

00484



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLITICAS

4

DURKHEIM Y EL DIAGNOSTICO DE LA MODERNIDAD.
ANOMIA E INDIVIDUALISMO EN EL PENSAMIENTO
SOCIOLOGICO CLASICO Y CONTEMPORANEO.

T E S I S
PARA OBTENER EL GRADO DE
DOCTORA EN SOCIOLOGIA
LIDIA G. GIROLA MOLINA

DIRECTORA DE LA TESIS: DRA. GINA ZABLUDOVSKY



MEXICO, D. F.

200471

ABRIL DE 2001



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

Este es un trabajo de muchos años. A lo largo del tiempo que me ha llevado concluirlo, han sido muchos los que me han apoyado y con los que tengo una indudable deuda de gratitud. Quiero por eso expresar mi alegría por haber contado con tantas y tan buenas personas a mi alrededor, que no sólo me comprendieron en mis momentos de duda o abatimiento, sino que me impulsaron a continuar, comentaron mis avances, criticaron los borradores y sobre todo me hicieron sentir que mi trabajo valía la pena.

Deseo expresar mi agradecimiento a la Dra. Gina Zabłudovsky, directora de esta tesis, por su paciencia, apoyo y comprensión; a los sinodales, que me hicieron atinadas sugerencias para considerar aspectos y problemas que podían enriquecer los resultados de mi investigación: Dra. Vania Salles, Dra. Nora Rabotnikoff, Dr. Ambrosio Velasco, Dr. José Hernández, Dr. Luis Gómez y Dr. Alfredo Andrade.

A mis compañeros del Area de Investigación en Pensamiento Sociológico, del Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana, que siempre me impulsaron, leyeron innumerables versiones de muchos de los capítulos y siempre creyeron en mi.

A mis colegas del Departamento de Sociología, con los que he compartido "los trabajos y los días", y especialmente a los sucesivos Jefes de Departamento que supieron entender que a veces la reflexión teórica tiene tiempos lentos.

A mis alumnos de los cursos de Teoría Sociológica, que con sus preguntas y su interés en el debate teórico me han ayudado a clarificar mis ideas, y han sido siempre un estímulo para pensar.

A mis amigos, que a veces temían preguntar por el estado de la tesis, pero que siempre tuvieron confianza en que iba a terminarla.

Y finalmente, quiero decir que este trabajo no es sólo mío. Mi familia, Emilio, Laura y Andrés, son en gran medida responsables por todo lo bueno que esta tesis pueda tener. El apoyo, el interés y el amor que siempre me han demostrado, han sido cruciales para que pudiera seguir adelante, y concluir el esfuerzo en el que me había involucrado.

INDICE

| | |
|--|-----|
| INTRODUCCION | 1 |
| CAPITULO UNO DURKHEIM Y LA ANOMIA | |
| Introducción | 15 |
| Continuidad o ruptura en el pensamiento de Durkheim | 15 |
| Una posible primera lectura de Durkheim | 19 |
| Anomia, moral y orden | 23 |
| La anomia como parte de una teoría general de la socialización | 35 |
| Reglas de procedimiento y normas morales | 38 |
| Autonomía, pluralismo y anomia | 40 |
| CAPITULO DOS LA ANOMIA EN EL PENSAMIENTO SOCIOLOGICO DEL SIGLO XX | |
| Introducción | 47 |
| Parsons, Merton y otros autores norteamericanos sobre la anomia | 47 |
| La empresa como contexto integrador | 48 |
| Expectativas versus desempeños | 49 |
| Anomia, adaptación y clases sociales | 57 |
| Anomia como estado de ánimo | 70 |
| Adaptación pragmática y negociabilidad de las normas | 71 |
| Moral del deber versus ética de la responsabilidad | 73 |
| CAPITULO TRES NORMAS, REGLAS Y ESTADO DE DERECHO | |
| Sobre las normas | 82 |
| Sobre las reglas que no son normas | 98 |
| Sobre el Estado de Derecho | 103 |
| CAPITULO CUATRO LA CULTURA DEL "COMO SI" Y LA ANOMIA EN LAS SOCIEDADES LATINOAMERICANAS | |
| Introducción | 110 |
| ¿Qué se dice de la anomia en América Latina? | 112 |
| La anomia como "ilegalidad generalizada" | 112 |
| Dimensiones de la anomia | 117 |
| Normatividad procedimental y anomia | |

| | |
|---|-----|
| valorativa | 126 |
| La anomia como resultado de códigos normativos y valorativos superpuestos | 132 |
| La cultura del "como si" | 136 |
| Normatividad, anomia y la dualidad exclusión / inclusión | 140 |

CAPITULO CINCO

EL INDIVIDUALISMO SEGUN DURKHEIM

| | |
|---|-----|
| Introducción | 146 |
| De las lecturas posibles de la obra de Durkheim | 148 |
| Los "individualismos" en la obra de Durkheim | 149 |
| La crítica al individualismo utilitario y al individualismo abstracto | 153 |
| Individualismo versus egoísmo | 156 |
| El "culto del individuo" y el individualismo moral | 161 |
| La pertinencia de la discusión durkehimiana para los problemas del presente | 172 |

CAPITULO SEIS

EL INDIVIDUALISMO INSTITUCIONALIZADO: PARSONS

| | |
|---|-----|
| Introducción | 176 |
| El individualismo como actitud subjetiva | 178 |
| El individualismo asociativo igualitario de raigambre religiosa | 187 |
| La comunidad societaria y el paradigma de cambio evolutivo | 192 |
| El individualismo institucionalizado | 198 |
| Debates, críticas y controversias | 200 |

CAPITULO SIETE

INDIVIDUALIDAD E INDIVIDUALISMO EN LAS SOCIEDADES DE MASAS: MAX HORKHEIMER

| | |
|---|-----|
| Introducción | 207 |
| Individualidad como extrañamiento y dominio | 209 |
| Los mecanismos de la dominación del individuo | 221 |
| El individualismo de las masas | 231 |
| La crítica de los discípulos | 237 |

CAPITULO OCHO
EL INDIVIDUALISMO EN EL PENSAMIENTO
SOCIOLOGICO DE FIN DE SIGLO

| | |
|---|-----|
| Introducción | 247 |
| El individualismo narcisista: Christopher Lasch | 249 |
| Michel Maffesoli: la desaparición del individualismo | 257 |
| Gilles Lipovetsky: el individualismo vacío | 265 |
| Individualismo, microgrupos y responsabilidad cívica | 277 |

CAPITULO NUEVE
MEXICO Y AMERICA LATINA: EL INDIVIDUALISMO
COMO CONSTRICCIÓN Y UTOPIA

| | |
|--|-----|
| Introducción | 281 |
| De lo dicho hasta ahora | 282 |
| Aproximación tentativa a una caracterización del individualismo en México y América Latina | 290 |
| Las nuevas formas de socialidad | 304 |

CAPITULO DIEZ
CONSIDERACIONES FINALES

| | |
|---|-----|
| Vigencia y pertinencia del diagnóstico durkheimiano con respecto a la anomia y el individualismo como características de la modernidad | 309 |
|---|-----|

| | |
|--------------|-----|
| Bibliografía | 318 |
|--------------|-----|

PRIMERA

PARTE

LA ANOMIA

INTRODUCCION

¿A quién no le preocupa el presente? Ya sea como inquietud vital o como angustia, como curiosidad o como parte de un proyecto tanto social como personal; el presente construido, imaginado, deseado; el presente como ámbito del terror, de la evasión, del anhelo; como ignorancia o como consciencia; de la actividad con aspiraciones de trascendencia o como negación del pasado y del futuro; el presente inmediato, o fugaz, o constante. El presente es siempre objeto de nuestros afanes, expectativas y trabajos.

Las personas en general, y los sociólogos y pensadores en especial, dedican mucho de su esfuerzo y de su tiempo a tratar de entender, definir y construir el presente. Principalmente el propio o el de la sociedad en el que les tocó vivir, pero también otros presentes, alejados en el espacio e incluso y a pesar de que pueda parecer contradictorio, en el tiempo, contra los cuales la propia situación se contrasta y compara.

Este interés por el presente, reflexivamente orientado, nutre la obra de los padres fundadores de la sociología, y es una inquietud acuciante para los investigadores en la actualidad.¹ Encontrar claves interpretativas que permitan la comprensión y puedan tentativamente ayudar en la búsqueda de soluciones a situaciones de nuestro presente que aparecen como críticas y conflictivas, es también el objetivo de este trabajo.

El punto de partida es el estudio de algunas formulaciones propuestas por Emile Durkheim como parte de su caracterización de la situación cultural de las sociedades avanzadas de su tiempo, específicamente de la sociedad francesa, que constituyen parte de lo que denomino su "diagnóstico de la modernidad".

¹ A pesar de que gran parte de la obra de los teóricos clásicos de la sociología se dedicó a rastrear en el pasado los orígenes de la cultura moderna, como es el caso de Marx, Weber, Durkheim, Parsons y posteriormente Elias, creo que esa reflexión estuvo siempre orientada desde intereses en el presente de cada uno de ellos; explicar el presente por el pasado, o estudiar las tendencias en la construcción del futuro, desde el presente, es según mi punto de vista, una preocupación constante de la disciplina y sus representantes más destacados.

Pero quiero apresurarme a aclarar que esta no es una tesis solamente sobre Durkheim. Durkheim es tan sólo el inicio; es una manera de señalar el comienzo del debate en el pensamiento sociológico de una serie de cuestiones que tienen que ver con la caracterización de la modernidad y específicamente con procesos que si bien son constitutivos de la cultura de las sociedades contemporáneas, son también habitualmente catalogados como problemáticos, como síntomas de crisis.

El objetivo de mi trabajo es encontrar claves que permitan la interpretación de situaciones y problemas que nos aquejan en nuestro presente; para ello recorro a Durkheim, y al tratamiento que algunos autores muy connotados del pensamiento sociológico del siglo XX han propuesto para esas cuestiones, y pretendo realizar una lectura pormenorizada y a la vez crítica de sus aportaciones, que posibiliten la reflexión acerca de nuestra propia situación. Creo que la utilidad de una aproximación de este tipo a las formulaciones de los grandes sociólogos de nuestro tiempo radica en que nos proporcionan instrumentos conceptuales, ideas y sugerencias que usados como puntos de partida y medios de contrastación, nos ayudan a caracterizar una realidad que si bien comparte muchos aspectos con las de las sociedades postindustriales, reconoce también diferencias y peculiaridades. El punto de llegada pretende ser entonces, el comprobar si algunas de las caracterizaciones propuestas tanto por Durkheim como por algunos otros sociólogos destacados del siglo XX en torno a problemas de la cultura moderna, pueden ser útiles para nosotros, sociólogos latinoamericanos, para identificar elementos y factores importantes de nuestra propia situación socio-cultural. A la vez, pretendo mostrar, no sólo el valor heurístico de ciertos conceptos sociológicos sino las formas específicas que ciertos problemas asumen en nuestras sociedades.

Asumo desde ya que mi objetivo es sumamente ambicioso, y que puede dar lugar a un trabajo de tesis un tanto complicado y polémico; pero la intención es colaborar para sentar las bases de una discusión que si bien reconoce antecedentes muy importantes

en el pensamiento sociológico (y no sólo en él), debe incorporar las especificidades de la cultura de sociedades que por una parte pertenecen indudablemente a un mundo cada vez más global, pero a la vez sufren las consecuencias de una inserción subordinada a ese mundo.

Mis propósitos se habrán cumplido si logro suscitar el debate y el interés de mis lectores, y si logro aportar aunque sea en escasa medida, a la comprensión de un presente difícil.

¿Por qué mi punto de partida es Durkheim? Más allá de su carácter de padre fundador de la disciplina, me llama la atención su agudeza para la captación de los problemas centrales de las sociedades actuales. Cien años después de que las formulara, muchas de sus apreciaciones conservan su vigencia.

Mi interés tiene que ver además con el hecho de que si bien la obra de Durkheim es bien conocida, no se la conoce bien.²

Con la obra del gran sociólogo francés ocurre algo que es típico: por su supuesta extrema familiaridad, nuestro conocimiento se mancha con clichés, es superficial, y poco proclive a revisiones conceptuales a la luz de nuevas interpretaciones.³

En casi todas las licenciaturas en Sociología, por lo menos en México, una de las primeras aproximaciones a la historia y a la teoría sociológicas, en los cursos iniciales, pasa indefectiblemente por la lectura de algo de la obra de Durkheim, por lo general *Las reglas del método sociológico* y *El suicidio*, y si se cuenta con suerte, también algo de sus textos *De la división del trabajo social* y *Las formas elementales de la vida religiosa*.

Sin embargo, pasar por Durkheim, o haber leído a Durkheim, no implica, la mayoría de las veces, que este autor ejerza una influencia perdurable en nuestro pensamiento, ni tan siquiera que lo hayamos recuperado para nuestro propio trabajo de investigación o para nuestra reflexión acerca de los problemas sociales que nos preocupan.

² Es una constatación de Harry Alpert, en relación con el conocimiento de la obra de Durkheim en Estados Unidos: "...ser conocido y citado es una cosa, y otra ser comprendido" (Alpert, 1945:259)

En el caso de otros grandes teóricos sociales "clásicos", como Marx o Weber, y recientemente incluso Parsons, la situación es diferente; si bien la recuperación de sus propuestas ha sido diversa dependiendo del momento social, político e intelectual, en los últimos veinte años han ejercido una influencia bastante evidente en la obra de la mayoría de los investigadores sociales, quienes de manera más o menos explícita han reconocido la validez de sus aportaciones.

¿Cuales son las posibles causas de la relativa indiferencia y subestimación con respecto a la obra de Durkheim en el pensamiento sociológico mexicano de las últimas décadas? Creo que es posible detectar factores de muy diversa índole. Por un lado, el estilo durkheimiano suena anticuado, la manera de expresar sus ideas tiene un tufillo decimonónico que provoca, en muchos casos, rechazo y aburrimiento.

Por otra parte, está el problema de cómo se ha leído al autor francés, qué es lo que realmente se conoce de su obra, y cuales son las interpretaciones prevalectes con respecto a su legado.

En el caso de la comunidad disciplinaria mexicana, es importante tener en cuenta que al menos en sus inicios contó con un número muy importante de abogados, lo que suponemos pudo llevarlos a interesarse en los aspectos de la obra que tenían que ver preponderantemente con las normas, las reglas y el derecho, como elementos cruciales en la constitución y mantenimiento del orden social. Esto incidió en el tipo de lectura que al principio se hizo aquí. Si bien en los primeros años de su conformación institucional, en la sociología mexicana se encuentra una importante presencia del pensamiento durkheimiano, esa tradición fue barrida y borrada en la formación de los investigadores, que sólo tuvieron contacto con ella como una especie de arqueología del saber sociológico, desde los años sesenta en adelante.

Pero el problema de las lecturas reduccionistas y anticuadas de la obra de Durkheim no sólo es mexicano o latinoamericano, sino mundial.

³ En los párrafos siguientes retomo lo planteado en Girola, 1998.

Por ejemplo en Francia, a pesar del éxito inicial del enfoque durkheimiano, en el período entre las dos guerras mundiales la sociología era una disciplina poco desarrollada. La segunda guerra mundial implicó el desmembramiento del grupo de estudiosos discípulos de Durkheim, en algunos casos porque fueron muertos por los nazis, y en otros casos porque prefirieron hacerse a un lado y pasar inadvertidos mientras duraba el conflicto.⁴

Cuando la guerra terminó, otras corrientes de pensamiento dominaron el ambiente intelectual francés, y se consideraba que las ideas de Durkheim eran insuficientes para comprender los problemas de las sociedades contemporáneas.

Bernard Lacroix señala por ejemplo que en las décadas de 1950 y 1960, entre la influencia del funcionalismo proveniente de los Estados Unidos y un marxismo menos ingenuo pero igualmente esquemático, la tradición sociológica francesa no daba fruto. (cfr. Lacroix, 1984:6)

En el ambiente intelectual anglosajón, Durkheim se conoció principalmente a partir de los textos de Parsons y de traducciones parciales y no siempre felices de algunos de sus últimos trabajos. La interpretación parsoniana introdujo un sesgo funcionalista en la comprensión del pensamiento de Durkheim, y esa lectura fundamentalmente enfatizó el papel de las normas y los valores compartidos como fundamento del orden social. No se puede culpar a Parsons de haber considerado exclusivamente las obras más conocidas del autor francés, dado que cuando él publica su estudio, en 1937, la mayoría de sus artículos no estaban traducidos e incluso algunos, lo mismo que los apuntes de sus clases, se consideraban extraviados.⁵

Otros autores, tanto en el ambiente anglosajón como en otros países, continuaron durante bastante tiempo basando sus análisis de la obra durkheimiana en sus textos más conocidos, y

⁴ El primero es el caso de Maurice Halbwachs; el segundo, el del sobrino de Durkheim, Marcel Mauss.

⁵ De cualquier manera, Parsons volvió a trabajar aspectos de la obra de Durkheim en momentos posteriores, como es el caso de su artículo sobre la integración social publicado en 1967, pero la percepción inicial de Durkheim como un teórico preocupado principalmente por el problema del orden social no se modificó de manera sustantiva.

descuidaron profundizar en las modificaciones teóricas presentes en las obras de madurez.

En la década de 1950, se descubrieron algunos textos de Durkheim que se creían perdidos⁶ y con ellos aparece a la luz una obra que tiene puntos de contacto con lo que ya se conocía pero que a la vez tiene puntos de ruptura importantes con la interpretación tradicional de su pensamiento. Aparece un Durkheim con muchos más matices, una personalidad absolutamente comprometida con la política de su tiempo, republicano, liberal en el sentido de preocupado por las libertades y los derechos individuales, interesado en una serie de problemas que tan sólo estaban esbozados en sus obras principales.

Tanto en Francia como en Inglaterra, el efecto de estos nuevos textos y sobre todo el renovado interés por el pensamiento de Durkheim que ellos generan, empiezan a dar sus frutos principalmente a fines de los años sesenta y comienzos de los setenta. Lo curioso es que en ese momento, en los ambientes académicos, junto con una crítica muy fuerte al positivismo, se da una revaloración del significado y del alcance del pensamiento de Durkheim. Así, aunque fue considerado durante décadas como el impulsor de una sociología puramente positivista, comenzó a ser reivindicado como un pensador mucho más complejo, defensor de los derechos de la persona⁷, interesado por la problemática del poder, y hasta cierto punto productor de una prospectiva con respecto a las sociedades del futuro, a la vez escéptica y optimista.

A pesar de que en México se conocieron tempranamente traducciones de los nuevos textos, y las nuevas interpretaciones que en ellos se basaban, fundamentalmente a través de las relaciones académicas y personales que las autoridades del Instituto de Investigaciones Sociales sostenían con colegas europeos,⁸ su repercusión fue mínima.

⁶ Por ejemplo los que conocemos ahora en español como *Lecciones de sociología*.

⁷ En esa preocupación por los derechos humanos y civiles no debemos incluir sin embargo a las mujeres, que continuaron siendo para Durkheim "seres naturales, condicionados por sus sentimientos y poco evolucionados". Para un tratamiento de esta carencia en la obra del pensador francés, véase Ramos, 1999:244-250.

⁸ El caso más evidente fue el de Mendieta y Núñez, que a partir de su amistad con Holbwachs y Lenoir, traduce y publica en la *Revista Mexicana de Sociología* textos de Durkheim sobre la democracia y el Estado

Grandes cambios en las lecturas del pensamiento de Durkheim se producen principalmente en Inglaterra y en los Estados Unidos y también en Francia desde la década de 1970. Entre los autores más destacados se pueden mencionar a Steven Lukes, Kurt Wolff, Anthony Giddens, Bernard Lacroix, Jean-Claude Filloux y en España a Ramón Ramos, que escriben algunos de los estudios interpretativos más innovadores y serios, y dan con ello origen a un cúmulo de artículos y libros sobre el autor y aspectos más o menos desconocidos u oscuros de su pensamiento.

Mi propósito al tomar como punto de partida la obra de Durkheim no es realizar un rastreo filológico de los conceptos, ni abundar en la influencia del contexto en la generación de los mismos, si bien ambas dimensiones están de alguna manera brevemente presentes. Lo que me propongo es tomar algunos de los elementos más importantes del diagnóstico que Durkheim hace de la modernidad, ponerlos a jugar en el conjunto de su obra, y ver en qué medida pueden ser útiles para nosotros, en nuestra propia caracterización de los conflictos del presente.

¿Por qué hablo de un diagnóstico y no de una teoría de la modernidad en la obra de Durkheim?

Creo que vale la pena intentar definir qué puede entenderse por teoría, ya que es, como tantos otros en ciencias sociales, un término polisémico, y proponer a la vez, una definición de la noción de diagnóstico, para así poder fundamentar mejor mi aseveración con respecto a qué es lo que podemos encontrar en la obra durkheimiana.

Una acepción muy restringida del término teoría es la planteada por Homans, que dice que "una teoría es un sistema deductivo lógico con premisas explícitas expresadas axiomáticamente y de premisas adecuadas menores, y que son un conjunto de deducciones de las mismas que corresponden a afirmaciones de hecho empíricamente contrastables". (Homans,

en 1959. También Oskar Uribe Villegas publica en la la misma *Revista* una traducción y posteriormente un texto propio sobre la metodología durkheimiana. Pero estos textos no tienen en el pensamiento sociológico mexicano de esa época ni en el posterior, el efecto re-interpretativo que hubiera podido esperarse. Sólo a fines de la década de 1980, se puede constatar un interés por revisar la obra de Durkheim por parte de algunos sociólogos mexicanos. (cfr. Girola, 1995)

1967) Si asumimos como válida esta definición, tendríamos que asumir que en sociología no hay ninguna teoría, porque ninguna de las formulaciones producidas en la disciplina cumple con tales requisitos. Tanto en el nivel metodológico en relación con la posibilidad de respetar estrictamente un modelo hipotético deductivo, como a nivel epistemológico, en relación con el problema de la contrastación empírica, una definición como la de Homans es insostenible.

Por lo tanto, me permito proponer otra acepción. Una teoría es toda formulación de alto nivel de generalidad compuesta de categorías y conceptos que permiten abordar el estudio de la realidad, tanto globalmente como en sus distintos aspectos, y que brinda por lo tanto un esquema metodológico y un marco de referencia epistemológico, en la medida en que define tanto el objeto, como el método, como los criterios de objetividad y validez del conocimiento logrado a través de ella.

En sentido amplio cuando uno habla de teoría sociológica se refiere a una propuesta de un elevado nivel de generalidad, que a través de las categorías, conceptos, enunciados e hipótesis que contiene, permite estudiar de manera sistemática e intenta explicar aspectos o componentes fundamentales de lo social o de la sociedad. Se puede hablar también de teorías sociológicas en relación con las formulaciones que permiten analizar los procesos de transformación y cambio ya sea de la sociedad (o sociedades) en su conjunto, como de ciertos ordenamientos institucionales. (Teorías del Estado y el sistema político, teorías del Desarrollo o de la Dependencia, por ejemplo)

Teorías sociológicas específicas son todas aquellas formulaciones que toman sus hipótesis de trabajo y sus procedimientos de contrastación de las teorías más generales, y producen un conjunto de proposiciones acerca de casos y relaciones determinados (a nivel de los sistemas de clases, los movimientos sociales, el parentesco, etcétera)

Son aportes teóricos que surgen de los análisis de objetos específicos.

¿Qué diferencia hay entre una teoría social y una teoría sociológica? La primera es cualquier conjunto de aseveraciones con respecto a lo que la sociedad o alguno de sus componentes son o debieran ser, producto de la reflexión realizada por cualquier persona o conjunto de personas que se cuestionan acerca de si mismas, quienes son, cómo son, cómo sería bueno que fueran, etcétera. Todos los grupos humanos, en un determinado nivel de su desarrollo cultural, han producido una visión general acerca de sus circunstancias. Desde mi perspectiva entonces, podemos decir que teoría social ha existido, en Occidente, por lo menos desde los griegos, si no antes. La teoría sociológica se diferencia de la teoría social en cuanto a que es un conjunto de propuestas que además de tener un grado de sistematicidad mayor, se produce en el marco de una disciplina, y ejerce sobre sus enunciados una cierta vigilancia epistémica con respecto a sus propuestas relativas al "deber ser".⁹

Aunque los filósofos contemporáneos no se ponen de acuerdo con respecto a lo que es una teoría, y los sociólogos muchas veces ni nos ocupamos del problema, creo que una teoría sociológica, para ser tal, debe cumplir con una serie de requisitos que no son necesarios para una teoría social, tales como hacer o por lo menos intentar hacer explícito el marco de referencia conceptual y valorativo en el cual se constituye y su papel y nivel dentro de la disciplina a la que pertenece; implica la búsqueda de la economía conceptual, o sea que debe ser lo más simple posible sin perder precisión y claridad, a la vez que se propone brindar los elementos para explicar el origen y desarrollo de un determinado problema.

Un diagnóstico por su parte, es sobre todo una descripción característica y diferencial de los signos que constituyen a una cosa, ya sea una especie, una enfermedad o un proceso. Todo diagnóstico tiene dos partes: por un lado una caracterización de los aspectos y factores distintivos del proceso o fenómeno en cuestión, lo que puede implicar la necesidad de comparación con

⁹ En la medida en que para mí, una teoría sociológica sólo puede producirse en el marco de la disciplina, hasta que no existe la disciplina o sea hasta fines del siglo XIX y comienzos del XX, es materialmente

otros, y la definición de lo que se considera semejante o diferente. Por otro lado, una perspectiva, o sea el proponer hacia donde va, cómo va a evolucionar tendencialmente un proceso o situación determinados.

En relación con una teoría, el diagnóstico tiene un carácter menos abstracto, no depende de la contrastación con "condiciones ideales", el tratamiento que propone puede ser menos sistemático y no requiere de la explicitación de sus fundamentos ontológico-epistemológicos. Las relaciones entre sus enunciados y corolarios y los del marco teórico conceptual de la disciplina no requieren de una coherencia y consistencia tan estrictas como las que se supone deben tener las de una teoría, cualquiera sea su nivel de generalidad.

No quiero decir con esto que un diagnóstico sea un producto residual ni despreciable, ni pretendo devaluar sus implicaciones. Por el contrario, dada su estrecha relación con la realidad que pretende abordar, y su vinculación con problemas acuciantes para los involucrados, la utilidad de un diagnóstico, sobre todo la de un diagnóstico que demuestre su agudeza y percepción de factores complejos y diversos, reviste suma importancia, y está para mí fuera de toda duda la relevancia que puede tener tanto desde un punto de vista vital, como disciplinario.

Creo que en el caso de Durkheim, podemos encontrar a lo largo de su obra, más un diagnóstico que una teoría de la modernidad como tal. En ninguno de sus textos hay un tratamiento explícito del tema, sino una preocupación subyacente, un abordaje de la problemática en asociación con otras cuestiones; sin embargo, se ocupa de rastrear y descubrir un conjunto de procesos complejos que son propios de las sociedades avanzadas y que le permiten caracterizar y hasta cierto punto explicar sus peculiaridades, a la vez que definir ciertas tendencias, a veces contradictorias, en su desarrollo.

Los rasgos distintivos que él identifica con respecto a la cultura de su época son la diferenciación y complejización crecientes de las funciones sociales; un profundo cambio en las

imposible que exista "teoría sociológica".

bases de la integración social, que implican la mutua interdependencia¹⁰; un proceso de individuación creciente que lo lleva a diferenciar entre el individualismo egoísta y el individualismo responsable, a la vez que a concebir a la individualidad como posibilidad de auto-realización; una tendencia recurrente y preocupante hacia la insatisfacción permanente por la falencia social en cuanto a la fijación de límites a la acción individual, que desemboca en la anomia; la sociedad en su conjunto como un juego de contrapesos, donde la sociedad civil cobra una importancia crucial, por su papel de interlocutor frente al Estado y el individuo, y como ámbito de gestación de una nueva moralidad¹¹; una progresiva democratización al par que un crecimiento en las funciones del Estado, que se constituye en el garante de los derechos de las personas; el papel cambiante de la religión y concomitantemente con ello, la modificación de las bases de la moral social, que pasa de tener un fundamento religioso a uno racional y laico; y finalmente, Durkheim vislumbra el futuro de las sociedades en un marco mundial, con una cultura cosmopolita.

Uno de mis propósitos en este trabajo, es revisar las formulaciones durkheimianas con respecto a la anomia y al individualismo, que no sólo son dos importantes componentes de la cultura de la época en la que él vivió, sino que pueden considerarse elementos constitutivos de la actual.

Tanto en el caso de la anomia como en el del individualismo, me propongo contrastar lo dicho por Durkheim con lo que algunos importantes comentaristas de su obra han afirmado al respecto, y además, revisar algunas formulaciones de autores que de alguna manera elaboran su posición teniendo como referente, más o menos directo, más o menos reconocido, el diagnóstico durkheimiano.

Como señalaba al principio de esta Introducción, mi objetivo final es reflexionar acerca de si lo planteado tanto por Durkheim como por esos otros destacados autores, puede ser utilizado para

¹⁰ No sólo el tema del cambio de la solidaridad mecánica a la solidaridad orgánica.

¹¹ Durkheim trató el tema recurrentemente, primero en el sentido de la importancia renovada de los grupos profesionales, luego, en un sentido más amplio, como el papel de los grupos secundarios que conforman la sociedad civil.

un análisis del presente, sobre todo, de la situación cultural y social actual en México y América Latina. Si bien esto es quizás demasiado ambicioso, dado que sólo pretendo por ahora hacer un intento de explicación, creo de vital importancia para el desarrollo de la disciplina en nuestros países, el pensar si las categorías y conceptos generados en otros contextos y en otros momentos, pueden ser aplicados o por lo menos si pueden constituir claves para la interpretación de nuestra propia realidad, y cómo deben ser modificados, re-interpretados o re-semantizados para ser verdaderamente útiles.

La selección de los autores revisados, y el énfasis puesto en diversos problemas obviamente responden a una historia personal, a "afinidades electivas" que pueden explicarse biográficamente, pero que más allá de eso, puede ser válida en la medida en que logre cumplir con su cometido, que es el ilustrar y aclarar los temas y conceptos abordados. Como toda selección, implica resaltar las opiniones de algunos en desmedro de lo dicho por otros, que quizás hubieran sido igualmente importantes. Como en todo trabajo acotado en el tiempo y el espacio, en este son claras algunas ausencias, pero de ninguna manera mi pretensión es la exhaustividad. Más bien mi deseo es abrir líneas de investigación y reflexión teóricas cuyo desarrollo ayude a la comprensión del presente.

El trabajo consta de diez capítulos divididos en dos partes. En la primera, propongo un tratamiento del tema de la anomia; en la segunda, un relevamiento del problema del individualismo. Como estrategia analítica he procurado no explicar un elemento a partir del otro, aun sabiendo que tanto en la obra de Durkheim, como en la de muchos de los pensadores estudiados, y en la realidad misma, se encuentran íntimamente relacionados.

En la Primera Parte, en el primer capítulo, me aboco a considerar la concepción durkheimiana con respecto a la anomia, cómo sus propias ideas fueron progresivamente modificándose a lo largo de su obra, y la relación de la anomia con la moral, la socialización y la crisis de la cultura moderna. Para ello retomo los comentarios de autores de origen diverso, pero que considero

que pueden ser de extrema utilidad, en el contexto de una interpretación actual y renovada de la obra de Durkheim, como son Lukes, Lacroix, Olsen, Fenton y Orru.

En el segundo capítulo me propongo comentar algunas concepciones sociológicas acerca de la anomia que tienen una deuda conceptual con la obra de Durkheim, pero que constituyen desarrollos originales del tema, como son las propuestas por Parsons, Merton, y más recientemente, Gilles Lipovetsky.

En el capítulo tercero, ya que la anomia tiene que ver con problemas de reglamentación y regulación sociales, y por lo tanto con normas y reglas, me ocupo de intentar definir qué puede a nivel sociológico entenderse por ellas, y por una noción asociada, de vital importancia para definir nuestro presente, que es la de Estado de Derecho. Para ello recurro a la lógica deóntica de von Wright, a las formulaciones de Anthony Giddens sobre reglas y estructura, y finalmente a las aportaciones de Carlos Nino y Guillermo O'Donnell.

En el capítulo cuarto, intento reflexionar, a partir de las formulaciones de Carlos Nino y de las mías propias, acerca de las formas y modalidades que asume la anomia en México y América Latina, en el marco de la búsqueda de claves explicativas para la situación sociocultural en nuestras propias realidades nacionales.

En la segunda parte, en el capítulo quinto, mi propósito es rastrear la acepción específica y el significado que el término individualismo tiene en la obra de Durkheim. Para ello me apoyo en los trabajos de Mark Cladis, Steven Lukes y Ramón Ramos.

En el capítulo sexto, trato de señalar cuales pueden considerarse elementos durkheimianos en las formulaciones de Parsons acerca del individualismo en las sociedades industriales de Occidente, y cómo este autor desarrolla su propia concepción al respecto. Relaciono el planteamiento parsoniano con el desarrollo de la sociedad civil y el surgimiento de nuevos esquemas organizativos que constituyen algunos de los ámbitos donde se gesta el moderno individualismo.

En el capítulo séptimo abordo el tema de la compleja relación entre la individualidad, el individualismo y la cultura de masas, según los planteamientos de Max Horkheimer.

En el capítulo octavo, retomo algunas formulaciones contemporáneas, como las de Lasch, Maffesoli y Lipovetsky sobre el individualismo, de manera de relacionar las vertientes que el proceso ha tomado en las últimas décadas del siglo XX que permitan contrastar la pertinencia del diagnóstico durkheimiano.

En el capítulo noveno, me propongo sintetizar lo que considero son los aportes sustantivos de los autores revisados con respecto a la problemática del individualismo, a la vez que formular sucintamente las diversas modalidades que según mi opinión asume el individualismo en nuestras sociedades.

En el capítulo décimo, de consideraciones finales, trato de señalar por qué considero aun pertinente el diagnóstico durkheimiano y cuales son sus falencias y aciertos, a la vez que reflexiono acerca de la vigencia conceptual y explicativa tanto de la noción de anomia como del individualismo, para el diagnóstico del presente en México y América Latina.¹²

¹² No he considerado necesario explayarme acerca de qué puede entenderse por modernidad, sus periodos, sus procesos distintivos, etcétera, porque es un tema sumamente trabajado y sobre el que ya se ha escrito mucho. Remito por lo tanto a la amplísima bibliografía existente al respecto, por ejemplo: Habermas, 1989; Giddens, 1990; Weber, 1974; Parsons, 1966; 1986; 1987.

CAPITULO UNO
DURKHEIM Y LA ANOMIA

Introducción

El conocimiento común acerca de la obra de Durkheim se organiza en torno a unos pocos temas y conceptos. De ellos, el de la anomia es uno de los que han tenido mayores repercusiones en la sociología posterior. Sobre todo en la sociología estadounidense, se convirtió en una noción pan-explicativa, tanto de los "desajustes" de la vida en las grandes ciudades, como de la falta de habilidad de los sectores de bajos recursos para alcanzar metas socialmente valoradas, como de la ineptitud de las sociedades del tercer mundo para arribar al desarrollo. Su uso, a veces excesivo, no sirvió para lograr una definición unívoca del término, y en la actualidad su significado aparece como "desgastado".

Mi propósito en este capítulo es por una parte constatar en qué medida la ambivalencia del significado del término tiene su origen en la propia obra de Durkheim, cómo fue modificándose su concepción acerca de la anomia como "enfermedad del infinito", y cómo es parte de su diagnóstico de la modernidad. Por otra parte, deseo contrastar la noción durkheimiana de anomia con lo que otros autores han dicho sobre el tema, para así calibrar en qué medida los aportes durkheimianos pueden ser útiles y qué podríamos recuperar y qué desechar de ellos, para caracterizar la sociedad actual.

Continuidad o ruptura en el pensamiento de Durkheim

El renovado interés por la vida y la obra de Durkheim que se pueden constatar en los últimos treinta años sobre todo a partir de los importantísimos trabajos de Lukes, Lacroix, Filloux y Giddens, para citar sólo a algunos, ha planteado ciertas claves interpretativas del pensamiento durkheimiano que si bien no tiene caso desarrollar en extenso aquí, si conviene tener en cuenta.

Una de ellas, que tiene relevancia para la consideración del tema de la anomia, es si a través de la obra del pensador francés se observa cómo coherentemente se desenvuelven y complejizan temas que *in nuce* ya estaban planteados en los textos iniciales, o si es posible constatar un quiebre, una ruptura en el desarrollo del pensamiento de Durkheim.

Algunos autores, como es el caso de la interpretación clásica de Parsons, sostienen que ya en *De la División del trabajo social*, publicado en 1893, Durkheim plantea todos los temas que serán desarrollados en su obra posterior. El caso es que en 1937, cuando Parsons escribe eso, gran parte de la obra madura de Durkheim, no se conocía, y eran sólo los textos de la década de los noventa y *Las formas elementales de la vida religiosa*, publicado en 1912, los libros que estaban traducidos al inglés. (cfr. Parsons, 1968)

De los autores que a partir de la década de 1970 proponen una nueva lectura de Durkheim, sobre todo teniendo en cuenta los textos póstumos y los que salieron a la luz a mediados del siglo XX, como las *Lecciones de sociología*, Giddens sostiene que existe en la obra del autor francés una continuidad fundamental, a pesar de las diferencias que pueden observarse en cuanto al énfasis en lo individual o en lo social, y que esa continuidad puede percibirse si uno toma como hilo conductor del pensamiento durkheimiano, su interés por lo político. Esta afirmación de Giddens es importante, porque los autores que comentaron los textos de Durkheim en las primeras décadas del siglo XX brindaban una visión de la obra del maestro como particularmente desinteresada por la problemática del poder, la autoridad y las formas de gobierno y representación política. (cfr. Alpert, 1945, por ejemplo) El interés durkheimiano por lo político, el Estado y las relaciones de poder entre Estado, individuo y sociedad civil, constituye para Giddens una constante no siempre evidente, un tema que permea la obra del autor francés y que si bien a veces se encuentra de manera velada, o es abordada en el curso de una discusión sobre otros temas, permite descubrir una coherencia fundamental en la misma. (cfr. Giddens, 1996)

Bernard Lacroix es uno de los investigadores que más se ha interesado por este problema de la posible ruptura o corte en el pensamiento durkheimiano, y le dedica un considerable número de páginas.

Este autor señala que es por una parte obvio que un pensador cuya obra se ha desarrollado a través de más de veinte años, a lo largo de su trabajo modifique sus puntos de vista. Por otra parte, señala que no se debe confundir la unidad que un autor tiene en tanto sujeto individual, con una unicidad carente de contradicciones en la obra. En el caso de Durkheim, varios hechos en su vida personal, permiten vislumbrar una modificación importante en su manera de ver lo social que se produce alrededor de 1895. Por un lado, el mismo Durkheim señala que a partir de la lectura de un antropólogo inglés, Robertson Smith, experimenta algo así como una "revelación", con respecto a la importancia de la religión para la explicación de lo social. Por otro, es a comienzos de 1896 cuando muere el padre de Durkheim, figura carismática que ejerció una influencia decisiva según Lacroix tanto en la vocación durkheimiana como en sus problemas emocionales y hasta en su aspecto físico.

Lacroix llega a decir que es en esos años y en gran medida por la muerte de su padre, que irrumpe la problemática religiosa en la obra de Durkheim, y ese interés lo obliga a abandonar la elaboración de textos más explícitamente políticos, como el dedicado al tema del socialismo. Lacroix señala que hay tres cuestiones en las que es posible observar la modificación que en esos años se produce en el pensamiento de Durkheim y que son la teoría con respecto a la anomia, el papel del medio en la determinación de lo social, y el tema de la causalidad. (cfr. Lacroix, 1984)

Creo que es pertinente considerar estas distintas apreciaciones acerca de la continuidad o ruptura en el pensamiento durkheimiano porque si bien es lógico esperar deslizamientos de sentido en los conceptos, y modificaciones en cuanto al interés por diversos temas en la obra de cualquier autor, los cambios que se producen en el pensamiento de Durkheim han sido lo bastante profundos y a la vez desestimados como para ameritar una lectura crítica de la obra, que ponga en juego el conjunto de la misma y no sólo unos pocos aunque cruciales textos.¹

En el caso de la anomia por ejemplo, y como espero mostrar en lo que sigue, las modificaciones aparecen ya entre las afirmaciones del

¹ Múltiples problemas de interpretación en cuanto al significado de los conceptos que son objeto de esta tesis. la anomia y el individualismo, se deben a que los autores que los comentan se refieren a un solo texto, por lo general, *De la división del trabajo social*. Así, por ejemplo, Svampa, 1999 y Nino, 1991.

primer texto donde se le da un papel explicativo fuerte (*De la división...*) y el texto donde se desarrolla la problemática de manera pormenorizada (*El suicidio*, publicado en 1897).

Aquí sin embargo creo que conviene plantear un problema hermenéutico: ¿es la interpretación del autor acerca de su propia obra, la que debemos tener principalmente en cuenta, o sea que el autor tiene un papel privilegiado al brindar las claves explicativas acerca de su trabajo; o por el contrario, es la lectura que uno hace como investigador, con la distancia y la "objetividad" que brinda el tiempo la que debe tener preeminencia?. Un corolario de este problema estaría dado porque hay tantas lecturas como intérpretes y salvo por el éxito que una u otra pueda tener en el contexto pertinente, es difícil encontrar un criterio unívoco para definir cual lectura es la mejor.

Si nos guiamos por las afirmaciones del propio Durkheim, es fácil ver que en cuanto a los temas de su interés y a sus propias manifestaciones en cuanto a lo que influyó en sus obras, sí es posible encontrar modificaciones importantes en su perspectiva a mediados de la década de los noventa, aunque de ninguna manera él estaría dispuesto a reconocer una ruptura en su propio pensamiento.

Si nos guiamos por sus textos, ya las cosas no están tan claras. Aunque el énfasis en los diversos temas se va modificando, y algunas cuestiones y sobre todo algunos conceptos prácticamente desaparecen, Durkheim permanentemente va recuperando en redacciones posteriores muchos elementos de sus trabajos más importantes, como es el caso del Prefacio a la segunda edición de *De la división del trabajo social*, en la que en el marco de una reflexión acerca del papel de los grupos profesionales, trata de articular dos visiones diferentes de la anomia, tal como veremos más adelante, aunque obviamente sin hacerlo explícito y probablemente sin darse cuenta de ello.

Lo mismo sucede en *La educación moral*, texto publicado póstumamente en 1925, donde recurre a explicaciones e incluso ejemplos de la crítica situación moral por la que atraviesan las sociedades contemporáneas que ya había desarrollado en textos anteriores, específicamente en *De la División...* y en *El suicidio*.

Más que hablar entonces de una continuidad evidente o una ruptura abrupta en la obra de Durkheim, propondría considerarla como una creación en permanente proceso de reconstrucción, que fue progresivamente modificándose a lo largo de los años, produciendo en algunos casos cambios tales en su perspectiva que vistos a la distancia son muy importantes, pero de los cuales el autor no siempre fue consciente.

Quiero reiterar una vez más que mi objetivo no es filológico, sino la búsqueda de claves interpretativas para el diagnóstico del presente. Tanto el presente de Durkheim (inicios del siglo XX en Europa) como de nuestro presente (inicios del siglo XXI especialmente en México y América Latina). Las problemáticas de ambos fines e inicios de siglo presentan similitudes y diferencias apreciables, y aunque la historia no se repite, puede sin embargo enseñarnos mucho.

Una posible primera lectura de Durkheim

En *De la división del trabajo social* Durkheim identifica a la anomia básicamente con la situación que se produce por la falta de normas que reglamenten las relaciones entre los partícipes en 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 consciencia colectiva.² "Hasta el presente, las relaciones del capital y del trabajo permanecieron en un estado de indeterminación jurídica" "...esta falta de reglamentación no permite la armonía regular de las funciones." "(1967:312) Por otra parte, la falta de reglamentación de las relaciones, o sea el estado de anomia, se ve agravado por las transformaciones en cuanto a la escala de la producción: "El productor ya no puede abarcar el mercado, ni siquiera con el pensamiento; ya no puede representarse sus límites, pues es, por así decir, ilimitado. Como consecuencia la producción carece de freno y de norma..." (1967:314)

² La *consciencia colectiva* es uno de esos conceptos cruciales en la obra de Durkheim que él sin embargo no volvió a utilizar en textos posteriores a *De la división...*

En el Prefacio a la segunda edición de *De la división...*, que fue escrito después de que fuera publicado *El suicidio*, Durkheim vuelve a hacer referencia al "estado de anomia jurídica y moral en que se encuentra actualmente la vida económica." (1967:7). Y señala, en estrecha vinculación con lo que desarrolló en *El suicidio* que "Los actos más censurables, están tan absueltos por el éxito, que el límite entre lo permitido y lo prohibido, entre lo justo y lo injusto, no es para nada fijo, sino que parece poder desplazarse casi arbitrariamente por los individuos. ... De esto resulta que toda esta esfera de la vida colectiva se halla sustraída en gran parte, de la acción moderadora de la regla". (1967:8)

En *El suicidio* Durkheim distingue dos procesos endémicos de las sociedades industriales avanzadas, que tienen efectos similares pero que conviene distinguir: por un lado, el fenómeno de la amenaza de la desintegración social, debida al desarrollo creciente del individualismo que caracteriza la vida moderna. El proceso de individuación que ha acompañado a la historia de la humanidad, y que ha convertido a los hombres en seres con capacidad de decisión con respecto a sus vidas, ha producido a la vez una situación que Durkheim llama de "desamparo moral", y ha debilitado los nexos que unen al individuo con la sociedad. Se ha producido una individuación desintegrada y desintegradora, que como consecuencia extrema puede conducir al suicidio. El problema de la integración social, o más bien de la falta de integración social, está relacionado para Durkheim con el excesivo individualismo característico de las sociedades contemporáneas; individualismo que aquí se presenta como sinónimo de egoísmo, y conduce al progresivo aislamiento de la vida comunitaria.

Las sugerentes ideas que el autor francés tiene sobre el individualismo y cómo su apreciación del mismo fue cambiando a lo largo de su vida y de su obra es una cuestión que será abordada en otro capítulo.

Por otro lado, y de manera complementaria pero diferenciada se da el proceso que Durkheim denomina anomia y que se caracteriza porque 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", 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, o en la medida en que estos límites son lábiles, las sanciones son débiles o inexistentes.

