevos subtenientes y alféreces de Navío, el Presidente de la República expresó sus dudas acerca de la razón que tuvieron las Fuerzas Armadas para asumir responsablemente el combate contra la insurrección armada de los años sesenta, patrocinada desde Cuba por Fidel Castro, en un claro gesto de desprecio hacia aquellos militares que, fieles a sus principios de honor y lealtad, arriesgaron sus vidas y la tranquilidad de sus hogares para evitarle a Venezuela los años de opresión y miseria que ha sufrido el pueblo cubano. En el mismo acto cuestionó la honradez profesional de los oficiales generales y almirantes ascendidos durante los anteriores períodos de gobierno. En otro acto, realizado en el Regimiento de la Guardia de Honor donde supuestamente se pasaba a retiro a cinco oficiales que se postularían como candidatos a la Asamblea Constituyente, el Presidente Chávez hizo que el Alto Mando Militar y las tropas en formación escucharan el discurso de carácter totalmente político pronunciado por uno de esos oficiales.

La situación en vez de mejorar ha empeorado. El 4 de febrero de este año se presentó al acto de transmisión de mando del Ministerio de la Defensa uniformado de teniente coronel, sin importarle en nada que ese grado no le permite ejercer el mando sobre oficiales generales y que su autoridad como comandante en jefe surge de una elección popular y no de su condición de oficial. Ese mismo día, ofendiendo el sentido institucional de las Fuerzas Armadas se presentó uniformado de campaña al mitin del Movimiento V República en la Plaza Caracas, desde donde arengó políticamente a los miembros de su partido.

El presidente Chávez influyó decisivamente para que se incluyera en el texto constitucional el principio de la unicidad de las Fuerzas Armadas, que conduce obligatoriamente a la centralización de su mando y administración en un Estado Mayor General, eliminando el necesario equilibrio de los componentes de la organización militar. También estamos convencidos, que dejar únicamente en manos del Presidente de la República la potestad de conceder los ascensos de los oficiales traerá como consecuencia que sólo ascenderán aquellos profesionales que muestren una adhesión total al proyecto político del gobierno, incrementándose los abusos e injusticias que tanto se criti-

có a los gobiernos anteriores. Prueba evidente de lo anterior es la decisión del Presidente de la República de desdeñar el trabajo que realizaron las Juntas de Ascensos de las diferentes Fuerzas durante el año 1999 y ascender a su capricho a un grupo de oficiales que no cumplían con los requisitos legales o no tenían las credenciales profesionales suficientes, aduciendo la absurda excusa de que dichos oficiales no habían sido incluidos anteriormente por razones políticas.

Sin tomar en cuenta los valores militares fundamentales de subordinación y disciplina, se eliminó el carácter apolítico y no deliberante de las Fuerzas Armadas, poniendo en peligro su necesaria cohesión interna. Al incluir esta disposición en el texto constitucional, se desconoció la opinión contraria sustentada por la inmensa mayoría de los integrantes de la Institución Armada, según lo señalaban todos los estudios de opinión realizados al efecto. También en contra de la opinión mayoritaria de los integrantes de la Institución, actualmente se pretende reincorporar a las Fuerzas Armadas a un grupo de oficiales, suboficiales y tropas profesionales involucrados en los movimientos conspirativos de 1992. De llevarse a cabo dicha reincorporación, se comprometería la unidad interna de las Fuerzas Armadas y se vulnerarían los derechos profesionales de aquellos militares que permanecieron durante estos ocho años cumpliendo con sus deberes. No tenemos duda que, por sus vinculaciones políticas, estos profesionales tendrán preferencias para los ascensos y la asignación de cargos.

Obligatoriamente tenemos que hacer referencia al empleo abusivo de unidades militares en funciones cuya responsabilidad está claramente establecida para otros organismos del Estado y la sociedad civil. Se ha preferido utilizar a las Fuerzas Armadas en tareas que tienen un claro sentido demagógico y populista, sin ninguna programación en cuanto a la limitación en sus objetivos y tiempo de empleo. Esta equivocada política ha comprometido totalmente su entrenamiento y deteriorado gravemente sus equipos, provocando una grave disminución en su moral de combate y en su apresto operacional. El costo financiero de estas operaciones no ha sido posible auditarlo, provocando por esta causa un grave cuestionamiento en la opinión pública sobre la integridad moral de las Fuerzas Armadas.

Es imprescindible hacer referencia a las peligrosas consecuencias que puede tener el Artículo 119 de la Constitución Nacional vigente, el cual reconoce la condición de "pueblo" a las comunidades indígenas. Contra esta disposición se presentaron innumerables argumentos. Sin embargo, fue notoria la ausencia de la opinión del Alto Mando Militar en una materia que compromete gravemente la soberanía, la seguridad y la integridad territorial de Venezuela.

Ante este cuadro de cosas, no podemos permanecer callados. Es por ello que el Frente Institucional Militar levanta su voz de alerta en representación de un grupo de profesionales de las Fuerzas Armadas. Rechazamos enérgicamente la posición sostenida públicamente por el Presidente de la República sobre un supuesto apoyo mayoritario de las Fuerzas Armadas a su persona. Esta afirmación compromete nuestro sentido institucional de organización al servicio de la Nación.

La esperanza nacida al inicio del presente gobierno, que nos hizo pensar en la posibilidad de corregir los males que aquejaban a la Institución Armada, ha chocado con la cruda realidad de que las medidas gubernamentales tienden a destruir los valores fundamentales de nuestra organización pretendiendo, a través de promesas falsas y palabras grandilocuentes, colocar a las Fuerzas Armadas al servicio de un proyecto político. Le hacemos un respetuoso llamado al nuevo Alto Mando Militar para que, con reciedumbre y personalidad, defiendan dentro del marco de las leyes y reglamentos militares, los principios fundamentales que siempre han caracterizado a las Fuerzas Armadas. Reconocemos la actitud prudente que tuvo el general de división Ismael Hurtado Soure, Ministro de la Defensa, durante la rueda de prensa que dio con motivo al la-

mentable fallecimiento del coronel Luis Ascanio Baez. Respaldamos plenamente su posición de solicitar a las diferentes fuerzas políticas un clima de respeto hacia las Fuerzas Armadas; pero, consideramos necesario señalar que la división que comienza a observarse en nuestra Institución, se origina en la actitud contraria a los valores militares, como lo hemos señalado en este documento, que ha mantenido el Teniente Coronel Hugo Chávez Frías desde el propio momento que asumió la Presidencia de la República.