Si bien la anomia no es un fenómeno exclusivamente moderno, ya que puede producirse siempre que la sociedad atraviese por alguna crisis, en las sociedades modernas cuando a partir del "quebrantamiento del orden" anteriormente vigente "las reglas tradicionales han perdido su autoridad", se ha convertido en endémica. En *El suicidio* la anomia para Durkheim es fundamentalmente no una carencia de normas, como la etimología de la palabra podría hacer suponer, sino un problema de límites. Hay que preguntarse entonces por qué estos límites son necesarios y cual es la razón de la extrema flexibilidad al fijar el marco posible de las aspiraciones, los derechos y los deberes de los miembros de las sociedades actuales. Aunque Durkheim desarrolló en profundidad la cuestión de la autonomía y las obligaciones ciudadanas en relación con otros temas, cuando reflexiona sobre la anomia, señala que las necesidades, en cuanto dependen del individuo, son ilimitadas. "Por sí misma, hecha abstracción de todo poder exterior que la regule, nuestra sensibilidad es un abismo sin fondo que nada puede colmar" (1974:339)

Siguiendo en esto a Kant, Durkheim sostiene que la única manera de evitar la "impaciencia febril", la "sensibilidad exacerbada" y el estado de incertidumbre que se derivan de dar rienda suelta a los propios deseos y pasiones, es limitarlos y contenerlos. "La actividad humana no puede estar libre de todo freno". En el Prefacio antes citado, vuelve a remarcar que "el objetivo mismo de toda sociedad...es suprimir o, al menos, moderar la guerra entre los hombres, subordinando la ley física del más fuerte a una ley más alta. En vano, para justificar el estado de irreglamentación, se hace notar que favorece el vuelo de la libertad individual". Y "La libertad es ella misma producto de una reglamentación. Sólo se puede ser libre en la medida en que los demás no pueden aprovechar la superioridad física, económica o cualquier otra de

que disponen para someter mi libertad, y sólo la regla social puede obstaculizar este abuso de poder" (1967:8 y 9)

Más allá de las claras reminiscencias kantianas que pueden encontrarse en la concepción durkheimiana de la libertad y de la felicidad,³ es claro que en su caracterización de la anomia Durkheim intenta resaltar dos aspectos fundamentales; por un lado, 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 a principios mutuamente impuestos, las relaciones en las diferentes esferas de la vida social. (En *El suicidio* menciona dos de estas dimensiones, la económica y la doméstica, pero en textos posteriores pone énfasis en la vida política).

De este aspecto es de donde muchos autores han derivado su propia concepción acerca de la anomia como "falta de reglamentación" o "ilegalidad", tal como veremos más adelante.

La otra faceta de la formulación durkheimiana se refiere específicamente a la anomia como a 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.

En situaciones de cambios rápidos tanto de las jerarquías sociales como en las fortunas individuales, que por lo general acompañan tanto a los momentos de desastre económico como a los de acrecentamiento de poderío y fortuna, la sociedad sea en conjunto o a través de algunos de sus órganos o agentes, es transitoriamente incapaz de ejercer su acción reguladora. "Ya no se sabe lo que es posible y lo que no lo es, lo que es justo y lo que es injusto, cuales son las reivindicaciones y las esperanzas legítimas, cuales las que pasan de la medida. Por consiguiente no hay nada que no se pretenda". "Los individuos se sienten impacientes frente a toda regla, las pasiones se encuentran menos disciplinadas en el preciso momento en que tendrían necesidad de una disciplina más fuerte". Y finalmente "Cuando menos limitado se siente uno, más insoportable le parece toda limitación". 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

³ ver nota 6

vigilar y exigir su cumplimiento como porque los individuos las desconocen o no las aceptan.

A partir de la revisión de los dos textos principales donde Durkheim habla de la anomia es posible entonces percibir un cambio progresivo en su concepción, que ha dado pie para que diversos autores hagan su propia interpretación, basándose ya en uno o en otro.

Anomia, moral y orden

Si bien es difícil medir, a través de la distancia impuesta por el tiempo, el impacto que causó en el pensamiento social francés de comienzos del siglo XX el concepto de anomia, (aunque podríamos suponer que fue considerable) el hecho es que Durkheim no volvió a usar el término en su obra posterior. Esto puede significar varias cosas: que el concepto perdió relevancia para él, o que su éxito opacaba la importancia de la cuestión fundamental, o sea la caracterización de la crítica situación social en la que se encontraba Europa y más específicamente Francia a lo largo del siglo XIX y comienzos del XX y la necesidad de formular un diagnóstico acertado que permitiera su transformación. Sin embargo, si se está de acuerdo en que uno de los problemas que lo preocupó toda su vida intelectual, fue la sociedad en cuanto sistema provisto de cohesión, y que los lazos de unión entre los individuos tenían su origen en elementos diversos y por lo tanto sufrían amenazas diferentes en distintas épocas de la historia, es posible constatar que a pesar de la ausencia del término anomia, la cuestión acerca de cuales son los procesos a partir de los que se garantiza el orden, de cuales son los obstáculos para una sociedad viable y feliz, y el tema del debilitamiento moral, están presentes y permean toda su obra.

Antes de pasar a lo que otros autores dijeron acerca de la concepción de Durkheim acerca de la anomia, y cómo a partir de ella formularon sus propias ideas, creo pertinente tratar de ahondar en las relaciones entre anomia y moral en la obra del autor francés.

En *La educación moral* por ejemplo, que es un texto que se publicó póstumamente y que reúne lo que Durkheim dijo en sus conferencias sobre

pedagogía, moral y educación a maestros de primaria a lo largo de varios años, fundamentalmente a fines de la década de los noventa del siglo XIX y en la primera del siglo XX, el autor señala que épocas como la nuestra, que han conocido el "mal del infinito", son necesariamente épocas tristes, (1973:49) y que la impotencia para mantenerse en límites determinados, es un signo de morbidez. (1973:47)

"El sentimiento de lo infinito" dice Durkheim, "sólo puede aparecer en el momento en que la disciplina moral ha perdido su influjo sobre las voluntades; y es el signo del debilitamiento que se produce en las épocas en que el sistema moral vigente desde hace siglos está trastornado, no responde más a las nuevas condiciones de la existencia humana, sin que se haya formado todavía un nuevo sistema que reemplace al que desaparece". (1973:53) Y también "La limitación de los apetitos es condición de la felicidad y la salud moral".

Y dice " no se da en la historia una crisis tan grave como la que vienen atravesando las sociedades europeas desde hace más de un siglo" (1973:116) Esta situación de "astenia⁴ moral" (término con el que pareciera querer reemplazar el anterior de anomia, aunque evidentemente mucho menos afortunado) es sin embargo transitoria. "Ideas nuevas de justicia y solidaridad se están creando y, tarde o temprano, suscitarán instituciones apropiadas" y " una vez formada la nueva vida moral, ... con el tiempo se regulará y disciplinará" (1973:117).

En estos párrafos es posible observar que se retorna a ciertas apreciaciones acerca de la anomia que se encontraban en el texto *De la división...*, como el hecho de que es una situación anómala transitoria, producto de cambios demasiado rápidos; también se encuentran elementos que hacen a su peculiar visión del proceso evolutivo de las sociedades humanas; pero sobre todo el énfasis se encuentra en el debilitamiento de las normas morales, y en la incapacidad de la sociedad para fijar claramente fines a la acción de los agentes.

Desde mi perspectiva y para los objetivos de este trabajo, creo que el énfasis en los fines e ideales sociales, en su necesidad, en su papel de fundamento de la cohesión, en su relación con el tema de la

⁴ Astenia: falta o decaimiento considerable de fuerzas. En medicina se consideraba que podía ser muscular o neuropsíquica; la utilización del término por parte de Durkheim es un resabio organicista.

identidad de las sociedades a través del tiempo, es un tratamiento modificado y especialmente esclarecedor del tema de la anomia.

¿Cual es entonces la relación entre anomia y moralidad, y en definitiva, que entiende Durkheim por *moral*?

En esta cuestión, como en otras, es posible detectar en la obra de Durkheim tanto elementos de continuidad (vueltas de tuerca una y otra vez sobre los mismos problemas) como modificaciones importantes que llegan en algunos casos a implicar cambios conceptuales extremadamente sugerentes.

Al final de *De la división del trabajo social*, concretamente en el capítulo "Conclusión" del libro tercero, llamado "*Las formas anormales*" (de la división del trabajo), nuestro autor señala que "*Moral... es todo lo que es fuente de solidaridad, todo lo que fuerza al individuo a contar con su prójimo, a regular sus movimientos en base a otra cosa que los impulsos de su egoísmo, y la moralidad es tanto más sólida cuanto más numerosos y fuertes son esos lazos.*" (1967:338) La moral se define por lo tanto, en relación con los problemas fundamentales abordados en el texto, como la cohesión social; si ésta aumenta o disminuye a medida que las sociedades avanzan y se hacen más complejas; y cuales son las fuentes de la cohesión.

La moral y el derecho determinan el tipo de lazos que unen a los individuos entre sí; "es inexacto", dice, "definir a la moral por la libertad, ya que más que para emancipar al individuo, para desprenderlo del medio que lo envuelve, tiene por función esencial hacerlo parte de un todo, y por consiguiente, quitarle algo de la libertad de sus movimientos." Y "...la moralidad consiste en ser solidario con un grupo y varía con esta solidaridad" (1967:338) Encontramos entonces en esta primera aproximación a la problemática de la moral, (que no es definida por sus contenidos, sino por sus funciones) un énfasis notorio en su carácter constrictivo (quita libertad, regula los impulsos egoístas), justificado por las consecuencias favorables que produce: ligar al individuo con el grupo, provocar sentimientos de pertenencia, elevar al hombre y convertirlo de bestia en persona. La moral está ligada a la solidaridad, a la unión con los demás, y es lo opuesto al egoísmo, porque el egoísmo implica ruptura de los lazos solidarios.

¿Es moral la división del trabajo? Evidentemente sí, porque si "a medida que avanzamos en la evolución, los lazos que unen al individuo con su familia, con el suelo natal, con las tradiciones legadas por el pasado, con los usos colectivos del grupo, se aflojan" (1967:339) la división del trabajo en las sociedades actuales fomenta y provoca la interdependencia, y suplanta con la mutua necesidad, los lazos solidarios basados en la mera semejanza. Durkheim señala que "...lo que forma el valor moral de la división del trabajo es que el individuo toma conciencia de su estado de dependencia con respecto a la sociedad; de ella provienen las fuerzas que lo retienen y lo constriñen. Resumiendo, puesto que la división del trabajo se vuelve la fuente eminente de la solidaridad social, se vuelve, al mismo tiempo, la base del orden moral". (1967:340) El sustento de la integración cambia, pero la integración permanece; la fuente de la moralidad se modifica, pero la moral, en tanto condición de existencia de la sociedad, perdura.

En las lecciones compiladas en *La educación moral* Durkheim inicia el debate de la cuestión con un interrogante: ¿qué o quien es el sustento y garante de la moral, ahora que Dios y la religión han dejado de serlo? La educación laica debe encontrar, en fundamentos puramente racionales, la sustentación de la moral colectiva. Para avanzar en la discusión, propone considerar a la moral desde tres puntos de vista. Primero, como siendo sólo "deber". Segundo, en su relación con el "bien". Tercero, desde el punto de vista de la "razón". Veamos con un poco de detalle estas tres dimensiones constitutivas de la moral.

La *moral del deber*, es "un sistema de reglas de acción que predeterminan la conducta. Expresan cómo debe actuarse en casos determinados; y actuar bien es obedecer bien". (1973:31) La moral es un conjunto de prescripciones y prohibiciones, que tiene como función principal regularizar las conductas, operar como un molde o un patrón que garantice la homogeneidad de las respuestas de los individuos frente a situaciones similares. Sin embargo, va mucho más allá que la mera formación de hábitos de respuesta regulares, ya que la supresión de la arbitrariedad individual y la contingencia en las respuestas frente a contextos situacionales parecidos implica que colectivamente se considere a todo aquel que no respete los patrones regulares de conducta

como alguien poco merecedor de confianza.⁵ "La persona irregular es moralmente incompleta"(1973:39) La regla es además impuesta al individuo desde fuera, es por esencia, una fuerza exterior que lo constriñe, bajo la forma de una orden, un mandato o un consejo imperativo. Las reglas morales son obligatorias y su aceptación se produce porque va asociada a un sentimiento de que existe una autoridad que sobrepasa al individuo, que lo trasciende. Dice Durkheim que "la moral no es pues simplemente un sistema de hábitos; es un sistema de mandatos."(1973:39) Aparte del fomento de la regularidad y el sentido de la autoridad, que acompañan a todo sistema de reglas morales, el autor señala que existe un estado de ánimo más complejo, que surge de los anteriores y que es un elemento constitutivo crucial de la moral considerada como "deber", y que es el "espíritu de disciplina". La disciplina entendida fundamentalmente como autodomínio, para la sociedad es el medio para lograr la cooperación entre los individuos; y para el individuo mismo, es el medio para moderar el deseo y alcanzar la felicidad. En contra del planteamiento de los utilitaristas, que según Durkheim presumen que la disciplina consiste en una violencia ejercida sobre la naturaleza humana, que es de esa manera sometida y acallada, para él la disciplina es "el medio por el cual la naturaleza humana se realiza".⁶ La libertad y la felicidad son fruto de la reglamentación.⁷

⁵ "Regularizar la conducta es una función esencial de la moral. De ahí que los hombres que no saben sujetarse a ocupaciones definidas sean siempre mirados con desconfianza por la opinión...su moralidad es incierta y contingente en el mayor grado...este grado de indeterminación implica también un estado de perpetua inestabilidad."(1973:34)

⁶ La relación entre proceso de 'humanización' y represión, es una idea típica del pensamiento occidental. Michel Foucault la llama "hipótesis represiva", y de hecho es posible encontrarla tanto en el sistema moral de Kant, como en las teorías de Freud, Durkheim, Eliás y Parsons. Kant por ejemplo, adjudica a la previsión e intención de la Naturaleza, el que los hombres se debatan permanentemente entre dos fuerzas opuestas, el instinto y la razón, y que sólo logren la felicidad en el dominio y control de los instintos. A ese antagonismo entre instinto y razón, Kant lo denomina *insociable sociabilidad*, que lleva a los humanos a vivir en sociedad, lo cual implica represión, a la par que les genera una fuerte resistencia a todo lo que implique auto-dominio. Para Kant, el hombre sólo triunfa sobre sus antecedentes animales, si admite el predominio de la razón y por lo tanto de la sociedad, sobre sus instintos y sobre sus tendencias egoístas. La represión de la animalidad es el origen de lo más valioso que hay en el hombre, que es su consciencia moral. La verdadera libertad, radica en el sometimiento a la ley moral. Sin embargo, Kant no pudo reconocer a lo social como fuente de la moralidad, eso era demasiado adelantado para su época. (Kant, 1978 y 1987) Durkheim estudió concienzudamente a Kant a través de su maestro Renouvier (cfr. Lukes, 1984: 54-57)

⁷ "Con Bentham y los utilitaristas, se presume evidente que la disciplina consiste en una violencia ejercida sobre la naturaleza; pero en lugar de deducir de ello que la violencia es mala estando contra la naturaleza, se estima que es buena porque se cree que la naturaleza es mala. Desde ese punto de vista la naturaleza es la materia, la carne, la

La segunda dimensión de la moral, la *moral del bien*, tiene que ver con dos cuestiones íntimamente vinculadas. Por un lado, la relación individuo - sociedad; por otro, la relación entre moral privada - moral pública.

Si en *Las reglas del método sociológico*, Durkheim había dejado en claro que no existe grupo humano sin reglas, o sea que las reglas (de convivencia, de juego, morales, etcétera) son condición de existencia de lo humano, en *La educación moral* se ocupa de resaltar que la sociedad es la constructora de la moral. "Sólo somos seres morales en la medida en que somos seres sociales." (1973:76) Cada individuo puede ser él mismo, puede desarrollarse, sólo en el seno de la sociedad. ¿Y qué es la sociedad para Durkheim? Es el conjunto de individuos, más sus relaciones e influencias mutuas, más los sentimientos e ideas que surgen de esas relaciones y que, compartidos, le permiten al conjunto perdurar y construir una identidad en el tiempo.⁸

"La sociedad" dice Durkheim, "está fuera de nosotros y nos envuelve, pero a la vez está en nosotros... Entre la sociedad y nosotros existen lazos estrechos y fuertes..." Por ello, "una existencia egoísta es antinatural". (1973:83) Este párrafo es muy interesante, porque resume la posición que el autor había formulado en *De la división...* y en *Las reglas del método sociológico*, a saber, que la sociedad es una fuerza supraindividual, exterior, que se nos impone, pero a la vez, que la hemos interiorizado, y es parte de cada uno de nosotros. Aunque aparentemente Durkheim nunca leyó a Freud, las similitudes entre su noción de interiorización y la psicoanalítica de introyección son evidentes. Por otra parte, en este párrafo se muestra la falacia de considerar la relación entre individuo y sociedad como una dualidad inconciliable: para Durkheim la sociedad es constitutiva de sus miembros, aunque sin individuos, ninguna sociedad puede existir.

La moral considerada como "bien", tiene por objeto el fomentar la adhesión del individuo al grupo, y con ello, permitir el desarrollo de

frente del mal y del pecado. De acuerdo con ellos la naturaleza no ha sido dada al hombre para que la desarrolle sino por el contrario, para que triunfe sobre ella, para que la venza y la acalle" (Durkheim, 1973:61-62)

⁸ "Puesto que los hombres viven juntos en lugar de vivir aislados, las consciencias actúan las unas sobre las otras y, como consecuencia de las relaciones así creadas, nacen sentimientos e ideas que de otro modo jamás hubieran nacido en las consciencias aisladas". (Durkheim, 1973:73)

su personalidad. Durkheim señala que el hombre civilizado es más persona que el primitivo, así como el adulto es más persona que el niño, porque en esos casos, al compartir el civilizado y el adulto las ideas, sentimientos, hábitos y tendencias de una sociedad más rica y compleja, su personalidad se desarrolla y crece. A pesar de que uno pueda tener algunas dudas con respecto a la cuestión de qué significa ser "persona", es importante tener en cuenta lo que estas afirmaciones significan. En primer lugar, en el sentido de considerar a la relación del individuo con el grupo como dinámica, cambiante, en permanente transformación; y también cómo el proceso de la civilización ha implicado el desarrollo progresivo de la individualidad y el reconocimiento del valor de la persona, además de resaltar el carácter impregnante y vinculante de lo social.

En cuanto a las diferencias entre moral privada y moral social, Durkheim señala que la conducta verdaderamente moral, es siempre la que tiene por objeto el bien de la colectividad. Si el propósito del respeto a las reglas morales es el interés personal, o el evitar las sanciones y consecuencias molestas de la transgresión, la conducta no es verdaderamente moral. Si bien es necesario inculcar a la gente, a los niños sobre todo, el conjunto de ideas morales medias de la propia sociedad, con esto sólo se logra en cierta medida asegurar la *moralidad privada* de los individuos, que sirve para alejarlos de los más groseros atentados, homicidios, robos y fraudes de toda clase. (cfr.1973 :20) Pero esto no es más que una *moralidad mediocre*, corta de miras. La moralidad de una sociedad sólo está garantizada si existe un *ideal social* al cual las conductas tiendan, un fin y un proyecto societal en torno al cual se organice la vida colectiva. Durkheim señala que "Por el hecho de que las sociedades son cada vez más amplias, (y mucho más complejas e interconectadas), el ideal social se desprende cada vez más de las condiciones locales y étnicas" (1973:94) El ideal social cada vez más se organiza en torno a los intereses generales de la humanidad: el logro de una mayor justicia, una mayor moralidad, el luchar porque las condiciones de vida de las personas tengan que ver con sus méritos, y con un menor sufrimiento en la vida de todos los días. Pero aunque los fines sociales sean en todas las sociedades democráticas cada vez más

similares, por ahora, dice Durkheim, la vida aun transcurre en el seno de múltiples grupos, en sociedades nacionales. No hay que confundir, además, los intereses colectivos, que pueden ser una simple suma de intereses personales, con los intereses sociales o públicos, centrados en el ideal social, en un proyecto de sociedad por todos compartido, y que es el que da identidad y sentido a la vida comunitaria.⁹

Si en la *moral como deber*, la sociedad nos manda y nos fija límites, en la *moral como bien*, la sociedad es el poder amigo y protector, que orienta nuestras vidas en un sentido que trasciende las individualidades y las compromete en un esfuerzo común.

La tercera dimensión de la moral, la *moral racional*, implica por una parte lo que Kant llamó "la autonomía de la voluntad", que no es otra cosa que la capacidad de desear libremente el orden moral, porque se lo reconoce como bueno y válido. Durkheim señala que "conformarse a un orden de cosas porque se tiene la certeza de que es todo lo que debe ser, no es sufrir una compulsión, es querer libremente ese orden, consentirlo con conocimiento de causa". (1973:131) La autonomía de la voluntad, en cuanto a querer las prescripciones morales, proviene de que sabemos de la necesidad del orden moral, e incluso de un orden moral específico, y por esa razón lo aceptamos y deseamos, no sólo lo obedecemos. (cfr.1973:134) La autonomía individual proviene del saber; como dice Durkheim, el conocimiento, "el pensamiento, es el libertador de la voluntad" (1973:135)

El autor señala que la tercera dimensión de la moral implica que "tengamos la consciencia más clara y completa posible, de las razones de nuestra conducta. Pues es esta consciencia la que otorga a nuestro acto la *autonomía* que la consciencia pública exige en adelante de todo ser verdadera y plenamente moral. Podemos decir que el tercer elemento de la moral es la comprensión de la moral. La moralidad no consiste simplemente en cumplir...ciertos actos determinados; todavía es necesario que la regla que prescribe esos actos sea querida libremente, es decir, libremente aceptada. Esta libre aceptación es...una aceptación ilustrada" (1973:135)

⁹ Durkheim se adelanta en esto a una discusión contemporánea. (cfr. Duhau y Girola, 1990)

La importancia de este párrafo radica en que en él, Durkheim plantea un elemento que estaba ausente de su concepción de la moral en textos anteriores, ya que pasa de concebir a la moral como obligación, a entenderla además como deseable, y a fundamentar la deseabilidad de la moral en la razón, en el conocimiento de su necesidad, y en la autonomía de una voluntad ilustrada y responsable. Es posible además encontrar en su formulación no sólo ecos kantianos, (hay tanto semejanzas como diferencias) sino una aproximación tanto a propuestas weberianas (la racionalidad de la acción está ligada a la aceptación positiva de un orden, donde positiva significa 'reflexiva y consciente') como a concepciones morales como la de Guyau, que veremos más adelante. Pero además, Durkheim se muestra aquí como un claro hijo de la Ilustración: la moralidad moderna es producto de la asunción por parte de los individuos, tanto de su capacidad para ejercer un pensamiento crítico y reflexivo, como de su compromiso con los ideales sociales de expansión de la propia responsabilidad en aras del bien común.

Como señala Steven Lukes en su monumental obra, (Lukes, 1984) a lo largo de su vida intelectual, Durkheim cambió gradualmente el centro de su interés, que pasó del estudio de las reglas o normas constrictivas y obligatorias al de los ideales y valores y las creencias subyacentes en ellos. Al principio de su obra, Durkheim tendía a considerar a la moral principalmente como un sistema de reglas que constreñían y predeterminaban la acción, y todavía en 1907, dice Lukes, escribía que la sociología de la moral debía comenzar por estudiar "las reglas de conducta, los juicios que enuncian imperativamente la forma en que los miembros de un grupo social dado deben comportarse en las diversas circunstancias de la vida" (Lukes, 1984:414)

Pero ya en sus obras de madurez, el centro de su atención fue desplazándose de la obligatoriedad a la 'deseabilidad' de la moral, y de las reglas seguidas por la gente a las creencias morales que dichas reglas expresan.

Lukes no indica sin embargo, lo que creo es un elemento importantísimo en la concepción durkheimiana de la moral en sus obras de madurez: lo que más arriba señalé en el sentido de que además de la

deseabilidad, es crucial que ese deseo y aceptación de las reglas morales se deriven de una comprensión racional de las mismas.

Durkheim no sólo esboza las diferencias entre moral privada y moral social o pública, sino que sugiere que existen diferencias apreciables entre la moral efectivamente funcionante en una sociedad, hecha de principios específicos para situaciones concretas, y la moral teórica que, en tanto lista de virtudes y principios generales del actuar, es tan sólo una abstracción. Así, en *La educación moral* señala que no existe una ley general de la moral "ni código alguno ni conciencia social alguna que hayan reconocido o sancionado el imperativo moral de Kant, o la ley de la utilidad, tal como la formularan Bentham, Mill o Spencer. Son abstracciones, generalidades de los filósofos e hipótesis de teóricos. Lo que se denomina ley general de la moralidad, (o Ley Moral), es un compendio más o menos feliz de los caracteres comunes a todas las reglas morales, pero no es una verdadera regla actuante, instituida (y por lo tanto general y convencionalmente aceptada)". Y "...en realidad, en la práctica no nos guiamos según estos puntos de vista teóricos, según estas fórmulas generales, sino de acuerdo a reglas particulares que enfocan únicamente la situación especial que rigen" (1973:32-33)

Hay una diferencia apreciable entonces entre los principios específicos que la gente sigue o transgrede, y que constituyen la *moral práctica*, operativa, que constituye la identidad de un grupo y los principios ideales que debieran constituir teóricamente la *moral ideal*.

En tanto moral concreta, práctica, Durkheim dice "Dados los caracteres generales de una moral observada por una sociedad se pueden inferir la naturaleza de esa sociedad, qué partes la integran y el modo en que están organizadas. Decídme en qué consiste el matrimonio o la moral de un pueblo y les daré los principales rasgos de su constitución" (1973:100)

En tanto moral ideal, no es una cuestión empírica, sino problema de filósofos. Queda entonces pendiente, en qué consistiría la "Ciencia de la Moral", de la que en reiteradas ocasiones habló, pero que no llegó a definir.

Sin embargo, en la Introducción a *La morale* (texto que iba a ser una revisión global de sus ideas al respecto y que dejó tan sólo esbozado antes de morir), Durkheim dice " Sin duda alguna la moral de una época debe buscarse en las prácticas sociales, pero en forma degradada, reducida al nivel de la mediocridad humana. Lo que expresan es la forma en que el hombre medio aplica las reglas morales, y este nunca las aplica sin componendas y reservas (...) Por el contrario, la ciencia cuyo ámbito estamos perfilando, intenta captar los preceptos morales en su pureza e impersonalidad. Tiene como objeto propio (...) la *moral ideal*". (cfr. Lukes,1984:415)

Creo que este párrafo, escrito al final de su prolífica vida intelectual, es tan sugerente que amerita ser analizado en profundidad. Por una parte, la asociación entre prácticas sociales y moral, permiten ver que en Durkheim se perfilaba ya lo que va a ser un descubrimiento de la sociología posterior: la relevancia de los usos y costumbres, de las prácticas sociales regulares para entender el funcionamiento y las tendencias de desarrollo de cada sociedad.

Por otra parte, Durkheim reconoce la duplicidad de la moral: la moral tal como se expresa en el conjunto de las prácticas, es mediocre, degradada, pero sin embargo "funcional" de alguna manera; mientras que la moral como fines y valores, como principios impersonales, ideales, y por lo tanto en cierta medida como parámetro o modelo, es el trasfondo contra el cual es menester contrastar la vida concreta, cotidiana.

Sobre estas cuestiones, volveré en un capítulo posterior.

A pesar de lo sugerente de sus plantamientos es posible mencionar algunas críticas: A lo largo de todo el texto de *La educación moral*, por ejemplo, Durkheim se dedica a señalar (a los pedagogos a los que principalmente se dirige, porque concibe a la escuela pública como el centro de la cultura moral en la segunda infancia), una serie de virtudes, como la tenacidad frente a las dificultades o la moderación en los apetitos de toda clase, que en última instancia creo no están íntimamente vinculados con la sensación de crisis y malestar cultural

que aparecen en su diagnóstico de la época, sino con una cultura burguesa que exalta la medianía, y por qué no, la mediocridad.¹⁰

A pesar de que en ese texto indica claramente las tres dimensiones de la moral, si uno considera el conjunto de la obra, a lo largo de los años, existe un predominio de la moral como deber por sobre las otras, ya que la considera como un reto de la época moderna mediante el cual podría llegar a transformarse la sociedad. La falta de tratamiento de los contenidos universales de la moral y sobre todo la poca atención prestada a los contenidos flexibles y cambiantes de la moralidad moderna, demeritan el planteamiento general.

Sin embargo, es preciso reconocer que Durkheim propone un salto cualitativo en el análisis de la moral, ya que incorpora el aspecto sociológico de la cuestión. Por ejemplo, en el debate sobre el papel de la represión y la necesidad de autodomínio y disciplina, señala que la represión forma parte de los procesos de socialización imprescindibles y universalmente presentes, que convierten al recién nacido en un miembro de la sociedad, que lo convierten en un ser social y sociable, con el que se puede convivir. No hay sociedad sin normas, sin reglas de convivencia socialmente fijadas que es necesario respetar a riesgo de sufrir sanciones negativas. Todo grupo humano se ocupa de procesar la integración de sus miembros a través tanto de la coacción exterior como de la coacción interior, que consiste en generar un sentimiento de obligatoriedad con respecto a la aceptación de las normas, usos estandarizados y costumbres convencionalmente aceptadas. Durkheim asume la necesidad de la represión, al igual que Kant, pero además la convierte en requisito indispensable de los procesos de socialización. Con esto la des-sataniza, la convierte no en el origen del malestar endémico de toda sociedad (como en Kant y Freud), sino en el requisito ineludible de la vida social. Durkheim ubica a la represión como fenómeno histórico: es universal, pero se manifiesta de maneras diferentes en distintas épocas. Su falta o exceso tiene consecuencias

¹⁰ "Es menester saber bien lo que se quiere y por esto, querer pocas cosas"(Durkheim, 1973:28) La glorificación de las virtudes burguesas es otra faceta del pensamiento de Durkheim. ¿Cuales son esas virtudes? Según Lukes, "El respeto a los derechos y obligaciones, la consideración de las tradiciones y costumbres nacionales, el sincero acatamiento de las normas legales y la observación de la moderación en todas las cosas" (Lukes, 1984:56)

profundas en cómo viven y se sienten las personas, y puede conducir tanto a la felicidad como al suicidio.

Para Durkheim la relación conflictiva pero crucial entre la moral (debida, deseada y racionalmente aceptada) y la anomia (carencia o labilidad de los límites impuestos socialmente a la acción humana; no vigencia o inexistencia de reglas y normas morales) en las sociedades avanzadas es tan evidente, que constituye un foco ineludible de su atención en casi toda su obra, al punto de que se podría pensar a la anomia como parte de una teoría general de la moral, lamentablemente inconclusa.

La anomia como parte de una teoría general de la socialización

Bernard Lacroix en su libro *Durkheim y lo político* afirma que si bien el autor francés esbozó su concepción acerca de la anomia en su texto sobre *De la división...*, sólo formuló una teoría completa del fenómeno en su libro sobre *El suicidio* de 1897.

Hay una maduración progresiva de la problemática de la anomia y la socialización que puede apreciarse aún en los primeros textos principales. Múltiples diferencias de sentido separan según Lacroix la concepción de la anomia en *De la división...* y en *El suicidio*. En el primer texto, "la anomia interviene subrepticamente y como por accidente en un breve capítulo del último libro; completamente marginal, y, en el límite, simple comparsa, aparece como pretexto de polémica con Comte, acusado de error por no haber reconocido que la solidaridad, nacida de la división del trabajo, era una especie "sui generis".

En *El suicidio* en cambio, la anomia es un concepto primordial, es el eje del capítulo más largo del libro, y ocupa un buen lugar en las conclusiones del final: la anomia explica los males de las sociedades modernas.

De la división... es el estudio del proceso de especialización de las funciones; la historia de las sociedades no es sino la lenta sustitución de la solidaridad mecánica por la orgánica y el predominio paulatino del derecho cooperativo sobre el derecho represivo. Lacroix señala que la anomia en esta problemática no sirve más que para

especificar una etapa al hilo de una evolución no terminada. Con el tiempo, el mercado se ha extendido hasta el punto de que hoy producción y consumo no están ya en contacto suficiente y florecen las quiebras; con el tiempo, el antagonismo capital - trabajo va a equilibrarse; con el tiempo, también la unidad de la ciencia se hará por sí misma. En *De la división...* la anomia es el producto patológico pero a la vez transitorio de una evolución que ha sido demasiado rápida y que aún no se ha terminado.

El suicidio por el contrario, es el estudio de las causas sociales que impulsan al individuo a suprimirse. La sociedad impide al individuo cometer este acto si le impone al ser humano una clara visión del límite de sus deseos, tanto en la satisfacción de sus necesidades económicas como de sus necesidades sexuales. La anomia describe en este texto el estado de la sociedad, siempre que esta indique mal o no indique ya al individuo, dónde limitar sus esperanzas.

Por lo tanto señala Lacroix, es falso hablar de anomia en singular en Durkheim; es más correcto hablar de *las anomias*.

En *De la división...* la anomia es la ausencia de reglamentación entre determinadas funciones sociales, es una fase de desorden o de anarquía en el curso de una evolución.

En *El suicidio* es la ausencia de una regla moral interiorizable por los individuos; es un estado moral de una sociedad sin regla o donde la regla ha perdido su autoridad absoluta.¹¹

La anomia explica los comportamientos individuales a partir del estado social; la repercusión psíquica del desorden, cualquiera que sea la forma que revista, económica o sexual, es semejante. En situación de anomia económica, no se trata más que de deseos exigentes, impacientes o desencadenados, de sed de infinito que engendran fatiga, tormentos, amargura, inquietud o desencanto. A esto se contraponen la tranquilidad, la satisfacción de ser y de vivir, la alegría serena y activa, el equilibrio, la armonía y la felicidad en una sociedad donde se imponen límites a las pasiones.

¹¹ Aquí me permito disentar con Lacroix: no es la ausencia de reglas interiorizables lo que caracteriza a la anomia en las sociedades modernas, sino el problema de su vigencia, como espero mostrar más adelante.

Lacroix señala que si en *De la división...* el concepto de anomia era una generalización *post factum*, en *El suicidio* la anomia es una teoría que ordena y explica causalmente un hecho fundamental que lo preocupa: la crisis moral de las sociedades contemporáneas.

El efecto integrador de la moral se encuentra debilitado, de ahí "el triste espectáculo de la anarquía que esas sociedades exhiben". La respuesta de Durkheim a esta situación es promover una nueva moral; en *El suicidio* debe provenir del fortalecimiento de los grupos secundarios en el seno de los cuales los individuos pasan gran parte de su vida; en textos posteriores el énfasis se ubica ya sea en la educación, como vehículo de la nueva moral, o en las diversas instancias de la sociedad civil.

De allí entonces que Lacroix señale que finalmente, para Durkheim, el problema de la anomia como síntoma del deterioro de las relaciones e hipoteca de la felicidad, puede ser visto como un problema en los procesos y los objetivos de la socialización y por lo tanto, renace en él la esperanza: mejorando la socialización de los jóvenes es posible transformar la sociedad.

Sin embargo, creo que es por lo menos cuestionable la hipótesis de Lacroix en el sentido de ver en la teoría de la socialización la gran teoría que aparentemente faltaría en la obra de Durkheim. Por un lado, porque aunque la socialización es condición de existencia de lo social, y es por lo tanto un proceso ontológicamente constitutivo de lo humano, lo relevante para Durkheim era el contenido normativo que se transmite en dicho proceso. Su estatus es por lo tanto en cierto sentido subordinado al de la moral, tema al que Durkheim no sólo dedicó un interés preferencial sino que era la cuestión en la que pensaba englobar toda su propuesta teórica.

Aunque Durkheim no trabaja frecuentemente el tema de los contenidos de los ideales y de las normas morales, esboza a lo largo de su obra una serie de elementos propios de la nueva moral, y creo que en la lectura de Lacroix no se le da peso suficiente a eso. Sólo Lukes se ha dedicado, no en su obra sobre Durkheim, sino en su interesantísimo libro sobre *El individualismo* a cribar el tema del contenido de los valores, y aunque esto es motivo de otro capítulo, creo que podría dar

pie para el desarrollo de una interpretación de la cuestión de la anomia en Durkheim, al tener en cuenta el conjunto de la obra y no sólo sus textos primeros y más conocidos, como un desarrollo parcial dentro de su inacabada teoría de la moral.

Creo, a pesar de que Lacroix sostiene que la anomia puede ser vista como una parte de una teoría de la socialización, estructurada a lo largo de la obra de Durkheim, que es más pertinente, dado el interés manifiesto del autor por profundizar en los aspectos constrictivos, pero fundamentalmente constitutivos de la identidad societal, de las reglas morales y los ideales valorativos, concebir a la anomia como una parte de su teoría de la moral, algo así como un corolario que se comprueba empíricamente cuando la moral, habiendo perdido su fundamento explícitamente religioso (aunque siempre social), no ha alcanzado a ser comprendida en base a fundamentos racionales.

La situación de "astenia moral", o "el mal del infinito", como Durkheim se refiere a la anomia en sus formulaciones de madurez, es consecuencia no sólo de deficiencias en el proceso de socialización a través del cual se inculcan las normas morales de su sociedad a los niños, sino de la contraposición entre obligación y voluntad, y de que las sociedades que la sufren, por ejemplo las contemporáneas, no han salido de la transición evolutiva de una moral religiosa a una moral laica.

Reglas de procedimiento y normas morales

También Marvin Olsen afirma en un interesante artículo publicado en 1965, que existen claramente dos acepciones de anomia en la obra de Durkheim, que pueden ser complementarias pero que pueden presentarse independientemente.

Olsen señala que Durkheim primero concibió a la anomia como una forma anormal de la división del trabajo. Él estaba preocupado con la afirmación comtiana de que una división del trabajo muy extendida conduciría a una sobreespecialización de las funciones y de allí a la desintegración de la sociedad. Para prevenir esta situación, Comte abogaba por controles gubernamentales fuertes, pero Durkheim rechazó esta idea. Las acciones gubernamentales son necesarias para ayudar a

coordinar las funciones sociales especializadas, pero el gobierno está demasiado alejado de la mayoría de las actividades de la vida cotidiana como para regularlas y controlarlas directamente. Así, Durkheim propone que la solidaridad y el equilibrio entre partes funcionalmente diferenciadas debe en última instancia depender del acuerdo mutuo relativo a procedimientos operativos. Este acuerdo sobre procedimientos y reglas de juego necesarias surge de la interacción y el contacto prolongados, y a su vez brinda estabilidad a las relaciones complementarias. (De ahí que Durkheim proponga en *De la división...* y en *El suicidio* la revitalización de los grupos profesionales, y en textos posteriores como las *Lecciones de Sociología*, el fortalecimiento de los grupos secundarios que conforman la sociedad civil). Sin tales reglas de conducta pre-establecidas, la interacción debe proceder sobre la base del ensayo y el error, lo cual a menudo resulta en conflicto, no en solidaridad. La división del trabajo anómica existe dondequiera que "esta regulación o no existe o no está de acuerdo con el grado de desarrollo de la división del trabajo". Bajo la mayoría de las circunstancias, las reglas regulatorias se desarrollan concomitantemente con una creciente división del trabajo, así que la división del trabajo anómica ocurre cuando las partes especializadas del sistema social son aisladas o impedidas de comunicarse e interactuar. En suma, dice Olsen, la anomia tal como Durkheim la concibió inicialmente en *De la división...* puede ser definida como una situación en la cual existen reglas procedimentales inadecuadas para regular relaciones complementarias entre las partes especializadas e interdependientes de un sistema social complejo.

En *El suicidio*, según Olsen, Durkheim propone un significado diferente. Se refiere especialmente a una situación en la que en una sociedad dinámica y compleja el control social se debilita y las personas son llevadas a desear alcanzar metas que son extremadamente difíciles o imposibles de obtener. Por lo tanto la anomia es una condición en la que existen normas morales inadecuadas para guiar y controlar las acciones de la gente y de los grupos de acuerdo a los intereses de la sociedad en su conjunto.

Olsen señala que en el primer caso nos encontramos con un énfasis en la expeditividad funcional, mientras que en el segundo la preocupación es por la responsabilidad social. (cfr. Olsen, 1965)

Creo que es interesante tomar en cuenta la distinción propuesta por Olsen, que pivotea sobre la diferencia entre los conceptos de *regla* y *norma*. Una regla es según Olsen una prescripción acerca de cómo se debe hacer algo, es aprendida e implica sanciones (positivas o negativas), pero siempre es percibida por la persona como externa a sí misma, no es vista como un imperativo moral. En cambio una norma es una regularidad en el comportamiento que es internalizada por los individuos. Conviene señalar (aunque Olsen no lo hace), que Durkheim define en el segundo Prefacio a *De la división...* citado más arriba que "una regla no sólo es una manera de actuar habitual; es ante todo, una manera de actuar obligatoria, es decir, sustraída en alguna medida, al arbitrio individual" (Durkheim, 1967:10)

Quizás habría que preguntarse si el carácter externo de la regla por oposición al carácter internalizado de la norma están realmente definiendo *dos tipos de anomia* (*procedimental* en un caso, *moral* en otro), tal como Olsen sugiere, o simplemente el énfasis en la exterioridad y la coacción fue complementado con la importancia en el carácter interiorizado de la obligación, como un producto de la maduración y la progresiva complejización del pensamiento durkheimiano, pero en ningún momento fueron vistas como opuestas y excluyentes por el mismo Durkheim.

Sin embargo creo que distinguir entre carencia de reglas de procedimiento o carencia de normas morales, como formas de la anomia, puede sernos útil, y volveré al problema más adelante.

Autonomía, pluralismo y anomia

Si bien la mayoría de los sociólogos acreditan a Durkheim como el primer autor moderno que escribió sobre la anomia en su libro *De la división...*, una cuidadosa investigación sobre los orígenes e historia del término permite a Marco Orru señalar no sólo que Durkheim descubrió y trabajó el concepto varios años antes de ese primer texto fundamental,

sino que su propia concepción se estructura en contraposición y debate con las formulaciones de otro autor francés, muerto tempranamente, Jean Marie Guyau. (Orru, 1987)

En este apartado, sigo en gran medida el texto de Orru, ya que brinda elementos muy interesantes que permiten no sólo conocer lo que se pensaba sobre la anomia en la época de Durkheim, sino que abre el camino para la discusión acerca del papel de la anomia como elemento característico de la cultura moderna.

Según Orru, Durkheim descubre el término anomia en los escritos de Guyau, de los que hace una reseña en la *Revue Philosophique*, en 1887. Antes de comentar lo que Durkheim tomó y lo que criticó de ellos, hagamos un breve paréntesis para referirnos brevemente al pensamiento de Guyau.

Guyau nació en 1854, y fue criado en un entorno cultural estimulante. Su madre era una escritora en el campo de la educación y su padrastro, Alfred Fouillé, fue un conocido filósofo de la corriente espiritualista, al igual que Boutroux, (maestro de Durkheim a quien este le dedicara su tesis doctoral francesa *De la división...*), Bergson y Blondel. Bajo la supervisión de Fouillé, Guyau tuvo acceso desde muy joven a las obras de Platón y Kant, a la historia de las religiones, filosofía, estética y ética. A los 19 años escribió *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 en 1874. Fue profesor en el liceo Condorcet pero tuvo que dejar la cátedra por una enfermedad pulmonar. Para 1888, el año de su prematura muerte, Guyau había publicado seis libros, y tres manuscritos más fueron publicados póstumamente por su padrastro.

Aunque fue un admirador entusiasta del utilitarismo inglés, criticó sin embargo a Bentham y a Mills. Dijo que una teoría ética válida debía considerar no sólo los hechos morales, como hacían los utilitaristas, sino también las ideas morales. La carencia de una visión holística sobre la ética (que implicaría considerar no sólo los placeres materiales sino los placeres intelectuales y estéticos como teniendo también un valor moral), no era sin embargo, una peculiaridad de la doctrina utilitarista.

Guyau también criticó a la ética kantiana, donde se encuentra la concepción de la moral sin una fundamentación práctica en la sociedad. A través de su concepto de autonomía de la esfera ética, Kant abandonó la visión teológica del mundo según la cual la voluntad humana estaba moralmente obligada a obedecer la ley divina. Pero de acuerdo con Guyau, Kant no fundamentó su ética en una visión alternativa, sino que la ubicó en un vacío al proclamar al mismo tiempo la autonomía del individuo y la universalidad de la ley moral. Una de las afirmaciones más interesantes de Guyau es que Kant se equivocó al no reconocer las bases sociales de la moralidad y las elecciones individuales.

En su tercer libro, el *Esquema de una moral sin obligación ni sanción*, Guyau procuró describir las características de la moralidad moderna. Allí señala: "Por una parte, la moralidad naturalista y positivista no puede producir principios invariables, en relación a cada obligación o sanción; por otra, la moralidad idealista puede realizar esta tarea sólo sobre bases hipotéticas. En otras palabras, lo que es en el orden de los hechos es no universal, y lo que es universal es solamente una hipótesis especulativa".

Creo que este párrafo es muy interesante porque permite visualizar por un lado que Guyau esboza conceptos que Durkheim desarrolló posteriormente, como el de la contraposición entre la moral concebida como ideal y la moral tal como se observa en los hechos de la vida práctica. Por otro lado, si los hechos y sanciones morales de la vida común son contingentes, y dependen de los usos y costumbres de cada sociedad, Guyau está sentando las bases para una concepción relativista e histórica de la moral. La moral en tanto principios universales es tan sólo un ideal, que no obliga a las personas de manera coactiva; la moral operante es cada vez más, plural. En palabras de Orru, Guyau eliminó la obligación y la sanción de la ética moderna en razón de la contingencia de los hechos morales por una parte, y la cualidad especulativa de las ideas morales por otra parte.

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 de la esfera de 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 revolución positivista y del decline 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 Guyau 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 y el advenimiento del positivismo, Guyau presentó el riesgo intelectual de la anomia moral como el desafío de la nueva era. La gente moderna no puede ya apoyarse en la fe religiosa o en verdades trascendentes. Más bien, tienen que encontrar un estándar de conducta dentro de ellos mismos, en su impulso a la vida.

Guyau sintetiza y critica en sus formulaciones, lo que sobre la relación entre libertad y reglas morales sostenían dos de las corrientes principales de su época. Considera que la combinación propuesta por Kant entre autonomía y universalidad, es contradictoria, ya que si bien Kant pensaba que la libertad individual del sujeto moral podía coexistir con la universalidad de la ley moral, lo cierto es que en la esfera de la libertad, el orden bueno es para Guyau, y en esto sigue el pensamiento de los utilitaristas ingleses, exactamente la ausencia de un orden preconcebido. "La autonomía real debe producir originalidad individual, no general conformidad". Autonomía y anomia, son por lo tanto complementarias. La ética moderna es producida autónomamente por el individuo y es por lógica consecuencia, anómica.

Después de su planteamiento de la anomia moral como la moralidad del futuro en el *Esquema...* Guyau desarrolló más el concepto de anomia en su cuarto libro, *L'Irreligion de l'avenir*, publicado en 1887. Este texto fue reseñado por Durkheim en la *Revue Philosophique* en el mismo año; en él se intenta estudiar la historia de las religiones desde una perspectiva sociológica.

Según Orru, Guyau sostiene que la sociabilidad humana produce sentimientos religiosos en razón de la dependencia que unos seres humanos experimentan con respecto a otros, y por la necesidad social de afecto, ternura y amor. Independientemente del hecho de que actualmente esta visión del fenómeno religioso pueda resultarnos idealizada e incluso ingenua, lo interesante del planteamiento de Guyau es que él considera a las creencias modernas como cualitativamente diferentes de las anteriores creencias religiosas, y propone su concepto de anomia religiosa como la característica definitoria de la moderna religiosidad. El concepto de anomia religiosa es paralelo al de anomia moral propuesto en el libro anterior. Los mitos y cultos de la religión natural son reemplazados en los tiempos modernos por la investigación científica. La realidad es ahora interpretada, dice Guyau, a través de la observación empírica más que por la explicación mítica, la religión dogmática de los tiempos antiguos ha dado paso a la religión de la duda, el escepticismo y el 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 con la duda y el escepticismo del individuo.