(Hecho público en marzo de 2000 por los generales Ochoa Antich y Rafael Clavier, entre otros).

## **RESÚMENES/ABSTRACTS**

---

**Ecuador: Contrahegemonía y bloque popular en el levantamiento indígena-militar de enero de 2000**

Francisco Hidalgo Fior

### **Resumen:**

El autor ubica el levantamiento popular-militar de enero del 2000 como un momento de síntesis de la movilización social contra la aplicación del modelo neoliberal en el Ecuador. Plantea que en torno a esta acción confluyeron varias tendencias que merecen el calificativo de contrahegemónicas, y en ellas ubica al movimiento indio, a tendencias nacionalistas al interior de las Fuerzas Armadas, al movimiento sindical tradicional, a sectores de la iglesia de los pobres, y a agrupaciones de mujeres y ecologistas. El contexto de crisis económica y política fue determinante para que el levantamiento alcanzara importante apoyo social. Explica la trascendencia del movimiento indígena en la actual coyuntura como la expresión de demandas de reivindicación histórica junto a propuestas actuales alternativas.

**Palabras claves:** Ecuador, crisis, sujetos sociales, bloque popular, hegemonía, movimiento indígena.

**Ecuador: Counter-hegemony and the Popular Front in the Military-indigenous Uprising of January 2000**

### **Abstract:**

The author identifies the military-popular uprising in January 2000 as a moment which synthesizes the popular mobilization against the implementation of the neoliberal model in Ecuador. He considers that various tendencies which can be considered counter-hegemonic came together in that moment: the Indian movement, nationalist tendencies within the armed forces, the traditional trade union movement, sectors of the church for the poor, together with groups of women and ecologists. The context of economic and political crisis was decisive in provoking a broad social support for the uprising. The article emphasizes the importance of the Indian movement in the current conjuncture as an expression of historical demands together with more recent alternative proposals.

**Key Words:** Ecuador, Crisis, Social Subjects, Popular Block, Hegemony, Indian Movement.

El actor social que hace investigación: reflexiones en torno a los equipos y su metodología de trabajo

Omar A. Barriga

Resumen:

Dos experiencias recientes del autor han centrado su atención sobre el concepto del actor social que hace investigación. Estas experiencias le demuestran que uno de los elementos más importantes en la ejecución de investigación social es cómo los miembros de un equipo de investigación logran un lenguaje común en torno a su objeto de estudio y una visión consensuada intersubjetivamente de aquel objeto. Esta reflexión lo lleva a considerar dos diferentes tipos de actores sociales que hacen investigación: el individuo y el colectivo y a examinar las diversas características que puede tener este último: intradisciplinario, interdisciplinario, multidisciplinario y/o transdisciplinario. Tras discutir estos temas, se presentan las implicancias del nuevo actor social transdisciplinario para el proceso de enseñanza/aprendizaje de metodología y se sugieren algunas medidas pedagógicas que puedan incorporar esta nueva visión del investigador.

Palabras claves: actor social, didáctica, estadística, metodología.

The Investigator as Social Actor: Thoughts on Teams and Their Teaching Methodology

Abstract:

Two recent experiences of the author have underlined the importance of investigators considered as social actors. They demonstrate that one of the most important elements in social research is the way in which members of a research team successfully find a common language to broach their subject and a consensual approach to it. This starting-point leads the author to consider the differences between individual and collective research and to explore the particular characteristics of the latter: intra-disciplinary, inter-disciplinary, multi-disciplinary and/or trans-disciplinary. The article discusses the implications of this new collective actor for the process of teaching/learning methodology and suggests some consequences for pedagogy.

Key Words: Social Actor, Didactics, Statistics, Methodology, Research Teams.

Feministas de la igualdad, de la diferencia y de la igualdad en la diferencia

Gioconda Espina

Resumen:

Las más conocidas representantes del feminismo académico de España son filósofas. Quizás sea por esta circunstancia que en España se ha desarrollado más que en otros lugares de Europa el debate entre las feministas de la

igualdad y las feministas de la diferencia. Lo cual no quiere decir que en otros lugares, EE.UU. por ejemplo, no se haya planteado la misma discusión con entusiasmo, especialmente entre filósofas como Claude Mouffe (de visita en dos universidades de EE.UU. cuando escribió los ensayos que aquí comentamos) y Jane Flax. Entre los extremos se coloca C. Mouffe y también Natividad Corral, feminista, filósofa que se declara alumna de Celia Amorós (igual que Amelia Valcárcel) y psicoanalista lacaniana.

Palabras claves: modernismo, postmodernismo, feminismos, psicoanálisis.

Feminists of Equality, Feminists of the Difference, Feminists of Equality in the Difference

Abstract:

The best-known representatives of academic feminism in Spain are philosophers. Maybe because of this circumstance the debate between feminists of equality and those of the difference has been more lively in Spain than in other European countries. This does not mean that in other places, such as the United States, this same discussion has not been developed with similar enthusiasm, particularly by philosophers such as Claude Mouffe (Visiting Professor in two American universities at the time she wrote the essays commented in the article) and Jane Flax. Between these extremes we find C. Mouffe together with Natividad Corral, a feminist philosopher who declares herself a disciple of Celia Amorós (just like Amelia Valcárcel) and a Lacanian psychoanalyst.

Key Words: Modernism, Postmodernism, Feminism, Psychoanalysis.

¿Conocimiento para qué? ¿Conocimiento para quién? Reflexiones sobre la geopolítica de los saberes hegemónicos

Edgardo Lander

Resumen:

Cuestionando lo que se caracteriza como el sonambulismo de la vida universitaria, en este texto se formula la exigencia de detenerse para volver a plantearse algunas interrogantes básicas, preguntas pre-teóricas, que se refieren al sentido esencial de lo que hacemos en estas instituciones en América Latina: ¿Para qué y para quién es el conocimiento que creamos y reproducimos? ¿Qué valores y qué posibilidades de futuro son alimentados? ¿Qué valores y posibilidades de futuro son socavados? Se argumenta que las ciencias sociales, tal como éstas se han institucionalizado en las universidades latinoamericanas, lejos de ofrecer opciones para la construcción de saberes alternativos capaces de generar opciones a las dinámicas socialmente excluyentes y ambientalmente inviables del proceso de globalización, contribuyen -como resultado de sus supuestos básicos- a la naturalización y

cientificación de la cosmovisión liberal, y por esa vía, a la legitimación de las relaciones coloniales/imperiales del sistema-mundo moderno.