El lado práctico del fenómeno religioso, que Guyau considera eminentemente sociológico, pervive en la idea de "asociación". Las asociaciones de seres humanos encontradas en la era de las religiones naturales persistirán en el futuro, pero su carácter será muy diferente. Nuevas asociaciones menos constrictivas sobre sus miembros, junto con individuos que elijan libremente ser partícipes sobre las bases de sus diferentes intereses y sus hipótesis morales o religiosas. De allí, las asociaciones de individuos serán más espontáneas y sujetas a variaciones, siguiendo una diferenciación creciente, a la cual Guyau llama "ley del progreso". Habrá asociaciones con propósitos intelectuales, morales y estéticos. Pluralismo asociativo, pluralismo moral, en fin, la modernidad es para Guyau 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 inevitablemente sinónimo de elevación moral. Para Guyau 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.

Evidentemente, Guyau es el precursor de muchos otros autores que han considerado los aspectos positivos de la anomia. No es sin embargo el caso de Durkheim.

Guyau asoció anomia con pluralismo, libertad de elección, imperio de la razón y autonomía individual. Heredero del pensamiento ilustrado, el futuro se le antojó como una nueva edad de oro para el individuo, libre por fin de las ataduras del dogma y de la tradición.

Las diferencias con Durkheim son evidentes, si bien hay puntos de contacto que conviene señalar. Ambos autores están especialmente preocupados por los temas morales y por el desarrollo de nuevas formas de moralidad. Ambos construyen sus concepciones a partir de una crítica (más profunda en el caso de Durkheim), tanto al utilitarismo inglés como a la noción abstracta de "Ser Humano" de Kant; rechazan la idea de que existan principios morales universales; también coinciden en otorgarle a la educación un papel fundamental en cuanto a la nueva moral moderna. Pero las coincidencias terminan ahí.

La visión de Durkheim, sin ser pesimista, es mucho más escéptica en cuanto a las bondades del pluralismo y de la supuesta libertad individual sin límites societales. Para que las personas puedan ser libres, deben construir su libertad sobre las bases firmes del respeto a los demás, la responsabilidad ciudadana, el espíritu de disciplina (que permite la satisfacción de las propias aspiraciones no su crecimiento desmesurado), y la autonomía moral, en el sentido de vivir y obrar de acuerdo a principios morales y no respondiendo a circunstancias y pasiones del momento. El papel de la educación es crucial porque sólo a través de ella el hombre moderno puede transformar una moral heredada y derivada de las exigencias de un ser sobrenatural, en una moral que valore ante todo los derechos y deberes de una sociedad de individuos responsables. Para Durkheim, la única forma de superar la insatisfacción y malestar de la época presente es la transformación, a través de la educación y el ejercicio de una ciudadanía responsable, de una moral religiosa tradicional en una moral laica y cívica, o sea, moderna. A

esta moral, es a la que va a llamar "individualismo moral".¹² Creo que para Durkheim la anomia es un fenómeno de transición, y como tal, un estadio previo de inmadurez y falta de concreción de normas solidarias, de valores cívicos y fines morales que permitan lograr la felicidad humana. Por lo tanto, difícilmente pueda ser considerado como un aspecto positivo y posibilitante, más bien al contrario, el trabajo de los ciudadanos responsables es lograr la superación de la anomia, porque eso hará posible el acceso a una forma de vida en la cual los individuos puedan ser realmente libres.

Una pregunta de las muchas que la sociología occidental se ha planteado a lo largo del siglo XX fue ¿cómo evitar la anomia, en un contexto de creciente pluralismo y complejidad societales? Por otra parte, si la anomia es un fenómeno endémico de las sociedades modernas, ¿cómo remontar sus nefastas consecuencias, a la vez que se aprovechan la apertura y flexibilidad generalizada de las oportunidades, los mercados y la mente de las personas que la modernidad implica?

Algunos sociólogos importantes dedicaron sus esfuerzos a analizar estas cuestiones, lo cual llevó a un desarrollo sumamente sugerente de la temática de la anomia, tal como espero mostrar en lo que sigue.

¹² Este tema será desarrollado más adelante.

CAPITULO DOS

LA ANOMIA EN EL PENSAMIENTO SOCIOLOGICO DEL SIGLO XX

Introducción

Es mi propósito en este capítulo comentar brevemente algunos ejemplos de la discusión acerca de la anomia en la obra de importantes corrientes o autores de la sociología que tienen como referente, al menos de inicio, las formulaciones durkheimianas en torno al problema. Mi tratamiento de la cuestión no es por lo tanto exhaustivo, sino más bien ilustrativo, ya que lo que me interesa es por una parte ver cómo, a partir del planteamiento inicial de Durkheim, el tema de la anomia ha ido adquiriendo múltiples facetas, que llegan en algunos casos, creo, a desvirtuar el sentido que originalmente tenía el término, y en otros, a profundizar y complejizar el debate de tal manera que, aunque formulado a comienzos del siglo XX, el concepto de anomia se revela como heurísticamente productivo y sugerente aún para la época actual, y contextos socio-culturales diversos.

Parsons, Merton y otros autores norteamericanos sobre la anomia.

En la sociología norteamericana de mediados del siglo XX, el tema de la anomia es recurrente. Inicialmente, los autores derivan sus propios planteamientos de una obligada discusión acerca de las implicaciones y consecuencias teóricas y empíricas del concepto de anomia en la obra de Durkheim, pero no se quedan allí.

Antes de 1938, dos son los textos más importantes. Por un lado, la descripción y utilización del concepto de anomia por parte de Elton Mayo, en su libro de 1933 *The Human Problems of an Industrial Civilization*.

Por otro lado, el libro *La estructura de la acción social* de Talcott Parsons, editado en 1937, donde el autor analiza el término y su importancia en la obra de Durkheim.

Comentaré brevemente el contenido de ambos tratamientos, y el posterior desarrollo que el término tuvo en la obra de Parsons.

La empresa como contexto integrador

En su trabajo Mayo critica el modelo utilitarista con respecto a las relaciones individuo - sociedad y enfatiza la importancia de los grupos sociales informales en la formación de actitudes y prácticas de trabajo. El principal error de los economistas, dice, es haber considerado que las personas se guían en sus relaciones con los demás exclusivamente de acuerdo a intereses egoístas y de beneficio personal. Para Mayo, el deseo de sentirse bien con el prójimo, de sentir que uno "pertenece" a un ambiente determinado, es un elemento importante a tener en cuenta cuando uno quiere descubrir las causas de los desequilibrios y desajustes producidos por la moderna sociedad industrial. En la medida en que los lazos familiares se debilitan, y el individuo ya no tiene un grupo con el que pueda sentirse solidario e integrado, puede surgir un comportamiento disruptivo. De allí entonces que para Mayo, la empresa puede y debe surgir como medio social capaz de proporcionar a sus trabajadores el sentido de pertenencia y de identificación que evite las consecuencias nefastas de la transformación industrial de las sociedades.¹

Independientemente de las críticas que puedan formularse a la perspectiva de Elton Mayo (su preocupación fundamentalmente "adaptativa", por ejemplo) es también importante señalar sus divergencias cruciales con la propuesta durkheimiana. En primer lugar, la concepción de Mayo confunde anomia con falta de sentido de pertenencia e identificación grupal. Asocia la anomia con la

¹ "Mayo proporciona ejemplos en los cuales administraciones de industrias han tenido éxito al formar grupos en las fábricas, tan estables en sus actitudes de cooperación grupal que los hombres en esos grupos explícitamente reconocen que la fábrica ha sido para ellos la fuerza estabilizadora en torno a la cual han desarrollado vidas satisfactorias. La misma industria efectivamente substituye el antiguo efecto estabilizador del vecindario." (Dunham's foreword al libro de Mayo *The Social Problems of an Industrial Civilization*, Routledge and Kegan Paul, London, 1949 :39; citado por Fenton, 1984:61; trad. de L.G.)

ausencia de grupos solidarios y con la pérdida individual del sentido acerca de cual es el lugar propio del sujeto, lo que lo lleva a identificar como raíz del problema de la anomia la insatisfacción personal que tiene sus orígenes en fallas en cuanto al proceso de comunicación entre los participantes en la interacción.

Para Durkheim, el aislamiento, y el debilitamiento de los lazos asociativos, estaban directamente relacionados con el egoísmo, y si bien son fenómenos frecuentes en las sociedades industriales, no deben ser confundidos con la anomia. Es cierto que para él la falta de apoyo moral mutuo, de intercambio de ideas y sentimientos, la percepción de que uno ya no es útil ni necesario para los demás, puede conducir a situaciones extremas como el suicidio; pero la anomia no tiene que ver con la falta de cohesión social, sino con la falta de límites impuestos socialmente, o con la des-regulación imperante en áreas de cambio rápido y extremo dinamismo. Si bien la falta de una vida moral satisfactoria a nivel social puede estar relacionada con la falta de participación e integración social, deben poder distinguirse por lo menos analíticamente.

En segundo lugar, la perspectiva durkheimiana permite formular un diagnóstico de la situación cultural de las sociedades industriales que permite evaluar los procesos y áreas con problemas graves.

En cambio las formulaciones de Mayo caracterizan los problemas anómicos como meras disrupciones o desajustes, mismos que pueden solucionarse con el establecimiento de rutinas de trabajo, esfuerzos por lograr la armonía entre trabajadores y ejecutivos y directivos en la fábrica, y a través de lograr la identificación de los empleados con los objetivos de las empresas. (cfr. Fenton, 1984:61-63)

Expectativas versus desempeños

El otro autor importante en cuanto a la introducción y tratamiento conceptual de la anomia en la sociología

norteamericana es Talcott Parsons, en primer lugar con su extenso comentario sobre la sociología durkheimiana, en *La estructura de la acción social* de 1937. Aunque no es mi propósito aquí trabajar sobre el análisis pormenorizado que hace Parsons de la obra de Durkheim, creo que vale la pena mencionar los que considero son algunos de sus descubrimientos más significativos, ya que ello permite ubicar el debate sobre la anomia y las aportaciones posteriores de Parsons sobre la cuestión.

En primer lugar, el señalamiento de que Durkheim es el primer sociólogo en oponerse a la visión contractualista del orden social. En su encarnizado debate de las tesis de Spencer y en general en su oposición al utilitarismo, Durkheim se ocupó de remarcar la falacia de la concepción del "estado de naturaleza" como estadio previo al surgimiento de las sociedades humanas, en el que cada hombre vivía y luchaba solo contra las fuerzas de la naturaleza y la hostilidad de sus vecinos. Es el vivir en colectivos, lo que hace a los hombres, humanos; y es condición de existencia de todo grupo humano el vivir de acuerdo con reglas que garanticen un orden mínimo. Por lo tanto, la idea tan cara al pensamiento liberal y utilitario de que el hombre pasó del estado de naturaleza en el que vivía aislado, libre y dueño de si mismo, pero en constante batalla contra los demás, a celebrar un contrato primigenio que garantizara la convivencia, y que conculcó parte de su inocencia y sus libertades, es para Durkheim una ilusión que no puede fundamentarse científicamente. Sus críticas a Rousseau, Kant y sobre todo a Spencer, están encaminadas en ese sentido. Aunque Parsons no es el único en señalar esto, sí es el primero en darse cuenta de la importancia del rechazo durkheimiano a la visión contractualista del orden social.

El segundo descubrimiento, es el de que toda actividad social, incluidos los contratos, se producen en el "marco de un cuerpo de reglas, independiente de las motivaciones <e intereses> individuales inmediatos de las partes contratantes" (Parsons, 1968:398). La existencia de un conjunto de reglas de convivencia, no explícitas pero operantes, que forman lo que Durkheim denominó

como "la parte no contractual de los contratos", constituye el foco aglutinador de la vida social, y es lo que convierte a un conjunto de seres humanos en un grupo social.²

El tercer señalamiento parsoniano se relaciona con lo que denominó "la teoría de la felicidad" de Durkheim. En oposición a las posturas utilitaristas, y a la propuesta del hedonismo psicológico, según Parsons, el autor francés observó que en principio, a un nivel fisiológico, la capacidad humana de experimentar placer, es limitada. Con un volumen e intensidad crecientes de cualquier estímulo, la sensación de placer resultante, empieza a disminuir. En todo caso, el placer se transforma en una sensación negativa: el dolor. Pero por otra parte además, aunque la cantidad de placer es limitada, la cualidad en cuanto a los placeres puede desarrollarse infinitamente. Para Durkheim, dice Parsons, en la medida en que no existe un único sistema de necesidades y deseos, el criterio de la felicidad resulta relativo, y por lo tanto, la base hedonista e individualista de la teoría de la felicidad formulada por el utilitarismo, carece de fundamento. La preocupación de Durkheim es ante todo pensar si puede decirse que la felicidad ha aumentado con el progreso de la civilización; su conclusión es negativa. Aunque Parsons no desarrolla las consecuencias de esta formulación durkheimiana, es evidente que el pensar en el carácter relativo de lo que se considera "felicidad" en un grupo social determinado, y el problematizar los fundamentos meramente hedonistas de la felicidad, condujeron a Durkheim en el sentido que se encuentra claramente expresado en sus teorías sobre la anomia como derivada de la insatisfacción permanente por falta de límites en cuanto a lo que se puede desear.

La discusión sobre la anomia en la obra de Durkheim, tiene entonces como contexto para Parsons, tanto su disputa con los utilitaristas, como la constatación del papel que un marco normativo común (o la falta de este en algunos sectores y

² "Spencer y los demás escritores individualistas han cargado el acento sobre la exigibilidad de los términos de los acuerdos mismos, mientras que Durkheim coloca principalmente el acento sobre la existencia de un cuerpo de reglas que no han sido objeto de acuerdo alguno entre las partes involucradas, sino que están socialmente dadas" (Parsons, 1968:396)

colectividades) tiene en cuanto a garantizar la cohesión social y la integración de las personalidades individuales.

Sin embargo, la apreciación parsoniana del problema es, aunque él parece no darse cuenta, bastante diferente de la de Durkheim. Para Parsons, la anomia está directamente relacionada con el desajuste de la gente frente a las irregularidades en los ciclos económicos, y en general, con variaciones abruptas en cuanto a características importantes de su medio social. Dice: "En la depresión, las expectativas relativas al nivel de vida, con todo lo que implican, se ven frustradas en gran medida. En el caso de anormal prosperidad, por otra parte, cosas que habían parecido completamente fuera de lo posible se convierten, para mucha gente, en realidades. En ambos extremos, la relación entre medios y fines, entre esfuerzo y logro, se ve perturbada. El resultado es una sensación de confusión, una pérdida de la orientación" (Parsons, 1968:422) Si bien es cierto que Parsons concuerda con que al ser los apetitos e intereses humanos intrínsecamente ilimitados, para que haya satisfacción, deben ser limitados, disciplinados, y esta disciplina debe ser impuesta socialmente, el problema, la condición anómica, es de los individuos, no, como para Durkheim, de la sociedad.

Parsons retoma en su obra posterior la idea de la anomia como "desajuste" de las personas en situaciones de cambio dinámico.

En su texto publicado en 1951, *El sistema Social*, la cuestión de la anomia aparece en dos momentos diferentes. Por un lado, como parte del tema crucial de la integración de los sistemas sociales, y por otro, en el marco de una teoría de la evolución social que permite diferenciar entre cuatro estadios prototípicos de desarrollo con base en el esquema de las Variables - Pauta. En el primer caso, Parsons hecha mano de su teoría de los roles y señala que cualquier actor que ocupa una determinada posición dentro de cualquier grupo o colectividad, tiene de manera convencional, asociadas una serie de tareas y actividades (roles), por ocupar esa posición o status. Las personas y colectividades en interacción, esperan que los demás

desempeñen sus roles de acuerdo con la posición que ocupan, de tal manera que si alguien no lo hace es sancionado por el resto; pero además el actor que no cumple con las expectativas que sus status - roles generan, sabe y de hecho espera, algún tipo de sanción. El trasfondo de esta concepción acerca de las bases de la integración social, es que el marco de criterios normativos y valores que orientan el desempeño de los roles, es en gran medida compartido por los miembros de una colectividad o grupo en interacción.

En los procesos de socialización a los que los humanos somos sometidos desde nuestro nacimiento, se intenta por lo general con éxito, inculcarnos los usos, costumbres, valores y prácticas habituales en nuestra sociedad. Ese conjunto de elementos culturales son progresivamente internalizados y constituyen lo que Parsons denomina "disposiciones de necesidad" de la personalidad de los actores. O lo que es lo mismo, desde la perspectiva parsoniana se puede decir que la gente actúa de una manera determinada, frente a determinada situación, porque la respuesta es cuasi automática, ha sido condicionada por la socialización, y no implica la mayoría de las veces un proceso reflexivo y crítico por parte de los actores. La gente necesita responder frente a las demandas sociales de una manera que exprese la conformidad con los valores del grupo, ya que esa es la única manera de ser aceptado.³

A nivel de las personalidades individuales, los criterios de orientación de valor están internalizados si el actor se comporta de conformidad con aquellos; a nivel social, si el conjunto de actores involucrados en el proceso de interacción en cuestión espera que todos se comporten de acuerdo con los criterios de orientación de valor compartidos, si hay "reciprocidad en las expectativas", se puede decir que los mismos están institucionalizados. La complementariedad entre la expectativa de rol y el desempeño efectivo del mismo sustentada en la aceptación de los criterios institucionalizados, garantiza que la corriente

³ "...la condición básica para que pueda estabilizarse un sistema de interacción es que los intereses de los actores tiendan a la conformidad con un sistema compartido de criterios de orientación de valor" (Parsons).

de gratificaciones (aprobación, simpatía, retribuciones, etcétera), fluya favorablemente para los conformistas.

¿Qué sucede en el caso de que esa complementariedad no se de? La estabilidad del sistema de interacciones está amenazada, el orden normativo se ha quebrantado. A esa situación es a la que Parsons denomina "anomia". El autor señala que "la estabilidad depende de la integración de los valores comunes con la estructura de la disposición de necesidad internalizada de las personalidades constituyentes"; esto es lo que garantiza el "funcionamiento adecuado" de cualquier sistema social. Si las personas en una situación concreta no hacen lo que se espera de ellas, ni guían su conducta por las posibles respuestas de los demás, tienen lo que Parsons llama una "conducta desviada".

La ruptura y la no reciprocidad entre las expectativas y lo que realmente se hace y se obtiene genera frustración; una sociedad o un grupo donde las interacciones sean frustrantes, entra en un círculo vicioso generador de tensiones, conflictos y cambios de diverso signo.

Ahora bien, así como un sistema social completamente integrado es empíricamente desconocido y es más, en caso de existir, quizás fuera una aberración, para Parsons su valor teórico radica en que puede ser utilizado como modelo de contrastación para evaluar los grados de institucionalización - internalización en las diversas sociedades concretas, y al mismo tiempo para evaluar los diferentes grados de anomia.

En cuanto a su tratamiento de la anomia en el marco de su propuesta de tipos societales que se derivan del esquema de las Variables - Pauta, Parsons sostuvo que los sistemas normativos podían variar entre dos polos de un *continuum*, que va del "particularismo" al "universalismo". En el tipo particularista, las normas y reglas de juego social se aplican discrecionalmente, de acuerdo a situaciones particulares de los actores involucrados, y teniendo principalmente en cuenta cuestiones tales como el status adscripto, las cualidades inherentes a los actores tales como el sexo y la raza, y su peculiar ubicación en

un sistema de solidaridades relacionales. En el tipo universalista, las normas, una de cuyas funciones principales consiste en orientar y dirigir la acción de los agentes, se aplican sin discriminación a todas aquellas personas y en todos los casos que estuvieran comprendidos en la formulación abstracta de la norma. El principio ordenador podría ser diverso, pero a los fines de la aplicación, rige el principio de equidad, que puede formularse en el dicho "ley justa es ley pareja".

Parsons, en una formulación que no por haber sido ampliamente cuestionada ha dejado de ser sugerente, y recurrentemente revitalizada aun en épocas recientes, utilizó este tipo de razonamientos para diferenciar entre sociedades tradicionales y modernas, y de hecho sostuvo que en las sociedades tradicionales predominan los sistemas normativos de corte particularista, y que una de las características más importantes de las sociedades modernas es precisamente que los sistemas normativos en ellas prevaecientes son los de tipo universalista. (cfr. Parsons, 1968:cap.5)

Finalmente, en sus obras de madurez, Parsons volvió a tocar problemas que se relacionan con la vigencia de diferentes marcos normativos y las repercusiones que esto puede tener en el nivel de la cultura societal. Así, en sus textos *La sociedad* y *El sistema de las sociedades modernas*, publicados por primera vez en inglés a comienzos de la década de los años setenta, se señala que una de las características principales en los procesos de cambio evolutivo, que han desembocado en las sociedades industriales avanzadas actuales, es el proceso que el autor llama de "generalización de los valores". Cuando una sociedad se diferencia y complejiza, como es el caso de las sociedades modernas, los sectores, grupos y clases que la conforman son múltiples y variados, así como diversos son sus intereses y los valores que los animan. Es por ello necesario que el marco valorativo sea cada vez más inclusivo a la vez que plural. El proceso de generalización de los valores implica la consolidación de un conjunto de valores fundamentales y básicos, muy generales, que se supone deben guiar en términos muy abstractos al conjunto

de la sociedad, y que a su vez permite la existencia de diversos conjuntos de valores específicos que guían y orientan las conductas cotidianas de cada grupo y sector concreto de la población. Aunque Parsons no volvió a mencionar en este caso el tema de la anomia, uno podría inferir que esta propuesta constituye un esbozo interesante de una nueva manera de ver el problema. Este nuevo enfoque supone concebir a la anomia como contraposición de marcos valorativos diferentes, que generan áreas de operación normativa diversa, y que en principio se espera que sean congruentes. De no ser así, entonces la multiplicidad de patrones normativos y reglas procedimentales pueden originar una situación de desajuste, inestabilidad y falta de complementariedad, entre la internalización de los patrones normativos, la institucionalización de los mismos y por lo tanto el sistema personal de expectativas, y producir una situación de anomia de extrema gravedad.

Este esbozo de formulación del tema por parte de Parsons resulta al menos para mi sumamente sugerente ya que nos lleva a pensar el tipo especial de normatividad presente en las sociedades contemporáneas. Específicamente si el problema radica en que no existen valores y reglas claras que organicen las prácticas de los actores, y por lo tanto la fijación de límites y parámetros claros para la acción posible no es estricta y eficaz o si en cambio lo que sucede es que se presenta una superposición de códigos valorativo - normativos, según la actividad o situación de la que se trate, de tal manera que por ejemplo en cierto campo son claros los esquemas universalistas mientras que en otros predomina el particularismo. La dificultad mayor se presenta cuando en el mismo campo y en la misma actividad, coexisten dos o más tipos de códigos, lo que dificulta tanto las prácticas de los agentes involucrados, como la sanción de la sociedad frente a la transgresión. Sobre estos temas volveré más adelante.

Anomia, adaptación y clases sociales

Aunque como se ha visto, Robert K. Merton no fue el primer sociólogo estadounidense en hablar de anomia, su obra destaca porque es el primero en trabajar el tema no como un aspecto dentro de una teoría más amplia, sino como núcleo de una teoría que intenta explicar características cruciales de una sociedad específica, la sociedad norteamericana.

Merton abordó la cuestión en dos ensayos sumamente sugerentes, que fueron posteriormente editados como capítulos del que quizás es su libro más conocido, *Teoría y Estructura Sociales*, publicado en 1949 y en una edición corregida y aumentada en 1957. El primer texto, denominado "Estructura social y Anomia" fue escrito en 1938, y el segundo, "Continuidades en la teoría de la Estructura social y la Anomia", donde recoge muchas de las críticas que recibió el primero, fue publicado alrededor de 1956.

Quiero detenerme un poco en las propuestas de Merton, no sólo por su originalidad, sino en razón de que a pesar de haber sido formuladas hace muchos años, y para un contexto social específico, brindan un cúmulo de elementos conceptuales que pueden servirnos como claves para entender problemas de actualidad, a la vez que profundizan y modifican las ideas de Durkheim con respecto a la anomia.

Merton señala que su "primer propósito es proporcionar un punto de vista sistemático para el análisis de las fuentes sociales y culturales de la conducta divergente... y descubrir cómo algunas estructuras sociales ejercen una presión definida sobre ciertas personas de la sociedad para que sigan una conducta inconformista y no una conducta conformista" (Merton, 1972:140)

El núcleo fuerte de su exposición está en su planteamiento acerca de que en la sociedad pueden diferenciarse lo que él llama "la estructura cultural" y "la estructura social". Parte de la estructura cultural son los "objetivos, propósitos e intereses culturalmente definidos, sustentados como objetivos legítimos por todos los individuos de una sociedad... Más o menos unificados en una jerarquía de valores...Comprenden una estructura de

referencia aspiracional...Son las cosas por las que vale la pena esforzarse". (cfr. Merton, 1972:141)

"Un segundo elemento de la estructura cultural define, regula y controla los modos admisibles de alcanzar esos objetivos." Son "reglas... relativas a los procedimientos permisibles para avanzar hacia dichos objetivos. Esas normas reguladoras no son por necesidad idénticas a normas técnicas o de eficacia." (Merton, 1972:141)

Ahora bien, las normas que definen los procedimientos y medios legítimos para alcanzar las metas valoradas socialmente, se implementan y vuelven operativas a través del discurso y la práctica de agentes sociales tales como los padres, maestros, amigos, jefes; la estructura social proporciona el ambiente y los instrumentos materiales y simbólicos específicos para que las personas logren lo que se proponen. La hipótesis fuerte de Merton es que la cultura y la estructura social, en el caso de la sociedad norteamericana, operan en sentidos cruzados. O para decirlo de otra manera, la cultura propone valores (relacionados con el éxito, específicamente con el éxito pecuniario) al conjunto de los miembros de la sociedad, pero la estructura social (con su carga de desigualdad de origen diverso), no brinda a todos las mismas oportunidades de lograr la realización de sus aspiraciones. Hay una contraposición evidente entre los ideales culturales por una parte, que comprenden no sólo la extrema valoración del éxito, sino la valoración de la utilización de determinados medios para alcanzarlo, como el trabajo duro, con su correlato, la idea de la igualdad de oportunidades como elemento característico de la sociedad estadounidense y, por otra parte la realidad de la estructura social. Merton señala que muchas veces, los medios legítimos no son los más eficaces, y entonces los individuos sometidos a la presión de triunfar, se ven compelidos a encontrar las vías e instrumentos que les garanticen el éxito, aunque no sean los avalados culturalmente. En definitiva, aquellos sectores sociales que no tienen acceso a las oportunidades, por su origen de clase, étnico, o por su reciente ingreso a la sociedad, como es el caso

de los migrantes, son los que se ven orillados a encontrar medios que acorten las distancias que los separan del logro de sus aspiraciones. Son los candidatos evidentes para lo que Merton llama, la "conducta divergente". Y dice que "la conducta anómala puede considerarse desde el punto de vista sociológico como un síntoma de disociación entre las aspiraciones culturales prescritas y los caminos socialmente estructurales para llegar a dichas aspiraciones." (Merton, 1972:143) Si bien ninguna sociedad carece de normas que gobiernen la conducta de sus miembros, y en esto el autor coincide plenamente con Durkheim, cada sociedad se diferencia de las demás en la medida en que la tradición, las costumbres y los controles institucionales están eficazmente unificados con los objetivos que ocupan un lugar elevado en la jerarquía de los valores culturales. Merton señala que "La única pregunta importante <para los individuos> es la siguiente: ¿Cual de los procedimientos disponibles es más eficaz para aprehender el valor culturalmente aprobado? El procedimiento más eficaz desde el punto de vista técnico, sea legítimo o no para la cultura, se convierte en el preferido por antonomasia para la conducta institucionalmente prescrita. Si este proceso de atenuación <de la congruencia entre los fines culturales y los medios sociales> continúa, la sociedad se hace inestable y se produce lo que Durkheim llamó 'anomia' (o falta de norma)." (Merton, 1972:143)

Las consecuencias que se originan por esta desinstitucionalización de los medios, se hacen evidentes en la sociedad norteamericana, en las que las instituciones sociales básicas, como la familia, la escuela y la empresa por un lado otorgan una importancia exagerada al valor de la meta - éxito, y por otro lado, se ocupan de disciplinar a los individuos, de tal manera que aunque esa meta esté en realidad fuera de su alcance, sigan impulsados por la promesa del logro. El refuerzo en cuanto a los medios legítimos no es igual de fuerte. Es en ese sentido que el autor habla de una "desmoralización" de la sociedad norteamericana, no porque la gente se sienta falta de ánimo en la

lucha por la vida, sino porque las normas procedimentales no tienen una cabal presencia constrictiva en la vida cotidiana.

Aunque Merton se refiere específicamente a la sociedad norteamericana de mediados del siglo XX, cuyos parámetros culturales en la actualidad en gran medida se han modificado, puede resultar interesante destacar los que para él eran, en ese momento, axiomas que caracterizaban a esa sociedad, porque para ciertos sectores, incluso de sociedades diferentes, aún de alguna manera perviven. "La cultura norteamericana impone la aceptación de tres axiomas culturales: 1, todos deben esforzarse hacia las mismas metas elevadas, ya que están a disposición de todos, <siempre y cuando se esfuerzen, lo cual no es cierto>; 2, el aparente fracaso del momento no es más que una estación de espera hacia el éxito definitivo; 3, el verdadero fracaso está en reducir la ambición o renunciar a ella.⁴...En una paráfrasis sociológica, estos axiomas representan, 1, la desviación de la crítica desde la estructura social hacia uno mismo, entre los situados en la sociedad de manera que no tienen acceso pleno e igual a las oportunidades; 2, la conservación de una estructura de poder social mediante la existencia en los estratos sociales más bajos de individuos que se identifican, no con sus iguales, sino con los individuos en la cumbre; y 3, la actuación de presiones favorables a la conformidad con los dictados culturales de ambiciones irreprimibles mediante la amenaza para quienes no se acomoden a dichos dictados, de no ser considerados plenamente pertenecientes a la sociedad." (Merton, 1972:148)

El interés de Merton se centra en las respuestas de los individuos a la peculiar configuración conflictiva entre los ideales valorativos y las posibilidades sociales reales de realización de esos ideales. Por lo tanto, propone una serie de tipos de adaptación individual a esa situación, no en el sentido de respuestas de las personalidades individuales sino en el de las respuestas de los distintos grupos y estratos de la sociedad,

⁴ Es interesante constatar como cierto discurso de la "superación personal", como los que constantemente propugnan publicistas como Miguel Angel Cornejo, en nuestro país, e innumerables autores en los Estados Unidos, incorporan aun hoy, estos axiomas.

que por estar sometidos de manera diferente al estímulo cultural y las restricciones sociales, reaccionan diferenciadamente.

La tipología propuesta por Merton relaciona la aceptación (+) o el rechazo (-) de las metas culturales con la aceptación (+) o el rechazo (-) de los medios institucionalizados, y se presenta como sigue:

| | Metas Culturales | Medios Institucionalizados |
|------------------|---------------------|-------------------------------|
| I.-Conformidad | + | + |
| II.-Innovación | + | - |
| III.-Ritualismo | - | + |
| IV.-Retraimiento | - | - |
| V.-Rebelión | ± | ± |

Obviamente si la sociedad es estable, predomina el tipo I.- Conformidad, aunque un grado muy elevado de respuestas conformistas podría hacer pensar en una sociedad aletargada, poco dinámica.

En el caso de la respuesta II.-Innovación, en la que se aceptan las metas culturales pero se rechazan los medios que la sociedad provee para alcanzarlas, Merton pone el énfasis en que si se concede una gran importancia cultural a la meta-éxito, pero a la vez existen sectores que se sienten excluidos de las posibilidades de acceso, es como si la misma sociedad los invitara a la transgresión, a encontrar medios proscritos pero eficaces, e incluso, en el caso de la sociedad estadounidense, es posible encontrar, señala el autor, una alta tolerancia al delito, siempre y cuando el que delinque obtenga éxito al final. Muchas veces el éxito limpia las reputaciones. Merton no se refiere entonces a la innovación en el solo sentido de la originalidad o la creatividad instrumental⁵, sino principalmente

⁵ Como sería el caso de alguien que quisiera triunfar, y escogiera para ello una profesión no tradicional, desarrollar habilidades nuevas y poco convencionales, por ejemplo un cocinero que crea una nueva corriente

en su relación con la ilegalidad y la corrupción. De hecho dice "La conducta ilegal, lejos de ser una manifestación social o psicológica anormal, es en realidad un fenómeno muy común." (Merton, 1972:154)

Y es aquí donde la aportación mertoniana es más importante: la falta de congruencia entre la cultura y la estructura social, no sólo reconoce grados, sino que golpea diferenciadamente a los distintos estratos y clases de una sociedad. Esta es una afirmación novedosa, ya que ningún autor antes que él había logrado "aterrizar" sociológicamente el término, y relacionar la anomia como proceso cultural con la estructura de clases por un lado, y con la estructura del poder y la dominación por el otro, como lo hace Merton.⁶

En ese sentido, señala que "Sobre los estratos inferiores se ejercen las presiones más fuertes hacia la desviación...El vicio y la delincuencia constituyen una reacción 'normal' a una situación en la que se asimiló el valor del éxito pero hay poco acceso a los medios tradicionales y legítimos para llegar a ser una persona de éxito...<Si bien> hay correlaciones variables entre delincuencia y pobreza, <es importante señalar que> la pobreza sola no produce delincuencia. Sólo la produce cuando se asocia con el valor exagerado dado al éxito pecuniario, para todas las clases, y la imposibilidad real de acceso a los medios..." (Merton, 1972:154 y 156) Los ejemplos presentados en el texto se refieren a las mafias y asociaciones delictivas de todo tipo formadas principalmente por inmigrantes, y a las maquinarias políticas, con sus respectivas formas de organización clientelar, utilizadas para obtener beneficios y poder, que de otra manera serían inaccesibles para los sectores que están más abajo en la escala social. (Cfr. Merton op.cit.:81-91)

culinaria, o alguien que inventa juegos de video, o el que inventó los papeles adheribles para dejar notas.

⁶ Es interesante señalar cómo cada quien lee a un autor no sólo como quiere sino como puede: Marco Orru, quien ha escrito uno de los textos más completos sobre la anomia y sus significados dice: "Mi lectura de la teoría de Merton reduce la significación de un importante elemento, el 'acceso diferencial a las oportunidades aprobadas de persecución legítima de las metas culturales'... este aspecto de su argumentación parece de importancia secundaria" (Orru, 1987:123) Sin embargo, él mismo señala en una nota que "El profesor Merton me alertó acerca de que mi lectura selectiva de su teoría está en 'directa oposición a la propia lectura que el autor hace de su trabajo y al uso que la mayoría de los científicos

En el caso de la adaptación III.- Ritualismo, "implica el abandono o la reducción de los altos objetivos culturales del gran éxito pecuniario y de la rápida movilidad social a la medida en que pueda uno satisfacer sus aspiraciones... Sigue respetando de manera casi compulsiva las normas institucionales. Es conducta desviada porque representa un alejamiento del modelo cultural vigente y supone... rebajar en forma permanente el nivel de las aspiraciones. (Merton, op.cit.:159) Es interesante señalar dos cuestiones en relación con el ritualismo: una, que así como la innovación es una conducta adaptativa desviada propia de clases bajas, el ritualismo es típicamente una adaptación de clases medias y medias bajas, en las que los padres como agentes socializadores ejercen una presión fuerte sobre los hijos para que respeten las convenciones y mandatos de la sociedad. La segunda cuestión es que la conducta ritualista puede tener que ver no sólo con la falta de aspiraciones (el caso típico del gris empleado de oficina que durante décadas permanece atado a su escritorio), sino con una actitud "rigorista" en cuanto a la aplicación de las normas vigentes, en la cual el "atenerse al expediente", como el burócrata de Weber, puede ser una forma de controlar una situación de inseguridad; el ritual, con su cuota de autoritarismo, es en realidad en ese caso una forma de ordenar un ambiente potencialmente amenazador. Merton cita a Peter Blau, que dice " ...el ritualismo es consecuencia no tanto de la super identificación con las reglas y la habituación a las prácticas consagradas como de la falta de seguridad en las relaciones sociales importantes dentro de la organización o grupo" (cfr. Merton, op.cit.:197)

El tipo IV.- Retraimiento, implica el rechazo tanto de las metas culturales vigentes como de los procedimientos para alcanzarlas; es el caso típico de los vagabundos, los teporochos en México, y también según señala Merton, el de algunos de los personajes más entrañables de Chaplin. Pero es un modo privado, no colectivo de adaptación.

El tipo V.- Rebelión, implica el rechazo de las metas y los medios pero a la vez la postulación de otras metas y otros medios diferentes. Los individuos que se rebelan contra las pautas culturales vigentes, son típicamente miembros de una clase en ascenso, y no los estratos más deprimidos, y organizan al resentido y al rebelde en un grupo revolucionario.⁷

La originalidad e importancia de la propuesta mertoniana son evidentes. Sin embargo, ya en su momento recibió fuertes críticas, entre otras cosas, porque a pesar de sus esfuerzos Merton no lograba establecer con claridad si la anomia era una condición de la sociedad, que en tanto ambiente fomentaba determinados tipos de respuesta en sus miembros, o si simplemente era una actitud individual más o menos generalizada, en una situación determinada. Para hacer frente a esta y otras críticas (como la de que hacía demasiado hincapié en el tema del éxito pecuniario como valor crucial en la cultura estadounidense), Merton escribió el segundo ensayo al que hicimos referencia más arriba. En él intenta establecer las diversas interpretaciones acerca de la anomia, que en ese momento existían en la comunidad académica de los Estados Unidos. Así, señala que : "Como lo desarrolló inicialmente Durkheim, el concepto de anomia se refería al estado de falta relativa de normas de una sociedad o grupo.⁸ Durkheim hizo ver claramente que este concepto se refería a una propiedad de la estructura social y cultural, no era una propiedad de los individuos confrontados con dicha estructura. Sin embargo, como se hizo evidente la utilidad del concepto para comprender diferentes formas de conducta divergente, se amplió hasta referirse a un estado de los individuos más bien que de su ambiente...Este concepto psicológico de anomia fue formulado

⁷ Hay que tener en cuenta la época en la que Merton escribe. Aunque muchas de sus afirmaciones pueden aplicarse no sólo a la sociedad norteamericana y a otros contextos, (por ejemplo en el caso de los grupos guerrilleros latinoamericanos de las décadas de los años sesenta y setenta, el origen de clase de sus miembros era claramente de clase media o alta), la situación en Estados Unidos cambió mucho con el movimiento Hippie, y en décadas posteriores. No creo que sus afirmaciones en cuanto a la filiación de clase de los "rebeldes" pueda seguir aplicándose sin más en la actualidad.

⁸ Merton adopta la definición de anomia que Durkheim presenta en *De la división del trabajo social*, mientras que la que aparece en *El suicidio* y *La educación moral*, aunque no lo menciona, las va a considerar como el aspecto subjetivo del término.

simultáneamente por R. MacIver y por David Riesman".⁹ (Merton, op.cit.:169) Para Robert MacIver por ejemplo, la "Anomia es un estado de ánimo en el que está roto o mortalmente debilitado el sentido de cohesión social...del individuo." (MacIver, 1950:84-85)

Sobre algunas de las interpretaciones psicológicas de la anomia volveré más adelante.

Merton se ocupa de remarcar sin embargo, que aunque según su opinión existe una dimensión psicológica muy clara y evidente en el problema de la anomia, es tan sólo una contrapartida de la dimensión sociológica, que no puede subordinarse a aquella.¹⁰ Y enfatiza el papel de la visión sociológica de la cuestión al señalar que "la estructura social extrema los valores culturales haciendo posible y fácil la acción de acuerdo con ellos para los que tienen ciertas posiciones dentro de la sociedad, y difícil o imposible para los demás. La estructura social actúa como una barrera o como una puerta abierta para la acción dictada por los mandatos culturales. Cuando la estructura cultural y la social están mal unificadas, exigiendo la primera una conducta y unas actitudes que la segunda impide, hay una tendencia al quebrantamiento de las normas, hacia la falta de ellas" "La tipología de reacciones adaptativas al estado de anomia y las presiones estructurales que producen una frecuencia mayor o menor de las reacciones entre los diferentes estratos de la estructura de clases ...<tienen> como premisa subyacente, que los estratos de clases están no sólo diferencialmente sometidos a la anomia,

⁹ "Anomia...significa el estado de ánimo del individuo cuyas raíces morales se han roto, que ya no tiene normas, sino únicamente impulsos desconectados, que no tiene ya ningún sentido de continuidad, de grupo de obligación. El individuo anómico se ha hecho espiritualmente estéril, responsable sólo ante sí mismo, y ante nadie más. Se ríe de los valores de otros individuos. Su única fe es la filosofía de la negación. Vive en la delgada frontera de la sensación entre ningún futuro y ningún pasado". (MacIver, op.cit:84-85)

¹⁰ "El concepto sociológico de anomia...presupone que el ambiente... envuelve la estructura cultural por una parte, y la estructura social, por otra. La estructura cultural puede definirse como el cuerpo organizado de valores normativos que gobiernan la conducta que es común a los individuos de determinada sociedad o grupo. Y por estructura social se entiende el cuerpo organizado de relaciones sociales que mantienen entre sí diversamente los individuos de la sociedad o grupo. La anomia es concebida entonces, 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 socialmente estructurales de los individuos del grupo para obrar de acuerdo con aquellos."(Merton, op.cit.:170)

sino también diferencialmente sometidos a uno u otro tipo de reacción a ella" (Merton, op.cit.:170-171)

En el período que media entre el primero y el segundo ensayos, Merton conoció, como él mismo lo dice, los trabajos de Parsons y de Edward Shils que podían aplicarse al tema, y trató de adecuar sus propias ideas acerca de la anomia a lo que se desprendía sobre el problema tanto de *El sistema social*, publicado por el primero en 1950, como de *Hacia una teoría general de la acción*, publicado conjuntamente por Parsons y Shils en 1953, en el sentido de que la anomia tenía que ver con una incongruencia entre cultura y estructura sociales y entre la definición institucional de los roles y las expectativas reales de la gente. Sin embargo, su aportación más significativa a mi entender, consiste en relacionar el problema de la anomia con la estructura de clases por una parte y con el problema de la dominación y el poder por la otra, temas que aunque no desarrolló en profundidad en los ensayos, sí abordó en sus teorías e investigaciones sobre la burocracia y las maquinarias políticas en los Estados Unidos.¹¹

Aunque más no fuera por su rechazo, fundado sociológicamente, de la "hipótesis represiva", prevaleciente hasta ese momento en la teoría de la relación entre cultura, moral y civilización de destacados pensadores de diversas disciplinas,¹² la formulación de Merton merece la importancia y trascendencias que se le han otorgado a través de los años. En relación con esto, conviene decir que ya desde sus primeros intentos de análisis del problema de la anomia, Merton enfatizó, por una parte, que el origen de la cuestión y de las conductas divergentes o desviadas con respecto a la normatividad convencional vigentes en un determinado grupo o sociedad, no debía buscarse en una supuesta tensión entre los impulsos instintivos del hombre, y las constricciones culturales, sino que

¹¹ Esto fue desarrollado por Merton en relación con las funciones latentes de las maquinarias políticas (Merton, op. cit.:80-92) y corregido y aumentado en cada edición posterior de su libro.

¹² Como ya vimos, en general fue una explicación aceptada por "el pensamiento occidental" de la modernidad, o sea por autores como Kant, Freud y más cercanamente por el mismo Durkheim, Parsons e incluso Eliás.

eran producto de conflictos y contraposiciones entre estructuras culturales y sociales (cfr. Merton, op.cit.:140) y su diferente incidencia según el lugar que ocupara cada individuo y cada estrato en su sociedad. Merton critica el hecho de que por ejemplo grandes psicólogos del siglo XX, como Freud, Karen Horney, Harold Lasswell, Abraham Kardiner y Erich Fromm, formularan diversas tipologías en cuanto a las reacciones a las circunstancias frustrantes, pero ninguno de ellos, tuviera en cuenta que esas reacciones tenían que ver con el lugar ocupado por el individuo en la estructura social.¹³ Así señala que " Un supuesto primario de nuestra tipología es que las reacciones ocurren con diferente frecuencia en grupos diferentes de nuestra sociedad, precisamente porque los individuos de esos grupos o estratos están sometidos de manera diferente al estímulo cultural y a las restricciones sociales". (Merton, op.cit.:149)

De sus concepciones con respecto a la anomia, se derivan dos corolarios fundamentales: por un lado, que la conducta divergente es tan "normal" y propia de la convivencia humana como la conducta que se conforma con las prescripciones socio-culturales; por otro lado, que la conducta divergente no es de por sí disfuncional, así como la conformidad no es de suyo funcional a un sistema dado. Para analizar la incidencia de uno y otro tipo de conductas, sus orígenes y consecuencias, es crucial realizar investigación empírica de los grupos y sociedades concretas sometidas a estudio.

A pesar de su alto contenido crítico, Merton no logró sin embargo, según mi opinión, hacer un claro deslinde entre las dimensiones sociológicas y psicológicas del problema de la anomia, ya que no queda en claro si la anomia es la situación que se deriva de una incongruencia progresiva entre prescripciones sociales y relaciones interpersonales, que genera conductas divergentes; o la anomia es el conjunto de dichas conductas, en tanto respuestas individuales y grupales a la situación de

¹³ "A pesar de su constante interés en la 'cultura', por ejemplo, Horney no explora diferencias en los efectos de la cultura sobre el agricultor, el obrero y el hombre de negocios, sobre individuos de clase baja, media y alta, sobre individuos de diferentes grupos étnicos y raciales, etcétera." (Merton, op.cit.:149 nota 12)

incongruencia y tensión. ¿Es la anomia causa o efecto de la desviación?

Otras dos cuestiones deben señalarse como débiles en el planteamiento mertoniano. Por una parte, no queda suficientemente clara la ubicación conceptual de las normas. En el primer ensayo sobre todo, las normas son mencionadas por Merton a veces como un elemento de la estructura cultural (tal como lo he presentado en la síntesis precedente) y en otras ocasiones como parte de la estructura social, en tanto normas institucionalizadas y por lo tanto medios simbólicos del proceso de interacción. En el segundo ensayo, quizás alertado de esta deficiencia por los comentarios de sus colegas, intentó una definición más precisa, aunque no profundizó al respecto.

Por otra parte, sus formulaciones presentan un error común a muchos otros autores¹⁴, que es el no diferenciar la anomia como falta o no vigencia de las normas, de la falta de cohesión e integración sociales. Esta diferenciación había sido planteada claramente por Durkheim, sobre todo en *El suicidio*, cuando señaló las distintas razones sociales que podían conducir a las personas a esa situación extrema. Como se indica en otras partes de este trabajo, para Durkheim la falta de relaciones sociales, el considerarse desligado de cualquier grupo, el egocentrismo y el no involucramiento con actividades comunitarias, que sobrevienen por diversas razones, pero sobre todo en casos de viudez, o en la ancianidad, y que pueden inducir al aislamiento progresivo e incluso a buscar la propia muerte, son propias de una actitud egoísta (quizás tendría que haber encontrado otra denominación más puntual), un grave problema en las sociedades industriales avanzadas, pero no son lo mismo que la anomia. Para Merton sin embargo, y a pesar de conocer la obra del sociólogo francés, los límites y las diferenciaciones no están claras ya que llega a decir, hablando de los indicadores de anomia, que las quiebras de relaciones sociales consagradas, la creciente proporción de relaciones sociales destruidas, son componentes objetivos de la anomia (a diferencia de los componentes subjetivos como la

¹⁴ Como es el caso de Elton Mayo, mencionado más arriba.

ansiedad, una sensación de futilidad, etcétera). Creo por lo tanto, y esto es para mí evidente en el segundo ensayo, que Merton, preocupado por señalar que en el concepto de anomia existen dimensiones tanto subjetivas como objetivas, tendió a pensar las primeras como estados psicológicos cambiantes en el ánimo de las personas, y a las segundas, como manifestaciones de desintegración y ruptura de las relaciones interpersonales, sin darse cuenta de que se contradecía a sí mismo, ya que en sus textos, señalaba a las conductas divergentes no como manifestaciones de ruptura de los grupos con la sociedad o de algunos miembros con respecto a su grupo sino como una manifestación del deseo de ascender para ser aceptado (en el caso de la innovación) o de moderar las aspiraciones para no ser excesivamente presionado (en el caso del ritualismo) e incluso en el caso de la rebelión, la ruptura con los valores culturales y los medios sociales de obtenerlos, no significaba la ruptura con la sociedad, sino tan sólo con algunos grupos e intereses dominantes, pero en el marco de un grupo en ascenso que lucha por el control de los medios y por la imposición de nuevos valores al resto. La anomia es entonces un problema relativo a los distintos modos de integración, no un producto de la desintegración. Quizás sólo en el caso del retraimiento se produzca lo que Merton denomina destrucción de las relaciones sociales importantes, pero como él mismo señala, son casos individuales, no colectivos de desviación.

Algunos autores, como Marco Orru, han señalado además que una de las falencias principales del trabajo de Merton, a diferencia del de Durkheim, radica en que Merton toma a los valores de la cultura norteamericana como dados, como un hecho incuestionable y por lo tanto su perspectiva no es crítica. Sin embargo, creo que el sólo hecho de describir tan agudamente la situación prevaleciente en los Estados Unidos de su época, y desenmascarar los mecanismos de gestación del poder político, la riqueza y la influencia, para los distintos sectores sociales, de tal manera que se hacen evidentes las conexiones entre anomia y corrupción, por una parte, y entre convencionalismo y

autoritarismo por otra, demuestra una visión extremadamente crítica de su propio objeto.

Anomia como estado de ánimo

Como se mencionaba más arriba, el concepto de anomia y sus diversas aplicaciones posibles al estudio de las características y problemas de la cultura contemporánea, tienen una bibliografía sumamente abundante, sobre todo en la sociología estadounidense y quizás en menor grado en la europea. Sin embargo, es conveniente hacer notar, que la literatura norteamericana al respecto, se orienta no tanto al estudio de la posible relación entre anomia y malestar moral de la sociedad, ni al papel que cierto tipo de valores modernos tienen en la cultura contemporánea, sino sobre todo a las manifestaciones individuales del problema.

Así como Mac Iver definía a la anomia como un "estado de ánimo" de los individuos, otros autores entre ellos destacadamente Leo Srole, propusieron también una profundización del análisis de la cuestión desde el punto de vista de los sentimientos y percepciones de las personas. Srole postuló una serie de "indicadores de anomia" que servían para construir una escala que permitiera medir qué tan anómicos se sentían los miembros de una sociedad. Dicha escala consta de cinco ítems:

- a.- Percepción de que los líderes de la comunidad son indiferentes a las necesidades de uno.
- b.- Percepción de que es poco lo que puede lograrse en una sociedad que es imprevisible y carente de orden.
- c.- Percepción de que los objetivos de la vida se alejan en vez de realizarse.
- d.- Una sensación de futilidad.
- e.- El convencimiento de que uno no puede contar con socios o compañeros personales para tener apoyo psicológico.

En este tipo de perspectiva, obviamente el foco de atención cambia de los determinantes societales de la anomia, al estudio de una condición psicológica de las personalidades individuales, a una auto-percepción a la vez que a una percepción del entorno

social que entraña desintegración, y falta de involucramiento del individuo con respecto al medio. Si bien la escala de Srole ha tenido un impacto inmenso en la investigación posterior con respecto a la anomia, creo que adolece no sólo de una visión parcial del problema sino que participa del error, tan frecuente, y que no puede ser adjudicado a Durkheim: el identificar anomia con desintegración social.

Tanto en MacIver, como en Srole, como en la mayoría de los autores estadounidenses que se dedicaron al tema de la anomia, es claro que su principal preocupación ha consistido en detectar desbalances, incongruencias o desajustes en cuanto a las posibilidades sociales e individuales de integración al grupo y prosecución de los valores y metas socialmente propuestos; el cuestionamiento al conjunto de valores propios de las sociedades modernas y específicamente a las metas culturales de la sociedad norteamericana ha estado en sus análisis, en segundo término.¹⁵

Adaptación pragmática y negociabilidad de las normas

En algunas corrientes del pensamiento sociológico y antropológico contemporáneo se ha rechazado de hecho la concepción de que la anomia sea un fenómeno propio de las sociedades modernas, y por lo tanto un elemento que podría servir para distinguir estadios o momentos de desarrollo entre distintas sociedades.

En el caso de la etnometodología por ejemplo, el rechazo a la concepción de la anomia proviene en primer término del cuestionamiento del papel determinante de la conducta asignado a las normas por el estructural funcionalismo parsoniano. Parsons sostenía que el orden social, y en general la estabilidad de cualquier sistema de interacción, es posible porque los actores sociales internalizan en el proceso de socialización al que son sometidos desde que nacen, un conjunto de valores y normas culturales, que al formar parte de su propio sistema de personalidad los compele a actuar conforme a lo que los demás esperan de ellos. Las expectativas también forman parte del sistema normativo

¹⁵ Para una bibliografía relativamente actualizada del tema de la anomia consultar Orru, 1987

internalizado. De allí el papel determinante de las estructuras normativas para el análisis de cualquier sistema social. (Parsons, 1966:cap.2) Según este autor, y como espero haber mostrado más arriba, la anomia se produce cuando no se da la complementariedad entre los patrones normativos y el desempeño de los roles, o sea entre lo que la gente espera y lo que efectivamente hace.

Garfinkel, por el contrario, 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 las prácticas cotidianos. Los participantes deciden en qué casos deben aplicarse las reglas a la luz de los detalles de la situación en la que se encuentran. (Heritage, 1991:313) En cada caso la decisión es eminentemente pragmática y depende de cómo el actor caracterice la situación en la que participa. Esto no sólo es propio de las sociedades complejas, sino que para Garfinkel es una realidad para todo grupo social. Desde el punto de vista de la etnometodología, las normas son importantes porque brindan un marco a los partícipes para la interpretación de las situaciones sociales, no porque determinen la conducta social.

En Parsons el papel de las normas es fundamentalmente prescriptivo e integrativo. Para la etnometodología, al igual que en la obra de Alfred Schutz¹⁶, que para esta cuestión es su más claro antecedente, el papel de las normas es más bien cognitivo, ya que ayudan a la caracterización de las situaciones de interacción; los usos y prácticas cotidianos de los miembros de un grupo manifiestan los sistemas de valores y normas prevalecientes y definen lo que se considera "conducta razonable" dentro de ese grupo. De allí que la etnometodología proponga el concepto de *normalidad percibida*, como aquello que las personas visualizan como lo que de hecho es lo habitual y generalmente esperado en un proceso de interacción, y actúen de acuerdo con eso, pero esto no quiere decir que tengan un "deber ser" internalizado. Según mi lectura, para esta escuela por lo tanto, hablar de "anomia" no tiene sentido. Sin embargo, aun aceptando el concepto de anomia por su valor heurístico, puede uno recuperar de la etnometodología la idea acerca del carácter

¹⁶ cfr. Schutz, 1974 y Girola, 2000

negociado de las normas, y su papel en cuanto elemento para construir y delimitar relaciones interactivas.

Moral del deber versus ética de la responsabilidad

Si bien el concepto de anomia ha ido perdiendo relevancia en las investigaciones sociológicas al final del siglo XX, posiblemente por el desagaste sufrido por su uso abundante y poco preciso, a la par que por los múltiples significados que fue asumiendo a lo largo de su historia, creo que su capacidad heurística pervive, y que su utilidad como instrumento para la caracterización de las sociedades del presente, haciendo algunas salvedades y precisiones, permanece intacta.

Es mi intención en este apartado comentar las propuestas de un autor francés que ha puesto en la palestra del debate sociológico contemporáneo la relación entre deber y bienestar, e intenta confrontar los mandatos normativos que han sido parte de la cultura de la modernidad, con la nueva perspectiva moral que surge de la búsqueda de nuevos valores que orienten las relaciones interpersonales en la peculiar situación cultural del cambio de siglo.

Gilles Lipovetsky sostiene, en su libro *El crepúsculo del deber*, que en las sociedades contemporáneas (específicamente en las sociedades postindustriales de Europa occidental y los Estados Unidos), coexisten dos tipos de discursos aparentemente contradictorios, en relación con lo que a *grosso modo* podríamos denominar "la orientación ética".

Por un lado, el de los que sostienen que la cultura actual es decadente, que no existen valores ni moral, y que tiene su razón de ser en la percepción de la generalización de la corrupción, el consumo de drogas, y un sentimiento de fracaso en cuanto a otorgarle sentido a la vida y en el hecho de que el estrés y la depresión son patologías cada vez más frecuentes y dominantes en el malestar cultural.

Por otro lado, existen voces que señalan el resurgimiento de los valores y las prácticas que definen lo que Lipovetsky denomina

"la nueva moral", centrada en el respeto al individuo y la tolerancia.

El dilema va más allá de una mera oposición entre optimismo y pesimismo cultural, y trae a la discusión muchos de los elementos que encontrábamos en las formulaciones contrapuestas de Durkheim y Guyau. Vale la pena entonces, detenernos un momento en el análisis de la situación propuesto por Lipovetsky, para ver en qué medida hemos avanzado, conceptual y prácticamente, con respecto a lo señalado en torno a estas cuestiones hace más de cien años.

Como es generalmente aceptado, a partir del siglo XVII y específicamente con la Ilustración, "los modernos tuvieron la ambición de sentar las bases de una moral independiente de los dogmas religiosos"(Lipovetsky, 1996:11) o, lo que es lo mismo, procuraron construir un nuevo fundamento, laico, para la aceptación de los principios que debían regir las relaciones entre las personas. Este proceso de secularización de la moral implicó romper con la idea de que Dios, juez supremo de las conductas humanas, es el único que puede decidir acerca de la bondad o maldad de las mismas. También implicó una progresiva disminución del poder de las Iglesias erigidas en tribunal moral en cuanto a su capacidad para administrar los premios y castigos según las intenciones y las obras de los creyentes.

Tanto Rousseau como Kant, Stuart Mill y Comte, por mencionar sólo a algunos de los pensadores que coadyuvaron en el proceso, se ocuparon de sentar las bases para una moral autónoma, que rompiera con cualquier fundamento de carácter religioso. La importancia de la cultura moral moderna, radica en su influencia en la conformación de un orden social y político cuyos principios éticos son fundamentalmente laicos y de corte universalista. Como señalaba Durkheim, la moral moderna rompe sus lazos con la religión, y busca sustitutos racionales para la constricción de las conductas.

Ahora bien, y esta es una de las hipótesis de Lipovetsky, los deberes religiosos fueron sustituidos en la modernidad y hasta aproximadamente mediados del siglo XX, por la religión del deber. Con esto quiere decir, que la cultura moral moderna ha hecho énfasis en los derechos del individuo, y en las obligaciones del ciudadano,

en la obligación de ser austero, solidario, vivir para los otros. En la segunda mitad del siglo XVIII Rousseau postulaba la "religión cívica" que exigía el sacrificio de los intereses personales a la voluntad general. En el siglo XIX en Francia se definía la moral como la ciencia del deber obligatorio y la virtud como total abnegación.¹⁷ (cfr. op. cit.:25) Durkheim sostenía que no existía moral verdadera sin un ideal social, y que la educación de los niños tenía por objetivo fomentar en ellos el sentido del deber y el amor a la Patria. Es evidente que los modernos, señala Lipovetsky, sacralizaron la escuela del deber moral y cívico; si bien postularon la preponderancia de las obligaciones éticas sobre las religiosas, y fundamentaron la obligación moral en principios racionales y humanistas, convirtieron al "deber ser" en un imperativo. Algunas de las utopías de la modernidad, como la extrema confianza en el poder de la educación y la perfectibilidad indefinida del género humano, que es posible encontrar en autores por otra parte sumamente escépticos con respecto a las posibilidades de la cultura moderna, como es el caso de Durkheim, nutrieron la ideología del deber. Las críticas a la moralidad cristiana por maniquea, mediocre, hipócrita y masoquista, formuladas por Nietzsche, o el relativismo moral de Guyau, intentaban mostrar que la moral moderna había desplazado los imperativos absolutos de origen religioso al ámbito de los deberes cívicos, pero que la idea misma del deber, no había sido modificada. El culto al deber, señala Lipovetsky, se extendió al menos hasta 1950, (aunque en algunos lugares más que en otros) no sólo en el ámbito de la filosofía y la cultura, sino al terreno de las costumbres: la familia, el sexo, la filantropía, etcétera. La sexualidad y la esfera familiar se encontraban bajo la tutela de la forma - deber y sometidas a las acciones de moralización higienista y disciplinaria.¹⁸ (cfr. Lipovetsky, op. cit.:39). Como está

¹⁷ Evidentemente era la época del apogeo de la represión como condición de virtud y bonhomía.

¹⁸ En el caso de la filantropía, la moral del deber, para utilizar el término empleado por Durkheim, y que retoma Lipovetsky otorgándole un sentido específico, recela de la caridad, porque "no hace más que alimentar la mendicidad y la pereza, la imprevisión y la mentira. Las ayudas deben orientarse hacia los 'pobres meritorios' (familia legítima, domicilio bien atendido, templanza de las personas) y negadas a los demás...Desarrollar la independencia económica de los pobres, aumentar la previsión y la higiene de las familias, estimular el sentido de responsabilidad individual, ese es el objetivo central de los filántropos." (Lipovetsky, 1996:43-44) Es claramente el discurso de revistas como el Reader's Digest e

claramente ejemplificado en las exhortaciones de Durkheim en sus lecciones a los pedagogos franceses, el pensamiento moderno idealizó la obligación moral, celebró con excepcional gravedad los deberes del hombre y del ciudadano, impuso normas austeras, represivas, disciplinarias referidas a la vida privada, y procuró inculcar el espíritu de disciplina y el auto dominio. (cfr.Lipovetsky, op.cit.:11)

Sin embargo, "El ideal de virtud desinteresada, <también los principios de higiene moral propios de la primera mitad de este siglo, o el deber de respeto a la autoridad>, estaba colocado tan arriba que la acción moral se volvió... imposible de cumplir" (cfr.Lipovetsky op.cit.:34)¹⁹

En los años sesentas y setentas del siglo XX se produjo una revuelta contestataria a nivel cultural, que rechazaba las normas represivas y proponía la "liberación hedonista". Es la época de la revolución sexual, el individualismo, el pacifismo y el descubrimiento de las drogas por parte de las masas. En los años ochentas surge un movimiento cultural que confirma el cierre tanto del primer ciclo de la moral burguesa con su énfasis en las obligaciones del deber laico, rigorista y categórico, como el ciclo intermedio del individualismo sin freno: desde ese momento se aboga por una "ética del tercer tipo", una moral sin imperativos, relativista y moderada, realista y pragmática, a la que Lipovetsky denomina la "cultura del post-deber".

Los factores sociales, políticos y económicos que dieron origen a los profundos cambios de la época han sido abundantemente analizados por muchos autores, pero lo que a Lipovetsky le interesa señalar, son las modificaciones a nivel de los valores que imprimen a las relaciones interpersonales (sobre todo en las sociedades del occidente capitalista, pero no exclusivamente en ellas), un sello característico.

Pasada la euforia de la liberación hedonista, la cultura impuesta por las políticas neoliberales, señala Lipovetsky, implica

incluso actualmente, forma parte del programa de organismos como "Care", que se anuncian en la televisión por cable.

¹⁹ Cuando no, ridículo: en la escuela era frecuente encontrar máximas tales como "El hombre debe trabajar ocho horas, comer y descansar ocho horas y dormir ocho horas".

la reconstrucción del concepto de individualismo. Aunque este tema será tratado en un capítulo posterior, es importante observar aquí, que el egocentrismo narcisista de los años sesenta y setenta ha dado paso a una reformulación de las prioridades personales, mucho más centradas en la realización individual y el disfrute, pero ante todo, y ya superados los excesos, se experimenta la necesidad de redefinir qué es lo importante en la vida. Las relaciones interpersonales se rigen en general, según Lipovetsky, por pautas de respeto a los derechos subjetivos, la búsqueda de la felicidad se orienta hacia el enriquecimiento de la intimidad, y la gente no se avergüenza de desear el bienestar material. Los principios a ser respetados son principalmente el de la tolerancia y la honestidad en el trato con los demás; pero, en el marco de la "delicuescencia de las instancias tradicionales del control social, como la familia, el Estado y la Iglesia"²⁰, la ética resultante es débil y mínima, y se acerca bastante a lo que Guyau denominaba, una moral "sin obligación ni sanción". (cfr. Lipovetsky, op.cit.:13-15)

La gente quiere que se respeten ciertos principios éticos, pero sin que esto implique mutilación de uno mismo, y sin obligación difícil; el espíritu de responsabilidad no el deber incondicional.

No se quiere decir con esto que no haya moral, o que la cultura del posdeber sea sinónimo de inmoralidad o que la gente sea amoral. Es simplemente que los principios morales son diferentes. Aunque en numerosas encuestas, dice Lipovetsky, los europeos afirman que la honestidad es algo muy importante y uno de los principales tópicos en la jerarquía de los valores, existe el acuerdo generalizado en cuanto a tolerar la delincuencia mientras no implique violencia sangrienta. Incluso la gente dice que quizás si tuviese la oportunidad de robarse algo lo haría, si supiera que no van a atraparlo. (cfr.op.cit.:147-148)

Lipovetsky sostiene entonces que no es que no haya valores; tampoco es simplemente que las sociedades contemporáneas hayan abandonado los valores tradicionales; también los valores modernos, centrados en la obligación, el deber y la represión han caducado. Actualmente está surgiendo una nueva configuración moral, y la

²⁰ De las que ya hablaba Durkheim a principios del siglo XX.

crisis, si hay tal, es simplemente por el desfase en gran medida generacional, con respecto a los nuevos valores.

¿En qué consisten y cómo están transformando a las instituciones básicas como la familia, el trabajo y la patria?

La familia se concibe cada vez más, como instrumento de realización personal. La obligación de los padres para con los hijos no implica sacrificio de la propia existencia, ni obligación de permanecer unidos toda la vida. Ya no se educa a los niños para que honren a sus padres sino para que sean felices, para que se conviertan en individuos autónomos, dueños de su vida y sus afectos. (cfr. Lipovetsky, op.cit.:161-164)

En cuanto al trabajo, lejos están los días en que se consideraba que "todo ciudadano ocioso es un bribón", según la frase de Rousseau, y que no había que "perder el tiempo. Haz siempre algo útil. Suprime cualquier ocupación que no sirva para nada", como sostenía Benjamín Franklin. En la actualidad, dice Lipovetsky, la vida empieza después del trabajo. Abandonado el taylorismo, y con una cada vez mayor oferta para organizar el tiempo libre, las empresas tratan de cooptar ideológicamente al trabajador, de que se comprometa con los fines de la gestión, y sienta que participa en los logros. (cfr. Lipovetsky, op.cit.:180 y ss.)

En cuanto a la patria, es cada vez más notorio que el nacionalismo está desgastado, y que predomina un descompromiso de las obligaciones hacia la colectividad mientras se legitima una orientación cada vez mayor hacia la esfera estrictamente privada e interindividual. (cfr.op.cit.: 197 y ss)

En resumidas cuentas, los ideales de bienestar, la caducidad de los grandes sistemas, la extensión de los deseos y derechos a la autonomía subjetiva, han vaciado de su sustancia a los deberes cívicos al igual que han desvalorizado los imperativos categóricos de la moral moderna; en su lugar, surge el culto de la esfera privada, la indiferencia hacia la cosa pública, y triunfan el valor del dinero y la democratización de la corrupción. Aunque la democracia es vista como la panacea para casi todos los problemas, en los países post-industrializados se ha transformado en democracia de individuos, no de ciudadanos.

Que la sociedad actual sea hedonista, quiere decir que los placeres están legitimados y son objeto de información, estímulo y diversificaciones sistemáticas; pero la diferencia principal con la cultura de los sesentas y setentas es que el hedonismo posmoderno ya no es transgresor sino que está gestionado, es sensatamente light.

¿Podemos hablar de anomia en la sociedad posmoralista? Si asociamos anomia con un período de transición, con la ruptura de marcos valorativos y normativos sin que se haya claramente impuesto un modelo de recambio, es evidente que la situación actual en las sociedades industrializadas es típicamente anómica. Pero también, creo, se puede pensar a la cultura actual de esas sociedades como anómica por dos razones diferentes. Una en el sentido que Guyau le daba al término, como sinónimo de un extremo pluralismo, autonomía de las esferas valorativas, libertad individual para adoptar aquellos principios y normas para regir la vida que cada quien considerara más adecuadas y convenientes para sí mismo. Otra, porque lo que caracteriza a los habitantes de las grandes ciudades tanto como a los del campo, a nivel de vivencia existencial, es la depresión, el vacío o el estrés, la percepción del descompromiso, la sensación de que uno a nadie le importa, (existen similitudes en este caso con lo que hemos visto más arriba en la definición de la anomia psicológica de Srole). No el abismo de los remordimientos ni la consciencia culpable, que atormentaron durante tantos años a los sujetos educados en la moral del deber; sino el sin sentido de la vida y la duda con respecto a uno mismo, propio de la oferta exacerbada de opciones vitales.

Cada vez más, se acepta el disenso en cuanto a los principios normativos, la fragmentación del consenso moral, y la indeterminación de la idea de la dignidad humana.

Pero cada vez más, también, las sociedades posmoralistas intentan construir un nuevo modelo de orden, plural, tolerante y sobre todo, responsable.

El principio de responsabilidad aparece como el alma misma de la cultura posmoralista.

**ESTA TESIS NO SALE
DE LA BIBLIOTECA**

¿Cuales son los valores de la nueva ética? La tolerancia, la honestidad, el respeto a los derechos del individuo y la responsabilidad.

Lipovetsky asume aquí una postura tan matizada como la realidad que intenta mostrar. Por un lado, es evidente la necesidad de que frente a la no aceptación de la ética del deber, florezcan nuevos principios que rijan nuestra conducta cotidiana. Estos nuevos principios sin embargo, pueden estar viciados en su implementación: la legitimación del bienestar puede ir acompañada de una actitud excesivamente consumista y materialista; la tolerancia puede en realidad ser indiferencia; la honestidad puede referirse más bien a la autenticidad como forma de vida (salir del clóset en cuanto a nuestras preferencias y estilos de vida); la defensa de los derechos del individuo puede en realidad ocultar la negación de mínimas obligaciones con respecto a los demás. El énfasis en la responsabilidad individual, sobre todo en cuanto a las elecciones y decisiones de cada uno, no debiera hacernos olvidar que hay instancias sociales e institucionales a los que también deben exigírseles cuentas claras y políticas humanistas.

Lipovetsky señala que aunque la ética es importante, los males de la cultura actual no pueden superarse si la renovación moral no va acompañada de políticas sociales claras en cuanto a la defensa de las personas, economía competitiva pero con rostro humano y expansión del conocimiento. Sin todo eso, por más listas de valores que se hagan, la marginación y el desclasamiento de grandes sectores de la población serán el verdadero rostro del futuro. Y dice "La política y la economía sin ética son diabólicas, la ética sin el conocimiento, la acción política y la justicia social, es insuficiente. (Lipovetsky, op.cit.:212)

El propósito en este capítulo, ha sido ver cómo el desarrollo del tema de la anomia en el pensamiento sociológico del siglo XX, constituye algo así como un árbol al que le ha salido numerosas ramas. Algunos desarrollos han contribuido a hacernos conocer mejor la incidencia real del problema, al relacionarlo con la vida social concreta, en el sentido de

establecer el impacto diferenciado en los distintos grupos y clases sociales, su relación con problemas importantes tales como los mecanismos del acceso al poder y la influencia, su relación con acuciantes problemas contemporáneos como la corrupción y la delincuencia.

Otros, han puesto el énfasis en una cuestión ya vislumbrada por Durkheim, que es el hecho de que en las sociedades modernas (aunque quizás no sólo en ellas, si bien aquí no nos dediquemos a eso), se hace patente el fenómeno de la "duplicidad moral", en el sentido de que los valores y normas institucionalizados y discursivamente aceptados no siempre rigen las prácticas sociales cotidianas. La idea de la "doble moral" está presente en muchos de los diagnósticos de la cultura del presente, aunque asume, como tantas otras nociones en el ámbito de la crítica sociológica, diversas acepciones. Sobre esto volveré más adelante, específicamente en el capítulo cuarto.

Por último, he querido mostrar cómo la vida actual se debate en el marco de la contraposición valorativa y normativa, entre una propuesta moderna que implicó la asunción de una ética laica, racionalista y rigurosa, de rechazo a la fundamentación religiosa de la moral, y una propuesta de ruptura con cualquier postulación centrada en la obligación y el deber. La anomia es así pues, una situación que impregna la vida cotidiana de las sociedades actuales.

Se hace imprescindible, a esta altura del trabajo, profundizar algo más acerca de qué son las normas, por qué las aceptamos, y por qué la no aceptación del marco normativo, especialmente de aquel que tiene como referente los valores de la modernidad, tiene consecuencias importantes tanto para la vida colectiva, como para el logro de la felicidad personal; para la construcción de una sociedad más libre y justa como para la auto-realización.

CAPITULO TRES

NORMAS, REGLAS Y ESTADO DE DERECHO

En este capítulo me propongo esbozar algunas consideraciones acerca de normas y reglas, que pueden resultar de utilidad a la hora de considerar cómo y por qué no se respetan o se contraponen los marcos normativos en las sociedades contemporáneas.

Sobre las normas

A lo largo de este trabajo, he venido refiriéndome constantemente a la anomia como un estado de falta, carencia o no validez o no vigencia de ciertas normas en un contexto espacio temporal determinado. Creo pertinente en este momento de la exposición reflexionar aunque sea brevemente acerca de qué se puede entender o más bien qué se ha venido entendiendo por "norma" o normatividad, al menos por parte de algunos destacados pensadores que han sentado las bases para una discusión del tema. Debo aclarar sin embargo, que el problema de las normas, así como el de las reglas, tiene una historia muy larga (podemos remontarla sin duda al pensamiento aristotélico), y que analizarlo en profundidad sería objeto de un esfuerzo muy superior y de mucho mayor alcance que el que me es posible hacer aquí. De hecho, y como muchas otras cuestiones, el debate acerca de las normas ha experimentado en los últimos cincuenta años del siglo XX un desarrollo y una sofisticación notables, de manera tal, que existen actualmente buen número de escuelas de pensamiento en diferentes ámbitos que tienen su propia conceptualización y tratamiento del problema. Me limitaré por lo tanto a proponer algunas líneas del debate que considero especialmente sugerentes y de interés para la consecución de mi trabajo.

Lo primero que llama la atención cuando uno quiere adentrarse en la cuestión, es que no es posible encontrar una definición unívoca acerca de qué son las normas. Tanto desde la filosofía, cuyo interés por el tema tiene una larga data, a la vez que varios desarrollos relativamente recientes que merecen

conocerse, como desde el punto de vista del derecho, la ética y sobre todo, desde un punto de vista sociológico, la situación es similar. Los autores trabajan las nociones relacionadas de norma, regla, ley y máxima, establecen diferencias, elaboran clasificaciones y extraen consecuencias teóricas y prácticas de tales tratamientos, pero difícilmente definen qué son las normas. Como dice Daniel González Lagier, refiriéndose a la lógica de las normas de von Wright, "¿Cómo podemos caracterizar al 'fenómeno normativo'? Quizá no podemos. El campo de significación de 'norma' señala von Wright, es vago y heterogéneo, lo que hace que resulte probablemente fútil el intento de crear una teoría general de las normas que abarcara todo el campo y, quizá, igualmente fútil tratar de responder a la pregunta '¿qué son las normas?' (uno de los rasgos de la teoría de las normas de von Wright que más podría exasperar a los interesados en el concepto de norma es precisamente la falta de una definición del mismo)". (González Lagier, 1995:241) Esto, dicho de uno de los principales filósofos analíticos contemporáneos, puede aplicarse de igual manera a la mayoría de los intentos en casi todas las disciplinas involucradas en el tema de las normas. En el caso de los clásicos de la sociología por ejemplo, ni Durkheim, ni Weber, ni Parsons, ni Merton, aunque han dedicado una parte importante de su obra a trabajar el carácter y la importancia crucial de las normas en la vida social, han propuesto una definición clara y distinta del término.¹

Sin embargo, a partir del trabajo acumulado, pueden decirse algunas cosas.

En primer lugar habría que aclarar que, aunque la preocupación por la regulación de la vida colectiva, el pensamiento y la voluntad ha sido tema frecuente en la reflexión occidental, el término "norma" es relativamente reciente, nacido en el ámbito del neo-kantismo alemán. Para esta corriente de

¹ González Lagier cita a Alf Ross, "quien se queja de esta falta de definición en su obra *Lógica de las normas*: 'El término norma -escribe- se usa ampliamente en la teoría moral, la sociología, la lingüística, la filosofía moral y la lógica, pero no hay acuerdo acerca de su sentido. De hecho se usa frecuentemente sin siquiera definirla. Esto es cierto, por ejemplo, de von Wright, aunque uno de sus libros se ocupa principalmente de las normas". (González Lagier, 1995:241-nota38)

pensamiento, una norma es una regla o criterio de juicio de cualquier operación o actividad. Si tiene carácter coactivo puede denominársela "ley". La validez de una norma no resulta del hecho de ser o no ser seguida o aplicada, sino solamente del deber ser que expresa. Los filósofos de la escuela de Baden (Windelbandt y Rickert) han insistido acerca de este carácter de la norma. Dice Windelbandt: "El sol de la necesidad natural resplandece igualmente en el justo y en el injusto. Pero la necesidad que advertimos en la validez de las determinaciones lógicas, estéticas y éticas, es una necesidad ideal, que no es la del 'tener que ser' (müssen) y la de 'no-poder-ser-de-otra-manera', sino la del 'deber ser' (sollen) y del 'poder-ser-de-otra-manera'". (cfr. Abagnano, 1982) Con lo cual hace clara referencia a la idea kantiana de la autonomía de la voluntad en cuanto capacidad humana de elección moral, por una parte, y al hecho de que la normatividad es un producto eminentemente humano, o como se diría en un lenguaje más actual, es producto de la socialidad humana, y por lo tanto, me permito agregar, su contenido, forma y carácter pueden variar de una sociedad a otra, y de una época a otra.

También Kelsen entendió la norma en ese sentido y tomó este concepto como base de su teoría del Derecho. Kelsen señala que "La norma es la expresión de la idea de que algo debe acaecer, y especialmente, de que un individuo debe comportarse de una determinada manera. Nada se dice en la norma sobre el comportamiento efectivo del individuo en cuestión". Por eso se ha hablado y se habla de una "trascendencia" de la norma en relación con las situaciones que regula, y con tal "trascendencia" se ha insistido acerca de la independencia del valor de la norma y de su aplicación efectiva. (cfr. Abagnano, 1982)

He considerado importante referirme al origen neo-kantiano del concepto de norma, y al planteamiento de Kelsen en particular, porque en el siguiente capítulo, cuando revise las formulaciones de Carlos Santiago Nino, un jurista que se ha destacado entre otras cosas por sus trabajos acerca de las normas legales y las consecuencias de su incumplimiento, me propongo cuestionar una acepción idealista del concepto de norma, en favor

de una acepción sociológica del término. Sin embargo, aun en formulaciones propias de la filosofía del derecho, es clara una primera diferenciación en cuanto a las normas, que hay que recuperar: una norma puede servir a) como criterio para el reconocimiento o para la realización de valores o b) como procedimiento que garantiza el desarrollo eficaz de una actividad determinada. Queda con ello planteado nuevamente un tema que he mencionado en capítulos anteriores y sobre el que volveré más adelante: las normas pueden considerarse en su relación con los valores, o en su relación con aspectos procedimentales entre cuyas consecuencias se encuentra, por ejemplo, facilitar la convivencia cotidiana.

La norma puede distinguirse también de términos con los que frecuentemente se la asocia o confunde, como los de regla, máxima y ley.

Según Kant, una máxima es un principio subjetivo de la voluntad. Una ley es por el contrario un principio objetivo, universal, de la conducta. Regla es el término más general y comprehensivo, mientras que norma, máxima y ley son nociones restringidas.

Pero otras corrientes, tienen una opinión francamente contradictoria con tal interpretación, ya que se sostiene que norma es el término inclusivo, y regla se refiere en cambio a un tipo específico de normas. En sociología por ejemplo, un significado comúnmente aceptado otorga a la norma un carácter general, incluyente y vinculante, mientras que la regla es sobre todo una prescripción específica, explícita e incluso escrita sobre un tema acotado.² Sobre esto volveré más adelante.

A partir de la mitad del siglo XX, tanto en filosofía como en sociología, es posible observar un interés creciente de los autores por los problemas relacionados con la acción humana, y temas tales como el significado de la acción, los motivos, intenciones y razones de la conducta, y los elementos que la constituyen, regulan y explican, se constituyeron en objeto de

² En el caso de Durkheim, como ya se vió en un capítulo anterior, la diferencia radica en el carácter interiorizado de la norma, frente al carácter exterior de la regla.

estudio. En lógica, por ejemplo, este interés se reflejó bajo la forma de intensas investigaciones acerca de los diversos conceptos relacionados con la acción (conceptos normativos, valorativos, etc.), lo cual condujo a la elaboración de numerosos sistemas lógicos que en un sentido amplio, ya que estudian las modalidades de la conducta humana, pueden llamarse modales. La lógica deóntica, que se ocupa de los conceptos normativos (permisión, obligación, prohibición, etc.) y de los usos normativos del lenguaje, ocupa un lugar prominente entre las lógicas modales. (cfr. Alchourrón y Buligyn, 1987:19)

El fundador de la lógica deóntica es Georg Henrik von Wright, y su influencia se ha extendido no sólo en el campo lógico sino especialmente en el terreno de la filosofía del derecho. Me propongo comentar brevemente algunas de las aportaciones de este eminente filósofo analítico contemporáneo, a través del tratamiento que de su obra hace Daniel González Lagier, ya que considero que algunas de sus aportaciones pueden resultar esclarecedoras para una sociología de las normas o, como es aquí el caso, para una sociología de la anomia.

González Lagier señala que los autores que se han ocupado del fenómeno normativo mencionan una tal variedad de tipos de normas, que resulta francamente abrumador. Normas primarias, normas secundarias, reglas constitutivas, regulativas, reglas que confieren deberes, reglas permisivas, normas cualificatorias, reglas técnicas, prescripciones, son algunas de las entidades que aspiran a integrar el universo normativo. A veces se habla de distintos tipos de normas; otras, de sentidos diferentes del término. El propio von Wright ha contribuido a esta proliferación de tipos de normas distinguiendo entre tres tipos principales y tres tipos menores: por un lado, las reglas definitorias o constitutivas, las reglas técnicas y las prescripciones; por otro, las reglas ideales, los principios morales y las costumbres. (González Lagier, 1995:230-231)

Las reglas definitorias o constitutivas son aquellas que determinan la actividad o entidad a la cual se refieren. Por ejemplo, el ajedrez es un juego que tiene ciertas reglas; el que

no las respete, no está jugando ajedrez, sino otra cosa. En ese caso, uno puede decir no sólo que las reglas del ajedrez dicen cómo el juego debe jugarse, sino que el ajedrez es ese conjunto de reglas, ya que si no existieran, ese juego no sería el ajedrez.

"Jugar, hablar y razonar son actividades que tienen en común estar reguladas por un tipo de normas que no tienen propiamente un significado prescriptivo, pero que tampoco son meras descripciones. Es un tipo de normas respecto de las que parece más adecuado decir que determinan una actividad".(González Lagier, 1995:246)

John Searle por su parte ha sostenido que las reglas constitutivas constituyen (y también regulan) una actividad cuya existencia es dependiente de las reglas.(Searle, 1980:35)

Para decirlo en términos sociológicos, podemos hacer referencia al postulado de Durkheim de que toda sociedad implica ciertas reglas de convivencia, y de que si no existen esas reglas, no existe sociedad. Podríamos entonces afirmar que las reglas o normas constitutivas, son condición de existencia de la actividad a la que se aplican. Pero aquí, en el caso de que estas afirmaciones derivadas de la lógica de las normas, quisieran aplicarse a un contexto social, debemos hacer la salvedad de que si bien las normas sociales son constitutivas en el sentido de que no puede pensarse en una sociedad sin normas (tomando el término norma en un sentido amplio y aun sin definir con precisión), su contenido es contingente. O sea, que si bien no es posible pensar la vida social sin normas o reglas de convivencia, el contenido específico de las mismas puede variar y de hecho varía notoriamente de una sociedad o grupo a otro.

Las reglas técnicas son el segundo tipo de normas que von Wright distingue dentro del grupo de las principales, y guardan relación con los medios a emplear para alcanzar un determinado fin. Por ejemplo, las instrucciones para el uso de determinado aparato, o los reglamentos de tránsito, son reglas técnicas. Se presupone de parte del actor la intención o propósito de alcanzar un objetivo determinado, por ejemplo encender una computadora, o

llegar sano y salvo a la casa de un familiar, manejando su automóvil. A las reglas técnicas pueden aplicárseles los sentidos de "verdadero" o "falso", en relación con la adecuación de los medios que imponen para el logro de los fines que se pretenden alcanzar. Así, y siguiendo con los ejemplos anteriores, una regla técnica para encender una computadora que diga que hay que desconectar el aparato de su fuente energética (enchufe eléctrico en la pared o baterías, etc.) para que funcione, es falsa o equivocada, mientras que si dice que se tiene que enchufar el aparato para encenderlo, es verdadera. Obviamente el sentido de verdadero o falso que aquí se emplea es exclusivamente en relación con los fines propuestos, no pretende una trascendencia de otro tipo.

El tipo de normas sobre el que von Wright desarrolla su análisis con mayor profundidad es el constituido por las prescripciones o regulaciones. Es en este tipo de normas en el que se centra para desarrollar los sistemas de lógica deóntica. (González Lagier, 1995:284) "Las prescripciones son dadas o dictadas por alguien. 'Dimanan' de o 'tienen su origen' en la voluntad de un dador de normas o, como también diremos, autoridad normativa. Van además, destinadas o dirigidas a algún agente o agentes, a quien llamaremos sujeto(s) normativo(s). Puede decirse normalmente que la autoridad que da la norma quiere que el sujeto(s) adopte una cierta conducta. La emisión de la norma puede entonces decirse que manifiesta la voluntad de la autoridad de hacer que el sujeto(s) se comporte de una manera determinada. Para que el sujeto(s) conozca su voluntad, la autoridad promulga la norma. Para dar efectividad a su voluntad, la autoridad añade una sanción, o amenaza, o castigo a la norma." (von Wright, 1970:27; citado por González Lagier, 1995:285)

González Lagier señala que además "Esta caracterización se completa teniendo en cuenta los elementos de las prescripciones: el carácter, el contenido, la condición de aplicación, la autoridad, el sujeto y la ocasión" (ídem:285)

Según el carácter, podemos distinguir entre normas obligatorias, normas prohibitivas y normas permisivas. Lo que

equivale a decir, que el carácter de las prescripciones define que algo debe, no debe o puede hacerse. En el último caso, el de la norma que permite, puede hacerlo en un sentido fuerte (cuando algo está expresamente permitido) y un sentido débil (cuando se considera que algo está permitido porque no está expresamente prohibido). Con respecto a las normas permisivas, se puede señalar también que en última instancia, todo permiso implica una prohibición, que consiste en proscribir la posibilidad de interferir con la libertad de un agente de hacer algo. Von Wright señala que "parece posible distinguir entre varias especies de "permiso fuerte", que serían el permiso como tolerancia, el permiso como derecho y el permiso como habilitación.³

El contenido de una norma es "hablando en términos generales, aquello que debe o puede o tiene que hacerse o no hacerse. El contenido de una prescripción particular es, en consecuencia, la cosa prescrita (mandada, permitida o prohibida" (González Lagier, 1995:293) En relación con el contenido de las prescripciones, se pueden hacer tres distinciones: la primera, es la existente entre actos genéricos y actos individuales. (El contenido de las normas se refiere por lo general a actos genéricos, no a las acciones de un agente individual). La segunda, se refiere a que debe diferenciarse entre acciones y actividades. "Las acciones consisten en producir cambios en el mundo, esto es, en provocar el paso de un estado de cosas a otro estado de cosas y, por lo tanto, tienen una conexión intrínseca o conceptual con su resultado; las actividades consisten por el contrario en mantener en marcha un proceso y están unidas a los cambios de manera contingente". (idem:294) La tercera, señala que debemos tener en cuenta que la acción tiene dos modalidades:

³ "Una autoridad puede decidir tolerar determinadas conductas de los sujetos normativos. la autoridad se compromete únicamente a no interferir la conducta del sujeto, por lo que al acto permitido se refiere: meramente se abstiene de hacer que ese acto sea imposible de ejecutar por el sujeto normativo. "Todo permiso (fuerte) es, como mínimo, un tolerar". (von Wright, 1970:103) . Pero la autoridad puede también combinar este aspecto de tolerancia con una prohibición de obstaculizar o impedir al titular del permiso hacer el acto permitido. La autoridad no sólo se compromete a no impedir tal acto, sino que, además, prohíbe a terceros que lo impidan. En este caso decimos que el titular del permiso tiene un derecho. Por último, un grado más en esta escala se da cuando la autoridad no sólo prohíbe interferencias que impidan la realización del acto permitido, sino que además, habilita al titular del permiso para realizar el acto. esto es. 'hace el acto posible'". (González Lagier, 1995:291)

positiva (actos) y negativa (omisiones); las prescripciones pueden ser por lo tanto positivas (su contenido es un acto); negativas (su contenido es una omisión) o mixtas (su contenido es una acción y una omisión). (ibídem:294)

La condición de aplicación es la que tiene que darse para que exista la oportunidad de hacer lo que es el contenido de una norma dada.

La autoridad es el agente que da o emite la prescripción, o sea que es el agente que ordena, permite o prohíbe a determinados sujetos hacer determinadas cosas en determinadas ocasiones.

El sujeto (o sujetos) de una prescripción es el agente a quien la prescripción se da.

La ocasión es la localización temporal, el tiempo con respecto al cual se da la prescripción.

En relación con todos estos elementos de las prescripciones normativas ha habido abundantes discusiones, que no voy a desarrollar aquí; baste decir que existen opiniones encontradas e igualmente bien fundadas que permiten diferenciar entre prescripciones, reglas y mandatos, según cómo se dimensionen las cuestiones precedentes.⁴

Sin embargo creo que desde un punto de vista sociológico, la propuesta de von Wright en torno a las normas que son prescripciones, con todo lo detallada que es, deja algunas cuestiones cruciales sin resolver. Es indudable que algunas prescripciones son dictadas por alguna entidad que es considerada como autoridad normativa; pero en muchos casos, las prescripciones no emanan de una autoridad identificable. Muchas normas sociales, que prescriben cómo conducirse en determinada situación, cómo deben hacerse ciertas cosas, qué cosas se deben, no se deben o pueden hacerse, simplemente "están ahí"; es la sociedad la que prescribe, y la que en todo caso sanciona, a través de algún o algunos agentes.

En algunos casos las prescripciones no son explícitas, no están en ningún reglamento, no emanan de una autoridad identificable, son reglas de sentido común; sin embargo no son

⁴ Por ejemplo Juan Carlos Bayón (1991); Alchorrón y Buligyn (1979)

meras costumbres, ni hábitos de conducta; su transgresión acarrea sanciones de grados y especificidad diversa.

Es la sociedad o el grupo el que genera en las personas el sentimiento de obligación; los agentes socializadores son los que promueven la internalización de las normas; es la expectativa de qué dirán o harán los demás, y cómo uno se sentirá con ello, lo que promueve la aceptación o el rechazo de un sinnúmero de prescripciones, en la vida cotidiana. Creo por lo tanto que la perspectiva durkheimiana que considera las normas como un producto más o menos cristalizado de la vida social, donde cada uno de nosotros es a la vez juez y parte, donde los aspectos tanto externos como internalizados en cuanto a la coacción y el sentimiento de que se debe cumplir con lo que la norma prescribe, puede brindar una visión un tanto más real y compleja del fenómeno normativo en este aspecto. La propuesta de von Wright se aplica perfectamente a las normas jurídicas, pero para entender el problema en cuanto a otros tipos de prescripciones, es imprescindible contar con una formulación sociológica.

En lo que se refiere a los tipos llamados "menores" por von Wright, las reglas ideales, los principios morales y las costumbres, es importante señalar que serían, desde mi punto de vista, los más necesarios de esclarecer desde un interés sociológico.

Estos tres tipos de normas son igualmente importantes en cuanto a su capacidad de regular la conducta de las personas, pero se diferencian de los tipos anteriores en que poseen según von Wright un carácter híbrido que reúne características conceptuales de todos los otros tipos de normas.

Las llamadas reglas ideales "mantienen una posición intermedia entre las normas técnicas acerca de los medios para un fin y las reglas constitutivas que determinan un patrón o modelo"; "los principios morales tienen importantes relaciones con las prescripciones y con las normas técnicas. El aspecto prescriptivo de la moralidad se relaciona con la costumbre; <...> y por último las costumbres se asemejan a las reglas en que determinan, *quasi* definen, ciertos patrones de conducta, y a las

prescripciones en que ejercen una 'presión normativa' sobre los miembros de una comunidad para que se ajusten a esos patrones". (González Lagier, 1995:298)

Las reglas ideales plantean modelos de conducta. Un soldado tiene que ser obediente y valiente; una madre tiene que ser amorosa y dedicada a velar por sus hijos; un gobernante tiene que ser honesto, justo, capaz, etcétera. Hay evidentemente una conexión con aspectos técnicos (que un soldado sea como el modelo ideal lo prescribe puede garantizar el triunfo en la batalla; que un gobernante reúna las características que definen al modelo ideal de gobernante puede significar la prosperidad de un país y el bienestar de los gobernados). Pero también con aspectos constitutivos, ya que el suponer que un soldado, o un gobernante, o una madre deben ser así, plantearía que en caso de no serlo realmente, ni se es un soldado, ni un gobernante, ni una madre, o por lo menos, sería un mal soldado, etcétera.

La relación de esta propuesta con formulaciones sociológicas es clara: la teoría de los roles de Parsons por ejemplo, basa todo su planteamiento acerca de las condiciones de la estabilidad de cualquier sistema social, en la internalización de las expectativas de rol, y su definición de la anomia, como se ha visto en un capítulo anterior, en la 'ruptura entre las expectativas institucionalizadas (la aceptación general de reglas ideales y modelos de conducta idealizados) y los desempeños empíricos de los roles correspondientes a los estatus sociales.