Palabras claves: geopolítica del saber, eurocentrismo, colonialidad del saber, globalización, universidades latinoamericanas, sociedad de mercado, teoría social.

Knowledge for What? Knowledge for Whom? Reflections on The Geopolitics of Hegemonic Knowledge

Abstract:

Characterizing university activity as somnambulist, this text argues for the need for a pause in order to rethink some basic issues, pre-theoretical questions pertaining to what we do in Latin American universities. For what purpose and for whom is knowledge created and reproduced? What values and future options are being nourished? What values and future options are being undermined? It is argued that social sciences, as they have been institutionalized in Latin American universities and as a result of their basic assumptions, far from being able to devise alternatives to the socially exclusionary and environmentally unviable dynamics of globalization, naturalize and scientize liberal cosmology, and thus contribute to the legitimation of the colonial/imperial relations which characterize the modern world-system.

Key Words: Geopolitics of Knowledge, Eurocentrism, Coloniality of Knowledge, Globalization, Latin American Universities, Market Society, Social Theory.

### El fantasma del desarrollo en América Latina

Aníbal Quijano

Resumen:

El autor vuelve al concepto de desarrollo para examinar en estos tiempos de globalización las potencialidades que tiene para servir como bandera de próximas contiendas sociopolíticas. El análisis se hace con el enfoque de la colonialidad del poder, relacionando el concepto con las nociones de Estado-nación, raza y eurocentrismo. Se concluye en que no existe posibilidad de desarrollo en el capitalismo distinto a la concentración de poder y riqueza en el centro y la des-democratización que tiene lugar actualmente.

Palabras claves: colonialidad del poder; capitalismo; globalización, Estado-nación; raza; eurocentrismo.

### The Phantom of Development in Latin America

**Abstract:**

In this article the author returns to the concept of development in order to examine its potentialities as a banner for popular struggles within the process of globalization. The analysis is undertaken from the "coloniality of power" approach, presenting the concept as part of a general reflection on the Nation-State, Race and Eurocentrism. The author argues the impossibility of any development under capitalism other than the concentration of wealth and power in the countries conforming the Center and the reversal of democratization that is currently taking place.

**Key Words:** Coloniality of Power, Capitalism, Globalization, Nation-State, Race, Eurocentrism.

¿Cuál modernidad? Anomia en las sociedades latinoamericanas
---

Lidia Girola

**Resumen:**

En el presente artículo se aborda la cuestión de la anomia social como proceso presente en la modernidad occidental que se manifiesta de manera peculiar en América Latina. Se revisan primero los significados del concepto en el pensamiento sociológico europeo y norteamericano para detenerse luego en los aportes latinoamericanos, en especial el de Santiago Nino para plantear finalmente otras dimensiones del fenómeno de actualidad en la discusión.

**Palabras claves:** anomia, teoría social, pensamiento sociológico, América Latina.

### Which Modernity? Anomie in Latin American Societies

**Abstract:**

The author examines the problem of social anomie, a process present in western modernity that has distinctive traits in Latin American. The article starts by resuming the main contributions of European and North American social thinkers, such as Durkheim, Guyau and Merton, and then revises the Latin American contributions, specially those of Santiago Nino. Finally, the author suggests new dimensions of the phenomena present in contemporary debates.

**Key words:** Anomie, Social Theory, Sociological Thought, Latin America.

Acción social y utopía. Las coordenadas socioculturales del actor en las sociedades contemporáneas
--

Augusto De Venanzi

**Resumen:**

El presente artículo parte de la premisa de que los tipos de acción social propuestos por Weber y posteriormente por Parsons no se corresponden adecuadamente con los cursos de acción que pueden encontrarse tanto en las sociedades de la alta modernidad como aquellas sociedades periféricas sometidas a enormes presiones modernizadoras. Se propone un modelo de acción multidimensional alternativo que combina la base social del tipo; su modelo cognitivo o episteme; su adaptación al cambio y la complejidad; su compromiso político y su modelo de utopía. Para la construcción de los tipos de acción se presenta un desarrollo de las ideas y conceptos de Habermas, Luhmann, Giddens, Beck, Geyer, Lipovestky y otros en especial aquellas concernientes a la acción y la cultura en las sociedades contemporáneas.

Palabras claves: tipos de acción social, teoría de la acción, modernización.

Social Action and Utopia. The Socio-Cultural Coordinates of the Actor in Contemporary Society

**Abstract:**

The central argument of this article is that the social action theory proposed initially by Weber and later by Parsons, does not account for the courses of action likely to occur in present day societies, neither those of the high modernity stage, nor those of the peripheral societies undergoing massive modernization pressures. An alternative and multidimensional model of action is presented which combines the social base of the type; its cognitive model; its adaptation to change; its political involvement and its utopian expectations. In order to construct the four types of action, the article presents an exposition of some of the ideas and concepts put forward by Habermas, Giddens, Luhmann, Beck, Geyer, Lipovestky and others concerning action and culture in contemporary society.

Key Words: Types of Social Action, Social Action Theory, Modernization.

La defraudación de las ilusiones de seguridad. La "irresponsabilidad organizada" en sociedades de riesgo
--

Fernando Robles

**Resumen:**

Este trabajo tematiza las formas de desacoplamiento entre la producción de riesgos y peligros sociales y ambientales, por un lado, y las formas de atribución y distribución de la responsabilidad en las sociedades de riesgo de

principios del siglo XXI, por el otro. La forma de las imposibilidades de inculpación tipifica los mecanismos de articulación de la comunicación de la "irresponsabilidad organizada", cuyo fundamento se ubica en las estructuras de la reproducción de la cotidianidad y en las formas de regulación de las posibilidades de inculpación de los productores de riesgos desde los sistemas funcionales como la economía, el derecho y la política. Por ello es que el advenimiento de las sociedades de riesgo y la expansión de la irresponsabilidad organizada anuncian la defraudación definitiva de las ilusiones de seguridad de la sociedad industrial del siglo XX. Se advierte sobre la necesidad de resituar las llamadas "relaciones de definición", un complemento de las relaciones de producción, en contextos que hagan posible tanto el desocultamiento de la irresponsabilidad organizada aun en los segmentos más protegidos de la modernidad como la ciencia, investigación y la tecnología, dando cuenta de los efectos colaterales perversos de la modernidad.