Lamentablemente, no existe en la lógica deóntica un tratamiento de igual profundidad con respecto a los dos tipos de normas que son cruciales para el estudio de lo social. Von Wright tiene una posición poco comprometida en la definición de las normas o principios morales y las costumbres. Lo que llega a decir es que son fenómenos normativos extremadamente complejos, ya que presentan relaciones con todos los otros tipos de normas y constituyen el fundamento y el trasfondo de la vida en sociedad. Pero no va más allá de eso. (cfr. González Lagier, 1995:301-302)

Finalmente, hay otras cuestiones que von Wright trata, y que si bien son muy sugerentes y ameritan ser recuperadas, también deben ser reformuladas desde una perspectiva sociológica. Me refiero a tres características de las normas, que son: su existencia, su legitimidad, su validez y una cuarta que me permito agregar, que es su vigencia.

Para von Wright, una norma existe si ha sido emitida por un agente competente (superior en algún sentido al que es mandado) y si ha sido recibida por su o sus destinatarios(s).

Una norma es legítima si el agente emisor tiene la capacidad de dictarla o sea si es una autoridad normativa.

Una norma es válida si existe alguna otra norma que defina la capacidad y autoridad del agente emisor.

Desde mi punto de vista, sin embargo, centrar la legitimidad y sobre todo la validez de una norma o de un conjunto de normas en otras normas pre-existentes y sobre todo en la capacidad del agente emisor, desvirtúa un principio crucial en cuanto a los sistemas normativos de cualquier orden, y que es, como ha señalado Weber, el relativo a la aceptación de las prescripciones, reglas y estatutos por parte de los beneficiarios de los mismos. Según Weber, un orden (o para el caso, un sistema normativo, un conjunto de normas o reglas, una norma específica) es válido cuando es aceptado, y es legítimo según las razones aducidas para aceptarlo, que pueden ser tanto racionales como afectivas. (cfr. Weber, 1974:26-27) Esto da pie para sostener que una norma existente puede ser válida, porque es aceptada, pero no legítima, en el caso por ejemplo de que la aceptación se deba a la amenaza de un castigo.

Desde mi perspectiva entonces, creo que es necesario considerar, tanto para la existencia como sobre todo para la validez y legitimidad de una norma o normas, no sólo el carácter de la autoridad emisora de la prescripción o regla, y el hecho de que haya sujetos que reciban la prescripción, sino también la condición crucial de la aceptación y las razones aducidas de ésta por parte de los sujetos a los cuales se dirige.

Propongo además que se considere relevante una cuarta característica de las normas, que es su vigencia. Puede decirse que una norma existe si es formulada, y si esta formulación y promulgación ha sido hecha por autoridad competente, (aunque habría por una parte, que definir en qué consiste la competencia de la autoridad; y por otra, tomar en cuenta lo señalado más arriba en el sentido de que muchas reglas, prescripciones y normas sociales, forman parte de un horizonte cultural común, y surgen de los procesos de interacción entre actores, no pudiendo identificarse a una autoridad normativa precisa); que es válida si es aceptada por los destinatarios como un principio que de alguna manera constituye o regula su conducta; que es legítima si existen razones afectivas o racionales que los destinatarios utilizan (de manera explícita o implícita; consciente o tal vez no consciente) para fundamentar su aceptación (es ilegítima si la aceptación de la norma se produce por amenaza o ejercicio de la fuerza física o moral). ¿En qué consiste pues su vigencia? En que los destinatarios la acepten realmente como un principio práctico de ordenamiento de su conducta, o sea que no sólo sea aceptada verbal o idealmente, sino que tenga fuerza empírica en la vida de sus destinatarios. Se puede decir asimismo, que la vigencia es una característica que está íntimamente relacionada con la aplicación efectiva de la norma en cuestión, lo que algunos autores denominan su eficacia. Vale la pena insistir sobre esto porque en la consideración de la anomia, es posible encontrar en muchos casos, que las normas existen, son consideradas válidas y legítimas, pero no se aplican, o sea que no son vigentes en sentido práctico, aunque puedan serlo en términos ideales o discursivos.⁵

⁵ El tema de las características de las normas es muy amplio y complejo y tan sólo me he propuesto presentarlo aquí. Por ejemplo en cuanto al aspecto de "existencia de la norma", González Lagier señala que "Cuando decimos que una norma existe podemos estar afirmando cosas distintas, aunque no incompatibles entre sí." Juan Carlos Bayón dice que si bien para que una norma exista tiene que ser dictada por una autoridad, es crucial que el emisor tenga no solo competencia sino reconocimiento de tal competencia por parte de sus destinatarios, o sea que el emisor sea una autoridad normativa legítima. Ricardo Caracciolo señala que en la discusión filosófico-jurídica se han barajado tres sentidos distintos en los que podemos afirmar que una norma existe: en el primero existencia significa "pertenencia a un sistema de normas"; en el segundo, existencia significa "vigencia" o eficacia"; por último, en el tercero de esos sentidos, existencia significa "fuerza vinculante". (cfr. González Lagier, 1995:362)

Como señala González Lagier: "Para decir que una norma existe en el sentido de que es eficaz o posee vigencia debe imponerse como condición necesaria que <...> sea generalmente obedecida.<...> Como ha señalado Hart, hablar de la existencia de las normas en este sentido exige algo más que la mera obediencia basada en actos coercitivos: exige ciertas actitudes y disposiciones de comportamiento que implican la aceptación de la norma."(González Lagier,1995:363) Me permito agregar entonces que la vigencia se relaciona no sólo con la aceptación (en general) de la norma sino con la aceptación en el ámbito práctico de la vida, o sea, en la vida cotidiana. Las actitudes que menciona González Lagier pueden encontrarse con más facilidad cuando la autoridad normativa es asumida por los destinatarios como una autoridad moral legítima, o sea cuando puede moral y realmente imponer restricciones a los comportamientos de los sujetos a los cuales la norma implica.

Por último, quiero mencionar un aspecto más de las normas, de gran relevancia desde todo punto de vista, y que es su fuerza vinculante. ¿Qué quiere decir esto? Para algunos autores, la vinculatoriedad de las normas se refiere a su fuerza normativa, o sea a la capacidad que tienen de hacerse cumplir, o a su carácter obligatorio. Hay que señalar además que es muy distinto verse obligado a respetar una norma, que tener la obligación de respetarla. Cumplir con una norma porque uno se ve obligado a ello, es como entregarle el dinero que uno lleva en la bolsa a un ladrón que lo amenaza con un arma; cumplir con una norma porque uno tiene o siente la obligación de hacerlo, es como entregar el dinero que uno lleva en la bolsa a una persona que está haciendo una colecta para la Cruz Roja.⁶ Las normas jurídicas por ejemplo, implican no sólo la situación de verse obligado (porque implican una sanción al transgresor), sino que pretenden generar el sentimiento de obligación; en cierto sentido pretenden conmovir

⁶ González Lagier señala que por ejemplo para Austin, el Derecho se describe desde el punto de vista de quien se ve obligado; para Hart se describe desde el punto de vista de quien tiene una obligación. Para Austin una conducta es obligatoria porque hay una sanción prevista para ella; para Hart una conducta tiene prevista una sanción porque es obligatoria. (cfr. Hart,1980 y Austin, 1988; citados por González Lagier, 1995:389)

e interpelar moralmente al destinatario, como una forma de vincular su forma de vida con las prescripciones del Derecho.

En relación con esto, creo que puede sostenerse que se puede producir anomia jurídica no sólo ni principalmente cuando una determinada actividad no está contemplada o reglamentada por el Derecho, sino cuando aún teniendo la obligación de cumplir con una norma existente, y aún considerándola válida y legítima, las personas no se ven obligadas a hacerlo, porque la sanción no se corresponde con la transgresión, o porque la sanción no se aplica, o porque su aplicación es, o es percibida como, discrecional.

Vemos entonces que, por lo menos en el terreno legal o jurídico, la anomia puede derivarse de falencias en cualquiera de las características de las normas, y de fracasos en la relación normatividad - sujetos normativos. O sea que pueden producirse situaciones anómicas: a) cuando una actividad no está contemplada o reglamentada por el Derecho; b) cuando existiendo normas, no son consideradas válidas; c) cuando aun existiendo, los sujetos no encuentran razones para considerarlas legítimas; d) cuando aún dándose las condiciones anteriores, no tengan aplicación práctica en la vida cotidiana, o lo que es lo mismo, no tengan vigencia; e) cuando no se den algunas de las condiciones anteriores o cuando aún dándose, las normas no tengan fuerza vinculante, en cualquiera de sus dos sentidos (sentirse obligados o verse obligados a cumplirlas).

González Lagier por su parte, sostiene que "la fuerza normativa o vinculante de una norma consiste en el conjunto de razones para que esa norma sea tenida en cuenta como parte de un razonamiento práctico. <...> Y ¿cuáles pueden ser las razones para introducir las normas en nuestros razonamientos prácticos?" (G. L. 1995:392-393) Según dicho autor, son básicamente de tres tipos: a) las razones prudenciales, que son aquellas que llevan a realizar la acción o actividad contemplada en la norma para evitar una sanción o algún perjuicio, o para conseguir ciertos efectos normativos, que no se obtendrían de no realizar la acción. También se aducen razones prudenciales cuando se respeta

la normatividad para integrarse satisfactoriamente en su grupo social, y se considera que hay que hacer lo que hacen los demás. b) razones morales, que se relacionan con algún criterio o valor que indica que actuar de determinada manera es considerado correcto, estimable o valioso en algún sentido. Finalmente, c) razones legales, que se derivan del hecho de que toda norma pertenece a un sistema organizado en torno a un norma soberana o primera, que a su vez es aceptada por razones prudenciales o morales.

Ahora bien, quizás desde un punto de vista sociológico, uno podría decir que la fuerza vinculante de las normas tiene efectos integrativos sobre los diversos agentes sociales (sujetos, grupos, instituciones); no sólo con respecto al marco jurídico sino en relación con la sociedad en general, de la cual el marco jurídico es tan sólo una manifestación.⁷

En estrecha relación con esto, habría que considerar un aspecto poco trabajado por González Lagier, que es la imbricación entre vinculatoriedad normativa y sanción. Las normas, de cualquier tipo que sean, pueden según mi opinión, ejercer su papel vinculante, o sea ligar a las personas entre si como ciudadanos, y con el Estado; establecer lazos de responsabilidad y obligación a nivel de las instituciones (familia, trabajo, escuela, iglesia, etcétera), siempre y cuando la respuesta a las transgresiones sean adecuadas, eficientes, justas y suficientes. Durkheim inició el tratamiento del problema al definir dos tipos fundamentales de derecho, el punitivo y el restitutivo. El tema ha recibido una gran atención por parte de juristas, constitucionalistas y filósofos del derecho, y creo que debe seguir siendo considerado en toda su complejidad desde la sociología. El papel integrativo de las normas, sólo puede realizarse si consideramos en toda su magnitud, la diversidad de formas de sanción, positiva y/o negativa que existen a nivel de una sociedad o grupo determinado, y la capacidad o posibilidad que tiene esa sociedad o grupo de aprobar o rechazar las

⁷ También el papel cognoscitivo de las normas puede tener un efecto vinculante e integrativo, como se puede desprender de las formulaciones etnometodológicas comentadas en el capítulo dos de esta Tesis.

conductas de sus miembros. Aunque la bibliografía acerca de los diversos, sutiles o dramáticos mecanismos de control social es sumamente abundante, no está demás señalar que el papel integrativo de las normas debe ser siempre abordado teniendo en cuenta su relación con el tema de las sanciones.

A la vez, si aceptamos que, como se señalaba en un capítulo precedente, las normas tienen además de su papel prescriptivo y regulatorio, un papel cognitivo fundamental, esto es, permiten a las personas conocer y caracterizar situaciones, y definir contextos de "normalidad", se podría decir que las normas son componentes fundamentales de la socialidad, tal como, aunque usara otros términos, ya había señalado Durkheim.

Sin embargo, creo importante decir que además de su papel integrativo, las normas en determinadas circunstancias, pueden tener precisamente el efecto contrario, generando la exclusión de determinados sectores o grupos con respecto a la sociedad en general. Puede pensarse por lo tanto en una relación directa tanto entre normatividad y exclusión, como entre exclusión y anomia. Sobre esto volveré en el capítulo siguiente.

Sobre las reglas que no son normas

Aunque tanto las normas como las reglas son condiciones de existencia de la vida social, no siempre, como he intentado mostrar, pueden ser definidas unívocamente; es más, muchos autores utilizan indistintamente los términos regla y norma. Otros, escogen uno de ellos y no se refieren explícitamente al otro.

En el caso de Anthony Giddens, uno de los más destacados pensadores a nivel de la teoría sociológica contemporánea, su preocupación, en el contexto de la definición de los componentes conceptuales básicos de la teoría de la estructuración, se dirige a considerar las diferentes acepciones de la noción de regla. Con esto sigue una discusión iniciada por Wittgenstein en el terreno de la filosofía del lenguaje, y continuada, a nivel de la

sociología, por Peter Winch.⁸ Escapa por completo a los objetivos y posibilidades de este trabajo ahondar en tal discusión, pero quiero mencionar algunos aspectos del problema, tal como lo plantea Giddens, que considero pueden tener cierta utilidad a la hora de reflexionar acerca del problema de la anomia, las reglas y las formas específicas de convivencia en nuestras sociedades.

Giddens señala en su libro *La constitución de la sociedad*, que si bien en la literatura filosófica y sociológica se adoptan diversos significados del término "regla", es importante para entender su papel en la vida social, tener en cuenta varias cuestiones.

a) Se puede asociar regla a los elementos constitutivos y-o reguladores de las prácticas sociales, como cuando uno hace mención de las reglas del juego de ajedrez, o de las reglas relativas al horario de entrada de los trabajadores a una fábrica. Esta acepción relaciona el término regla con dos aspectos importantes, que son la constitución del sentido de una actividad, y su estrecho nexo con sanciones. (cfr. Giddens, 1995:55-56)

b) Se puede asociar regla a los hábitos en la conducta social, como cuando uno dice que las personas en determinado ámbito societal acostumbran levantarse a cierta hora. Esta acepción se refiere por lo tanto a los hábitos que conforman rutinas sociales. Si bien regla tiene que ver con prácticas rutinarias, no toda práctica rutinaria es como tal una regla.

c) Sin embargo, la acepción del término que Giddens considera más adecuada desde una perspectiva sociológica, se refiere a regla como un procedimiento generalizable, que se aplica a un conjunto de contextos y ocasiones y que permite continuar y reproducir la vida social. La regla en este sentido es un procedimiento de acción, es un aspecto de una praxis. En la definición de Giddens, hay que "considerar las reglas de la vida social como técnicas o procedimientos generalizables que se aplican a la escenificación-reproducción de prácticas sociales". (Giddens, 1995:57)

⁸ cfr. *Las Investigaciones filosóficas* de Wittgenstein (1988) y *Ciencia social y filosofía* de Peter Winch (1990)

Las reglas formuladas, como las legales, las burocráticas, las reglas de juego, etcétera, son, según este autor, más interpretaciones codificadas de reglas que reglas como tales.

La estructura de un sistema social está conformada principalmente por reglas en el sentido de procedimientos generalizables y prácticas recurrentes, y si bien analíticamente sería posible describirla separadamente de la acción de los actores sociales, en la práctica, está inextricablemente unida, ya que la actividad de los sujetos en el mundo, produce y reproduce constantemente la estructura del sistema.

Los seres humanos comprenden el mundo en el que viven y se mueven en él porque han asimilado a través de su propia vida en sociedad, el conjunto de reglas propio de su ámbito societal. Las reglas forman así, parte tanto de su consciencia práctica del mundo como de su consciencia discursiva. Hay puntos de contacto entre esta formulación de Giddens y lo planteado por Durkheim acerca de "la parte no contractual de los contratos", o sea el marco simbólico cultural convencional de referencia que utilizamos y dentro del cual nos movemos, y que da sentido a, y hace inteligibles, nuestras acciones. Giddens señala que como lo han indicado Schutz y muchos otros, "los actores emplean esquemas generalizados (fórmulas) <Schutz habla de tipificaciones> en el curso de sus actividades diarias para resolver según rutinas las situaciones de la vida social". Aunque el acervo de conocimiento a mano que los actores poseen y utilizan en su vida práctica en el mundo, no les provee de un conocimiento completo de todas las situaciones con las que se pueden encontrar, les proporciona la aptitud generalizada de responder a un espectro indeterminado de circunstancias sociales e influir sobre estas. (cfr. Giddens, 1995:58)

Es evidente que para Giddens las reglas tienen un papel cognitivo y práctico fundamental, ya que permiten interpretar el mundo y desenvolverse en él. Por otra parte, las reglas son significativas también como medios de reproducción de prácticas institucionalizadas, y se invocan explícita o implícitamente en el curso de actividades cotidianas. El autor señala además, que

la invocación e implementación de las reglas se produce sobre todo a nivel práctico, y que toda verbalización o formulación discursiva de una regla, en la medida que implica una reflexión que no siempre es realizada de manera consciente por el actor, es una interpretación tanto del contexto de aplicación, como de la regla misma.

Si bien los referentes inmediatos y reconocidos por Giddens en su elaboración del tema de las reglas son Schutz, Winch y Garfinkel, uno podría remontar los antecedentes de su planteamiento también a Durkheim, ya que como vimos, para el autor francés la parte no contractual de los contratos, o sea el conjunto de las reglas no explícitas pero vigentes en la interacción social, constituyen un elemento crucial a tener en cuenta en el análisis sociológico.

Las reglas como parte principal constitutiva de la estructura social (junto con los recursos) constriñen y a la vez posibilitan la acción de los actores en tanto les brindan un conjunto de procedimientos y códigos compartidos que les permiten desenvolverse en contextos sociales determinados. Con esto Giddens asume, al igual que los sociólogos fenomenólogos como Schutz y los etnometodólogos como Garfinkel, el papel cognitivo fundamental de las reglas en la vida cotidiana. Pero además, las reglas tienen un rol importantísimo en cuanto a la reproducción de la vida social, ya que son patrones que garantizan que "las cosas se harán de la misma manera", a la vez que establecen las posibles tendencias en cuanto al cambio, o sea que son, como para Piaget y los estructuralistas, principios de transformación.

Es evidente entonces que Giddens no se está refiriendo en este caso a normas de contenido específico, sino a patrones y códigos compartidos que establecen los procedimientos de producción, reproducción y cambio societales, y los límites y posibilidades de tales procesos en contextos espacio temporales específicos.

Considero relevante sus formulaciones para el tema que es objeto de esta parte de mi trabajo, no sólo porque es una forma peculiar de definición del término regla, sino porque permite

comprender que las prácticas recurrentes en la vida social, tanto si coadyuvan a la cohesión social como a la disgregación, tanto si forman parte de procesos de institucionalización como si fomentan la anomia; si logran un procesamiento adecuado de los conflictos y la maximización de las oportunidades de progreso y bienestar, como si generan ineficiencia, crisis repetidas y corrupción, tienen un trasfondo estructural, enraizado en la historia de cada grupo y sociedad, que no puede modificarse a voluntad, pero que tiene que ser comprendido, y asumido, si quieren mejorarse las condiciones de vida de las personas.

A la vez, porque la implementación recurrente de procedimientos que continúan y reproducen la vida social, nada dice de los contenidos específicos que en determinada sociedad, grupo o época son continuados y reproducidos, tan sólo se hace referencia a su carácter regular, repetido, generador de interpretaciones de carácter simbólico, e implementaciones en la práctica. Por lo tanto, aún tomando una acepción laxa de regla, uno podría decir que en alguna sociedad o grupo, los procedimientos generalizables establecen estructuras y mecanismos beneficiosos para la población en su conjunto; pero también podría decirse que esas prácticas que constantemente se reproducen, son nefastas, discriminativas, viciadas, corruptas, etcétera.

También habría que aclarar que pueden existir reglas que competen e involucran a todo el sistema, y otras, que se refieren a sectores o dimensiones del mismo. Podría asimismo hablarse de reglas a nivel de las construcciones simbólicas surgidas de los procesos de interacción, referidas a costumbres, modos de vida, relaciones de dominación, formas de integración y exclusión; en fin, el listado de reglas, en tanto elementos estructurales y estructurantes de la vida social podría ser infinito.

Pero evidentemente lo que habría que tener en cuenta, aun cuando considerásemos a las reglas en el sentido de Giddens, como procedimientos generalizables que surgen de y reproducen prácticas recurrentes, es que cualquier modificación en las mismas, no surge de un acto aislado individual, no surge de la

mera voluntad, sino de un movimiento social o proceso complejo, ya que implica cambios a diversos niveles: el de la vida práctica, el de las consciencias individuales, el de las instituciones, y puede llegar a afectar procesos interactivos heterógeneos y complicados, de poder y dominación, económicos, afectivos, de conformación de identidad, de visión del mundo, etcétera.

Sobre el Estado de Derecho

El respeto a las normas y a las leyes promulgadas en un ámbito social determinado es lo que comúnmente se conoce como "Estado de Derecho". Una característica propia de los países política y económicamente conocidos como "avanzados" o "desarrollados" es la vigencia del Estado de Derecho; digamos que es un aspecto reconocido de su forma de vida, algo que los diferencia del resto de los países del mundo y uno de los elementos de su estructura de relaciones sociales que coadyuva a su eficiencia, productividad y bienestar generalizado. Con ello no estoy planteando que son "el mejor de los mundos posibles", ni que son sociedades totalmente justas, libres y no discriminatorias; simplemente intento señalar que en ellas existe una situación frecuente de respeto al marco normativo jurídico que se reconoce como vigente, aun cuando haya excepciones.

Quiero definir en principio los aspectos que caracterizan al Estado de Derecho, tal como los presentan Joseph Raz, un autor clásico en la materia, y Carlos S. Nino, un destacado jurista latinoamericano, para introducir posteriormente algunos comentarios y matices a ese primer intento de definición.

Son características constitutivas del Estado de Derecho:

a) La *generalidad* de las normas jurídicas que se aplican, tanto a los sujetos normativos, como a la ocasión espacial o temporal de las acciones prescriptas, o sea que los individuos y la ocasión

deben ser identificados por propiedades genéricas y no por nombres propios o descripciones definidas.

b) *Universalidad*. Las normas jurídicas en un Estado de derecho deben tender a ser aplicables a todos, no haciendo diferencias que no estén justificadas. Todos, incluso el gobierno y los legisladores, deben someterse a la ley.

Estas dos características pueden subsumirse en la condición de *no discrecionalidad* de las normas legales.

c) *Irretroactividad*. Las normas deben aplicarse a acciones cuya ocasión temporal de ejecución sean posteriores al momento de la promulgación de la norma. O lo que es lo mismo, las leyes deben ser *prospectivas*.

d) *Estabilidad*. Las normas jurídicas no deben estar sujetas a continuos cambios.

e) *Carácter público*. Las normas deben ser conocidas o cognoscibles por todos.

f) *Definición*. Se debe evitar la vaguedad y la textura abierta de las expresiones utilizadas en la formulación de las normas, las ambigüedades sintácticas y semánticas, las lagunas normativas, las contradicciones, etcétera. Una característica esencial del Estado de Derecho es entonces que las normas y leyes particulares deben estar guiadas por reglas abiertas a revisión, claras, definidas, estables y generales.

g) *Verificabilidad de los condicionantes*. Los hechos condicionantes previstos en las normas jurídicas deben ser ampliamente verificables.

h) *Imparcialidad*. La aplicación de la normatividad debe ser estricta e imparcial.

i) *Independencia de la autoridad normativa*. Las normas jurídicas deben ser aplicadas en última instancia por órganos independientes de la autoridad de promulgación. (cfr. Nino, 1992:39-40 y Raz, 1982 y 1991)

Estos elementos del Estado de Derecho, dejan sin embargo importantes problemas de lado, a saber, por ejemplo, el del contenido de las normas, ya que son compatibles con casi cualquier contenido. Las normas jurídicas que satisfacen las

exigencias del Estado de Derecho, sostiene Nino, pueden tener un contenido repudiable y pueden tener un origen absolutamente ilegítimo. Es más, el Estado de Derecho no garantiza por sí mismo valores supremos como la justicia o la legitimidad democrática. En cambio está relacionado con ciertos valores, como la seguridad, la predictibilidad de las reacciones estatales y sociales, y sobre todo, con el valor del orden. Nino señala que estos valores son importantes ya que sin ellos no puede materializarse una sociedad justa; sin embargo, son valores secundarios al valor justicia. Una organización atroz, como la de un campo de concentración nazi, puede ser ordenada y previsible, e incluso basarse en un marco normativo legal promulgado y aceptado por la sociedad, pero no por ello tiene algo que la haga recomendable desde el punto de vista de la justicia.

Por esta razón, se tiende a asimilar Estado de Derecho con un tipo de ordenamiento legal que garantice, además de las características mencionadas más arriba, la vigencia de los derechos políticos, civiles y sociales, de manera limpia e igualitaria, para todos los ciudadanos, sin distinción de raza, credo, color, orígenes culturales o religiosos, sexo, posición social, etcétera. Nombrar correctamente una situación tal, sería referirnos a ella como "Estado Democrático de Derecho".

La existencia del Estado Democrático de Derecho, de un conjunto amplio de normas legales que regulen la vida cotidiana y de un conjunto aun más amplio y complejo de una multiplicidad de normas de todo tipo (de convivencia entre vecinos, religiosas, morales, etcétera), en una sociedad determinada, implica la aceptación y el respeto, la observancia autónoma y responsable de esas normatividades por parte de todos los miembros. Aparentemente esa situación tiende a prevalecer, en términos generales y muchas veces no de manera completa y absoluta, en los países que solemos llamar "industrializados" o de democracia liberal⁹. ¿En qué medida es esa la situación en nuestras

⁹ Podemos aceptar esto de una manera general. Pero no podemos dejar de lado los brotes xenófobos, la discriminación étnica y cultural, la violencia doméstica, que aún existen en muchas de las sociedades que aquí, por economía expresiva, hemos llamado "desarrolladas" o "industrializados", y que reciben en la literatura sociológica diversas denominaciones.

sociedades en América Latina? Creo poder afirmar sin temor a equivocarme que la percepción más común es que las instituciones no siempre funcionan "como debieran", y que la vigencia del Estado de Derecho, aun en los países que pueden considerarse en general democráticos, es, por decir lo menos, fragmentaria y parcial.

¿Es eso un efecto de la anomia? ¿Es un problema adjudicable a los ciudadanos, o a los Estados? La siempre difícil relación entre los ciudadanos y el Estado, ¿es una relación perversa, que en lugar de conducir a estados de progresivo y generalizado bienestar, conduce a las sociedades de nuestros países a una situación de crisis permanente?

En un trabajo reciente, Guillermo O'Donnell señala que cuando un observador político cualquiera fija su atención en casi cualquiera de los países de América Latina, lo primero que constata es la ineffectividad del sistema legal y las recurrentes violaciones a los derechos de gran parte de la población. Y sin embargo, muchos de esos países puede decirse que tienen un régimen político democrático. (O'Donnell, 1999) Es necesario entonces, como lo plantea O'Donnell, diferenciar entre el respeto a los derechos políticos, que implica la realización de elecciones competitivas regulares, la libertad de formar agrupaciones, incluso partidos políticos, y libertad de expresión, que son características generales de la democracia como régimen político, del respeto a los derechos civiles y la igualdad entre los individuos, que son características de la democracia como atributo sistémico.

Para que exista democracia en sentido amplio, no basta con que los ciudadanos gocen de igualdad formal ante la ley, sino que tienen que contar con los recursos (económicos, de información, de energía, de tiempo, etcétera) que les permitan ser iguales en términos sustantivos. Esa es la única manera en que pueden hacerse cargo de su obligación de actuar autónoma y responsablemente ante los demás y ante el Estado.

O'Donnell señala que en los países europeos se produjo sobre todo en los siglos XIX y XX una lucha por los derechos civiles

muy fuerte y esto ocasionó que se obtuvieran además progresivamente derechos políticos para el conjunto de la población. Estas luchas implicaron una intensa juridificación, expansión y densificación del derecho. En América Latina, el proceso fue inverso, ya que se obtuvieron derechos políticos, sin haberse extendido los derechos civiles al conjunto de la población.

¿Por qué el autor dice que no hay derechos civiles generalizados al conjunto de los ciudadanos, y que por lo tanto no hay igualdad ni democracia en Latinoamérica? Porque es posible constatar severas fallas en cuanto a la vigencia de esos derechos, por ejemplo, existe discriminación y discrecionalidad en cuanto a la aplicación de la ley. En la mayoría de nuestros países, con escasas excepciones, hay una larga tradición de ignorar la ley, o de conociéndola, torcerla en favor de los poderosos. "Ser poderoso es gozar de impunidad". Existe el sentimiento generalizado de que el que se somete a la ley es un idiota o un débil. En la relación de las burocracias con los ciudadanos comunes, el trato es diferenciado según la posición social y económica, que se manifiesta por ejemplo cuando los pobres y los socialmente débiles tienen que solicitar un trabajo, un permiso, o cuando van a un hospital o a la policía. El trato que reciben frecuentemente es de indiferencia, desprecio e incluso violento. Existe también una diferencia apreciable entre el funcionamiento de las burocracias estatales a nivel nacional y el manejo de los agentes administradores de justicia a nivel local. Muchas veces, para los negativamente privilegiados, como diría Max Weber, la justicia es cara, distante, lenta. La ley se aplica intermitente y diferenciadamente. Hay una continua renegociación de los límites entre legalidades formales e informales. El aparato legal no se aplica equitativamente. Si las elecciones presidenciales son razonablemente limpias, las elecciones para autoridades locales son mucho menos prístinas, llegando incluso al fraude y la intimidación.

Por todas estas razones, O'Donnell propone una redefinición de lo que debe considerarse Estado de Derecho, que incluya la

vigencia de los derechos civiles para todos los ciudadanos, además de las libertades políticas y garantías jurídicas para el ejercicio equitativo de los derechos y obligaciones, y que existan redes de responsabilidad y rendición de cuentas establecidas, claras, transparentes y accesibles al público, que permitan revisar cómo se aplica la ley. A esto es a lo que O'Donnell denomina Estado Democrático de Derecho, y es por ese tipo de sistema legal por el que se debe luchar en América Latina.

La situación actual, según este autor, es que las reformas judiciales y legales están fuertemente orientadas hacia los intereses de los sectores dominantes, lo cual puede convenir al fomento de la inversión, pero tiende a producir un desarrollo dual del sistema de justicia, centrado en aspectos relacionados con la modernización económica, de los negocios y de las finanzas, mientras que otros sectores permanecen intocados, corrompidos y faltos de infraestructura y recursos.

Para sociedades que son profundamente desiguales, estas tendencias pueden reforzar la exclusión de muchos del imperio de la ley. La justificación sustantiva del Estado de Derecho que O'Donnell propone se basa en cómo se aplica, o no se aplica la ley a todos los individuos, y en si todos los miembros de una determinada sociedad están en condiciones reales de ser ciudadanos autónomos y responsables. En la medida en que en América Latina hay puntos de ruptura en los circuitos legales, la vigencia del Estado Democrático de Derecho es intermitente y parcial.

La ley, el aparato jurídico, la normatividad en general, deben ser vistos como una dinámica condensación de relaciones de poder, y expresa lo que son las relaciones sociales imperantes en determinada sociedad, el particular modo de relación prevaleciente entre un Estado y sus ciudadanos y entre los ciudadanos mismos. (cfr. O'Donnell, 1999)

Esta observación que realiza O'Donnell al nivel del Estado Legal es la imagen en el espejo, es la otra cara de numerosas violaciones de las normas y la ley a nivel social que producen,

CAPITULO CUATRO

LA CULTURA DEL "COMO SI" Y LA ANOMIA EN LAS SOCIEDADES
LATINOAMERICANAS

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 descubierto o formulado.

Un caso típico lo ha constituido el debate acerca de la modernidad, y los complejos procesos de transición en América Latina, dentro de los cuales el problema de la anomia siempre ha figurado, si bien como un problema menor, o cuando menos, y sobre todo en el tratamiento de los sociólogos del desarrollo, como un corolario esperable e inevitable, con elementos similares a los de los países industrializados.¹

Una constante en los estudios acerca de la anomia, ha sido entonces que muchas veces, los estudiosos latinoamericanos no lograron diferenciar lo que eran caracterizaciones válidas para las sociedades del primer mundo, de lo que eran aspectos relevantes para nuestras sociedades y cómo el problema presentaba en ellas contenidos específicos, ocasionando situaciones peculiares y propias, que merecían un estudio pormenorizado y especial.

Es necesario aclarar que en algunos casos, los estudiosos de problemas sociales en América Latina se autoimponían el saco del subdesarrollo, incluso a nivel disciplinar y teórico, y por lo tanto, las comparaciones con las culturas de las metrópolis siempre dejaban mal parados a los actores y procesos autóctonos, definidos desde el inicio como carentes de potencialidades para

¹ Los estudios precursores de González Casanova y los teóricos de la dependencia son excepcionales en cuanto a la relevancia otorgada a la recuperación crítica y la construcción autónoma de conceptos teóricos en

el desarrollo, la civilización y la cultura, o especialmente proclives a la desorganización, la corrupción o el caos institucional y político. Se aceptaba sin más la clásica dicotomía entre sociedades industriales de masas (las del primer mundo) y sociedades tradicionales y atrasadas (las del tercer mundo en general, y las de América Latina especialmente aunque tal definición de tercermundistas se aceptara muchas veces a regañadientes). El modelo de desarrollo social, económico, político y cultural de los Estados Unidos y los países del occidente europeo se consideraba un ejemplo a seguir, y las consideraciones críticas acerca de ese modelo (considerado como homogéneo y sin fisuras) eran prácticamente inexistentes.

Esa actitud provinciana y colonizada por parte de los investigadores en ciencias sociales, se ha ido desmoronando poco a poco para fortuna de todos, y junto con una masa crítica creciente de trabajos que tratan de aunar la investigación empírica con la reflexión aguda acerca de los procesos culturales, sociales y políticos tanto latinoamericanos como del resto del mundo, se ha comenzado a producir investigación original, que intenta construir un acervo propio de conocimientos y conceptos derivados de la propia situación de nuestros países. Sin embargo, el proceso de construcción original y recuperación crítica de conceptos no se ha manifestado en todas las disciplinas sociales de la misma manera, y en el caso de la sociología, el desarrollo de las distintas ramas de la investigación es particularmente disparejo.²

En el caso de la anomia es posible encontrar ahora, estudios que si bien recuperan las aportaciones de los grandes teóricos en la materia, se proponen encarar la cuestión asumiendo tanto los significados comunes como las manifestaciones autóctonas del problema. Y que intentan hacerlo asumiendo los riesgos de andar en la cuerda floja: sin caer en la idealización de los modelos societarios de las sociedades industrializadas ni en el rasgarse las vestiduras al analizar las propias condiciones de vida; sin

sociología.

² En el caso de los estudios teóricos, los relativos a la caracterización actual de los procesos de

pensar que todo es bueno ni que todo es malo, sino que todo merece estudiarse críticamente.

En este capítulo me propongo comentar brevemente dos interpretaciones producidas recientemente en América Latina, a la vez que intento reflexionar acerca de la posible pertinencia del diagnóstico durkheimiano con respecto a la modernidad y el papel de la anomia.

¿Que se dice de la anomia en América Latina?

La anomia como "ilegalidad generalizada".

Sobre el tema, quizás el texto más sugerente de la última década, aunque obviamente no el único³, es el de 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. 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)

Es importante señalar que para este autor, los orígenes de la anomia en los países de América Latina se pueden encontrar desde el inicio mismo del proceso de conquista y colonización; la anomia no es por lo tanto un fenómeno reciente y novedoso producto de la industrialización, como se desprende de la obra de Durkheim.⁴

Aunque Nino se aboca específicamente a rastrear la historia y las manifestaciones actuales de la anomia en su país, Argentina, y sostiene a la vez que si bien allí presenta

modernización, y los estudios culturales, el desarrollo conceptual es desde mi punto de vista incipiente.

³ 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. (cfr. González, 1994) También Sergio Zermeño hace referencias al problema en su libro *La sociedad derrotada* (Zermeño, 1996) El texto de Nino tiene sin embargo una envergadura mayor porque se refiere al conjunto de la sociedad y sus modos de vida y relación.

⁴ Aquí habría que aclarar que Durkheim, si bien estudia la anomia moderna, señala que la anomia puede producirse siempre que la sociedad en cuestión esté atravesando por una crisis, del tipo que sea.

características peculiares, ya que dice "la Argentina es uno de los pocos países en el mundo en pronunciadas vías de subdesarrollo" (idem:12) es posible encontrar muchos puntos de contacto con la situación prevaleciente en México y otros países de Latinoamérica.

Uno de los objetivos en el texto de Nino, es intentar explicar por qué, aún contando con recursos materiales equiparables a los de otras sociedades, y habiendo estado en muchos momentos con una productividad y un ingreso per cápita semejantes a los de países actualmente avanzados, Argentina tiene ahora carencias, rezagos y una ineficiencia pronunciada en cuanto a lograr una aceptable calidad de vida para todos sus habitantes. Si bien las explicaciones económico sociales de esa situación son según él siempre controvertibles, su meta es ahondar en problemas fundamentalmente culturales, para elucidar la cuestión. Su primera afirmación es que en nuestros países existe una tendencia recurrente a la anomia en general, y a la ilegalidad en particular, o sea a la inobservancia de normas jurídicas, sociales y morales, y que esta tendencia es en sí misma generadora de bajos grados de eficiencia y productividad social.

El autor señala que toda norma es una práctica social que implica regularidades de conductas y actitudes, pero no toda regularidad es una norma.⁵ Creo que también podría decirse, sin violentar el sentido que él quiso darle a su enunciación, que la regularidad, repetición y constancia en los usos y costumbres pueden dar origen a una norma, y a la vez, que la misma norma una vez impuesta, da origen a regularidades en los usos y costumbres; yo lo llamaría el "carácter recursivo" de las normas.

Existen además, diferentes tipos de normas. Voy a mencionar el listado de los tipos propuesto por Nino, porque me parece bastante inclusivo, aunque no siempre estoy de acuerdo con el contenido de sus definiciones, que en muchos casos peca de idealismo, ya que descuida el hecho de que los componentes de los

⁵ Esta apreciación es coincidente con lo planteado por Giddens, tal como se vió en el capítulo anterior.

marcos simbólicos, como es el caso de las normas, son siempre contruidos socialmente.

Normas sociales: las proposiciones que constituyen la razón para justificar las conductas y actitudes que las integran son adoptadas para justificar acciones y actitudes por el hecho de ser aceptadas generalmente por los miembros del grupo social relevante. Las normas sociales están respaldadas por sanciones descentralizadas como son las actitudes de desaprobación, el aislamiento social, etcétera.

Normas jurídicas: son aquellas regularidades de conductas y actitudes de la sociedad que manifiestan adhesión a pautas de comportamiento aceptadas por el hecho de ser reconocidas por los jueces o de ser prescriptas por aquellos a quienes los jueces reconocen como legisladores con autoridad.

Normas religiosas son todas las regularidades de acciones y actitudes que se justifican sobre la base de proposiciones deónticas que se aceptan por la creencia de que ellas han sido prescriptas o reconocidas por cierta deidad.

Normas de la moral social: se diferencian por el hecho de que la proposición que constituye la razón justificatoria de las acciones y actitudes que conforman la respectiva regularidad se acepta por sus propios méritos, por su verdad o validez intrínseca, y no porque haya sido dictada por una autoridad humana o divina o sea reconocida por los miembros del grupo social o de un grupo más específico, como pueden ser los jueces.⁶

Normas técnicas: indican el medio para alcanzar cierto fin, y por lo tanto lo que prescriben está condicionado a que se quiera el fin (es el caso que ya vimos en un apartado anterior, de las instrucciones de uso para un aparato, por ejemplo).

⁶ Aunque según el autor este es el rasgo característico de la autonomía de la moral, que fue correctamente destacado por Kant como distintivo y también es parte de este rasgo de autonomía el que el cumplimiento de las normas morales, a diferencia del que se hace en relación con las normas jurídicas, sociales y religiosas, no está motivado por el temor a sanciones o por la búsqueda de recompensas, sino como diría Kant, "por puro amor al deber", es preciso señalar como ya se hizo en capítulos precedentes, que Kant no pudo incorporar a su formulación del problema de las normas morales el elemento social (ya que estaba fuera del horizonte cultural de su época). Que Nino no lo haga, es producto quizá de su formación como abogado, que lo conduce a una formulación idealista de la cuestión moral.

Asimismo es posible distinguir entre normas prudenciales y normas morales, ya que las primeras tienen como eje de su prescripción el interés del agente, mientras que las segundas supuestamente defienden el interés colectivo.

Nino toma el término norma como sinónimo de regla, y su clasificación tiene en cuenta, como elemento de diferenciación, tanto la autoridad de la que la regla emana (convenciones, promulgación por agentes investidos de poder dentro de un marco jurídico aceptado, agentes dispensadores de gracia o promesas de salvación), como el tipo de sanción en caso de transgresión (repudio, castigos o penas físicas, castigos o penas espirituales); también, la consideración instrumental o valorativa aceptada reflexivamente por los miembros del grupo, que favorece la consideración de su posible validez.

Las normas hacen posible la integración y la subsistencia de las sociedades. Que la ilegalidad y la anomia en general afectan negativamente la productividad social, es casi un lugar común en la teoría social. (Aunque como veremos más adelante, existen efectos desintegradores y excluyentes en la aplicación de la normatividad, según sea su contenido).

Durkheim por ejemplo, tenía plena consciencia de la disfuncionalidad de las situaciones anómicas, tanto en el plano individual como en el colectivo. Nino retoma la acepción del término anomia que Durkheim utiliza en su libro *De la división del trabajo social*, donde señala que para que la división del trabajo sea fructífera es necesario que esté sometida a reglas, o sea a regularidades de conducta percibidas como obligatorias, y que el estado de anomia es un fenómeno morboso al que puede atribuirse la generación de conflictos y desórdenes, y en última instancia, la pérdida de la libertad. (cfr. Nino, 1992:31)

El fenómeno de la anomia puede bien involucrar la inobservancia de normas morales, jurídicas, religiosas o sociales <en sentido restringido, ya que todas son sociales en su origen>. Puede haber un fenómeno análogo a la anomia en relación con normas técnicas o conceptuales. Sin embargo, no parece claro, según Nino, que la anomia sea simplemente la inobservancia de

normas morales, jurídicas, religiosas y sociales. Es obvio que una sociedad no es más anómica que otra por el hecho de que en ella se observen menos normas de la índole indicada. Este criterio cuantitativo no sirve por la sencilla razón de que hay sociedades satisfactoriamente ordenadas en las que están regulados muchos menos comportamientos que en otras, rígidamente reglamentaristas, sin que por ello las primeras sean más anómicas que las segundas. Se puede decir por lo tanto, que el mero hecho de la inobservancia por inexistencia de normas, no identifica a una sociedad o a una esfera específica de esa sociedad como anómica. Aquí se percibe entonces una segunda discrepancia con la formulación de Durkheim.

El tipo de inobservancia al que se refiere Nino, se produce en el caso en que las normas existen, por alguna razón no se respetan, y esto genera una situación de perjuicio generalizado. Específicamente, él quiere abocarse a un caso peculiar de inobservancia, que puede identificarse con la ilegalidad.

Existen diversos tipos de ilegalidad. Uno de ellos es la mera desviación individual que ocurre cuando los individuos encuentran conveniente para sus intereses dejar de observar la ley, esperando beneficiarse por ello dada la probabilidad del comportamiento de otros.

Otro tipo de ilegalidad se presenta cuando se desarrolla un conflicto social que lleva a un sector a desconocer la legitimidad de la autoridad que dicta las leyes del país, como ocurre con todos los grupos guerrilleros o insurgentes en América Latina, o grupos como el IRA en Irlanda o la ETA en el país vasco.

Pero el tipo de ilegalidad generalizada que es el objeto de estudio de Nino es de diferente índole, puesto que ella implica situaciones sociales en las que todos resultan perjudicados por la ilegalidad en cuestión. No es el resultado de intereses o valoraciones que la ley no pudo satisfacer y que se busca satisfacer al margen de ella.

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 prevaleciente 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 explícitos o implícitos, 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.

Dimensiones de la anomia

El origen de la inobservancia normativa se encuentra, en los países de América Latina, desde el momento mismo del inicio de la conquista y colonización. Un rasgo de la vida colonial común a toda la América española consiste en la franqueza con que la ley impuesta por las autoridades de la metrópolis era violada por los funcionarios locales. Ejemplo de ello es la actitud de Hernán Cortés cuando la Junta de Valladolid le ordenó que no se hicieran reparticiones de indios: con el argumento de que si se habían hecho tantos sacrificios era precisamente para obtener ese tipo de beneficios, alzó sobre su cabeza la Real Cédula en signo de acatamiento, anunciando que "se acata, pero no se cumple", con lo que <...> se iniciaba la singular institución de la

"desobediencia legal" que refleja el alma de la colonización hispánica.⁷ (cfr. Nino, 1992:54)

Esta actitud frente a la ley que se implantó en la época de la colonia, señala Nino, se extendió a través de todo tipo de gobiernos y continúa de diversas maneras hasta la actualidad.

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. También es verdad que aquellos 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.

Aunque el autor aborda el ámbito de las instituciones y la legislación para demostrar cómo a lo largo de los años, en Argentina no se ha logrado construir el Estado de Derecho, existiendo más bien un mosaico de regímenes especiales, y esa situación se presenta también en México y en otros países de América Latina, me interesa especialmente comentar otro aspecto de la inobservancia normativa, que es la anomia que se presenta en la vida social y en las interacciones cotidianas, porque en esta cuestión, el texto de Nino es inmensamente sugerente.⁸

Existen diferentes aspectos o dimensiones en donde es posible constatar fenómenos anómicos, relacionados con la tendencia a la ajuridicidad: la actividad económica, la

⁷ Una interpretación muy diferente del mismo hecho es la proporcionada por Enrique Alduncin, quien sostiene que el "acátese pero no se cumpla" es la primera muestra de rebeldía, oposición subrepticia, resistencia pasiva a un poder que se considera arbitrario pero no se está en condiciones de enfrentar, la primera muestra del sabotaje silencioso, que como actitud frente al despotismo va a caracterizar valoralmente al mexicano. Lo que quizás no tiene en cuenta es que el que formula la frase y adopta las acciones subsecuentes, es un español. (cfr. Alduncin, 1993:200) Volveré sobre las implicaciones de esto, más adelante.

⁸ No sólo el trabajo de Nino presenta un estudio pormenorizado del papel demostrativo del Estado y de los funcionarios públicos en cuanto a la inobservancia de normas, la duplicidad de las leyes y la corrupción consecuente; al respecto puede consultarse el texto de Rodolfo Vázquez *Liberalismo, Estado de Derecho y Minorías*, que como dice en su prólogo Ernesto Garzón Valdés, constituye un aporte para la comprensión de lo que puede ser llamado el estado de "injusticia institucionalizada", que prevalece en nuestro continente. (cfr. Vázquez, 2001)

corrupción, la conducta en el tránsito, el funcionamiento de la administración pública, la vida académica.