Palabras claves: sociedad de riesgo, modernización, irresponsabilidad organizada, *accounts* de responsabilidad, relaciones de definición.

Fraudulent Illusions of Security. "Organized Irresponsibility" in Societies of Risk

Abstract:

This article examines the lack of correspondence in current societies of risk between, on the one hand, the social and environmental risks and dangers which are being generated and, on the other, the ways in which responsibility is assigned and distributed. The subsequent lack of accountability leads to a situation of "organized irresponsibility" which is reproduced in everyday life and in economic, legal and political institution. This, in turn, belies the twentieth century expectations of an industrial society based on security and reveals the perverse consequences of modernity. The author concludes insisting on the urgency of unmasking the "organized irresponsibility" especially in those areas most sacred to modernity, such as science, research and technology.

Key Words: Societies of Risk, Modernity, Accountability, Science, Technology.

Las paradojas de la contingencia para las ciencias sociales

Fernando Collado Mella

Resumen:

Las ciencias sociales han eludido la radicalidad del problema de la contingencia. Por ésta se entiende la imposibilidad de dar fundamentos últimos sobre la constitución de los ámbitos de la conciencia, del lenguaje y de las sociedades. La reflexión sobre la contingencia asume que no existen más que relaciones particulares, contextuales, históricas y azarosas, en la construcción de las identidades individuales, en los lenguajes con los que describimos el

mundo, y en la construcción y el mantenimiento de las instituciones sociales dentro de las cuales hemos sido formados. Esto implica abandonar las ideas habituales sobre la verdad, la objetividad, la realidad y la sociedad, generando una serie de nuevas paradojas para las ciencias sociales, que los paradigmas tradicionales no son capaces de resolver.

Palabras claves: contingencia, sociedades de riesgo, teoría social, modernización.

### The Paradoxes of Uncertainty in the Social Sciences

#### Abstract:

The social sciences have not assumed the radical nature of the problem of the contingency. It postulates the impossibility of a solid theoretical underpinning for the distinction between the ambit of conscience, language and society. The reflection on contingency assumes that only particular, contextual, historical or hazardous relations exist in the molding of individual identities, in the languages with which we describe the world, and in the construction and maintenance of our social institutions. This implies the abandonment of current wisdom about truth, objectivity, reality and society, generating a series of new paradoxes for the social sciences that the traditional paradigms are incapable of resolving.

Key Words: Contingency, Societies of Risk, Social Theory, Modernization.

La Escuela de Frankfurt y los posmodernos. Un diálogo posible
---

Javier B. Seoane C.

#### Resumen:

Este ensayo versa sobre la relación que la teoría crítica, de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, puede mantener con los discursos posmodernos. Se sostiene que tal relación no descansa en una crítica radical a éstos, pero tampoco los asume acríticamente. En este sentido, la teoría crítica comparte parcialmente aspectos resaltados por los posmodernos en cuanto a la emancipación y la razón instrumental, aunque rechaza las tendencias disgregadoras del sujeto presentes en tales discursos. El ensayo parte primero de una presentación sucinta de la teoría crítica, luego, de una presentación típico-ideal del discurso posmoderno, y, finalmente, de una contrastación entre ambas posturas.

Palabras claves: teoría crítica, discurso posmoderno, razón, Escuela de Frankfurt.

The Frankfurt School and the Postmodernists: a Potential Dialogue

**Abstract:**

This essay deals with the relationship that the critical theory of the Frankfurt School's first generation can establish with the postmodern discourse. It is argued that this relationship does not imply a radical critique, but nor does it assume them without criticism. In this sense, the critical theory shares partially aspects emphasized by the postmodernists in relation to emancipation and instrumental reason, although it rejects the disgregational trends of the subject present in the same. Thus, this essay present a succinct exposition of the critical theory, then, an ideal typical presentation of the postmodern speech, and, finally, a contrast between both postures.

**Key Words:** Critical Theory, Postmodernist Discourse, School of Frankfurt.

## COLABORADORES

---

BARRIGA, Omar

obarriga@mail.udec.cl

Sociólogo, Doctor en Filosofía de la Sociología de la Universidad de Ohio State, es profesor asociado de la Universidad de Concepción, Chile, trabaja temas de sociología política, desarrollo, cambio y estructura política, métodos cuantitativos y estadísticas, entre sus publicaciones más recientes "Modelling Democratic Transitions: The use of discrete-time event history analysis in comparative political research" (en prensa).

COLLADO MELLA, Fernando

fcolladom@yahoo.com

Sociólogo y Magister (c) en Filosofía de la Universidad de Concepción, Chile. Ha trabajado como sociólogo en temas relacionados con extrema pobreza y campamentos marginales, y desarrollado estudios en el ámbito de la fenomenología social, microsociología y la filosofía posmoderna. Actualmente trabaja como profesor en la escuela de comunicación de la Universidad San Sebastián, Chile.

DE VENANZI, Augusto

augdeven@telcel.net.ve

Sociólogo venezolano, licenciado en la Universidad de Kent en Canterbury (1974); Inglaterra y con Doctorado en la Universidad de Surrey (1981) del mismo país. Es profesor titular y Coordinador del Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Central de Venezuela.

ESPINA, Gioconda

espinagio@cantv.net

Licenciada en Letras, Maestra en Estudios de Asia y Africa del Norte y Doctora en Estudios del Desarrollo. Titular de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales y cofundadora de la Coordinadora de ONG de Mujeres (1984) y del Centro de Estudios de la Mujer de la UCV(1992). Ha publicado entre otras obras *Poemas de acción y otras expresiones de Diego Barboza* (Conac-Sociedad Dramática de Maracaibo), *Mujer y utopía* (Cendes, Caracas; Demac, México) y *Psicoanálisis y mujeres en movimiento* (FACES, UCV), así como en las antologías *Diosas, musas y mujeres* (Monte Avila, Caracas), *Mujeres y participación política* (Tercer Mundo, Bogotá).

GIROLA, Lidia

girola@correo.azc.uam.mx

Licenciada en Sociología en la Universidad de Buenos Aires, Maestría y Doctorado en Sociología de la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesora investigadora titular en la Universidad Autónoma Metropolitana Azcopotzalco, de la Ciudad de México. Actualmente su tema de investigación es teorías sociológicas de la modernidad e historia y sociología de las ciencias sociales en México. Últimas publicaciones: *Una introducción al pensamiento*

de Anthony Giddens, UNAM, 1999, "Talcott Parsons hoy: el individualismo institucionalizado y las asociaciones".

HIDALGO FLOR, Francisco    ceas@ceas.med.ec; espaciosec@hotmail.com

Sociólogo ecuatoriano, profesor de la Universidad Central de Quito, Director de la Revista *Espacios*, ha publicado varios ensayos sobre movimientos populares y pensamiento político. Recientemente ha publicado el libro titulado *Alternativas al neoliberalismo y bloque popular*.

LANDER, Edgardo    elanderl@etheron.net

Sociólogo venezolano, Ph. D. Universidad de Harvard, profesor titular en la Escuela de Sociología y Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad Central de Venezuela. Actualmente su tema de investigación es la política y lo político en Venezuela hoy, así como el debate sobre el eurocentrismo en el pensamiento social latinoamericano. Su última publicación: *La colonialidad del saber. Eurocentrismo y ciencias sociales*.

QUIJANO, Aníbal    anibalqui@hotmail.com

Doctor en Letras en la Universidad Mayor de San Marcos en Lima, Perú. Director del Centro de Investigaciones Sociales de Lima. Fue profesor principal de la Facultad de Ciencias Sociales en la Universidad de San Marcos hasta 1995. Actualmente es profesor del Departamento de Sociología de la Universidad de Binghamton en el estado de Nueva York. Invitado permanente de universidades europeas, norteamericanas y latinoamericanas. Recibió en 1993 el Doctorado Honoris Causa de la Universidad Central de Venezuela. Entre sus publicaciones más recientes: *La economía popular. Sus caminos en América Latina*.

ROBLES, Fernando    robles@mail.udec.cl

Profesor asistente y titular de las cátedras de Ciencia Política, Sociología Política y Microsociología en la Universidad de Concepción en Chile. Actualmente sus temas de investigación son la sociología del riesgo, constructivismo operativo y teoría de sistemas. Ha publicado recientemente "Explorando caminos transilustrados. Más allá del neopositivismo" en coautoría con Marcelo Arnold, en *La Cinta de Moebio*, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile, N° 7, marzo de 2000.

SEOANE C., Javier B.    jseoane@ucab.edu.ve

Magíster en Filosofía (mención de honor), Universidad Simón Bolívar (1998). Sociólogo, Universidad Central de Venezuela (1992). Profesor e investigador de la Universidad Católica Andrés Bello y de la Escuela de Sociología de la Universidad Central de Venezuela. Ha publicado artículos en varias revistas arbitradas nacionales de ciencias sociales y filosofía sobre teoría social, emancipación, cultura venezolana y posmodernidad. Es colaborador de *El Nacional* y el Suplemento Cultural del *Últimas Noticias*.

## REVISTA VENEZOLANA DE ECONOMIA Y CIENCIAS SOCIALES INSTRUCCIONES PARA LA PRESENTACION DE MANUSCRITOS

1. Los artículos sometidos a la consideración del Comité Editorial deben ser inéditos. Se presentarán escritos en un procesador de palabras (preferentemente Word for Windows) para su lectura en una computadora IBM o compatible, con la identificación del programa utilizado. En caso de incluir gráficos o tablas preparados con otro programa, se agradece su identificación. También se requiere dos copias a doble espacio en papel tamaño carta.
2. En el texto los subtítulos, así como la ubicación de cuadros o tablas, deben ser claramente indicados. Cada cuadro o tabla debe presentarse en hoja aparte colocado con su debida identificación al final del texto.
3. Las notas deben aparecer debidamente enumeradas al pie de página y deben ser lo más breve posible. Las referencias bibliográficas se incorporan al texto y entre paréntesis se coloca el apellido del autor, coma, el año de publicación, coma, el número de página. Las referencias completas se incluyen en la bibliografía, después del texto, organizadas alfabéticamente según el apellido del autor. Las referencias bibliográficas se registran de la siguiente manera: PARA LIBROS, apellido(s), coma, nombre(s), año de publicación (entre paréntesis), dos puntos, título (en cursivas), coma, lugar de publicación, coma, casa editora, punto. Ejemplo: Rudé, George (1978): *Protesta popular y revolución en el siglo XVIII*, Barcelona, Ariel. PARA ARTICULOS, apellido(s), coma, nombre(s), año de publicación (entre paréntesis), dos puntos, título (entrecomillado), coma, nombre de la revista (en cursivas), coma, volumen, coma, número, coma, lugar de publicación, coma, mes de publicación, coma, páginas. Ejemplo: Tedesco, Juan Carlos (1972): "Universidad y clases sociales: el caso argentino", *Revista Latinoamericana de Ciencias Políticas*, vol. 3, nº 2, Buenos Aires, abr-jun., pp. 197-227. La bibliografía colocada al final del texto debe ser exclusivamente de referencias que aparecen en el texto. Para referencia de entrevistas en el texto debe aparecer entre paréntesis el apellido, coma, entrevista, coma, año. Ejemplo: (Rodríguez, entrevista, 2000). En la bibliografía al final del artículo, en un aparte para entrevistas se coloca: apellido (s), coma, nombre (s), coma, lugar de la entrevista, coma, fecha. Ejemplo: Rodríguez Araque, Alí, Caracas, 4 de marzo de 2000.
4. La extensión de los artículos no debe exceder las 30 cuartillas, aunque el Comité Editorial podría admitir flexibilidad en caso de que el interés del tema lo amerite.
5. Los autores deberán enviar, junto con sus artículos, un resumen, en español y en inglés, de 6 a 10 líneas del artículo y otro de 6 a 8 líneas de sus datos personales incluyendo: (1) título(s) académico(s), (2) lugar o lugares donde está destacado, (3) breve lista de sus obras más importantes.
6. Los manuscritos que el Comité Editorial considera potencialmente apropiados para su publicación serán sometidos al arbitraje de especialistas en el tema; los comentarios al respecto serán remitidos al autor junto con cualquier sugerencia de la Dirección de la Revista.
7. El Comité Editorial se reserva el derecho de aceptar o rechazar los artículos sometidos o a condicionar su aceptación a la introducción de modificaciones.
8. Los autores de los artículos publicados recibirán 2 ejemplares del número en que aparecen, diez separatas y una suscripción a la revista por un año.