En lo económico, la existencia creciente del llamado sector informal de la economía puede ser visto como una manifestación de anomia. Independientemente de las razones económicas estructurales que han sido tratadas por diversos autores desde hace ya bastante tiempo, Nino dice que la informalidad se produce porque "el costo de no cumplir con la ley es inferior a los beneficios esperados a partir de ese incumplimiento." Y "el costo de cumplir con la ley es excesivamente alto, dados los trámites engorrosos, las trabas burocráticas, etcétera, que ese cumplimiento implica, y por el contrario, el costo de no cumplirla es bajo, debido a la ineficacia, por corrupción o desidia, del sistema de sanciones previstas. El engorro y las trabas burocráticas constituyen mecanismos de habilitación de la corrupción administrativa"⁹ (1992:91) En todos los países de América Latina, el incremento de la informalidad difícilmente pueda subsanarse con la desregulación; sino con tener las regulaciones apropiadas y sobre todo cumplirlas y hacerlas cumplir. Si bien hay normas que generan situaciones de ineficiencia social, hay innumerables situaciones de ineficiencia social que no pueden superarse si no es mediante normas. (1992:97)

Otra manifestación de la anomia a nivel de la vida económica, es la evasión impositiva. En Argentina, como en México y muchos otros países en Latinoamérica, existe una considerable evasión fiscal. Para ello hay causas de índole accidental, como el estado incierto de la economía a mediano plazo y las crisis recurrentes. También, de índole técnica, como la superposición de impuestos, la falta de claridad de las leyes impositivas, el carácter complicado del cumplimiento de las obligaciones fiscales. Pero lo que a Nino le interesa destacar, son las causas de índole política y cultural, como la falta de adhesión de la población al destino de la recaudación, o la percepción

⁹ Para ilustrar este punto: los trámites y diligencias administrativo burocráticas que hay que realizar en México para montar un negocio son aproximadamente 11, comparadas con los 3 o 4 para lo mismo en

generalizada de su carácter injusto. ("Los causantes cautivos pagan, los ricos tienen formas de pagar menos"). También, la falta de reproche moral a los evasores, la connivencia con las formas más groseras del fraude fiscal, la falta de percepción del destino público de los impuestos, la excusa del no cumplimiento apoyado en el hecho de que los demás hacen lo propio. Frases habituales que resumen el sentimiento generalizado acerca del tema son "Si ellos no pagan, por qué tengo que pagar yo" o "¿Qué hacen con mi dinero?".

La anomia en cuanto al pago de impuestos puede deberse entonces tanto a la falta de controles punitivos por la autoridad recaudadora y por la Justicia, como a la falta de adhesión moral a las obligaciones fiscales, lo que en buena medida está provocado por dudas sobre el destino y el buen empleo de los fondos recaudados y sobre la equidad de los impuestos.¹⁰

Un problema cada vez más relevante y preocupante, que está íntimamente relacionado con la anomia, es la corrupción.

Nino señala que, como el SIDA, la corrupción es un fenómeno mundial. Pero al igual que en el caso del SIDA, lo importante es el grado de corrupción que padece la sociedad. Cuando la corrupción traspasa cierto umbral, no sólo impide el buen funcionamiento del conjunto social y de sus instituciones, incluyendo el proceso democrático y el mercado económico, sino que adquiere un carácter difícilmente reversible, dado que se alimenta a si misma y afecta a los mismos mecanismos designados para contener la corrupción.

Hay definiciones de corrupción que están centradas en su relación con la función pública: el mal uso de la autoridad para la utilidad personal, que no necesita ser monetaria. Otras definiciones están centradas en el mercado: el funcionario público que concibe a su puesto como un negocio, cuyas utilidades intenta maximizar. Por último, las definiciones centradas en el interés público, que dicen que existe corrupción cuando el que tiene una posición de poder y está encargado de hacer ciertas

Canadá, según información aparecida en La Jornada, julio de 2001

¹⁰ Tanto a un no verse obligado, como a un no sentirse obligado, en el sentido planteado en el capítulo

cosas, o se es un funcionario responsable, es inducido, por incentivos monetarios o de otro carácter, a beneficiar a quien ofrece los incentivos, y causa por lo tanto daño al público y sus intereses.

La definición que Nino propone es que la corrupción es la conducta de quien ejerce una cierta función social que implica determinadas obligaciones activas o pasivas destinadas a satisfacer ciertos fines, para cuya consecución fue designado en esa función, y no cumple con aquellas obligaciones o no las cumple en forma de satisfacer esos fines, de modo de obtener un cierto beneficio para él o para un tercero, así como también la conducta del tercero que lo induce a, o se beneficia con tal incumplimiento.

Estas conductas incluyen el "acomodo"(sic) que consiste en el favorecimiento de los allegados, el cohecho activo o pasivo, el incumplimiento o el cumplimiento formalista, la corrupción en el ámbito público y en el privado.

Es importante tener presente que cada vez que hay un funcionario o empleado corrupto hay un ciudadano o consumidor que también lo es.

Si bien hay que considerar efectos positivos y negativos de la corrupción, las desventajas superan a las ventajas cuando la corrupción pasa de cierto grado de controlabilidad, sobre todo cuando abarcan a los niveles superiores del gobierno.

La corrupción se expande en la medida en que existen oportunidades para ella, y bajan los costos de la corrupción en relación con los beneficios.

Jeanne Becquart-Leclerq desarrolló una explicación teórica de la corrupción sobre la base de la superposición de dos estructuras normativas. Por un lado una dimensión simbólica que expresa una visión idealizada de la sociedad, y por el otro lado, una dimensión operacional, la que comprende las prácticas reales de la sociedad, los códigos implícitos de los actores sociales. (cfr. Becquart-Leclerq, 1990:191 y ss. citado por Nino, 1992:114)

La corrupción se genera con la disonancia entre estos dos sistemas normativos, de acuerdo a cómo cada uno de ellos se difunde entre las élites y el público en general. Esto parece coincidir con los estudios que se han hecho sobre la corrupción en lugares como Sicilia, donde prevalece como código operacional una moral basada en las relaciones clientelísticas, familiares o de amistad, por sobre las pautas impersonales y objetivas. (cfr. Boissevain, 1990:307 y ss.; citado por Nino, 1992:114)¹¹

Entre la gente se producen actitudes de complicidad frente a exigencias impersonales como las del Estado o la sociedad en su conjunto. La detección de actos de corrupción se hace sumamente difícil por el miedo a las represalias que puede provocar una denuncia. A las dificultades probatorias habituales en los hechos de corrupción, se suman la oscuridad normativa sobre el límite entre un acto administrativo poco prudente y uno deshonesto, y la falta de medios técnicos por parte de la Justicia, etcétera, para elucidar complejos problemas contables o de otra índole para inferir maniobras ilícitas.

En Latinoamérica, existen situaciones que favorecen el surgimiento de la corrupción y la venalidad, como son por ejemplo los bajos sueldos de los policías, de los custodios en las cárceles y de los funcionarios del ministerio público. Por otra parte, no hay mejor caldo de cultivo para el autoritarismo que cuando toda la ciudadanía está en falta y por lo tanto a merced del poder. Por cierto que el mismo fenómeno de estar sujeto a la discrecionalidad del poder por estar siempre en infracción es lo que permite que la corrupción se realimente.

Como se vió en el capítulo dos, la aplicación rigorista de las normas, el formalismo exagerado en cuanto al cumplimiento de los reglamentos, son también muestras de anomia, no sólo porque son mecanismos utilizados por agentes mal pagados para que los ciudadanos intenten "acelerar el trámite" de alguna manera, cayendo ambas partes en un procesamiento corrupto de la prestación de servicios, sino porque en última instancia, la

¹¹ Esto parecería un buen ejemplo de la contraposición clásica entre Particularismo y Universalismo. A la vez plantea reminiscencias de la duplicidad de la moral en el sentido durkheimiano: moralidad ideal frente a

normatividad tiene fines que la trascienden, y que la corrupción impide obtener.

Hay procesos anómicos en la vida laboral y las actividades productivas, cuando no se respetan las normas que debieran facilitar el logro de los objetivos en el trabajo. Cuando los procesos industriales se desarrollan olvidando la necesaria protección del medio ambiente; pero también cuando se arroja basura en la calle o se dejan envoltorios de plástico y botellas vacías en el paseo dominguero.

Son anómicos también la impuntualidad, la inasistencia a una reunión programada con antelación, a la que se ha asegurado que se va a acudir; el anunciar que se están realizando controles sanitarios y de calidad cuando no es así; en fin, como señala Nino, la anomia impregna todas las actividades que supuestamente son las más racionales y organizadas.

Cualquiera que utilice las vías de comunicación sabe, ya sea como conductor o como peatón, que la normatividad en el tránsito es desconocida en gran parte y no respetada por otra parte.

En la vida académica, también hay anomia, cuando los estudiantes no estudian, los profesores no asisten a sus clases o no enseñan con el rigor que deben, y cuando es lo mismo, como dice el tango, " un burro que un gran profesor".

Nino comienza hablando de las luchas civiles en la independencia y termina haciendo referencia a nuestra lucha cotidiana por sobrevivir luego de cruzar la calle. En el medio ha mencionado brevemente las dinámicas de interacción autofrustrantes que se dan o se dieron en la representación política, en el funcionamiento de las instituciones democráticas, en la configuración del poder económico, en el aprovechamiento de la protección y de las prebendas del Estado, en la corrupción pública, en la evasión impositiva, en la vida laboral como en el caso de la actividad académica, en la preservación del medio ambiente y de la estética urbanística.... No hay prácticamente

aspecto de nuestra vida colectiva que no esté o no haya estado gravemente afectado por una ineficiente falta de cooperación.¹²

Esta ineficiencia tiene necesariamente que incidir en el desarrollo del país, no por una mera relación causal sino por la relación lógica que se da entre las nociones de subdesarrollo e ineficiencia.

Por otra parte, también esta ineficiencia genera una perplejidad mayor que la mera conflictividad producida por intereses o valoraciones conflictivas.

El autor señala que la ineficiencia que se materializa en la falta de cooperación tiene que ver con la racionalidad colectiva. Y cuando enfrentamos situaciones de irracionalidad la explicación es más difícil, y la crítica y la estrategia de cambio es diferente que cuando encaramos conflictos valorativos. En el plano individual, nos desconcierta más el que actúa conscientemente contra los intereses que dice tener, que el que actúa de acuerdo con intereses que nos parecen reprobables. Del mismo modo, nos deja más perplejos, en el plano colectivo, un grupo social que adopta formas de interacción que conducen, previsiblemente, a la frustración de los intereses de todos o casi todos sus miembros, lo que constituye la situación de anomia boba, que otro grupo cuyos miembros tienen intereses o ideologías en conflicto, y algunos de esos intereses o ideologías resultan frustrados simplemente porque quienes defienden los opuestos son más fuertes; o que una sociedad cuyos recursos materiales son insuficientes para satisfacer sus preferencias.

Hay veces que es más difícil alcanzar una cooperación eficiente sobre la base de la observancia de normas, que superar conflictos nacionales o religiosos o sustituir recursos faltantes.

La solución más obvia que parece haber para los problemas de cooperación, parece estar dada por la existencia de normas.

Aquí es necesario hacer una aclaración de suma importancia: no toda norma con cualquier contenido sirve para resolver

¹² La cooperación debe ser entendida como el resultado de las relaciones vinculantes e integradoras, como el efecto producido por la aceptación y el respeto consensual colectivo a un marco normativo.

problemas de ineficiencia en la acción colectiva promoviendo la cooperación. Hay normas que son generadoras de enormes ineficiencias. Piénsese por ejemplo, señala Nino, en costumbres ancestrales, prácticas tribales, leyes irrazonables, regulaciones económicas innecesarias, etcétera. que compelen a que se hagan ciertas mutilaciones, o que se sujete a cierto sector de la población a otro, o que ponen en un rango inferior a las mujeres, o que vedan cierto tipo de actividad productiva generando una desventaja comparativa para el grupo social en cuestión, o que colocan a la industria regulada en condiciones no competitivas con las similares de otros países.

Lo que aquí se sugiere es que la existencia de determinadas normas es, en general, condición necesaria para desarrollar acciones colectivas eficientes.¹³

La eficiencia puede frustrarse o bien porque las normas que rigen la acción colectiva en cuestión no son las adecuadas, o porque, siéndolo, fallan otras condiciones también necesarias para que se materialicen resultados eficientes. Esto da origen, señala Nino, a la anomia boba.

Según su propuesta, las normas sirven para superar los problemas de cooperación debido a que ellas pueden o bien modificar las preferencias de los individuos o bien asegurar las expectativas. Por último, el autor señala que si bien es cierto que los ordenamientos institucionales deficientes favorecen dinámicas de interacción autofrustrantes, muchas veces son las actitudes de los individuos, basadas en percepciones erróneas acerca de cual debiera ser su papel y cómo debiera ser su relación con los demás y con el Estado, las que favorecen un funcionamiento anómico, ineficiente e hiperindividualista.

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

¹³ ¿No sería más bien, aparte de eso, la existencia de una actitud de respeto a esas normas, y una menor ambivalencia?

aspiraciones, al desarrollo de nuestros países y, en fin, a la posibilidad misma de realización individual y social.

La visión de Nino acerca del problema de la inobservancia normativa está centrada en la actitud y la acción de los ciudadanos, que de una manera perversa reproducen las deficiencias y conflictos que pueden percibirse en las instancias legales, y que son causa y a la vez efecto de la vigencia restringida del Estado Democrático de Derecho en nuestras sociedades. Su perspectiva enfatiza el hecho de que las normas adecuadas y la discusión democrática acerca de la normatividad que debe aplicarse, son la garantía de la eficiencia social. Descuida sin embargo otros hechos tales como la asimetría en las relaciones sociales que impiden a todos los actores contar con los elementos necesarios para entrar en un debate equitativo acerca de las obligaciones y derechos ciudadanos. Su propuesta tiende a idealizar la situación existente con respecto a la vigencia de la normatividad en las sociedades industrializadas. A pesar de ello, el reconocimiento del fenómeno de la anomia como omnipresente en la cultura de nuestras sociedades, y su señalamiento de que esa es una de las causas de la ineficiencia latinoamericana para lograr una calidad de vida mejor, hacen su obra muy sugerente.¹⁴

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.

En primer lugar creo que habría que diferenciar entre usos, costumbres y normatividades relativos a las prácticas

¹⁴ Nino comparte con otros autores, como Hernando De Soto, la visión de que el problema central de Latinoamérica (De Soto lo plantea para el Perú) es la inexistencia de una normatividad adecuada, al par que

interactivas cotidianas entre individuos y entre individuos e instituciones por una parte, y por otra, los valores y principios que se manifiestan en esas prácticas.

En la actualidad somos "civilizados"¹⁵, 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".¹⁶

Podríamos decir que el orden, la normatividad presente en nuestra sociedad, se refiere a cuestiones de procedimiento exterior, de adaptación a las normas de convivencia cotidianas propias de la vida "civilizada".¹⁷ 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, la manifestación de las emociones y el mantenimiento de las costumbres convencionales), o bien a las reglas procedimentales consideradas correctas para manejarnos en la interacción con los otros, somos "civilizados": aceptamos un orden por costumbre, una normatividad referida muchas veces tan sólo a aspectos que podrían hasta cierto punto ser considerados

la no vigencia de esa normatividad, en caso de existir.

¹⁵ 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 (cfr. Elias, 1987:57 y ss)

¹⁶ Aunque el concepto de "barbaric" tiene una historia negra, en tanto ha servido para estigmatizar y discriminar a todo el que no es como uno; y ha estado por lo general ligado con una cosmovisión etnocentrista, creo que en este caso, puede aplicársele a todo aquél que no respeta, en su actitud y en su accionar cotidiano, los derechos sociales, civiles y políticos de los demás, y en cambio sí pretende que se respeten los propios. La "barbarie moral" a la que me refiero, es el conjunto de prácticas que se caracteriza no sólo por esa falta generalizada de respeto hacia los derechos de los demás, sino que trasciende la esfera privada para convertirse en un problema de alcance público. La "anomia boba" de la que habla Nino es un buen ejemplo de "barbarie moral", si tomamos la definición durkheimiana de "moral", que pivotea en torno al impacto de las conductas en la integración y sobre todo en la procuración del bienestar de la colectividad.

¹⁷ No estaría de más señalar sin embargo, que en la interacción cotidiana, muchas veces es la hipocresía lo que subyace al trato cortés; pero eso es parte de la "actitud civilizada", de control de las propias pasiones e instintos, que nos impide contestar con enfado a quien nos molesta, o golpear a quien nos ha ofendido. El analizar por qué hay gente que se solaza morbosamente viendo los "talk shows" donde los participantes ni se autocontrolan ni dirimen las disputas de manera civilizada, es evidentemente importante, pero debe ser

"triviales". No porque no sean importantes (son el sustento del funcionamiento social, parte de "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: en general se combaten 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 por lo general tienden a implicar algún tipo de 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 respeto a los demás, 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 puede en principio estar 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.

Y aquí nos enfrentamos con una cuestión a la que creo que debemos prestar mayor atención: ¿cual es la normatividad 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 organizada procedimentalmente en principio en torno a patrones "civilizados" y relativamente

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.

Lo que intento proponer aquí, es que en nuestras sociedades, existen por una parte prácticas que responden a lo que en términos generales podemos definir como normas procedimentales de conducta civilizada; pero por otra parte, existen prácticas que no se corresponden con ese orden procedimental, sino que se derivan de códigos normativos implícitos, difícilmente reconocidos o verbalizados, que podríamos definir como del listo, del abusado, del que medra con su cuota de poder, o del que aprende a sobrevivir, cueste lo que cueste, sin importar por encima de cuántos tenga que pasar para hacerlo. En otra parte me he referido a este tipo de códigos como los propios de un "particularismo pre-moderno".¹⁸ Pero ahora creo que es injusto adjudicarle a un estadio societal, o a una época determinada, ("anterior a la modernidad") los manejos acomodaticios propios del que no observa la ley, o del que no tiene en cuenta al prójimo, o del que trata de sacar partido de las circunstancias, le pese a quien le pese, o del que "no se da cuenta", aparentemente, de las consecuencias que su conducta puede tener para los demás.

Podríamos decir entonces, que es posible constatar una forma de anomia en el hecho de que existen dobles códigos normativos, que se aplican según sea la situación.

Por otra parte, existen valores abstractos que si bien son reconocidos como ideales, y en muchas ocasiones responden a los

¹⁸ cfr. mi artículo "Particularismo y posmodernidad" en la Revista SOCIOLOGICA 7/8 de 1988 editada por la UAM Azcapotzalco (Girola. 1988)

arquetipos de la "modernidad", no siempre están vigentes, no siempre se aplican en la vida cotidiana.

Otra dimensión de la anomia se presenta por lo tanto en el hecho de que las prácticas no reflejan los valores que decimos aceptar.

En la literatura sociológica reciente, la referencia a la "doble moral" como una característica propia de nuestra cultura, aparece cada vez con más frecuencia. Por ejemplo, en un artículo publicado en 1998, Vania Salles y Rodolfo Tuirán señalan que en México, "Las diferentes imágenes acerca de la familia se sustentan en una mezcla de realidades e ilusiones, hechos y fantasías. En ellas siempre están presentes dos dimensiones: una fáctica y una ideal...Que estas imágenes planteen prototipos ideales no quiere decir que la realidad se ajuste necesariamente a ellos." (cfr. Salles y Tuirán, 1998) Por su parte, Orlandina de Oliveira señala que "En cuanto a las visiones masculinas y femeninas acerca de la vida familiar queremos llamar la atención sobre los desfases existentes entre el nivel del discurso y el de las prácticas. ...entre los hombres los cambios en el discurso preceden a los cambios en las acciones concretas, mientras que en las mujeres primero se modifican sus prácticas, mientras en el nivel de las representaciones se presentan mayores resistencias a la transformación". (de Oliveira, (1998)

En dos estudios relativos a los valores de los mexicanos y sus actitudes frente al cambio, Julia Isabel Flores señala que "Al ponderar la magnitud del cambio debe tenerse en cuenta una posible distinción entre valores proclamados y valores asumidos. El mero reconocimiento de un valor nuevo ya implica un cambio, aunque no sea tan grande si ese valor aun no se refleja en el comportamiento." (Flores, 1997) mientras que Alduncín remarca la diferencia entre los estereotipos aceptados del mexicano, y las actitudes que con respecto al trabajo y la responsabilidad parecen existir a partir las respuestas obtenidas en su estudio. (Alduncín, 1993)

Si bien podemos aplicar en el caso de la anomia latinoamericana, lo que Becquart-Leclercq señalaba para la

corrupción (la superposición de dos códigos normativos, uno simbólico que representa una visión idealizada de la sociedad, y uno operacional, que se refiere a las prácticas reales) y considerar que ese es uno de los elementos que favorece la reproducción de la anomia, creo que el problema es aún más complejo, como espero mostrar en lo que sigue.

2.2.- La anomia como resultado de códigos normativos y valorativos superpuestos.

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.

La pregunta pertinente es entonces, ¿cuales 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, como he intentado mostrar en el apartado anterior, 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.¹⁹

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 cuales 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 otra parte, 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 "hibridizados"²⁰ 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 aun hoy la presencia de caudillos o

¹⁹ 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. (cfr. Luhmann, 1996:41 y ss)

²⁰ Utilizo el término "híbrido" en el mismo sentido en que lo hace Néstor García Canclini (1992), si bien él lo utiliza exclusivamente para el caso de la cultura y yo pienso que la hibridación se encuentra en todos los ámbitos de la vida social: la economía, la política, las relaciones interpersonales, etcétera.

caciques y formas discriminatorias de relación tanto a nivel de la comunidad como dentro de la familia.

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; todo eso es parte de este nuevo conjunto de valores que algunos asocian con una cultura post-tradicional.²¹

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.²² También qué valores se pongan en juego depende de 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.²³

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

²¹ Con la cultura del post-deber, como la denomina Lipovetsky.

²² Esto es parte del carácter pragmático y negociado de las normas, en términos de la etnometodología.

²³ En este sentido es relevante lo señalado por Merton en el sentido de que la anomia, y por extensión los valores y normas tienen un impacto distinto según los diferentes estratos y clases sociales de los actores involucrados.

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. La misma persona que si su hijo tiene una enfermedad lo lleva al médico del centro de salud más cercano, puede ser adicta a los horóscopos y a las "limpias".

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.²⁴

Podemos pensar por lo tanto en la no vigencia de un sistema de valores único, en cosmovisiones superpuestas y en la articulación e hibridación de diversos sistemas de valores y normas 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.²⁵

El supuesto de la negociación permanente de las normas y reglas de sociabilidad y convivencia es uno de los presupuestos

²⁴ A pregunta expresa muchas personas me contestaron ¿A quien se lo podría devolver? Dárselo al policía más cercano para que pregunte de quien es el dinero sería una estupidez.

²⁵ De allí la vigencia de la proposición durkheimiana de la anomia, entre otras cosas, como un problema de límites.

fundamentales de gran parte del pensamiento sociológico contemporáneo. Nadie duda de que los sistemas de valores y los códigos normativos se transforman a partir de esa negociación. Personalmente creo que es por lo menos dudoso que exista algo como la "universalidad de los valores", o sea valores que han sido siempre e históricamente estimados, y que por lo tanto debemos estimar ahora. Creo que por lo menos es cuestión de debate el si nuestros valores y lo que consideramos en la actualidad como justo, correcto y demás, ha sido lo mismo que consideraban los griegos, o los aztecas. Los valores y las normas que los operacionalizan, son construcciones sociales de cada época, y para los miembros de esa época, en cada sociedad determinada, son "lo normal". Pero cuando los sistemas de valores presentes en la cultura de una sociedad son muchos, e incluso contradictorios entre si, la anomia valorativa es inevitable.

Al mismo tiempo, creo que se puede sostener que el adaptarnos a la "normalidad percibida" (que además puede ser diferente según la clase o la situación social específica) puede ser incluso un elemento más de la anomia. Porque significa aceptar en casos en que no se debiera, la conducta convencional como natural, con la actitud del "pos ni modo", tan sabia en algunas ocasiones, pero tan profundamente resignada y reaccionaria en otras.

De allí entonces que creo que podrían articularse y complementarse mutuamente las concepciones etnometodológicas y las que suscintamente se han tratado en los capítulos precedentes, con respecto a la anomia y al papel de las normas.

2.3.- La cultura del "como si".²⁶

²⁶ En la literatura especializada y en muchos artículos periodísticos recientes, se ha popularizado en México, el término "doble moral" para hacer referencia a la duplicidad de los códigos normativos y valorativos que prevalecen tanto en la vida familiar, cuanto en las relaciones de género, como en cuanto a la política hacia los transgénicos, como en la política internacional. "Doble moral" es una noción que fue utilizada por Max Weber para hacer referencia a la actitud diversa de ciertos grupos étnico religiosos, que trataban de una manera al prójimo y de otra a los extraños. Durkheim por su parte, como señalé en el capítulo uno, reconoce la "duplicidad de la moral", al hacer referencia a una moral ideal y una moral mediocre, operativa en la práctica de las interacciones cotidianas. ¿Por qué no utilizar entonces un término que goza de aceptación y popularidad crecientes? Mis razones van justamente en el sentido de que en la actualidad, en nuestras sociedades no existe tan sóla una doble moral, sino que a veces los códigos que se superponen son tres, cuatro

Los mensajes acerca de códigos éticos y normativos son en general dobles, triples, cruzados o ambivalentes; se dice una cosa y se hace otra; vivimos en la cultura del "como si". A nivel de la vida política, hacemos *como si* fuéramos democráticos, cuando en realidad lo que queremos es que otros tomen las decisiones difíciles por nosotros; a nivel de la vida doméstica, aún cuando manifestamos que la democracia es la panacea para todos nuestros males, no siempre es fácil reconocer el derecho de todos los miembros de la familia a opinar y a decidir cómo se van a hacer cosas que para todos son importantes. Hacemos *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. En la vida académica hacemos *como si* lo que nos guía fuese la búsqueda de la verdad o la excelencia cuando en realidad lo que deseamos es ser reconocidos u obtener más presupuesto.

Algunos autores como Baudrillard han llamado a esto la cultura del simulacro. Otros se refieren a la "doble moral". Pero más allá de la denominación, es una realidad que permea absolutamente todas las dimensiones de nuestra vida, y que en las formas peculiares que asume en nuestras sociedades, quizás sea difícil de entender para alguien que no comparta nuestro horizonte cultural.²⁷

o más y reconocen un origen diverso; y que utilizar la noción de moral para todo y cualquier cosa, fortalece la ambivalencia y ambigüedad del término, que puede referirse tanto a cuestiones importantes como a conductas triviales. Al proponer otra denominación para hechos que afortunadamente se van reconociendo cada vez más como relevantes para explicar nuestras sociedades y nuestras formas culturales específicas, quizás estoy yendo a contra corriente. Lo que me interesa es que se reconozca que en nuestras prácticas prevalece la anomia a diversas escalas, y de diversos tipos; creo que el nombre que se le ponga al hecho en última instancia es irrelevante, a la vez que considero que lo que sí importa es la toma de consciencia de las múltiples facetas del asunto, ya que ese es el primer paso para la modificación de actitudes y prácticas, o sea para la superación de la anomia.

²⁷ Aquí estoy planteando la "cultura del como si", como una forma cultural peculiar de las sociedades latinoamericanas. Creo que analizar en qué medida puede encontrarse el fenómeno en otros contextos, los de Europa y Estados Unidos por ejemplo, es algo que no me compete por el momento, aunque a nivel de la política tanto a nivel interno como en lo internacional es bastante claro que las grandes potencias operan también muchas veces con un modelo del "como si". Es una discusión que queda para otra ocasión.

A nivel de las leyes y su aplicación, el problema no es siempre que no existan leyes adecuadas para reglamentar un área específica, sino que muchas veces las leyes existen y consideradas en si mismas podrían ser buenas, pero en la realidad no se aplican.²⁸ ¿Para qué sirven entonces?. Aunque no voy a desarrollar este tema aquí, quiero adelantar algunas reflexiones, ya que la inobservancia de las normas, como se ha señalado más arriba es una parte crucial aunque no la única de la anomia contemporánea.

En primer lugar, una normatividad existente sirve como referente, aun para el que no la piensa aplicar. En segundo término, aun la discrecionalidad en la aplicación, debe contar con elementos para saber cómo aplicarla y cómo no, o qué elementos aplicar. El particularismo extremo en la aplicación de la ley, muy común aunque en retroceso en nuestras sociedades, debe sin embargo contar con un marco legal, ya que hace "como si" aplicara la legislación vigente, aunque no lo haga. Pero también las personas u organizaciones que protestan por la aplicación discrecional de la ley, encuentran útil la existencia del marco legal, porque aun cuando no se les aplique con justicia, constituye parte de sus reclamos y aspiraciones.

La cultura del "como si" es claramente una manifestación de anomia, tanto porque muestra la superposición de códigos normativos diferentes, como a nivel valorativo, cuando somos modernos en ciertas circunstancias, pero terriblemente retrógrados en otras; cuando ideal y discursivamente se sostiene

²⁸ Una pregunta crucial es "¿Por qué no se cumplen las leyes en México?" que se formula Manuel González Oropeza en un ensayo reciente. Dicho autor sostiene que "... no se cumple la ley por deficiencia de la autoridad, bien al concebir la ley y legislar negligente y descuidadamente, bien al no aplicarla correctamente y a su arbitrio o bien al resolver las controversias sin ninguna consciencia, evadiendo las lagunas y no fijando criterios interpretativos que subsanen los vacíos y contradicciones. Los gobernados somos en este aspecto, meras variables que sólo seguimos la actividad principal de las autoridades; si estas no aplican la ley, la tendencia del gobernado es también a no respetarla". (González Oropeza, 1997) Un texto sumamente sugerente al respecto es el de Fernando Castañeda y Angélica Cuéllar "La construcción de la legalidad y el arbitrio presidencial en México", donde además de analizar la quiebra y desaparición del sindicato de la empresa paraestatal de autotransporte urbano, conocida como Ruta 100 como un caso claro de ejercicio del arbitrio discrecional de la autoridad y de flagrante violación de la legalidad pre-existente, señalan que "nuestra legislación...favorece la discrecionalidad que recae sobre la autoridad administrativa" y "el arbitrio de la autoridad pública en México, se funda en un pragmatismo político, y no en la tradición" (cfr. Castañeda y Cuéllar, 1998:156 y 160)

algo, que en la práctica no se es capaz de hacer. La cultura del "como si" y la anomia son como una hidra de mil cabezas: cuando parece que se logró erradicarlas de algún ámbito, aparecen en otro.

Todos estos son síntomas de anomia valorativa, y es una situación lamentablemente no pasajera, sino constitutiva de la cultura de nuestras sociedades en Latinoamérica.

Por esa razón creo que por ejemplo en el caso de la propuesta de Carlos Nino, existe un énfasis normativista, donde pareciera que la opción frente a una situación de "no norma" (anomia) sería una situación de vigencia efectiva de la norma. Según mi perspectiva la realidad muestra que la situación es más bien de contraposición entre normas de sustentación valorativa diversa (universalista, particularista; tradicional, moderna, post-tradicional; campesina, urbana), y que es esa una de las razones de la no vigencia práctica de una normatividad coherente y enriquecedora de los procesos interactivos.

Es cierto que la anomia es una característica habitual 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. Ya Guyau señalaba esta faceta positiva de la anomia, hace más de ciento cincuenta años, como se mostró en el capítulo uno de esta tesis.

Pero también es cierto que después de décadas de corrupción, narcotráfico, insatisfacción de las demandas populares e incertidumbre crecientes, y la cultura del "como si" permeando la socialidad cotidiana y las esferas económicas sociales y políticas, es por lo 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.²⁴

Sin embargo, uno puede ver el vaso medio vacío o medio lleno. La anomia puede ser vista como una condición de irreparable desorden e injusticia, o puede ser vista como un desafío a nuestra capacidad para educarnos en la responsabilidad y la reflexión.

3.- Normatividad, anomia y la dualidad exclusión / inclusión

A lo largo de este capítulo he venido sosteniendo que la inobservancia de una normatividad existente y en principio aceptada, es un tipo específico de anomia, que genera ineficiencia social en cuanto a la satisfacción mínima de las necesidades y calidad de vida de los ciudadanos. He sostenido también que la existencia de varios códigos normativos y valorativos, no sólo genera confusión y superposiciones conflictivas a la hora de interactuar con los demás, sino que propicia corrupción y venalidad. He tratado de mostrar además, que tanto la inexistencia de normas adecuadas a las diversas situaciones, como las normatividades confusas, vagas o contradictorias, como la no vigencia práctica de códigos que se dicen aceptar, como la superposición de códigos operativos e ideales, son todas facetas de la anomia. También, que la aplicación rigorista de las normas tanto jurídicas como de convivencia social, es un modo solapado de autoritarismo, y otra cara de la anomia. Quiero además hacer notar, que así como la inexistencia de una normatividad adecuada (justa y equitativa, sería más correcto decir) genera situaciones equívocas y de imposición discrecional de los mandatos de la autoridad en turno a todos, pero especialmente a los sectores más desprotegidos de

²⁹ La situación internacional prevaleciente en los últimos meses, que coincide con la finalización de este trabajo, muestra que el mundo en sí, es un lugar sumamente peligroso, donde prevalece la cultura del como si: los códigos valorativo-normativos no sólo se superponen sino que en muchos casos son inconmensurables; donde la injusticia y el terror son moneda corriente y arma de los poderosos; donde los ideales de equidad y libertad parecen cada vez más lejanos. En fin, los problemas señalados en cuanto a la situación cultural en América Latina parecen en realidad menores, comparados con los que salen a la luz en otros lugares.

la población, la imposición de una normatividad ideal, así como la pensada para un modelo de sociedad que difícilmente se compagina con nuestra realidad, tienen efectos similares.³⁰

Para poner un ejemplo: en el caso de la urbanización irregular³¹, una situación sumamente común en diversas zonas de México, la normatividad existente, que implica pedir licencias para fraccionar y construir, y una vez obtenidas, proceder a la lotificación y urbanización de los predios, no se respeta. Por lo general, los grandes y pequeños fraccionadores venden terrenos a personas de bajos recursos, que no son sujetos de crédito para los bancos, y que pueden comprar esos terrenos, porque en la medida en que no están legalmente fraccionados ni cuentan con servicios ni autorizaciones de ningún tipo, son baratos. Una vez que la gente ocupó los terrenos y construyó sus casas, las autoridades "regularizan" la propiedad ilegal. Por una parte, la regularización es una muestra clara de la cultura del "como si": la autoridad hace como si no estuviera enterada de que se está fraccionando ilegalmente, y luego legaliza *post factum* el proceso de lotificación y compra-venta irregular, y lo transforma en regular. Por otra parte, ese proceso se presta para una serie de manejos poco claros por parte de la autoridad y los fraccionadores: la autoridad "concede" la regularización, lo cual implica que puede pedir lealtad y apoyo político a los que han sido "regularizados". La regularización puede ser resultado de negociaciones con dinero de por medio. Pero a la vez, el saber que siempre un fraccionamiento irregular puede, "de alguna manera" regularizarse, fomenta la urbanización irregular, no apegada a la ley existente. Esto ha sido especialmente grave en zonas como Chimalhuacán³², por ejemplo, donde los terrenos fraccionados, una gran zona por cierto, son inundables, carentes de servicios de agua, drenaje, luz, etcétera, y donde ni los grandes fraccionadores, ni el gobierno, están en condiciones de

³⁰ Para una visión crítica del tema de la supuesta artificialidad o externalidad de nuestro sistema jurídico con respecto a la realidad social mexicana, es conveniente consultar el texto de Castañeda y Cuéllar de 1998.

³¹ cfr. el artículo "Estado de Derecho e irregularidad urbana" de Emilio Duhau, a quien agradezco las sugerencias y comentarios que me ha hecho sobre este tema. (Duhau, 1995)

³² cfr. el interesantísimo video de Ana Lourdes Vega "Chimalhuacán: la fundación de un asentamiento

proporcionarlos. ¿Qué pasa con la ley? Si se aplicase tal como está formulada, grandes sectores de la población quedarían excluidos de la posibilidad de tener vivienda. Si no se aplica, la gente está a merced de los grandes fraccionadores, que proporcionan terrenos en condiciones inhabitables; pueden llegar a vender varias veces el mismo lote, y no proporcionan ninguna seguridad al comprador con respecto a la propiedad legal de algo que tanto le costó conseguir.

Como la normatividad promulgada es imposible de cumplir, la autoridad tiene pocas opciones, o se hace de la vista gorda, permitiendo toda clase de irregularidades, y a lo mejor interviene al final para poner un poco de orden; o simplemente tiene que reprimir. En cualquier caso, la discrecionalidad, la corrupción y el autoritarismo golpean diferenciadamente según en qué posición social se encuentre uno.

La carencia o no vigencia de las normas tiene incidencia directa sobre las formas que asume y sobre la posibilidad misma de integración social en general y sobre ciertos grupos en particular; pero además produce exclusión, en la medida en que hay personas o sectores a quienes la falta de una normatividad aplicable a su situación deja desprotegidos.

A la vez, la existencia de normas que no contemplan la realidad de los sujetos a los que se les van a aplicar, o que están alejadas de los principios y valores que deben servir, también es generadora de arbitrariedades y exclusión. Podríamos llegar a plantear la característica de la universalidad y generalidad de las normas legales, condición de existencia del Estado de Derecho, también como un problema, si no se garantizan las condiciones de equidad necesarias para que los sujetos sean considerados efectivamente responsables ante la ley.

Para las clases subalternas, la anomia en sus diversas modalidades, restringe las posibilidades de acceso a los bienes y recompensas societales, y coadyuva a la reproducción de patrones de conducta y prácticas de efectos perversos en cuanto a las posibilidades de bienestar y reconocimiento de sus derechos.

Para el resto de la sociedad, la anomia con su caudal de confusión ante la no sancionabilidad clara frente a las transgresiones, la superposición de códigos valorativos y normativos, y la preeminencia de relaciones basadas en la cultura del "como si", también puede provocar exclusión de un proyecto societal de construcción solidaria de un futuro mejor.³³

Otra cuestión que creo relevante tan siquiera esbozar aquí, es la que relaciona el tema de la anomia con el de la inclusión, posible y a la vez problemática, de sectores de la sociedad que han vivido en la marginación con respecto al acceso a los bienes societales como ingresos dignos, educación y salud, por pertenecer a comunidades indígenas, muchas veces aisladas incluso geográficamente.

Actualmente existe en México un debate muy fuerte con respecto tanto a la necesidad de incorporación de esos sectores como ciudadanos iguales y con plenos derechos a la vida social y política del país, como a la viabilidad de respetar derechos tradicionales y consuetudinarios, y las consecuencias que esto puede tener con respecto a la vigencia del Estado Democrático de Derecho.

La polémica se organiza en torno al hecho incuestionable de que muchos usos, costumbres y tradiciones respetadas en esas comunidades, e incluso muchas prácticas que se aceptan por el principio del menor daño a terceros, son contradictorias con la normatividad y los valores prevaecientes en el resto de la sociedad.

³³ Desde hace ya varios años, la exclusión es un tema que está siempre presente en el análisis sociológico. Si bien la bibliografía es muy extensa, un texto breve y muy útil puede ser el de Emilio Tenti Fanfani, "Cuestiones de exclusión social y política" donde se muestra cómo las nuevas formas de organización del mercado laboral en las sociedades latinoamericanas, generan nuevas formas de exclusión, y provocan que cada vez más actores sociales sufran procesos de 'desocialización', pérdida de identidad social y aislamiento. La estructuración actual del mercado de trabajo, por ejemplo, ha resultado en el surgimiento de sectores que si bien no pueden ser considerados pobres por su condición social, sí pueden serlo por su posición social, ya que ocupan estatus siempre subordinados, y viven situaciones particularmente vistosas de decadencia, no sólo por lo bajo de sus ingresos sino por las condiciones de trabajo y su cada vez menor prestigio social. (los maestros de primaria, los policías, los empleados municipales, etcétera.) La contradicción peculiar que se presenta en este terreno en cuanto a la anomia valorativa, radica en que por un lado sabemos que la tarea que esos sectores realizan o deberían realizar es muy importante, pero por otro, están marginados y excluidos del bienestar y el reconocimiento. (cfr. Tenti Fanfani, 1993)

Rodolfo Vázquez pone como ejemplo de esa situación entre otros, el siguiente:

"En una comunidad indígena de Oaxaca, México, un hombre mató a su amigo en una reyerta, ambos en estado de embriaguez. Tras varios días de discusión, el consejo de ancianos de la comunidad, como autoridad tradicional, decidió que el culpable, siendo soltero, debía casarse con la viuda de su víctima y sostener a sus hijos. De esta manera se resolvió el problema del sostén económico de la familia de la víctima, el culpable asumió su culpa y su responsabilidad, se evitaron conflictos potenciales entre las familias de ambos y se mantuvo el equilibrio social de la comunidad. Sin embargo, enterada la autoridad judicial del estado del homicidio cometido, quiso aprehender al asesino. La comunidad se negó a entregarlo y la autoridad gubernamental llamó al ejército para proceder en su contra. Ante la posibilidad de un conflicto violento con la comunidad, el gobernador del estado decidió respetar la decisión de la comunidad, aun contraviniendo la legislación penal del propio estado." (Cfr. R. Stavenhagen, *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina*:310; citado por Rodolfo Vázquez, 2001:106)

Este es un caso entre muchos otros, donde aplicando el criterio del menor daño a terceros, y haciendo uso del derecho tradicional y los usos y costumbres de las comunidades, (lo cual en cada caso específico puede incluso ser de sentido común y pragmáticamente correcto), se transgrede la Constitución, los valores propios de un Estado democrático y el principio de que la ley es justa cuando es pareja.

¿Es posible que haya compatibilidad entre los llamados derechos liberales, entre códigos normativo valorativos derivados de la cultura occidental, para decirlo simplemente, y los derechos culturales de comunidades particulares?

Si como señalaba Parsons, los sistemas valorales propios de la modernidad se caracterizan por incluir crecientemente códigos y niveles diversos, o sea que son esencialmente plurales; y si un Estado nacional pretende cohesionar a toda su población en torno a fines generales, e ideales compartidos, las diferencias entre

cosmovisiones diferentes tendrían que ser superadas. Pero esto plantea más preguntas y problemas de los que resuelve, ya que ¿es posible para una sociedad aceptar valores no sólo contrapuestos sino francamente antagónicos? Si un sector de la población considera que las prácticas de otro sector o grupo atentan contra principios que para ellos son absolutamente válidos, como el respeto a la vida o a la integridad física ¿la inclusión de aquellas prácticas no generaría más anomia, en el sentido de una mayor incertidumbre con respecto a qué es correcto y que no lo es, o más aun, con respecto al sentido mismo de la vida? El establecimiento de límites a la transgresión y las sanciones correspondientes, de corte particularista, ¿no atenta contra uno de los fundamentos básicos de un Estado Democrático de Derecho, tal como lo es la equidad?

Creo que en los hechos y procesos diversos que he intentado caracterizar como anomia, y que según mi percepción constituyen un aspecto relevante de la interacción en nuestras sociedades, confluyen varios otros problemas, como los de la exclusión y los de la inclusión. El estudio y debate acerca de estos problemas son, creo, un buen inicio para intentar proponer soluciones y alternativas a los mismos.

SEGUNDA PARTE

EL INDIVIDUALISMO

CAPITULO CINCO

EL INDIVIDUALISMO SEGUN DURKHEIM

Introducción

Que el individualismo es una de las principales características de las sociedades modernas, es una afirmación que pocos estarían dispuestos a discutir.

Sin embargo, el término "individualismo" es todo menos unívoco. Puede referirse tanto a la creciente privatización y atomización de la vida cotidiana, como al respeto a la dignidad de las personas; tanto al egocentrismo e indiferencia de los miembros de la masa, como al proceso de reconocimiento de los derechos a la diferencia; tanto al derecho de desarrollar una personalidad autónoma como al egoísmo exacerbado e incluso al narcisismo.¹ Puede ser considerado tanto una corriente dentro de la filosofía moral, como de la filosofía política; de hecho es una propuesta epistemológica tanto como un punto de partida en cuestiones de método, por lo menos en disciplinas sociales.

En la filosofía y también en el pensamiento sociológico existe una larga tradición en cuanto al debate sobre las implicaciones del término.

Cuando uno desea hacer su propia incursión en el tema, conviene tener en cuenta dos cuestiones que están íntimamente relacionadas pero que sin embargo conviene distinguir.

Por una parte, existe el proceso histórico de reconocimiento social al valor de la persona y al derecho a la constitución de una identidad personal, lo que habitualmente se denomina "proceso de individuación", cuyo origen podemos rastrear desde los griegos, y que ha tenido hitos importantes en el cristianismo, el Renacimiento y la Ilustración.²

¹ Las diferentes acepciones que el término ha tenido en el pensamiento social han sido trabajadas, entre otros, por Steven Lukes en su libro *El individualismo*. (Lukes, 1975)

² Un texto de consulta fundamental para el conocimiento del proceso de individuación, es el libro *Ensayos sobre el individualismo*, de Louis Dumont. (Dumont, 1987)

Por otra parte, la reflexión acerca de lo que el proceso de individuación ha significado y en qué ha desembocado en la época actual, que tiene una historia relativamente breve, aunque muy intensa.

El proceso histórico y social de constitución del individuo como persona, separado de sus referentes estamentales, de grupo y clase, y como sujeto de derechos y obligaciones específicas; y la conceptualización de ese mismo proceso, de sus implicaciones, matices y consecuencias, no son simultáneos en el tiempo. De hecho, el término "individualismo", como nombre y resultado del proceso de individuación, es del siglo XIX.

Como señala Steven Lukes, la conceptualización acerca del individualismo reconoce dos vertientes diferentes. A grandes rasgos, se puede decir que hay quienes consideran al individualismo como un fenómeno perverso, que puede asimilarse a la anarquía, el privatismo extremo, la disolución de los lazos sociales, en fin, como el origen de todos los males que aquejan al mundo moderno. Esta utilización peyorativa y negativa del término tuvo su origen y es frecuente sobre todo aunque no exclusivamente en Francia, y puede encontrarse en el discurso de pensadores de signo social y político diverso.³ Otra

³ Lukes dice que al parecer el primero en utilizar el término fue de Maistre, quien en 1820 señala: "esta profunda y alarmante división de pareceres, esta infinita fragmentación de todas las doctrinas, el protestantismo político llevado a extremos del más absoluto *individualismo*", que es característico de la anarquía espiritual y civil de la época. Fueron sin embargo los discípulos de Saint Simon los que utilizaron la palabra *individualismo* de modo sistemático a mediados de la década de 1820. (cfr. Lukes, 1975:14-16) Conviene puntualizar, tal como lo hacen tanto Helena Béjar, como Gina Zabludovsky, que quien le dió un peso decisivo como caracterización de la cultura democrática moderna fue Alexis de Tocqueville, en su libro *La democracia en América*, publicado entre 1835 y 1840. En él, Tocqueville señala que "El individualismo es un sentimiento apacible que induce a cada ciudadano a aislarse de la masa de sus semejantes y a mantenerse aparte con su familia y sus amigos; de suerte que después de formar una pequeña sociedad para su uso particular, abandona a sí misma a la grande" Béjar señala que el autor ha sabido definir la desafección de "la gran sociedad" en provecho de la compañía de los íntimos. con lo que inaugura el tratamiento del individualismo como una tendencia cultural que contiene dos movimientos, el distanciamiento de la esfera pública y la retirada a la esfera privada. (cfr. Béjar, 1993:197) Por su parte Zabludovsky se ocupa de resaltar que Tocqueville logró diferenciar tempranamente entre el egoísmo y el individualismo, aunque considera a ambos como presentes en la sociedad democrática por excelencia de su tiempo, la sociedad estadounidense. Así, cita al autor francés cuando dice que "El egoísmo es un amor apasionado y exagerado de uno mismo, que conduce al hombre a no referirse a nada más que a sí mismo, a preferirse sobre todo....Más que egoísta, la sociedad americana es individualista, porque el individualismo es de origen democrático, y amenaza con desarrollarse más, a medida que las condiciones se igualan". Y " El egoísmo reseca el germen de todas las virtudes; el individualismo no seca, al principio, más que al manantial de las virtudes públicas; pero a la larga, ataca y destruye a todas las demás, y va a desembocar, por fin, en el egoísmo". (cfr. Zabludovsky, 1995:66) A diferencia del individualismo moderno, Tocqueville señala en su libro *L'Ancien Régime et la Révolution de 1856*, que "Nuestros padres no

acepción, principalmente utilizada en Alemania, asocia el individualismo con el desarrollo de la individualidad, o sea que supone el surgimiento y expansión de la creatividad, la autonomía y la autorrealización personal. (cfr. Lukes, 1975:27 y ss.)

Mi propósito en este capítulo, es rastrear la acepción específica y el significado que el término individualismo tiene en la obra de Emile Durkheim. Esto puede ser de interés por varias razones. En primer lugar, porque las lecturas habituales de Durkheim lo suelen ubicar como un pensador anti-individualista por excelencia, y en cambio, esfuerzos interpretativos relativamente recientes se ocupan de modificar esa visión.⁴ En segundo lugar, porque la caracterización de las sociedades modernas como eminentemente individualistas es parte del diagnóstico no sólo de la modernidad sino de las sucesivas y variadas crisis que han aquejado al siglo XX y que parecen agudizarse en el tránsito al siglo XXI. Por último, porque el debate actual en torno al tema del individualismo reconoce en las afirmaciones durkheimianas un antecedente insoslayable y un elemento de contrastación imprescindible.

De las lecturas posibles de la obra de Durkheim

Como ya lo he indicado al comienzo de este trabajo, en los ambientes académicos la obra de Durkheim se conoció en dos etapas. La primera llega aproximadamente hasta principios de la década de los setenta del siglo XX y la segunda, desde ese momento hasta ahora.

En la primera etapa los comentaristas y críticos tuvieron acceso a lo que se considera sus textos principales, por los cuales Durkheim ha pasado a la posteridad como uno de los padres fundadores de la sociología: *De la división del trabajo social* (1893), *El suicidio*

tenían la palabra individualismo que nosotros hemos forjado para nuestro propio uso, porque no había individuo que no perteneciera a un grupo y que pudiera considerarse absolutamente solo, pero cada uno de los pequeños mil grupos que componían la sociedad francesa sólo se ocupaba de sí mismo. Era, si puedo expresarme así, una especie de individualismo colectivo que preparaba para el verdadero individualismo que hoy conocemos" (Tocqueville, 1967: 176; citado por Béjar, 1993:51)

⁴ Sobre todo los textos de Giddens, Fenton y Cladis y en español, los trabajos de Ramón Ramos y Helena Béjar. (cfr. Bibliografía al final)

(1897), *Las reglas del método sociológico* (1895) y *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912).

La segunda etapa se caracteriza porque los investigadores interesados en el pensamiento durkheimiano pudieron conocer una serie de artículos, textos de lecciones y conferencias impartidas en diversos foros y borradores no publicados a los que anteriormente no habían tenido acceso, ya que no habían sido traducidos a otras lenguas o incluso se consideraban perdidos. La posibilidad de conocer la obra prácticamente completa, despierta por una parte un renovado interés en el pensamiento de Durkheim y por otra muestra aspectos y problemas que eran desconocidos anteriormente y que retroalimentan ese interés.

La lectura de los intérpretes de la primera etapa, centrada sobre todo en los tres primeros libros mencionados más arriba, nos muestra un Durkheim preocupado fundamentalmente por afirmar el papel que las sociedades y comunidades tienen sobre la vida de las personas, por definir la importancia de los procesos de socialización en la conformación del orden social a partir de la internalización de normas y reglas y por distinguir las características de las sociedades avanzadas industriales en contraposición con las sociedades pre industriales.

De la importancia crucial que las sociedades tienen en el discurso durkheimiano, y de sus críticas a las formulaciones de los pensadores utilitaristas y liberales de la época, como Spencer, se extrajo la conclusión de que Durkheim era un autor para el que "la sociedad lo es todo y el individuo nada" (cfr. Lukes, 1984:369)

Las lecturas que se realizan a partir de los años setenta, permiten ubicar el pensamiento de Durkheim en su contexto histórico, político y cultural, y conocer con mucha mayor profundidad ciertos intereses y preocupaciones que lo acompañaron durante toda su vida.

Los "individualismos" en la obra de Durkheim

En un artículo breve pero esclarecedor Anthony Giddens señala que en general los diversos intérpretes de la obra de Durkheim no han podido distinguir entre el rechazo del autor francés al individualismo como método de aproximación a la teoría social, y su concepción del

desarrollo de la emergencia del individualismo como una moralidad surgida a partir de la diferenciación de la división del trabajo. (cfr. Giddens, 1977:273)

Aunque frecuentemente se lo cataloga como anti-individualista, en muchos de sus trabajos es posible apreciar una vigorosa defensa del individualismo. Pero ¿de qué individualismo se trata?

Tanto en sus textos tempranos, como por ejemplo en su artículo "La science positive de la morale en Allemagne" (1887) donde comenta la obra de algunos pensadores alemanes que le impactaron profundamente en su primer viaje a Alemania, como en sus libros más conocidos, y especialmente en los textos de madurez, Durkheim critica la perspectiva individualista como método para abordar el estudio de la realidad social. Y esto por diversas razones, aunque a lo largo de su obra, el énfasis en unas u otras varíe.

En primer lugar, porque en la medida en que la noción misma de individuo y el reconocimiento al valor de la persona individual son resultado de un largo proceso histórico, y los encontramos específicamente en las sociedades avanzadas e industrializadas del occidente europeo, mal pueden ser una categoría metodológica fundante para la teoría social, cuyo objeto de estudio no tiene por qué estar confinado a los últimos siglos de la historia humana.⁵

En segundo lugar, hay que tener en cuenta una de las principales aportaciones durkheimianas al pensamiento sociológico, al punto de que muchos autores han considerado que en gran medida es una de las razones por las que es un "clásico". Durkheim descubrió, en contra de las concepciones contractualistas frecuentes en su época, que lo que permite que exista vida social, es el conjunto de creencias, prácticas, usos y costumbres compartidos; es el conjunto de normas y convenciones vinculantes, estandarizadas y generalizadas en un grupo o sociedad, que no son siempre conscientes ni explícitas, pero que sí pueden ser observables en sus resultados y que constituyen, para volver a mencionar esa frase durkheimiana tan conocida y citada "la parte no contractual de los contratos".

⁵ En esta apreciación de Durkheim hay una diferencia fuerte con respecto a la postura de Giddens, ya que para este último, la sociología es una disciplina que se ocupa principalmente de los problemas de las sociedades modernas.

La existencia de normas, reglas de juego y prácticas reiteradas, es condición de existencia de todo grupo social, de allí que Durkheim les haya otorgado un papel preeminente en su conceptualización. Pero además, ese conjunto de creencias, representaciones y prácticas consolidadas no son universales en su contenido, sino que difieren de grupo en grupo y de sociedad en sociedad. Esta ubicación espacio-temporal es crucial en la formulación durkheimiana de la cuestión social. De allí que rechace las concepciones individualistas precedentes, tanto de Kant y Rousseau como de Stuart Mill y Spencer, no sólo porque postulan la existencia de un estado de naturaleza previo a la realización de un contrato que forzosamente los hombres debieron realizar en épocas pretéritas, lo cual según Durkheim no sólo no es comprobable sino que va en contra de cualquier experiencia; sino porque en todas ellas, el ser humano es concebido en abstracto, como ser humano en general, fuera del tiempo, la sociedad específica y la historia. Tomar como punto de partida metodológico al individuo aislado, fuera de su contexto social de adscripción, como diríamos ahora, es por lo tanto para Durkheim, un despropósito.

Si el rechazo al individualismo como método de aproximación al estudio de lo social es muy claro en la obra de Durkheim, su discusión acerca del individualismo como conjunto de creencias y prácticas sociales típico de las sociedades industriales avanzadas, que tienen que ver fundamentalmente con las ideas prevalecientes sobre la felicidad humana y el diagnóstico acerca de hacia donde van las sociedades, y la compleja relación entre individuo y sociedad, no se queda ahí sino que es desarrollada a lo largo de toda su vida intelectual.

Uno de los más recientes y sugerentes intérpretes de la obra de Durkheim, Mark Cladis, señala que ya en "La science positive de la morale en Allemagne", un texto escrito al regresar de su primer viaje a Alemania enviado por el ministerio de instrucción pública francés, seis años antes de la publicación de su tesis doctoral sobre la división del trabajo, Durkheim postuló que hay dos posiciones extremas en torno a las cuales se agrupan las teorías morales: el liberalismo y el comunitarismo. La primera, señalaba Durkheim, ve al individuo como un

ser radicalmente autónomo, la segunda ve al individuo como socialmente determinado.

¿Qué es lo que caracteriza y diferencia a ambas concepciones? A grandes rasgos y a riesgo de una extrema simplificación puede decirse que el liberalismo reconoce la prioridad de la individualidad y la libertad sobre la comunidad y la autoridad; los derechos individuales tienen precedencia sobre el bien común, y la justicia, a la que identifican con la defensa de los derechos individuales, no debe ser determinada por una comunidad particular o autoridad personal. El individuo debe ser libre para perseguir aquellos bienes u objetivos que juzgue dignos de respeto. La justicia debe proteger esa libertad, restringiéndola solamente si afecta los derechos de otros.

El comunitarismo por su parte, sostiene que las sociedades liberales y sus teorías morales están constituidas sobre la ilusoria creencia de la Ilustración en la utilidad o en una razón suprahistórica, y de allí que las modernas sociedades liberales estén condenadas al fracaso. La situación es desesperada porque se han negado las tradiciones morales comunitarias y se carece de una "brújula" moral. El bien común de un pueblo debe ser más importante que la justicia, o sea que debe tener precedencia sobre los derechos individuales. (Cfr. Cladis, 1992:cap. 1)

Un esfuerzo que se percibe según Cladis ya en "La science positive...", y que Durkheim continuó a lo largo de su carrera, fue el de articular ambas posiciones en principio antagónicas, de tal manera de deslindar al liberalismo del egoísmo, y al comunitarismo del fatalismo que supone la absorción del individuo dentro de la sociedad.

Sin embargo, este intento por balancear ambas posiciones y extraer de cada una de ellas lo mejor, sufrió los vaivenes impuestos por lo que a Durkheim le parecían los problemas más importantes del momento. A fines del siglo XIX el clima intelectual imperante en la mayor parte de las sociedades desarrolladas de Europa estaba permeado por el sentimiento de que el liberalismo había fracasado, porque aparecía en cierta manera como el aval de una nueva fuerza opresora, la fuerza impersonal de la economía y los mercados, y tendía a menospreciar el papel de las comunidades y tradiciones culturales en la constitución de

relaciones sociales que permitieran a los individuos sentirse integrados y seguros y les brindaran un conjunto de preceptos morales que les sirvieran de guía en las decisiones que cotidianamente tenían que tomar.

Por lo tanto en sus obras más conocidas, Durkheim se dedica a criticar los efectos negativos del liberalismo, y debate fundamentalmente con las concepciones utilitaristas que pueden promover el egoísmo personal y la búsqueda individual de la felicidad, y conciben a la libertad como la liberación del individuo de toda constricción social y estatal.

Sin embargo, en sus obras de madurez, e impelido también por circunstancias políticas específicas, Durkheim retoma el tema de la compleja relación entre individuo y sociedad y nos proporciona un conjunto de consideraciones mucho más profundas al respecto.

En ellas aparece una concepción del individualismo como un conjunto de creencias y prácticas propias de las sociedades industrializadas de Occidente que propugnan los derechos y libertades de las personas a la vez que exigen la responsabilidad y la conciencia cívicas.

La crítica al individualismo utilitario y al individualismo abstracto

Junto con una consistente crítica al individualismo desde un punto de vista metodológico encontramos en la obra de Durkheim una discusión en torno a lo que el individualismo significa como conjunto de creencias y prescripciones normativas para la vida.

En esta última acepción, Durkheim propone diferenciar entre a) el individualismo presente en la obra de los utilitaristas ingleses como John Stuart Mill y Spencer; b) el individualismo que sustenta en gran medida la ética kantiana y la filosofía política de Rousseau; y c) su propia versión, a la que denomina *individualismo moral*.

Durkheim señala en el caso de Mill, que la búsqueda del interés personal convierte al individuo moderno en un ser egoísta, y que a pesar de que para Mill el bien común se deriva directamente de la prosecución de los intereses individuales, existen evidencias de que en las sociedades avanzadas el egoísmo, lejos de asegurar "el mayor bien para

el mayor número", conduce a la atomización, el aislamiento y en casos extremos pero no infrecuentes, incluso al suicidio.⁶

La discusión con Spencer aparece recurrentemente en la obra de Durkheim. Si bien las críticas se refieren a una gama muy amplia de cuestiones, en lo que aquí específicamente nos interesa, es necesario mencionar por un lado la concepción spenceriana de la libertad (liberty), como liberación (freedom) de las presiones por parte del Estado, y en general de las constricciones sociales exteriores. Y por otro lado, a la deseabilidad de un Estado mínimo, un Estado tan sólo administrador, que no interfiera en la vida privada de la gente. Durkheim señala que es un hecho históricamente comprobable que a medida que las sociedades se diferencian más y se hacen más complejas, se presentan dos procesos de manera conjunta que además son procesos complementarios y no antagónicos, como afirma Spencer. Estos procesos son, la individuación creciente, o sea el creciente peso y reconocimiento sociales de la dignidad y autonomía individuales por una parte, y el importante papel del Estado, por el otro. Como veremos más adelante, Durkheim llega a afirmar que en las sociedades modernas, el Estado se constituye en el garante de los derechos y libertades individuales, en directa oposición a lo postulado por Spencer.

A lo largo de su prolífica vida intelectual, Durkheim se ocupó de señalar una y otra vez la inmensa deuda que su pensamiento tenía con la obra de Rousseau. Sin embargo, junto con este reconocimiento, también se ocupó de marcar las diferencias que lo separaban del pensador ginebrino. Para Rousseau, la sociedad es un producto "artificial", que se impone a

⁶ En el caso de Mill, creo que la lectura de Durkheim es, por decir lo menos, un tanto superficial. No sólo no puede decirse que Mill sea contractualista, sino que es necesario remarcar que por lo menos en el espíritu y las intenciones del propio Mill su individualismo no era egoísta, sino que estaba íntimamente relacionado con la felicidad del mayor número y con el bien común. Para Mill, "el criterio de la moralidad, puede definirse como 'las reglas y preceptos de la conducta humana' mediante la observación de los cuales podrá asegurarse una existencia (...) libre, en la medida de lo posible, de dolor, y tan rica como sea posible en goces, tanto por lo que respecta a la cantidad como a la calidad (...) en la mayor medida posible, a todos los hombres". (Mill, 1994:54) Y más adelante señala que "como medio para alcanzar este ideal" (el de la ética utilitarista, que el autor identifica con la moral cristiana) se "recomendará, en primer término, que las leyes y organizaciones sociales armonicen en lo posible la felicidad (...) de cada individuo con los intereses del conjunto". (Mill, 1994:62) Esta faceta "humanista" de Mill fue descuidada por Durkheim, quien otorgó mayor peso a las consecuencias políticas, sociales y prácticas del individualismo en las sociedades avanzadas, que a las intenciones y buenos propósitos de los autores.

los hombres, los arrebatada de la naturaleza e incluso los pervierte.⁷ Para Durkheim, por el contrario, la sociedad es el estado natural del hombre.

Al igual que con Rousseau, el pensamiento de Durkheim debe mucho a la ética kantiana, pero difiere sustancialmente de ella. Para Kant la autonomía moral del hombre se deriva de un rechazo a la imposición de las pasiones, o sea que está fundada en el reconocimiento de un antagonismo natural entre razón y pasión, donde la libertad se alcanza si vencemos a la pasión y escuchamos sólo la voz de la razón. Para Durkheim, la moral, o sea las reglas de convivencia que son fuente de solidaridad (cfr. Durkheim 1973:338), es un producto social; y la autonomía moral del individuo es el corolario de las tradiciones liberales democráticas propias de las sociedades industrializadas más avanzadas. La moral de cada persona en las sociedades modernas es cada vez más autónoma, en la medida en que cada vez el individuo tiene que tomar más decisiones por su cuenta, ya que las funciones sociales que desempeña son cada vez más diferenciadas. La autonomía moral está en directa relación con el creciente pluralismo y la inmensa complejidad que caracterizan a estas sociedades.

La crítica que Durkheim formula en varias ocasiones a todos estos pensadores, es que por un lado han tomado características de los sistemas morales de las sociedades avanzadas y los han considerado como universales; y por otra parte que siempre que se refieren al hombre, lo han pensado como si su naturaleza fuera invariable, lo mismo que sus inclinaciones; los pensadores anteriores a Durkheim no pudieron ver la importancia del elemento histórico cultural y social, de allí que concibieran al hombre en abstracto, como ser genérico, fuera del espacio y el tiempo.

⁷ Agradezco a Oscar Cuéllar el señalamiento de que "artificial", para Rousseau, quiere decir que es un producto de la razón, de la capacidad creativa y transformadora del hombre, y no debe ser visto como algo ficticio o bizarro, sino como diferente de lo "natural".

Individualismo versus egoísmo

Steven Lukes sostiene que ha existido desde siempre una gran confusión en cuanto al significado y contenidos del individualismo, que incluso es posible apreciar hoy y no sólo en el discurso lego. En la obra de Durkheim es posible constatar un esfuerzo permanente, si bien no siempre exitoso, por diferenciar al individualismo como conjunto de creencias y valores organizados en torno a la defensa y exaltación de la dignidad de la persona humana, y por lo tanto relacionado con la libertad, la autonomía, el respeto del otro y la responsabilidad cívica, de ese otro conjunto de sentimientos y actitudes que se pueden denominar, en general, egoísmo.

Durkheim menciona y analiza incipientemente el individualismo y el egoísmo tanto en *De la división del trabajo social*, como en *El suicidio*. Sin embargo, es posible observar en ambos textos una evolución y profundización de sus ideas al respecto que no todos sus comentaristas han tomado en cuenta. En el primero de los textos mencionados, dedica algunos párrafos a mostrar cómo en las sociedades pre - modernas la personalidad individual no era respetada, simplemente porque el individuo como persona no existía. Durkheim asocia preferentemente en este trabajo individualismo con desarrollo histórico de la individualidad. El egoísmo es apenas mencionado y a veces individualismo y egoísmo son planteados como sinónimos.

En *El suicidio* la problemática aparece mucho más desarrollada, y es sobre todo el egoísmo el que resalta como una cuestión crucial para entender la crisis moral contemporánea. El egoísmo es "el estado en el que el yo individual se afirma con exceso frente al yo social y a expensas de este último". (Durkheim, 1974:285) Creo que la forma de entender la formulación durkheimiana es relacionarla tanto con su interés por ofrecer un diagnóstico de la cultura de la modernidad, como con su preocupación por el tema de la integración social. El egoísmo no es concebido por Durkheim como una actitud subjetiva de defensa de los propios intereses, sino como una situación de aislamiento y extrañamiento con respecto a los grupos y colectividades sociales. Es ante todo entonces, un mal que afecta la posibilidad de relacionarse con

los demás, y en ese sentido, si tenemos en cuenta la definición de moral propuesta por el autor (moral es el conjunto de reglas y relaciones de convivencia de una sociedad o grupo, que coadyuvan a su cohesión e identidad), el egoísmo es un mal moral.

Como acertadamente señala Ramón Ramos, el diagnóstico de Durkheim muestra que el problema de la cultura moderna es doble, por un lado, resalta la falta de regulación y límites adecuados a los deseos y pasiones (la anomia); por otro, el vacío y el extrañamiento en cuanto a los fines sociales compartidos y la dificultad para establecer relaciones solidarias y emocionalmente gratificantes con los demás (el egoísmo). Ramos dice que "anomia y egoísmo designan crisis en los dos subsistemas que estructuran la solidaridad social: sistemas de regulación e integración sociales o morales". (Ramos, 1999:44)

El egoísta moderno, es el resultado de un proceso de individuación desintegrada y desintegrante, donde la sociedad ha promovido que cada persona se desarrolle en sus capacidades e intereses, pero sin promover a la vez el sentimiento de pertenencia comunitaria indispensable para la salud afectiva. Al egoísta, dice Durkheim, le falta una razón para soportar con paciencia las miserias de la vida. Al disminuir sus lazos y relaciones con los demás, al producirse esa individuación excesiva sin contrapeso solidario ni reconocimiento de fines sociales comunes que lo trascienden, es candidato al suicidio. De allí que señale que "el suicidio varía en razón inversa al grado de desintegración de la sociedad" (Durkheim, 1974:285) y estudie con cierto detenimiento el ámbito religioso, el doméstico y el político.

Como vimos en capítulos anteriores, la anomia es un componente fundamental del desencanto y la depresión modernas; ahora es posible señalar otro elemento del vacío moral contemporáneo, el egoísmo, que al des-socializar a las personas, produce un efecto paradójico: la pérdida de identidad. La identidad es una noción relacional: uno sabe quien es uno, en relación o en comparación con otros. La individuación exagerada, el aislamiento de los demás, el egocentrismo del "primero yo, después yo y por último yo" ocasiona incapacidad profunda para relacionarse satisfactoriamente con otros, para sentirse parte solidaria de una

colectividad, y esto tiene por consecuencia una pérdida de sentido de la propia vida, al estar encerrado en si mismo.

Inserción social disminuída, vinculación con los demás empobrecida, referentes simbólicos no compartidos plenamente, son elementos de una integración social débil y producen a la larga problemas identitarios, sociales y morales de gravedad, que pueden conducir a salidas extremas.

Lukes señala que "Durkheim concebía el 'grado de integración' como una variable decisiva, y concluía que el suicidio varía en razón inversa del grado de desintegración de los grupos sociales de que forma parte el individuo... en la medida en que la familia y la sociedad se hagan extrañas, se convierte en un misterio para si mismo y entonces no puede escapar a la pregunta irritante y angustiosa '¿para qué?'" (Lukes, 1984:208)

Ramos por su parte dice que en *De la división...*, Durkheim había mostrado incipientemente el fenómeno patológico pero transitorio del vacío normativo que caracteriza a las sociedades avanzadas⁸; en *El suicidio* se ocupa de mostrar además el vacío integrativo. Si la carencia regulativa y normativa tiene un origen social (es la sociedad la que no pone límites adecuados a los deseos humanos y no sanciona eficazmente las pasiones desmedidas), es también la sociedad el origen del egoísmo y la desintegración, ya que no ha logrado imbuir en sus miembros el deseo de la socialidad, el interés por la vida social y moral.

(cfr. Ramos, 1999:46)

Para Ramos, Durkheim no se limita a presentar un diagnóstico descriptivo de cuales son los males culturales de la modernidad, sino que aborda también la explicación de cuales son las causas que los provocan. ¿De dónde surgen la anomia y el egoísmo? La respuesta parece desconcertante, pues se propone como causas el individualismo y el progreso. Por un lado, supone que el egoísmo surge del individualismo: "En las sociedades, y en aquellos medios sociales en los que la dignidad de la persona es el fin supremo de la conducta, en los que el hombre es

⁸ Ramos parece no considerar de importancia las diferentes concepciones de anomia que Durkheim plantea en cada una de sus obras; sin embargo, creo, tal como espero haber mostrado en el capítulo uno, que tal diferencia merece ser tomada en cuenta, tal como propone Lacroix. (cfr. Lacroix, 1984)

un dios para el hombre, el individuo se encuentra fácilmente inclinado <...> a erigirse a si mismo en objeto de su propio culto. Cuando la moral se dedica preferentemente a inculcarle un alto concepto de si mismo, basta con que se de cierta combinación de circunstancias para que resulte incapaz de percibir algo que esté por encima de él. Sin duda el individualismo no es necesariamente el egoísmo, pero se le aproxima; no se puede estimular el uno sin expandir el otro" (Durkheim, 1987:495). Por su lado, la anomia encuentra su explicación causal en el progreso. Durkheim dice que "Toda moral de progreso y perfeccionamiento es, pues, inseparable de un cierto grado de anomia" (Durkheim, 1987:496)

Ramos señala que existen tres tesis implícitas pero perfectamente engarzadas en el pensamiento de Durkheim con respecto a las relaciones entre anomia y progreso por una parte, e individualismo y egoísmo por la otra. La primera, es que no se pueden identificar el progreso y el individualismo, con la anomia y el egoísmo. Los primeros son virtudes, son procesos normales producto de la evolución de la humanidad. Los segundos son desviaciones patológicas, características morbosas, posiblemente transitorias, pero por el momento generadoras de inmensa insatisfacción, que debería intentarse solucionar o al menos atemperar. La segunda tesis establece que el progreso y el individualismo implican siempre y de forma necesaria la aparición de la anomia y el egoísmo, aunque dentro de unos determinados límites. La tercera tesis es que existen circunstancias que pueden intensificar o disminuir la gravedad de la crisis, y es en la exploración y desarrollo de esas circunstancias donde Durkheim va a intentar hallar una solución socialmente viable.

Comparto la tesis de Ramos, de que el egoísmo como uno de los elementos característicos del malestar moderno es por lo tanto un componente principal del diagnóstico durkheimiano, y que el egoísmo es ante todo un problema de integración social⁹, derivado de una

⁹ En este punto tengo una gran diferencia con la formulación de Giddens. El dice que "el egoísmo es la búsqueda de intereses propios" (1977:) ; que "el egoísmo se entroncaba con las necesidades y los deseos del individuo pre-social" (1977:) y que "En la teoría de Durkheim, incluso la categoría de 'egoísmo' presentaba una naturaleza histórica. El egoísmo provenía de los apetitos del organismo. <...> el salvaje hipotético de un estado de naturaleza pre-social sería un ser egoísta, pero no anómico porque el límite de las necesidades estaría dado biológicamente."(1977:) Yo sostengo que Durkheim no hace una teoría de las pasiones, sino un estudio de los conflictos y dificultades de la integración social; que hablar de un individuo pre-social egoísta sería una

individuación desintegradora, y es una consecuencia indeseada de la expansión del individualismo.

En *El suicidio*, Durkheim propone como una salida tanto al egoísmo extremo como a la anomia, la inserción de las personas en grupos sociales que no sólo lo contengan, sino que le provean de un marco de valores, normas y fines ideales que le proporcionen identidad y sentido a su vida.

En *Las formas elementales de la vida religiosa*, Durkheim, aparentemente preocupado por hallar las fuentes de la importancia de la religión en todas las sociedades, descubre algo que es totalmente pertinente para la sociedad actual: la necesidad de la existencia de un marco simbólico común, de un conjunto de ideales que represente a la sociedad, y que en tanto aceptados y compartidos por el conjunto de sus miembros, se constituyan en el fundamento de la integración; tengan un carácter "sagrado" no por referirse a instancias supranaturales, sino que deriven su "sacralidad" de su origen y su papel fundantes de la cohesión e identidad societales.

Tomando esto en cuenta, Ramos señala que el egoísmo hunde sus raíces en la desacralización.

Como he intentado mostrar en el capítulo uno de este trabajo, en varias de sus obras Durkheim aborda el tema de la crisis moral de la modernidad, y enfatiza el problema de que la moralidad moderna intenta establecer principios éticos laicos; o lo que es lo mismo, el problema radica en proponer una moralidad sin Dios, racional, deseable, obligatoria y vinculante.

La cuestión, es, como dice Ramos, que esa moral laica y secularizada no tiene por qué ser desacralizada. Para este autor, "la entera obra de Durkheim es analizable como haz de respuestas a un tema

contradicción que de hecho no existe en ninguna obra de Durkheim, puesto que él es el primero en afirmar la socialidad inherente y constitutiva del ser humano; por lo tanto, el pensar al egoísmo como derivado de las pulsiones biológicas y demás, es una interpretación de Giddens derivada de su propia formación en el pensamiento utilitarista, que en ese momento de su vida le impide captar el correcto significado de la problemática del egoísmo en la obra de Durkheim. Creo, como espero haber mostrado en el cuerpo del texto, que el egoísmo sólo puede ser comprendido como un problema relacionado con la integración social, y que esto se desprende claramente de lo señalado por Durkheim en muchísimos párrafos de su libro *El suicidio*. Lo único acertado en la lectura de Giddens, es su afirmación de que el egoísmo para Durkheim es un producto sociohistórico, no un elemento constitutivo de la naturaleza humana.

central y único. Tal problema es el de los límites y posibilidades de un universo moral normalizado en el marco de condiciones característico de las sociedades modernas.<...> Ese universo moral es el que se plasmó políticamente en la Declaración de Derechos de 1789 y se fue perfilando a lo largo del siglo XIX alrededor de los principios del individualismo, el progreso y el laicismo". (Ramos, 1999:58)

¿En que consiste entonces esa moral individualista, y como afecta positivamente a la integración social y en última instancia a la felicidad individual? ¿Qué relación tiene el individualismo con la expansión de los derechos políticos, sociales e individuales en las sociedades industriales avanzadas?

¿Cómo se imbrica la moral individualista con la necesidad de participación de los miembros de la sociedad en instancias asociativas y en su relación con el Estado?

Durkheim desarrolló estas cuestiones en la mayor parte de sus trabajos, y si bien las nociones aparecen un tanto confusas en sus primeras obras, es en su artículo "L'individualisme et les intellectuels" y en las *Lecciones de sociología* donde se desarrollan de manera peculiar para el tema que nos ocupa, y su explicitación permite a Durkheim formular su propia y sugerente concepción con respecto al individualismo. En cada uno de esos textos además, es posible percibir la evolución y las modificaciones que tales conceptos presentan en su pensamiento.

En el primero, Durkheim se dedica ante todo a confrontar las nociones previas acerca del individualismo con las suyas propias, y a definir en qué consiste el "individualismo moral". En el segundo el propósito es más ambicioso ya que procura caracterizar el papel del individuo en las sociedades industriales avanzadas, en su relación con el Estado y con lo que actualmente denominamos la "sociedad civil".

El "culto del individuo" y el individualismo moral

En 1898, en ocasión del "affaire Dreyfus" Durkheim publica su artículo "L'individualisme et les intellectuels" en respuesta a un texto de Ferdinand Brunetière que atacaba no sólo la posición que los

intelectuales habían asumido durante el proceso sino que se ocupaba de señalar los terribles males que el individualismo acarrearía a la sociedad francesa. En su opúsculo *Brunetièrre* se hacía eco de las concepciones que en general imperaban en Francia por la época, y señalaba que "el individualismo es la enfermedad de la época... (...) Cada uno de nosotros sólo confía en sí mismo, se coloca a sí mismo como juez supremo de todo y no permite que su opinión sea discutida... Cuando el individualismo alcanza tal grado de autocomplacencia no puede esperarse sino que se convierta en anarquía...". (cfr. Lukes, 1984:335 y Cladis, 1991:cap.1) En su contestación, Durkheim discute el argumento de que la anarquía intelectual y moral es el resultado inevitable del liberalismo y del individualismo que lo sustenta. Algunas variedades de liberalismo, concede Durkheim, son egoístas y amenazan el bien común de las sociedades, al fomentar que el individuo esté excesivamente preocupado por sus intereses personales. Pero hay una corriente del liberalismo, que es moral y social. A esta forma la llama "individualismo moral", y sostiene que "no sólo el individualismo moral no es anárquico sino que es el único sistema de creencias que puede asegurar la unidad moral del país". Según señala Mark Cladis, Durkheim en su discusión con Brunetièrre, hace una distinción entre dos tipos de individualismo: el egoísta y el moral. El primero es equivalente al "estricto utilitarismo y al egoísmo utilitario de Spencer y los economistas... es un comercialismo craso que reduce la sociedad a nada más que un vasto aparato de producción e intercambio", y que cree que la felicidad humana se incrementa en la medida en que la economía se libera de las regulaciones y constricciones sociales artificiales. El utilitarismo concibe a la sociedad como un grupo de individuos aislados, donde cada uno persigue bienes externos asociados a la riqueza, el status y el poder. Durkheim por su parte afirma que la vida comunitaria es imposible sin la existencia de intereses superiores a los individuales. La felicidad y la libertad en las sociedades industriales avanzadas se logran en el contexto de unas creencias y tradiciones que aunque defienden al individuo tienen muy presente el bien de la sociedad. Los deseos individuales requieren tutoría social y las transacciones económicas requieren de regulación.

En este texto, Durkheim no distingue diferentes corrientes dentro del utilitarismo, ni estudia aquí lo bueno que puede tener; su propósito es persuadir al lector de que existe otro tipo de individualismo, que vale la pena: el individualismo moral.

"Es el de Kant y Rousseau, el de los espiritualistas, el que la Declaración de los derechos del Hombre intentó, más o menos felizmente, formular, y que es corrientemente enseñado en nuestras escuelas, y constituye la base de nuestro carácter moral". (Durkheim, 1987:263)

Este tipo de individualismo es profundamente distinto del egoísta.

La lectura que Durkheim hace de Kant y Rousseau en este artículo es un intento por ubicarlos dentro de una tradición republicana que describe los derechos y obligaciones como el resultado de un compromiso y una preocupación por los asuntos públicos. A esta tradición pertenece el concepto de Durkheim del individuo moral como un miembro activo de una comunidad política cuyas obligaciones y deseos son dirigidos hacia esa comunidad y cuyos beneficios son protegidos por ella. (cfr. Cladis, 1992:cap.1)

El individuo en tanto ser moral, es un producto de un conjunto de tradiciones morales y políticas modernas en Europa, o sea que es el resultado de una historia peculiar. Aunque no reconstruye la línea de desarrollo del individualismo moral desde sus orígenes, Durkheim intenta mostrar que hay una noción de individualismo que surge con Kant y que implica no el creciente "privatismo" sino el "bien común". El análisis de Durkheim no llega a hilar tan fino en este texto, de hecho no es su propósito, como para analizar cómo en la obra de Stuart Mill por ejemplo, no existe contradicción entre bien privado y bien público. Su objetivo es diferenciar el individualismo moral que él propugna de los individualismos de base egoísta que le antecedieron.

En el caso de Rousseau, dice Durkheim, hay un intento de balancear el individualismo con una concepción autoritaria de la sociedad. (cfr. Dumont, 1987:cap.2). Durkheim vió la posición de Rousseau como la de una comunidad de individuos cívicamente orientados e independientes. Pero el problema en Rousseau es que ve solamente dos polos de la realidad humana, el individuo en general, abstracto, que es el agente y objeto de la existencia social, y el individuo empírico, concreto, que es el

antagonista de toda existencia colectiva. Esto lo conduce a dos perspectivas antitéticas: "por un lado la sociedad como un mero instrumento para el uso del individuo; por otro, el individuo como dependiente de la sociedad, que trasciende la multitud de individuos".

Rousseau mantuvo una dicotomía radical entre lo individual y lo social; la sociedad es un estado no natural para los individuos. "La naturaleza termina con el individuo...todo lo que va más allá del individuo es artificial". Esta afirmación de Rousseau es parte de una vieja tradición que comparten todos los contractualistas y con la que rompe Durkheim.

Con respecto a Kant, Durkheim si bien participa de la idea de una dualidad de razón y pasión en los seres humanos, no cree que la razón pueda derivarse de una fuente impersonal como la naturaleza; y dice en un texto posterior que "no es una explicación decir que la razón es inherente a la naturaleza del intelecto humano". Lo que Kant llama razón universal es de hecho un conjunto de creencias contingentes producidos por y en las instituciones y tradiciones sociales.

Durkheim señala que tanto Kant como Rousseau fracasaron en comprender que el "individualismo es un producto social, lo mismo que todas las moralidades y religiones". También afirma, en contra de lo expresado por Brunetière, que el individualismo ni es inmoral ni es irreligioso, ya que al contrario, en la medida en que es un cuerpo de creencias y prácticas compartidas, tiene como consecuencia unir a las personas. Desde esa perspectiva puede incluso asignársele una cualidad religiosa, si entendemos "religión", como lo propone actualmente Maffesoli, como todo conjunto de relaciones sociales, creencias y costumbres compartidas por un grupo que lo re-ligan, lo unen, y le dan sentido a una identidad común. (cfr. Maffesoli,1990: cap.3)

"El individualismo es un producto social, al igual que toda moral y toda religión. El individuo recibe de la sociedad incluso las creencias morales que lo deifican. Esto es lo que Kant y Rousseau no entendieron. Querían deducir su ética individualista, no de la sociedad, sino de la noción de individuo aislado". (Durkheim, 1970:275) Así, Durkheim mantenía que era "posible, sin caer en contradicción, ser un

individualista y afirmar al mismo tiempo que el individuo es producto de la sociedad, y no su causa" (cfr. Lukes, 1984:338)

El individualismo moral en tanto fe común, reemplaza a la religión en las sociedades industriales avanzadas como la francesa. El individualismo moral se convierte así en la "religión civil"¹⁰, el conjunto de creencias y principios que rigen la vida entre ciudadanos en las sociedades modernas, y que fundan y garantizan sus derechos y libertades.

Cladis comenta que Durkheim consistentemente se opuso a aquellas formas de individualismo que percibió como amenazas al bien común y a la felicidad humanas.

Como señala Lukes, el individualismo moral es para Durkheim, inflexible en su defensa de los derechos del hombre: no hay "razón de Estado que pueda excusar el ultraje a la persona, cuando los derechos de la persona están por encima del Estado". (cfr. Lukes, 1984:339)

En cuanto a la afirmación de Brunetière de que el individualismo conduce a la anarquía, Durkheim dice que no solamente el individualismo moral no es anarquizante sino que es el único sistema de creencias que puede asegurar la unidad moral del país. También desafió a aquellos que defendían la sobrevivencia social o la estabilidad a cualquier costo. Durkheim nunca eligió el orden sobre la justicia. (cfr. Cladis, 1992:cap.1) Cuando Durkheim postula que el individualismo moral promueve la unidad moral, y defiende el liberalismo en nombre de la existencia de la nación, el término existencia tiene una connotación moral, es la unión solidaria de los miembros de un grupo que se deriva de la aceptación de un conjunto de valores que constituyen una identidad común y propia, no a la existencia como mera supervivencia física del grupo.

El individualismo moral es "la glorificación, no del yo" (en tanto sujeto particular), "sino del individuo en general" (en el sentido de todos y cada uno de los individuos de una sociedad, concreta y determinada, ubicada en un tiempo y espacio específicos, no en el sentido abstracto de Kant y Rousseau de individuo como ser humano genérico ahistórico). La fuerza motriz de este individualismo "no es el

egoísmo, sino el interés por todo lo humano, una mayor piedad por todos los sufrimientos, por todas las miserias humanas, y un ardiente deseo de combatir las y aliviarlas, una mayor sed de justicia". (cfr. Lukes, 1984:340)

Este "culto del hombre" tenía "como primer dogma la autonomía de la razón y como primer rito, la libertad de pensamiento".

Ser anti liberal es para Durkheim desconocer las tradiciones morales que han dado sustento a la nación; negar los derechos constitucionales de un ciudadano es cuestionar el fundamento de lo más valioso que tiene una sociedad, sus valores morales.

Lukes señala, en su monumental obra sobre Durkheim, que el autor francés abogaba por completar y ampliar la forma en que el individualismo moral se había manifestado hasta ese momento: había que utilizar las libertades políticas obtenidas a partir de la Revolución Francesa trabajando por una justicia social y económica. La libertad era un instrumento delicado, cuyo uso debía aprenderse,; "toda educación moral debería dirigirse a este fin" (Durkheim,1970:276)

En las *Lecciones de sociología*, texto póstumo que recoge las conferencias que Durkheim dictó a sus alumnos en La Sorbona, y que versa sobre el Estado, los ciudadanos, los grupos secundarios y la democracia, aparecen claramente las reflexiones del autor francés sobre el papel y las posibilidades del individuo en las sociedades industriales avanzadas.

De nueva cuenta critica tanto la concepción utilitarista inglesa, principalmente a Spencer, pero también a Kant, en la medida en que ambos tienen una concepción abstracta del individuo. O sea lo conciben como "Ser Humano" en general, no como miembro de una sociedad, en un momento y lugar determinados. Durkheim señala que los derechos del individuo no derivan de una supuesta naturaleza humana universal, sino que "lo que hace que tenga más o menos derechos, tales derechos y no tales otros" es la sociedad en la cual vive; es la sociedad la que le otorga "un valor más o menos elevado".(cfr.Durkheim,1990:67) El vivir en una sociedad concreta, constituye no sólo una condición de existencia para los seres

¹⁰ Para la discusión acerca de este concepto, cfr. Giner, 1996.

humanos, sino que a partir de ello se conforma el cúmulo de derechos y obligaciones que lo van a constituir en su identidad.

La construcción conceptual durkheimiana es en este caso bastante compleja; por un lado concibe el funcionamiento de las sociedades avanzadas a partir del contrapeso que ejercen entre sí el Estado, los grupos secundarios (como la familia, o los agrupamientos profesionales) y el individuo; por otro lado señala que nada es más opuesto al desarrollo del individualismo (aquí tomado en su acepción positiva, de individualidad) que la visión egoísta y centrada en la persecución del interés personal que ha planteado el economismo inglés. Ambas cuestiones ameritan un breve comentario.

En las *Lecciones...* Durkheim desarrolla una idea que ya había formulado en textos anteriores, esto es, que a medida que se avanza en el desarrollo de las sociedades humanas, nos encontramos con dos procesos que se han dado paralelamente: el proceso de individuación creciente y el aumento de las funciones del Estado. Dice: "... cuanto más se avanza en la historia (...) el círculo de la vida individual, restringido al principio y poco respetado, se extiende y se convierte en el objeto eminente del respeto moral. El individuo adquiere derechos cada vez mayores de disponer de sí mismo, de las cosas que le son atribuidas, de hacer en el mundo aquello que le parezca más conveniente, de desarrollar libremente su naturaleza (...) cuanto más se avanza, mayor es la dignidad de la persona" (1990:57). A la vez, Durkheim señala que aunque esto pueda parecer una antinomia, se puede constatar que el Estado, en tanto "grupo de funcionarios *sui generis* en el seno del cual se elaboran representaciones y decisiones que comprometen a la colectividad", ha incrementado sus funciones. La representación, la organización, la deliberación, la centralización de la reflexión y las decisiones son tan sólo algunas de las actividades que Durkheim considera propias del Estado en las sociedades industriales avanzadas. Pero una de las más importantes desde su perspectiva, es que el Estado es el origen y el garante de los derechos individuales.

Si tanto Spencer y los economistas por una parte, y Kant, Rousseau¹¹ y la escuela espiritualista por otra han visto en el crecimiento del Estado la principal amenaza a la libertad individual, y consideran que su progresiva extinción es la única garantía para el logro y el mantenimiento de los derechos del hombre, Durkheim remarca la necesidad de ser receptivos a lo que es una evidente tendencia histórica: la multiplicación de las funciones del Estado que ha ocurrido paralelamente con el incremento del respeto por la persona.

¿Por qué dice Durkheim que el Estado es el origen de las libertades individuales? Dentro de su concepción evolutiva del desarrollo histórico, el autor francés supone que a mayor complejidad y diferenciación societal, corresponde un órgano de gobierno más desarrollado, complejo y poliforme. Esa correspondencia es tal en la medida y en razón de que el Estado debe velar por la defensa de la colectividad en su conjunto; "el papel del Estado es desarrollar al individuo 'in genere'", <...> "es el Estado el que tiende a asegurar la individuación más completa" (1990:68). A pesar de estas afirmaciones, nada más lejos de la concepción de Durkheim que la aceptación de un Estado autoritario con poderes absolutos; él ve la vida social en las sociedades avanzadas como un juego de contrapesos.

Por un lado, señala que el hombre no es hombre más que por vivir en sociedad. Dice "Retirad del hombre lo que es de origen social y no

¹¹ El crecimiento del Estado no es abordado en la obra de Rousseau de la forma en que estamos acostumbrados a hacerlo actualmente. Por un lado, Rousseau sostiene que una de las vías por las que "el gobierno degenera" es "cuando se concentra". O sea, "cuando pasa del gran número al pequeño, es decir, de la democracia a la aristocracia y de ésta a la monarquía. Esta es su inclinación natural". (Rousseau, 1996:46) Por otro lado, sostiene que tan pronto como el servicio público deja de constituir el principal cuidado de los ciudadanos, prefiriendo prestar sus bolsas a sus personas, el Estado está próximo a su ruina. Y dice que el "entibiamiento del amor patrio, la actividad del interés privado, la inmensidad de los Estados, las conquistas, el abuso del gobierno, han abierto el camino para el envío de diputados o representantes del pueblo a las asambleas de la nación". Pero "la soberanía no puede ser representada por la misma razón de ser inalienable". (Rousseau, 1996:50-51) Podemos inferir, por lo tanto, que para Rousseau, el crecimiento del Estado se identifica hasta cierto punto con la aparición de representantes, y si a esto se suma la concentración de las funciones de gobierno, se produce la usurpación, por parte de los funcionarios estatales, de las tareas del pueblo soberano; en esto consistiría la enajenación de la libertad, si bien hay que señalar que Rousseau se refiere a la libertad en general; en *El contrato social*, no se hace mención de las libertades individuales.

Durkheim dio un curso sobre el pensador ginebrino de 1901 a 1902; el manuscrito que sirvió de base al curso fue su estudio sobre *El contrato social*, que fue publicado póstumamente por Xavier León en 1918.