**PUBLICACIONES FACES-UCV**  
**DIRECCIÓN DE COORDINACIÓN DE EXTENSIÓN**

- 95 FLORES LYON, EMILIO  
Prestaciones sociales, transformaciones estructurales y su tendencia en el ámbito de la globalización.
- 96 FONSECA ZAMORA, JOSÉ ANTONIO  
La capacitación específica como estrategia ganadora.
- 97 PROYECTO MARACAY  
Las manifestaciones culturales en Ocumare de la Costa.
- 98 ROMERO, KAMAL  
El tipo de cambio como instrumento de política.
- 99 ACOSTA, VLADIMIR  
¿Viejas y nuevas violencias? Violencia cotidiana y neoliberalismo.
- 100 ESPINOZA A., LUCÍA; EXPÓSITO P., MARISELA; TORRES Y., NORIS y VERDE C., ANA M.  
El barrio en la cárcel. Una aproximación hermenéutica a la cotidianidad de los presos en el internado judicial El Junquito.
- 101 LÓPEZ MAYA, MARGARITA  
La protesta venezolana entre 1989 y 1993. En el umbral del neoliberalismo.
- 102 VILERA, MARCOS  
La protección administrativa de los trabajadores a domicilio.
- 103 MORO, ÁNGEL  
Símbolos políticos del saber.
- 104 GONZÁLEZ, CAROLINA  
Jóvenes: danza de vida y muerte.
- 105 RON CAMEJO, IRAIMA  
El Estado y los derechos económicos y sociales. El debate en la Asamblea Constituyente de Venezuela (1946-47).
- 106 HERNÁNDEZ, ANA ROSA  
El problema de la complejidad de lo humano y la comunicación. Notas para una aproximación.
- 107 GONZÁLEZ, CAROLINA  
Fragmentos de vida y violencia.

MAYO-JUNIO 2000

# NUEVA SOCIEDAD

**167**  
CONTENIDO

Director: Dietmar Dirmoser  
Jefe de Redacción: S. Chejfec

COYUNTURA: **Manuel Antonio Garretón**, Chile. Cambio, continuidad y proyecciones. **Luis E. Lander / Margarita López Maya**, Venezuela. La hegemonía amenazada. **Víctor Gálvez Borrell**, Guatemala. Una democracia sinuosa.

APORTES: **Marco Negrón**, La catástrofe del estado Vargas. O sobre la construcción de los desastres. **Isidoro Cheresky**, Argentina. Hacia una democracia modesta. **Marina Sansostri Ratchford**, Manejo del medio ambiente y desarrollo en la Argentina.

TEMA CENTRAL: **Rosa del Olmo**, Ciudades duras y violencia urbana. **Luis González Placencia**, La concepción sistémica de la seguridad pública en México (o la secreta adscripción del discurso preventivo a la razón de Estado). **Cesar Caldeira**, El crimen organizado en Brasil. Tendencias del control penal. **Juan S. Pegoraro**, Violencia delictiva, inseguridad urbana. La construcción social de la inseguridad ciudadana. **José Miguel Cruz**, Violencia, democracia y cultura política. **Marco Vinicio Fournier**, Violencia y juventud en América Latina. **Luis Fernando Vélez**, El mito de vivir en un mundo más violento.

SUMMARIES.

SUSCRIPCIONES (Incluido flete aéreo)	ANUAL (6 núms.)	BIENAL (12 núms.)
América Latina	US\$ 50	US\$ 85
Resto del mundo	US\$ 80	US\$ 145

PAGOS: Cheque en dólares a nombre de NUEVA SOCIEDAD. Rogamos no efectuar transferencias bancarias para cancelar suscripciones. Dirección: Apartado 61712- Chacao-Caracas 1060-A. Venezuela. Telfs.: (58-2) 267.31.89 / 265.99.75/265.53.21/266.16.48/265.18.49, Fax: 267.33.97; @: nuso@nuevasoc.org.ve; nusoven@nuevasoc.org.ve. Página digital: [www.nuevasoc.org.ve](http://www.nuevasoc.org.ve)

**UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA  
FACULTAD DE CIENCIAS JURIDICAS Y POLITICAS  
INSTITUTO DE ESTUDIOS POLITICOS**



## **Revista *Politeia***

*Politeia* es una publicación periódica arbitrada, editada por el Instituto de Estudios Políticos de la Universidad Central de Venezuela y está abierta a todas las corrientes del pensamiento, especialmente en el área de las Ciencias Políticas y sobre aspectos relativos a América Latina.

En cada número se publican los resultados de los trabajos de los investigadores asociados a este centro de investigaciones, así como también contribuciones, ensayos, artículos e informaciones referidas principalmente a las Ciencias Políticas, y en general a las Ciencias Sociales.

Información sobre *Politeia* se incluye anualmente en: *A nivel internacional*: DARE de la UNESCO / ULRICH'S International Periodicals Directory / World List of Social Science Periodicals / International Political Science Abstracts. *A nivel nacional*: REDINSE-Red de Información Socioeconómica.

### **SUSCRIPCIONES 1998**

	<b>Individual</b>	<b>Institucional</b>
Venezuela	Bs. 6.000,00	Bs. 8.000,00
América Latina	US\$ 40,00	US\$ 45,00
Resto del mundo	US\$ 45,00	US\$ 50,00

Favor emitir cheque de gerencia no endosable, a nombre de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas de la UCV.

### **DIRECCION**

Universidad Central de Venezuela. Facultad de Ciencias Jurídicas y Políticas.  
Instituto de Estudios Políticos. Ciudad Universitaria, Los Chaguaramos.

Tlf/Fax: 58-2-6052382-(2365). Caracas-Venezuela.

e-mail: aalvarez@Sagi. UCV.edu.ve

También puede enviar su correspondencia al Apartado de Correos 61591.  
Chacao-Edo. Miranda. Venezuela.

## FONDO BIBLIOGRÁFICO SOBRE AMÉRICA LATINA-CIENCIAS SOCIALES (FOBAL-CS)

El Proyecto FOBAL-CS ha venido desarrollándose desde 1988, a partir de una iniciativa conjunta del Instituto Autónomo Biblioteca Nacional y la FACES. En el proceso de estructuración de este Proyecto ha destacado también la participación de la Red de Información Socio-Económica (REDINSE), auspiciado por el CONICIT. El Proyecto está destinado a consolidar un Fondo Bibliográfico sobre América Latina y el Caribe (FOBAL) en el área de las ciencias sociales que permita reunir un acervo extenso e integrado en ese campo, propiciando la cooperación inter-institucional para el logro de dicho objetivo. El FOBAL-CS aspira a constituir un valioso apoyo para la investigación y para la formación a nivel de postgrado, así como para la elaboración de políticas públicas

El Fondo abarca fundamentalmente tres dimensiones, de acuerdo al tipo de material considerado:

1) LIBROS. El Fondo ha venido ampliándose principalmente mediante las adquisiciones que efectúa la Biblioteca Nacional, siguiendo las recomendaciones al respecto por miembros del Departamento de Estudios Latinoamericanos de la Escuela de Sociología de la FACES.

2) DOCUMENTOS. El acceso a documentación se realiza a través del Centro de Documentación e Información MAX FLORES DIAZ. Más que plantearse una línea de adquisición extensa de documentos, se ha propuesto brindar a los usuarios la información que les permita acceder o solicitar los documentos no convencionales que puedan ser de su interés.

3) PUBLICACIONES PERIODICAS. Las publicaciones periódicas son consideradas como la columna vertebral del FOBAL-CS, al concebírselas como el instrumento más idóneo y ágil para obtener información actualizada acerca del debate que se desarrolla en el campo de las ciencias sociales en y sobre América Latina y el Caribe. La conformación de un programa cooperativo para la adquisición de publicaciones periódicas para el FOBAL vino a ser un recurso fundamental para potenciar el aprovechamiento del valioso material existente en diversos centros bibliotecarios. La participación de REDINSE en la identificación de esas colecciones y en la coordinación del programa ha permitido elaborar un catálogo colectivo de unos 250 títulos pertinentes para el FOBAL-CS, ubicados en la Hemeroteca de la Biblioteca Nacional, la Biblioteca Central de la UCV, el Centro de Documentación e Información Max Flores Díaz, la Biblioteca Ernesto Peltzer del Banco Central de Venezuela, la Biblioteca del IESA, el Centro de Documentación del CONICIT, la Biblioteca del CELARG o la Biblioteca del Instituto de Altos Estudios de América Latina de la Universidad Simón Bolívar.

### PUBLICACIONES

En abril de 1989 se inició la edición del Boletín trimestral 'Sumarios de Revistas FOBAL-CS'. Dicho boletín agrupa las tablas de contenidos de las publicaciones periódicas del FOBAL-CS que han ingresado desde el segundo semestre de 1988. Con ello el usuario podrá localizar y solicitar los artículos que sean de su interés desde cualquiera de los centros integrados al programa. Actualmente se plantea la posibilidad de hacer la información acumulada disponible para los usuarios a través de diskettes. (Para más información se puede dirigir a la Coordinación REDINSE, Residencia 1-A. FACES, UCV, tlf.: 662.83.15.)

Sobre la base de un Convenio suscrito entre la FACES y la Biblioteca Nacional en enero de 1993, se ha dado inicio a la publicación de una Serie Bibliográfica FOBAL-CS que contempla la edición de dos tomos por año. Está circulando ya el primer número dedicado a la Revolución Cubana, preparado por el profesor Dick Parker y están en preparación tomos sobre El Caribe Anglófono (del Profesor Andrés Serbín), sobre la actual discusión en torno a la Democracia en América Latina (del Prof. Edgardo Lander), sobre los Debates Centrales en las Ciencias Sociales Latinoamericanas (de la Profesora Irayma Camejo), y otro sobre Colombia.

## CENTRO DE DOCUMENTACION «MAX FLORES DIAZ»

El Centro de Documentación e Información «Max Flores Díaz», tiene como misión atender las necesidades de información de los docentes, investigadores y estudiantes de pre y postgrado de la Universidad Central de Venezuela y en términos más amplios los intereses del área socioeconómica en el país y en el resto de la Región.

Para cumplir con la aspiración anterior, contamos con una colección de revistas, documentos no convencionales —actas, conferencias, informes, entre otros— así como obras de referencia especializadas, en los campos de interés del Centro.

### SERVICIOS

**En Sala.** Consulta y recuperación de información en bases de datos y fuentes impresas. El Centro tiene una colección de publicaciones periódicas, que forma parte del Fondo Bibliográfico de América Latina —ciencias sociales— compartido entre ocho bibliotecas del Area Metropolitana de Caracas. A través del Boletín de índices de estas revistas y de la Red Socioeconómica (REDINSE).

**Servicio de Referencia.** A través de este servicio los investigadores pueden tener acceso a 35 bases de datos bibliográficas.

**Búsqueda de Documentos.** Localización de documentos en unidades de información del país.

**Reproducción de Documentos.**

### CONVENIOS INTERINSTITUCIONALES

Entre los acuerdos de intercambio de productos y servicios de información están:

- FACES - Banco Central
- FACES - Oficina Central de Estadística e Informática
- FACES - Fundación de Etnomusicología y Folklore

### HORARIO DE SERVICIO

LUNES A VIERNES de 8:00 a.m. a 6:00 p.m.

**DIRECCION:** Universidad Central de Venezuela. Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Instituto de Investigaciones Económicas y Sociales «Rodolfo Quintero». Residencias A-1. Apartado Postal 54057. Caracas 1051a. Venezuela. **Teléfono:** 662.9521 / **Fax:** 662.9521.

# PROGRAMA DE FINANCIAMIENTO

## PROYECTO DE DESARROLLO CIENTÍFICO Y HUMANÍSTICO

CDCH es el organismo de planificación, coordinación y ejecución de las políticas científicas, humanísticas y tecnológicas que sustentan los programas académicos de la UCV, a través del fomento, financiamiento y promoción de la investigación, formación de recursos humanos y difusión del quehacer científico.

CREAMOS FUTURO PARA VENEZUELA garantizando la mayor participación del personal académico de la UCV en el programa de investigación e incrementando los logros y productividad del sector científico y tecnológico de nuestra máxima casa de estudios a través de nuestros programas de financiamiento:

### PUBLICACIONES

- Publicaciones Periódicas
- Libros y Monografías
- Publicación de Artículos y Adquisición de Separatas
- Memorias y Pautas Publicitarias
- Ayuda Menor para Publicaciones

### ACTIVIDAD DE INVESTIGACIÓN

- Proyectos (Individuales, de Grupos, de Desarrollo Tecnológico y de Transferencia Tecnológica y/o Productos de Investigación)
- Ayudas Institucionales, Ayudas Menores y Aportes Institucionales
- Reparación y Mantenimiento de Equipos
- Complemento a la Investigación y Contingencias
- Programa de Ayuda Institucional a la Investigación Clínica en Cátedras y Unidades de los Hospitales Universitarios de la UCV.

### SECRETARÍA GENERAL

- Trámites de Profesores del Exterior
- Subsidios Científicos-Culturales
- Fortalecimiento de las Estaciones Experimentales y a los Pregrados
- Apoyo a la Gerencia de Investigación

### FORMACIÓN DE RECURSOS HUMANOS

- Becas (Sueldo, Egresados, Subvención Matrícula, Post-Doctorado, Año Sabático)
- Pago de Suplencia
- Tesis de Postgrados
- Contratación de Suplentes
- Programa de Estímulo a la Investigación - PEI

### ASISTENCIA A EVENTOS CIENTÍFICOS

- Pasantías nacionales e internacionales
- Cursos Cortos nacionales e internacionales
- Eventos Científicos nacionales e internacionales



Si desea información adicional, lo invitamos a que se acerque a nuestra sede en la Av. principal de La Floresta cruce con Av. José Felix Sosa, Qta. Silitia, La Floresta, Caracas  
Tlfs: 284-72-22 / 284-70-77. Fax: 285-11-04. E-mail: cdchucv@telcel.net.ve



**UNIVERSIDAD CENTRAL DE VENEZUELA  
FACULTAD DE CIENCIAS ECONÓMICAS Y SOCIALES  
REVISTA VENEZOLANA DE ECONOMÍA Y CIENCIAS SOCIALES**

**SUSCRIPCIÓN**

Nombre y Apellidos: \_\_\_\_\_

Institución: \_\_\_\_\_

Dirección: \_\_\_\_\_

Ciudad; Estado, País: \_\_\_\_\_

Código Postal: \_\_\_\_\_ Teléfono: \_\_\_\_\_ Fax: \_\_\_\_\_

Correo electrónico:

Tipo de suscripción: Institucional \_\_\_\_\_ Individual \_\_\_\_\_

Fecha: \_\_\_\_\_ de \_\_\_\_\_ de 2000

Firma:

**CHEQUES A NOMBRE DE **FACES- UCV****

Manuscritos, correspondencia, suscripciones, etc., deben dirigirse a:  
RVECS. Edificio FACES-UCV, Piso 6 Oficina N° 635, Caracas, Venezuela o  
Módulo UCV, Código Postal 1053-A Caracas, Venezuela.

[reveciso@faces.ucv.ve](mailto:reveciso@faces.ucv.ve)

Suscripción institucional	\$60	Bs. 20 000
Suscripción individual	\$40	Bs. 15 000
Ejemplar suelto	\$15	Bs. 5 000



**IMPRESO EN VENEZUELA POR MIGUEL ÁNGEL GARCÍA E HIJO, S.R.L.  
SUR 15, N° 107, EL CONDE, TELF.: 576.13.62 - CARACAS**



**Próximo número**

---

Nº 3, septiembre - diciembre 2000

*Tema central:*

**Ajuste estructural y deterioro  
social en América Latina**

**De venta en las mejores librerías del país**

---

## ENSAYOS Y ARTÍCULOS

- FRANCISCO HIDALGO FLOR** ECUADOR: CONTRAHEGEMONÍA Y BLOQUE POPULAR EN EL LEVANTAMIENTO INDÍGENA-MILITAR DE ENERO DE 2000
- OMAR A. BARRIGA** EL ACTOR SOCIAL QUE HACE INVESTIGACIÓN: REFLEXIONES EN TORNO A LOS EQUIPOS Y SU METODOLOGÍA DE TRABAJO
- GIOCONDA ESPINA** FEMINISTAS DE LA IGUALDAD, DE LA DIFERENCIA Y DE LA IGUALDAD EN LA DIFERENCIA

## TEMA CENTRAL: ENFOQUES TEÓRICOS CONTEMPORÁNEOS EN LAS CIENCIAS SOCIALES

- EDGARDO LANDER** ¿CONOCIMIENTO PARA QUÉ? ¿CONOCIMIENTO PARA QUIÉN? REFLEXIONES SOBRE LA GEOPOLÍTICA DE LOS SABERES HEGEMÓNICOS
- ANÍBAL QUIJANO** EL FANTASMA DEL DESARROLLO EN AMÉRICA LATINA
- LIDIA GIROLA** ¿CUÁL MODERNIDAD? ANOMIA EN LAS SOCIEDADES LATINOAMERICANAS
- AUGUSTO DE VENANZI** ACCIÓN SOCIAL Y UTOPIA. LAS COORDENADAS SOCIOCULTURALES DEL ACTOR EN LAS SOCIEDADES CONTEMPORÁNEAS
- FERNANDO ROBLES** LA DEFRAUDACIÓN DE LAS ILUSIONES DE SEGURIDAD. LA "IRRESPONSABILIDAD ORGANIZADA" EN SOCIEDADES DE RIESGO
- FERNANDO COLLADO MELLA** LAS PARADOJAS DE LA CONTINGENCIA PARA LAS CIENCIAS SOCIALES
- JAVIER B. SEOANE C.** LA ESCUELA DE FRANKFURT Y LOS POSMODERNOS. UN DIÁLOGO POSIBLE

## DOCUMENTOS - RESEÑAS - RESÚMENES/ABSTRACTS