Hacer un análisis de las semejanzas y diferencias entre sus respectivas concepciones del individuo y la sociedad, rebasa por completo los objetivos de este trabajo.

quedará más que un animal análogo a los otros animales". (1990:61) La vida social convierte al ser humano en persona, pero a la vez, trata y consigue modelar su "naturaleza". Esto es especialmente cierto, dice Durkheim, cuando la sociedad es relativamente pequeña. "Todo grupo tiende a modelar a sus miembros a su imagen, a imponer sus maneras de pensar y de obrar, a impedir las disidencias. Toda sociedad es despótica, si nada exterior a ella contiene su despotismo" (1990:61) Sin embargo, cuando la sociedad alcanza dimensiones apreciables, cuando abarca una multitud de sujetos, no puede ejercer sobre cada uno un control tan continuo, tan atento y eficaz como cuando su vigilancia se concentra sobre un pequeño número. El autor dice "Se es mucho más libre en el seno de una muchedumbre que en el seno de una pequeña reunión". (1990:62) En los grupos muy grandes, en las sociedades industrializadas contemporáneas, "las diferencias individuales pueden aparecer más fácilmente, la tiranía colectiva disminuye, el individualismo se establece de hecho, y con el tiempo el hecho se convierte en derecho".(1990:62) También señala que para que esto se produzca, son necesarias dos condiciones: primero, que en el interior de la sociedad no se formen grupos secundarios que gocen de una autonomía suficiente para que cada uno de ellos se convierta en una especie de pequeña sociedad en el seno de la grande. O que por lo menos, las familias, los grupos profesionales y en general los grupos secundarios que en cualquier sociedad vasta son inevitables, pues siempre hay intereses particulares, locales, profesionales, que tienden a unir a las personas a las cuales se refieren, no operen sin algún tipo de contrapeso, pues de lo contrario tenderían a absorber a sus miembros. La otra condición es que la fuerza colectiva que gobierne a la sociedad no se quede sola, pues en ese caso, si sólo tiene frente a sí a los individuos, entonces los hará caer bajo su dependencia. Para prevenir este resultado, para conducir hacia el terreno del desarrollo individual, no basta pues con que una sociedad sea amplia, es necesario que el individuo pueda moverse con una cierta libertad por una vasta extensión; es necesario que no sea retenido y acaparado por los grupos secundarios; es necesario que estos no puedan convertirse en dueños de sus miembros y los formen a su gusto. Es necesario que haya por encima de todos estos poderes locales,

familiares, en una palabra, secundarios, un poder general que haga una ley para todos, que recuerde a cada uno de ellos que es, no un todo sino una parte del todo, y que no debe retener para si lo que en principio pertenece al todo. El único medio de prevenir este particularismo colectivo y sus consecuencias para el individuo es que un órgano especial tenga por función representar ante estas colectividades particulares a la colectividad total, sus derechos y sus intereses. Y estos derechos y estos intereses se confunden con los del individuo". (Durkheim, 1990:63)

El Estado se transforma así en la fuerza garante de los derechos del individuo.

El conflicto entre el Estado y los grupos secundarios es una condición indispensable de la emancipación individual.

Durkheim elabora aquí una concepción acerca de cómo funciona la sociedad moderna: es un juego de fuerzas y contrapesos entre los grupos secundarios, (lo que ahora llamaríamos la "sociedad civil"), y el Estado. Como resultado de ese juego de fuerzas, las personalidades individuales surgen y se expanden.

Creo que es más o menos evidente que esta concepción del papel del conflicto y las relaciones y juegos de fuerzas sociales y políticas en las sociedades industrializadas se aparta bastante de la lectura habitual que hace de Durkheim un pensador preocupado ante todo por el orden, obsesionado con el mantenimiento del statu quo.

Dice Durkheim: "La función esencial del Estado es liberar las personalidades individuales". Y más adelante señala que "La fuerza colectiva que es el Estado, para ser liberadora del individuo tiene necesidad de contrapeso; debe ser contenida por otras fuerzas colectivas, los grupos secundarios (...) Si no es bueno que estos permanezcan solos, es necesario sin embargo que existan. Y es de este conflicto de fuerzas sociales de donde nacen las libertades individuales. Se observa así la inmensa importancia que tienen estos grupos. No sirven sólo para ordenar y administrar los intereses de su competencia. Tienen un papel más general; son una de las condiciones indispensables de la emancipación individual". (1990:63)

Las características constitutivas de la individualidad en las sociedades avanzadas son según Durkheim el respeto y la dignidad de la persona, el derecho a su autonomía, la libertad y menciona especialmente la libertad de pensamiento.

Creo que hay varias cuestiones que es importante subrayar en su concepción. Por un lado, su tesis acerca del individualismo moral. Con esto se refiere a que en las sociedades más avanzadas, donde el proceso de individuación es evidente, existe y debe además fomentarse "el culto al individuo", o sea, el respeto por la persona, sus derechos, sus libertades, como una forma de garantizar la justicia.

En su artículo sobre "L'individualisme..." Durkheim ya había señalado que el "culto del hombre" tiene como elementos fundamentales la autonomía de la razón y la libertad de pensamiento. ¿Por qué el individualismo es moral en su concepción? Porque lo entiende como el conjunto de reglas de convivencia aceptadas, generalizadas y garantizadas socialmente que defienden y promueven los derechos de las personas.

El individualismo moral es el conjunto de principios éticos que constituyen la moralidad moderna, pero Durkheim enfatiza, una y otra vez, que más que una realidad, es algo que debemos construir cotidianamente, y que implica la lucha por la libertad, la igualdad y la dignificación de la persona. Es una moralidad laica y cívica, ya que propugna el ejercicio de una ciudadanía responsable. Nada más lejos entonces de la interpretación reduccionista que esta preocupación por resaltar lo que él considera uno de los logros civilizatorios fundamentales: el respeto y la valoración de la dignidad del individuo como base y sustento de la moral social.

Por otra parte, creo importante remarcar que en su formulación, los derechos humanos no son una lista finita, definida de una vez y para siempre, sino que deben ser conquistados, que son el resultado de un conflicto entre diferentes niveles de organización societal, y que son una consecuencia de cómo está distribuido el poder social. Son histórica y socialmente generados, y son una posibilidad abierta siempre que se esté en disposición de luchar por ellos.

La pertinencia de la discusión durkheimiana para los problemas del presente.

Las aportaciones de Durkheim para la comprensión de las complejas relaciones entre el individuo, la sociedad civil y el Estado fueron desconocidas durante mucho tiempo por el pensamiento sociológico. (cfr. Lacroix, 1984: Introducción)

Ahora que las hemos reconocido, es posible constatar que plantean una serie de cuestiones que son cruciales tanto para hacer un diagnóstico acerca de hacia donde van las sociedades modernas, como para identificar los puntos débiles de las propuestas de otros autores.

Un problema fundamental que Durkheim desarrolló en los textos comentados más arriba, es el del papel del Estado, que no sólo debe, según su perspectiva, dedicarse a la administración de las cosas, sino que debe y en eso consiste su tarea principal, garantizar los derechos y libertades de los ciudadanos. En su discusión con Spencer y los utilitaristas ingleses en general, e incluso con los espiritualistas como Fouillé, Durkheim se preocupó por señalar la falacia del "Estado mínimo" del primero, o del "achicamiento" del Estado, y por remarcar la importantísima función que debe cumplir en las sociedades modernas: debe garantizar las libertades y la vigencia de la justicia social. "Si el Estado no lo es todo, no hay que sacar la conclusión de que no es nada. No debe hacerlo todo, pero no debe dejar hacerlo todo. Si no puede él mismo ni producir ni distribuir riqueza, puede al menos y debe regular su circulación. Tiene el deber de velar por la salud social (...) Es perjudicial que la riqueza abunde aquí para faltar allá y el Estado debe obstaculizar esta monstruosa desigualdad" dice en una reseña de 1885. (Lacroix, 1984:48)

La función del Estado no es sólo, como se plantea en la perspectiva utilitarista, la de ejercer una justicia puramente negativa, en el sentido de prevenir los efectos perjudiciales de la transgresión de la ley. Durkheim señala que la función del Estado es activa y positiva, es la de instituir los derechos individuales. Esto, porque esos derechos no son inherentes al individuo, no se derivan de una naturaleza humana universal, sino que son logros históricos, y por lo

tanto no sólo pueden ser diferentes en cada sociedad, sino que son el producto social de la lucha y el conflicto entre los individuos y los grupos y corporaciones. Por lo tanto el Estado en la perspectiva durkheimiana tiene como papel fundamental: establecer, organizar, y vigilar el cumplimiento de los derechos y libertades.

En las sociedades democráticas modernas, el papel del Estado es defender el individualismo moral, ejerciendo su tarea de contrapesar los intereses de los diversos grupos, no permitiendo que los intereses sectoriales y corporativos arrasen con los derechos de las personas, recordándoles a los grupos secundarios que forman parte de un todo; esto incluye dice Durkheim, rescatar al niño de la dominación patriarcal y de la tiranía familiar, tanto como al trabajador de la tiranía corporativa, y proteger a los individuos de la injusticia. (cfr. Cladis, 1992:150 y ss.)

Independientemente de que en otros aspectos uno pueda disentir con la visión de Durkheim respecto del Estado, y que algunas de sus apreciaciones sean criticables, creo que su visión con respecto a la relación entre Estado moderno y derechos individuales es sumamente pertinente en el momento presente, en el que un nuevo utilitarismo está permeando el pensamiento de los sociólogos políticos y del público culto en general. Este neo-utilitarismo concibe a la política como un mercado, donde la libertad consiste en tener una serie de opciones (ninguna demasiado diferente de las otras), tiende a dejar al individuo a merced de las fuerzas impersonales de la oferta y la demanda económicas, y a negar el papel activo del Estado en cuanto a ser garante de los derechos y libertades.

En las sociedades modernas de este fin de siglo y en la transición al siglo XXI, las políticas neo liberales han promovido la privatización, no sólo de las empresas gubernamentales deficitarias, sino de la vida misma de los ciudadanos. El ejercicio de la conciencia cívica reflexiva es manipulado por la lógica perversa de la mistificación de la realidad en los medios de información. La indiferencia y la apatía en cuanto a los asuntos públicos, salvo quizás en época de elecciones, se da junto con desorientación y cambios

profundos en las relaciones interpersonales. (cfr. Lipovetsky, 1986 y 1994; Giddens, 1992)

En el contexto actual, el diagnóstico de Durkheim acerca de las causas del malestar del presente, el "mal del infinito", como él lo llamaba, y su caracterización de algunos de los problemas más graves de la cultura moderna, resultan extremadamente pertinentes.

La lucha por la libertad, por la justicia, por el respeto a la dignidad humana, son características inherentes, propias de las sociedades modernas según Durkheim. Pero no son situaciones alcanzadas plenamente ni, una vez logradas, inmodificables. De allí la necesidad de una lucha permanente por la afirmación de los derechos individuales y por el reconocimiento del papel ético-educador del Estado y la sociedad civil, y la responsabilidad que a todos atañe en cuanto a la construcción de la sociedad libre y justa.

Quizás la concepción durkheimiana acerca de los valores fundamentales de las sociedades modernas pudiera sintetizarse en pocas palabras: autonomía, respeto y responsabilidad.

El pluralismo en cuanto a las opciones éticas que caracteriza a las sociedades avanzadas, constituye un reto que debe resolverse a partir del ejercicio de elecciones responsables. El individualismo moral es el conjunto de principios éticos que constituye el núcleo a partir del cual se desarrollan las sociedades modernas, pero Durkheim enfatiza, una y otra vez, que más que una realidad, es algo que debemos construir cotidianamente, y que implica la lucha por la libertad, la igualdad y la dignificación de la persona.

En el marco de sociedades inherentemente plurales, los conflictos son endémicos: la insatisfacción, el riesgo de la atomización egoísta y la extrema privatización de la existencia, la lucha constante por obtener el reconocimiento a los derechos individuales que aun no son reconocidos más que parcialmente, la no conciencia de la necesidad de la responsabilidad cívica, la desesperanza ante lo incierto del futuro, la lucha por la libertad que en todo momento puede ser conculcada, la modificación utilitarista del papel y las responsabilidades del Estado, son cuestiones que preocuparon a Durkheim, que aún intentamos explicar y ojalá pudiéramos resolver.

En los capítulos que siguen, me propongo considerar algunos desarrollos de la temática del individualismo en el pensamiento sociológico del siglo XX. La selección de autores reconoce como guía fundamental por un lado la relación con aspectos del problema que fueron incipientemente trabajados por Durkheim, como la consideración del papel de los grupos secundarios y las diversas asociaciones que conforman la sociedad civil, en la constitución de un individualismo responsable y de un conjunto de derechos y libertades propios de las sociedades democráticas. Estas cuestiones son evidentes por ejemplo en el capítulo dedicado al tratamiento que Parsons hace del tema. Por otro lado, me interesa plantear las formulaciones en torno a la profundización de la diferencia entre un individualismo egoísta, atomizante, privatizador, y el desarrollo de la individualidad, como potencia creativa y auto-realización, en el seno de las sociedades de masas, que es la oposición que presento en el capítulo dedicado a Horkheimer.

En tercer lugar, deseo analizar brevemente las diferentes concepciones acerca del individualismo y la individualidad en autores en los cuales la presencia de la problemática durkheimiana es evidente, a la vez que formulan interpretaciones sugerentes de la cuestión en la actualidad, como es el caso del capítulo dedicado a Lasch, Maffesoli y Lipovetsky. Vuelvo a señalar que el tratamiento que propongo no es exhaustivo, sino tan sólo pretendo mostrar el problema, para encontrar puntos de partida para el estudio del presente, específicamente del presente de la cultura en México y América Latina.

El breve capítulo sobre el individualismo contemporáneo en nuestro país, tiene el propósito de incitar al debate sobre el tema, y asumo por lo tanto, su carácter un tanto polémico.

CAPITULO SEIS

EL INDIVIDUALISMO INSTITUCIONALIZADO: PARSONS

Introducción

Para la reconstrucción de los contenidos del concepto de *individualismo* en el pensamiento sociológico contemporáneo, y descubrir su relación con diversos diagnósticos que sobre el presente y el futuro de las sociedades contemporáneas se han formulado, el estudio de la obra de Parsons reviste especial interés por dos razones. En primer lugar, porque *La estructura de la acción social* es uno de los primeros textos en la sociología de este siglo que intenta hacer un recuento crítico y a la vez propositivo en relación con los aportes de algunas de las principales figuras del pensamiento sociológico de la época, y en ella, encontramos un análisis pormenorizado de los textos de Durkheim que se conocían hasta ese momento en el ambiente anglosajón. El interés de Parsons en la obra de Durkheim es permanente en toda su larga y prolífica vida intelectual, y hace que vuelva ya en su madurez a trabajar algunos de los temas que aparecían en *La estructura...*¹

En segundo lugar, porque Parsons desarrolla ampliamente las nociones durkheimianas en torno al tema del individualismo, y formula su propia concepción del problema, otorgándole un peso crucial en su propuesta de caracterización de la cultura de las sociedades modernas.

No es objetivo de este trabajo realizar un seguimiento exhaustivo de las reflexiones de Parsons sobre la obra de Durkheim, sino tratar de señalar cuales son los elementos durkheimianos en las formulaciones de Parsons acerca del individualismo en las sociedades industriales de Occidente, y cómo este autor desarrolla su propia concepción al respecto.

Para hacer un recuento crítico de las formulaciones de Parsons con respecto al individualismo, es conveniente distinguir en su producción intelectual tres momentos principales: la obra de juventud, en donde el individualismo aparece considerado sobre todo en términos utilitaristas,

¹ Por ejemplo en su estudio sobre la contribución de Durkheim a la teoría de la integración social publicado en 1960. (Parsons. 1960)

y en la cual el tema merece muy poca atención²; la obra del período medio, centrada en la que quizás sea una de sus dos obras más conocidas, *El sistema social*, publicada en 1950, donde la problemática del individualismo es abordada como parte de la caracterización de las sociedades industrializadas, a través del esquema de las variables - pauta; y una tercera etapa, la de las obras de madurez, de 1963 en adelante, donde el individualismo recibe una atención profunda y exhaustiva, ya que se le considera como una de las principales manifestaciones de la cultura occidental.³

Una de las principales preocupaciones teóricas de Parsons fue, tal como él mismo lo señala en su *Biografía intelectual*, el profundizar acerca de "la naturaleza y tendencias principales de la sociedad moderna" (1986:47). Este interés rector de gran parte de su obra reconoce a lo largo de los años, énfasis diversos en algunos aspectos específicos, como el tema de la racionalidad de la acción, o el de la integración social, directamente ligado con el problema de la socialización como internalización de los valores. También, y en la medida en que en la obra de Parsons pueden distinguirse diferentes períodos, es posible constatar que el estudio de las características de las sociedades industrializadas se centró en un primer momento en las modificaciones que la cultura de esas sociedades promovió en las orientaciones de las personas en relación con los demás y con el entorno, y en un período posterior, se centró en cómo esas sociedades satisfacían las necesidades estructurales de funcionamiento de todo sistema.

Parsons señala que "...desde la publicación de *La estructura de la acción social* (en 1937) hasta la publicación en 1951 de dos libros importantes: *Hacia una teoría general de la acción* en colaboración con Edward Shils, y mi libro *El sistema social*, ha habido una cierta unidad de intereses y de desarrollo teórico. Yo creo que el hilo conductor, o de continuidad, se encuentra en lo que vino a llamarse el esquema de las

² Es el caso de los artículos escritos en la década de los cuarenta que aparecen en Parsons, 1964.

³ Muchos autores han considerado acertado el diferenciar a la obra de Parsons en al menos dos grandes períodos, el primero centrado en la teoría voluntarista de la acción, y el segundo donde cobra importancia la teoría de sistemas. (cfr. Dubin, 1967:521; Alexander, 1983; y Luhmann, 1990. Para una posición en contrario, cfr. Savage, 1998:78 y

"Variables - Pauta". (1986:33) Sin embargo, "Los dos libros de 1951 representaron la culminación de una etapa y la fundación de otra" (1986:35) Esa otra etapa se caracterizó por la utilización de otro esquema de análisis teórico centrado en lo que dio en llamarse el esquema AGIL (por sus iniciales en inglés), ya que a partir de una para él fructífera relación intelectual con Shils y Robert Bales, llegaron a la conclusión de que los sistemas de acción, y las sociedades entre ellos, podrían analizarse generalmente en términos de procesos y estructuras relevantes para la solución de cuatro problemas funcionales universalmente presentes. Desde 1952 hasta su muerte en 1979, Parsons utilizó ese esquema, mismo que se constituyó en "un punto de referencia fundamental para todo mi trabajo teórico" (1986:36)

Aquí voy a intentar esbozar cómo la concepción parsoniana acerca del individualismo se modificó de un periodo a otro, y cómo se articuló con sus formulaciones acerca de los espacios sociales de desarrollo del pluralismo y la responsabilidad cívica.

El individualismo como actitud subjetiva

Aunque Parsons había mencionado el término individualismo en *La estructura de la acción social*, esa referencia se remitía fundamentalmente a la perspectiva individualista en los textos de autores utilitaristas o influenciados de alguna forma por el individualismo, o al individualismo como perspectiva metodológica.

Es por lo tanto en *El sistema social* cuando utiliza explícitamente el individualismo como un componente crucial en su caracterización de las sociedades.

El punto de partida fue "la famosa distinción cristalizada para la sociología alemana por Tönnies y utilizada por Weber: la diferencia entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*⁴ como tipos de organización social. El problema del auto-interés fue el punto de referencia inicial..." (1986:33) Parsons reflexiona acerca de los elementos que permiten

ss.). Pero en este caso y para este tema en particular, considero pertinente diferenciar tres periodos, en los cuales es posible notar tratamientos diversos de la problemática del individualismo.

⁴ "Comunidad" y Sociedad" en su interpretación más conocida y frecuente, aunque quizás no la más fiel al significado que quiso darle Tönnies.

diferenciar a un tipo de agrupamiento social de otro, y trata de identificar las características que permitirían ubicar a cada estructura social en relación con las demás, dentro de un *continuum* evolutivo cuyo estadio más alto lo ocupan las sociedades modernas. Una de las "claves" teóricas que construye para su reflexión es el esquema de las "Variables - Pauta", que se refieren tanto a la actitud de las personas frente a los demás y a las necesidades propias y ajenas, como al tipo de valores y normas imperantes en un grupo social, así como a lo que se espera de una relación interpersonal, y qué cualidades se valoran a la hora de asignar recursos y recompensas a nivel societal.⁵

Las variables - pauta se consideran categorías estructurales descriptivas básicas para la explicación correspondiente a la personalidad, la sociedad y la cultura.

Es importante señalar que para Parsons en ese momento de su desarrollo teórico, el teorema fundamental de la teoría de la acción indica que la estructura de los sistemas de acción consiste en pautas de pensamiento cultural institucionalizadas (en sistemas sociales y culturales) y-o internalizadas (en la personalidad).

La aceptación de los criterios de valor comunes tiene directa relación con el proceso de socialización, al que es sometido cada miembro de la sociedad desde que nace, y por el cual se genera el sentimiento no sólo de la obligatoriedad sino de que la conformidad es buena. Parsons extrae, al igual que Durkheim, la conclusión de que tales sentimientos, fundamentales desde la perspectiva motivacional, son aprendidos, e implican la internalización de pautas culturales. No son producto de la reflexión, ni de la adaptación o adecuación razonada y consciente sino que, si el proceso de socialización se ha desarrollado convenientemente, forman parte del sistema de la personalidad de cada actor; son lo que siguiendo a Freud, Parsons denomina "disposiciones de necesidad" de la personalidad. Así, Parsons señala que "sólo en virtud de la internalización de valores institucionalizados tiene lugar una auténtica integración motivacional de la conducta en el sistema social" (Parsons, 1968:60)

⁵ Las variables pauta son: afectividad-neutralidad afectiva; orientación colectiva-autoorientación; particularismo-universalismo; adscripción-adquisición; difusividad-especificidad. (cfr. Parsons, 1966:76 y ss.; Girola, 1993)

Los problemas de la motivación y la internalización de valores y normas comunes, a través del proceso de socialización, se encuentran inextricablemente unidos. Además, el orden social se sustenta en una adecuada internalización de los valores y normas, y estos proveen a las personas de la motivación social necesaria para asegurar su propia supervivencia y la de la sociedad en la que viven. Una idea importante que Parsons dice que toma de Durkheim es que cada individuo, en tanto miembro de una sociedad, no es totalmente libre de hacer sus propias elecciones y decisiones, sino que de alguna manera es constreñido a aceptar las orientaciones comunes a la sociedad y a la cultura de la que es miembro. El sentimiento de obligatoriedad, de que en determinadas circunstancias uno "debe" hacer determinada cosa, no es de ninguna manera consciente por parte de los actores sociales. Conducirse de determinada manera es "algo natural", algo que surge espontáneamente, si el proceso de socialización se ha llevado correctamente a cabo.

Por lo tanto, se puede decir que la proposición básica subyacente es que, frente a exigencias de la situación, el actor decide qué hacer a partir de las prescripciones normativas propias de su sociedad.

Las formas habituales de conducta social, los valores y las normas que forman parte de la personalidad individual, están tan "introyectados" (el término empleado por Freud), o "internalizados" (el término empleado por Parsons), que conducirse de manera similar en determinadas circunstancias es "normal" para la generalidad de los miembros de una sociedad, como ya se intentó mostrar en los capítulos dos y tres de esta tesis.

Si bien el actor social es quien elige y con eso inicia la definición de la situación, Parsons enfatiza que la elección se efectúa de acuerdo con las prescripciones institucionalizadas en los roles. En última instancia, es la sociedad la que prescribe o prohíbe determinadas elecciones por parte de los actores. Los fines que guían las elecciones son socialmente propuestos y las regularidades observadas en las elecciones individuales están condicionadas supra-individualmente.

Si bien el actor es el que elige, su elección ni es accidental, ni es azarosa, sino que está prescrita o prohibida, favorecida o inhibida por la estructura cultural y social.

Para caracterizar a cualquier sociedad es imprescindible por lo tanto, descubrir y analizar su sistema de alternativas pautadas de orientación de valor. O lo que es lo mismo, encontrar cuales son los valores, actitudes y hábitos considerados buenos, valiosos y adecuados y por lo tanto promovidos y convencionalmente aceptados en cada sociedad de la que se trate.

Con el instrumento conceptual que le proporcionó el esquema de las Variables - Pauta, más otras importantes formulaciones acerca de los componentes institucionales, su teoría del status -rol y aproximaciones diversas al tema de las bases diferenciadas de la solidaridad social, Parsons propuso en *El sistema social* una tipología de estructuras sociales empíricamente posibles, que le permitieron mostrar, si bien a un nivel sumamente abstracto e ingenuamente prejuicioso, cuales son las características principales tanto de las sociedades modernas, como de las que se encuentran en un estadio de evolución diferente.

Las críticas que recibió la tipología societal parsoniana son muchas y muy conocidas y por lo tanto no voy a detenerme aquí en ellas.

Lo que me interesa señalar es la relación que Parsons establece entre la Variable - Pauta de auto-orientación versus orientación colectiva, las sociedades modernas y el individualismo creciente de esas sociedades.

Como alternativa de orientación de valor, el autor señala que en todo grupo o sociedad, existen intereses y objetivos de los miembros que son considerados colectivos o comunes por todo el grupo, y a la vez pueden existir ciertas áreas o aspectos de los intereses que son personales o privados. Parsons señala que "cada colectividad define como legítimas ciertas áreas de persecución de intereses privados, y en otras áreas obliga al actor a perseguir intereses comunes de la colectividad".(1968:77) Y "Esta prescripción es siempre relativa a un contexto especificado en el que surge el dilema. ...sólo podremos hablar de un rol colectivamente orientado cuando la persecución de ciertos intereses privados que sean posibilidades relevantes en un tipo de situación dado se subordinen a los intereses colectivos." (1968:78) El ejemplo proporcionado por el autor se refiere al posible dilema que enfrenta un servidor público. Como para Parsons no hay ninguna duda de que el interés primordial de todo actor es obtener una gratificación

óptima, es lógico que tal funcionario tenga "interés en su bienestar financiero, que puede tomar en consideración por ejemplo al decidir sobre diferentes empleos, pero la colectividad espera que no tenga en cuenta ese interés en sus decisiones específicas que afectan a la política estatal en el caso de que se presente potencialmente un conflicto entre ambos."(Parsons,1968:78)

En las sociedades modernas, que Parsons asimila en su tipología de estructuras sociales empíricamente posibles al tipo de Adquisición - Universalismo, existe según él "una cierta tendencia individualista en el sistema de valores" (1968:195), ya que en ese tipo de sociedades se valora que la gente se proponga metas y haga todo lo posible por alcanzarlas, a la vez que una vez logradas, es necesario fijarse otras. El universalismo además promueve que las recompensas y la asignación de bienes y status se otorguen de acuerdo a un patrón meritocrático de realizaciones, lo que convierte a esas sociedades en conjuntos sumamente dinámicos. La colectividad y el respeto a los intereses comunitarios son medios para el logro de las metas personales, pero la lucha por el logro de los objetivos privados es vista como parte constitutiva del dinamismo social, y por lo tanto considerada un valor.

En la medida en que se consideran muy importantes los roles ocupacionales, porque a través de ellos las personas se realizan y logran el éxito y por lo tanto ascienden en la escala social, se valoran las actividades segregadas de las solidaridades relacionales, o sea que se toman en cuenta favorablemente tareas y empresas que impliquen desarrollo de la ciencia, del complejo instrumental, y que se refieran a solidaridades más abarcadoras, desprendidas de los contextos familiares y locales.

En una situación en la que pueda surgir un conflicto de intereses entre el actor individual y la colectividad, es visto como natural y por lo tanto aceptado, que el individuo otorgue preeminencia a sus objetivos personales.

Sin embargo, y aunque Parsons minimiza la cuestión, es evidente que la auto-orientación como hábito de conducta y como prescripción social acerca de cómo deben ser desempeñados los roles, entraña un potencial foco de tensión, ya que ¿cómo es posible garantizar que las personas sean individualistas "en su medida y armoniosamente"; que la

orientación por los propios intereses no sobrepase el grado en que ello pueda afectar a los demás y también a mediano plazo al propio actor en sus relaciones interpersonales? Si se valora el trabajo fuera de la casa, las relaciones laborales y el éxito obtenido a través de ellas por encima de otras actividades, ¿cómo es posible garantizar que una persona no ponga sus ocupaciones extra hogareñas ante todo, incluso antes de sus relaciones parentales, de sus afectos, de sus responsabilidades cívicas? ¿Cómo sería posible la igualdad en las relaciones de pareja si uno de los miembros tiene una actividad laboral que se considera socialmente más importante que la del otro? ¿Cómo sería posible garantizar que en la competencia por mejor salario y mejor posición dentro de una oficina, se respete el *fair play* y los ejecutivos no traten de ascender pisando los cadáveres de sus compañeros si finalmente el éxito es lo único que importa?

En *El sistema social* Parsons identifica el individualismo como aquella actitud y predisposición permitida y valorada socialmente que pone los intereses personales por encima de los de la colectividad y la define como "auto-orientación", no como egocentrismo. Si bien la reconoce como un motivo de conflicto potencial en las sociedades industrializadas, y esboza algunas de las causas de ese posible conflicto, no profundiza en las consecuencias sociales de la valoración extrema de las actitudes individualistas. Es más, a pesar de que ve algunos de los problemas, como es claro que el tipo basado en los logros personales, las normas universalistas y la auto-orientación, al compararlo con los otros tipos de sociedades empíricamente viables, le parece a Parsons mucho mejor, ("el mejor de los mundos posibles"), no formula ninguna crítica sobre él.

Si bien a esa altura de su desarrollo teórico (recordemos que *El sistema social* es de comienzos de la década de los años cincuenta) Parsons propone cuatro tipos puros de sociedades empíricas que son a su vez estadios evolutivos dentro del *continuum* que va de la sociedad tradicional a la sociedad de masas, en ningún momento formula una teoría de la transición, o sea que no señala a través de qué procesos se pasa de un tipo de sociedad a otro. Este es un problema que intentará solventar en sus trabajos de la década de los setenta. Sin embargo,

construye los modelos de sociedad comparando permanentemente sus características. Así, el individualismo, que señaló como un elemento definitorio de la cultura de las sociedades avanzadas, es tomado en cuenta como categoría explicativa en la descripción de los otros tipos puros; el hecho de que se perciban o no tendencias individualistas en las sociedades menos desarrolladas, incide a la hora de ubicarlas en el *continuum* evolutivo.

El individualismo no es exclusivo de las sociedades modernas para Parsons, ya que en su descripción de las sociedades tradicionales, que él asocia con las Variables - Pauta de Adscripción y Particularismo, y cuyo ejemplo son las sociedades hispano-americanas (sic), menciona que son sociedades individualistas en vez de colectivistas. Sin embargo, lo único que se siente obligado a aclarar al respecto es que "el individualismo se refiere primariamente a los intereses expresivos, y de ahí mucho menos a la oportunidad de configurar la situación a través de adquisiciones. Tiende a haber una cierta falta de concernimiento con el marco más remoto de la sociedad, a menos que esté amenazada." (Parsons, 1968:210) Conviene recordar que para el autor, en las sociedades tradicionales los fundamentos de la solidaridad social se encuentran en el parentesco biológico y la localización territorial, o sea en los "focos de solidaridad relacional" de carácter adscripto, a los que se pertenece por nacimiento. La familia y la comunidad local son los principales generadores del marco de referencia valorativo normativo para cada persona. Qué está bien y qué está mal, qué se puede hacer y qué no, qué se considera valioso, qué se puede desear y qué debe ser rechazado, todo esto el actor social lo aprende de sus familiares y de las personas que comparten con él un territorio por lo general no muy extenso. La sociedad global no existe como referente; no existe involucramiento con el marco societal más amplio, la nación, que es percibido en todo caso como lejano y extraño; salvo que por alguna amenaza exterior, se vea convocado a su defensa. Las sociedades tradicionales no son para Parsons reflexivas ni racionalistas, y en cambio presentan un grado muy desarrollado de simbolismo expresivo, tanto artístico como por el excesivo respeto a las jerarquías y a las convenciones asociadas al trato y las maneras. La gran masa de la población es indiferente a los grandes asuntos sociales, y son

autoritarias o anti- autoritarias, lo que quiere decir que aceptan la autoridad impuesta por la fuerza y rechazan o simplemente desconocen una autoridad consensual o democráticamente implantada.

¿Cómo se articula esa aceptación de los valores solidarios derivados de la comunidad con el individualismo? Creo que aunque Parsons no lo explicita tiene la idea de que el individualismo de las sociedades tradicionales que son desde su perspectiva por definición inmaduras y retrasadas evolutivamente, es de un tipo especial, que se deriva de la falta de desarrollo de los valores universalistas, y por tanto de la falta de participación pública y la ausencia de responsabilidad cívica generalizada propias del particularismo, según él lo ha definido.

El individualismo de las sociedades pre-modernas no se contrapone entonces con los valores derivados de las solidaridades comunitarias sino que precisamente deriva del desconocimiento o falta de involucramiento con entidades que superen los límites de lo local. Quizás podríamos asociarlo con la estrechez de miras y la ignorancia, más que con un egocentrismo acendrado.

Como en casi todas las proposiciones parsonianas, es posible percibir en esta concepción tanto un trasfondo ideológico (que asocia la falta de valores universales y la adscripción con inmadurez y atraso) en el planteamiento de los estadios evolutivos como gradientes en un *continuum* que va de sociedades tradicionales a sociedades de masas y donde toda etapa posterior es siempre una etapa superior, y que desde mi perspectiva invalida gran parte de su formulación, como ciertas afirmaciones que de hecho aparecen como plausibles. Por ejemplo, el asociar ignorancia con respecto al mundo, con falta de interés en participar en asuntos con él relacionados, es algo evidente, incluso desde el sentido común.

De allí a suponer que las sociedades tradicionales tienen una orientación expresiva absolutamente predominante, y no sólo en sentido estético sino en lo que implica de falta de control de las propias pasiones y deseos, y por lo tanto son absolutamente no racionales, creo que hay una gran distancia.

En su formulación del problema, Parsons parece decir que el individualismo puede adoptar diferentes formas en diversos tipos de

sociedad y en diversos momentos históricos. Esta es una idea interesante que vale la pena tomar en cuenta .

En su tratamiento de las sociedades industriales avanzadas en *El sistema social*, concibe al individualismo como auto-orientación, y sostiene que en el conjunto de elementos culturales propios de ese tipo de organización social, la aceptación de la validez de la persecución y defensa de los propios intereses, es un factor más del dinamismo propio de esas sociedades. La auto-orientación no se concibe como egocentrismo en primer lugar porque supone que el actor participa en una serie de relaciones sociales que trascienden el estrecho marco de solidaridades adscriptivas. En segundo, porque está inextricablemente unida a los otros elementos valorativos propios de esas culturas, como la valoración de los logros, el pluralismo religioso, la búsqueda del consenso democrático, etcétera. La definición de la actitud subjetiva se brinda en el marco de la oposición *Gemeinschaft - Gesellschaft*, y por lo tanto, Parsons no profundiza en las modificaciones que a nivel de la personalidad de los actores pueden producirse. El individualismo en condiciones de *Gesellschaft* es una actitud subjetiva promovida, aceptada, valorada y por lo tanto institucionalizada socialmente, que es considerada por Parsons exclusivamente desde el punto de vista del tipo de sociedad que la promueve y donde se produce.

Cuando en el mismo texto se refiere a las sociedades tradicionales, Parsons concibe el individualismo como inmaduro, como la actitud subjetiva propia de ciertas condiciones de *Gemeinschaft*, en las cuales una de las características típicas es la falta de participación en los asuntos que trascienden lo local e inmediato.

En *El sistema social* Parsons hace mención del aporte sustantivo de Durkheim al reconocer el grado de institucionalización al que han llegado las tendencias individualistas en las sociedades industrializadas de Occidente. Pero trastoca el sentido de las diferencias que Durkheim establece entre el "individualismo moral" como conjunto de normas y principios éticos que implican respeto a las libertades individuales, a la vez que responsabilidad cívica, y el individualismo egocéntrico que justamente implica lo contrario: aislamiento y falta de preocupación por los asuntos públicos. Para

Durkheim, como se señaló en un capítulo anterior, ambas actitudes son propias de las sociedades avanzadas, y constituyen un conflicto cultural de enormes proporciones.

Para Parsons en cambio, el individualismo centrado en la persecución de los propios intereses es típico de las sociedades modernas, mientras que el individualismo no participativo es típico de las culturas pre-modernas. Para él la institucionalización del individualismo, como aceptación social del derecho a considerar la preeminencia de los propios intereses como válida, va inextricablemente unida en las sociedades modernas con la asunción de la responsabilidad cívica en un contexto democrático y de pluralismo cultural, aunque aun no explica cómo se produce eso. Su consideración del problema se centra en la actitud subjetiva socialmente pautada, pero no en las consecuencias que a nivel personal se ocasionan, como la angustia existencial ocasionada por la anomia, y el aislamiento egoísta producto de la extrema privatización de la vida moderna, que sí fueron tomadas en cuenta por Durkheim.

Sin embargo la rápida mención de un tipo especial de individualismo en las sociedades tradicionales constituye un anticipo de un desarrollo exhaustivo posterior en la obra de Parsons, en la cual el contenido del concepto adquiere otros matices.

El individualismo asociativo igualitario de raigambre religiosa

En los últimos veinte años de su prolífica vida intelectual, Parsons se dedicó entre otras cosas a intentar subsanar una de las falencias que más frecuente y acerbamente le habían señalado sus críticos: su olvido de la historia.

Este intento comienza con un texto que redacta en 1963 y que se refiere a la influencia de la religión para la evolución de las sociedades humanas y donde formula con bastante claridad su concepción acerca del *individualismo institucionalizado* como una de las características constitutivas de la cultura moderna.

El tratamiento del individualismo, aunque de forma un tanto superficial, es retomado en 1971 en sus dos libros más decididamente evolutivos, donde pretende hacer una síntesis de la historia de la

humanidad con base en el esquema de las cuatro necesidades sistémicas⁶, y a la vez proponer un paradigma de procesos de cambio.

En "Christianity and Modern Industrial Society", de 1963⁷, Parsons señala que la doctrina que él denomina individualismo institucionalizado tuvo su origen en el individualismo religioso planteado por el cristianismo de los primeros siglos y que significó una nueva autonomía del individuo. Por una parte, porque al obtener de su relación con Dios su valor como persona, el individuo comenzó a liberarse de su involucramiento adscriptivo con su propia comunidad. Por otra parte, porque se produjo una diferenciación entre la esfera temporal y la espiritual, y por lo tanto cada persona podía optar por participar o no en los asuntos públicos. Ambos procesos conducen al desarrollo de la autonomía del individuo, o sea a la progresiva independencia del control autoritario directo, combinado con la responsabilidad consciente en términos religiosos y de participación pública.

El individualismo religioso cristiano fue para Parsons el origen de las principales características culturales que definen a la modernidad: la autonomía personal y su correlativa independencia de los controles sociales autoritarios, tanto de raíz adscriptiva (comunitarios) como estatales y doctrinarios, pero a la vez también fue el origen de la democracia, la progresiva igualdad social, la defensa de los derechos individuales y la expansión de su ámbito de aplicación.

Para Parsons, la incidencia de la religión en el avance de la sociedad occidental hacia la modernización no acaba allí. La fase siguiente, cuya importancia según él es crucial, es la de la proliferación de agrupamientos religiosos diversos, a la que él llama "denominacional". En esa etapa, la adhesión religiosa es un compromiso voluntario, de tal manera que fomenta aún más el individualismo responsable.

El pluralismo denominacional promueve para Parsons la tolerancia generalizada y altos niveles morales para guiar la acción, e implica el rechazo a las tentaciones y a los intereses mundanos. El principio

⁶ El conocido esquema AGIL por sus iniciales en inglés; en español las cuatro necesidades son Adaptación, Logro de metas, Integración, Mantenimiento de pautas y control de tensiones.

de tolerancia religiosa, inherente en el sistema de pluralismo denominacional, implica una gran extensión de la institucionalización de los valores cristianos, tanto dentro como fuera de la esfera de la organización religiosa. (Parsons, 1967:417)

La organización religiosa deviene una asociación puramente voluntaria y hay una pluralidad infinita de denominaciones moralmente aceptables. Esto no significa que la ética cristiana se haya convertido en una materia de indiferencia en la sociedad, sino que la diferenciación entre la esfera secular y la religiosa ha ido tan lejos como para permitir la extensión del principio individualista inherente a la cristiandad hasta el punto de privatizar el compromiso religioso, al igual que la reforma había transformado el compromiso religioso en una cuestión interna de fe.

En este aspecto el grupo religioso puede ser ligado con la familia. La familia ha perdido muchas de sus funciones tradicionales, y crecientemente se ha transformado en una esfera de sentimientos privados. Hay sin embargo razón para creer que es importante para mantener los patrones de la sociedad, aunque opera con un mínimo de control directo exterior. De manera parecida la religión se ha convertido en un asunto privado en el cual el individuo se asocia con el grupo de su propia elección y en este sentido ha perdido muchas de las funciones de los tipos previos de organización religiosa. La responsabilidad tiene un aspecto doble. El primero es que el individuo no puede confiar en una relación de dependencia con otros, o con respecto a alguna autoridad, para absolverlo a él de su responsabilidad. Su autonomía es responsabilidad del individuo. El otro aspecto consiste en que la responsabilidad es para y por, los resultados con respecto a otras personas y a la colectividad.

La función social de la pertenencia a las diversas agrupaciones religiosas es por lo tanto el fomentar de manera radical la responsabilidad individual con respecto a las propias decisiones, en un contexto no autoritario y a la vez, de respeto y tolerancia con respecto a las decisiones de los demás.

⁷ Es un artículo que se publicó en un volumen editado por Edward Tiryakian en honor de Pitirim Sorokin, y en él Parsons discute las tesis de Sorokin sobre la importancia del tipo de religión en el desarrollo occidental y formula sus propias ideas al respecto. (Parsons, 1967)

Esta visión idílica de la cultura de las sociedades modernas, en la que Parsons recae desde *El sistema social* una y otra vez, y que es evidente en sus textos de madurez, lo lleva a no considerar que dentro de la extrema variedad de opciones religiosas existen algunas donde no se promueven los elementos de tolerancia, autocontrol y racionalidad, sino todo lo contrario.

Muchas de las denominaciones religiosas contemporáneas en lugar de fomentar la autonomía y la responsabilidad individuales dentro de un marco de respeto cívico, promueven el fanatismo, la irracionalidad, y la segregación de la comunidad religiosa con respecto a la comunidad social y cultural de la nación donde se encuentran. Parsons tampoco considera el tema de la pluralidad de denominaciones religiosas en relación con la estructura de clases, y esto le impide considerar el fenómeno de que algunas agrupaciones son propias de las clases medias y altas, mientras que otras proliferan en los sectores más pobres y menos cultivados de la sociedad. Aparentemente la extrema privatización del fenómeno religioso que es posible percibir en las sociedades contemporáneas no constituye un problema para él, lo que le impide tomar en cuenta que todo proceso social, en la medida en que se aísla de su contexto socio-cultural más amplio, puede hacerse proclive a la radicalización de los principios doctrinarios que le dieron origen, y sobre todo a la exacerbación de la importancia de los rituales. La otra cuestión es que algunas agrupaciones religiosas son realmente sectas, y aunque se digan cristianas, sus ordenamientos y la ética que proponen tienen más connotaciones mágico-rituales que universalistas; la autoridad del líder es carismática e indiscutida y por lo tanto la estructura interna es jerárquica y no igualitaria; el control del grupo es muy grande y eficaz sobre cada miembro individual e incluso pueden proponer no sólo el aislamiento con respecto a la sociedad más amplia sino el rechazo de los valores y sobre todo de las prácticas aceptados por el resto de la sociedad.⁸

Da la impresión de que Parsons sólo considera algunas y muy selectas agrupaciones religiosas para formular su propuesta, y no

tiene en cuenta el fenómeno religioso del pluralismo denominacional en su totalidad, lo cual le impide captar la complejidad real del problema que plantea.

Desde el punto de vista de la sociología de la religión, la concepción parsoniana es notoriamente ingenua y superficial, comparada con la de Durkheim, que concebía al fenómeno religioso de una manera mucho más compleja y ligaba el pluralismo religioso con la anomia y angustia existencial propia de una situación de cambio cultural acelerado.

Parsons llega a decir al final del texto que nos ocupa que a pesar de que existe una visión extendida con respecto a que la época actual es de un colapso moral sin precedentes, la preocupación por las cuestiones morales y religiosas desmienten esa visión. Sostiene que está emergiendo algo parecido a una sociedad mundial y el cristianismo al confrontarse con las principales religiones de Oriente, puede experimentar cierta tensión pero la situación es de fermento cultural, y el balance en última instancia es positivo.

Sin embargo, la importancia de este artículo y de las formulaciones en él propuestas, trasciende ampliamente el campo de la sociología de la religión.

El tema nodal es el del individualismo como componente cultural de la modernidad, cuales son los elementos ideológicos, y de cosmovisión que están en su origen y cómo se van modificando y profundizando en su desarrollo; qué marco normativo y ético propone y cuales relaciones interpersonales e intergrupales se generan como consecuencia de su progresiva institucionalización.

Para Parsons el tipo de individualismo que se configura en el cristianismo primitivo y se va desarrollando en Occidente hasta consolidarse como doctrina cultural propia de la modernidad tiene como característica fundamental el de proponer como arquetipo o modelo, una persona autónoma, responsable ante sí mismo y ante los demás, de sus propias decisiones. Pero además, es un individuo que puede desarrollar esa conducta en el marco de asociaciones voluntarias cuyos miembros son básicamente iguales. Es un

⁸ Por ejemplo en el caso de los Testigos de Jehová o los mormones; en México, son notorios los problemas de

individualismo asociativo igualitario, que habiéndose conformado inicialmente en el seno de asociaciones de tipo religioso, ha ido extendiéndose al conjunto de la sociedad, y ha impregnado con sus elementos constitutivos al conjunto de las actividades y relaciones sociales. Al pluralismo, la tolerancia, y la búsqueda de la igualdad de derechos, así como una tendencia a la nivelación e igualación crecientes en las sociedades modernas, Parsons los ve como elementos propios de las asociaciones religiosas que se han trasladado al conjunto de la comunidad societaria moderna y actualmente constituyen características inalienables de la cultura contemporánea.

La comunidad societaria y el paradigma de cambio evolutivo

En sus dos libros publicados en 1971, conocidos en español como *La sociedad* y *El sistema de las sociedades modernas*, Parsons completa su formulación acerca del individualismo, de sus orígenes y de las modificaciones que sus componentes han sufrido a lo largo de la historia. Esto con el propósito de convertirlo, de una orientación subjetiva pautada socialmente, en una característica cultural de las sociedades occidentales en su conjunto y que sólo puede desarrollarse plenamente en el marco de la participación voluntaria en asociaciones diversas, pertenecientes a las diferentes esferas societales que progresivamente se fueron diferenciando con la modernidad.

En esos textos, Parsons intentó aplicar al estudio de los distintos tipos de sociedades sus ideas en torno a los procesos que satisfacen las necesidades sistémicas a la vez que aventuró ciertas propuestas en relación con los procesos de cambio social.

Fundamentalmente, esto significa pensar en los procesos de cambio a largo plazo, como el desarrollo progresivo de determinadas características en las sociedades sometidas a estudio. El modelo de cambio consta de cuatro procesos básicos, y según él, el desarrollo y la profundización de esos cuatro procesos permiten explicar la historia entera de la humanidad.

El primer proceso que menciona es el de "diferenciación" y se refiere a la división estructural y funcional de las unidades de los sistemas en agrupamientos que son por lo menos más eficientes en el desarrollo de sus actividades, y que además pueden desarrollar normas y valores específicos. El ejemplo típico es el de las familias que en ciertas situaciones pueden ser tanto unidades de reproducción biológica, cuidado y socialización de los niños como unidades productivas. Un proceso de cambio evolutivo implica por lo general la diferenciación de las funciones familiares, con respecto a las de producción, con lo que tanto la eficiencia productiva se incrementa como se especifica el contenido normativo y valorativo intra familiar con respecto al ocupacional extra hogareño.

El segundo proceso es el que implica "ascenso de adaptación", y se refiere tanto a una relación más eficiente con el medio como a una liberación con respecto a los obstáculos de cualquier tipo que pudieran impedir una relación más eficaz con el entorno.

Los procesos de diferenciación y ascenso de adaptación suponen y generan el tercer proceso de cambio, que Parsons denomina "inclusión", y se refiere a la necesidad de integrar en un mismo sistema a todos los miembros de la colectividad; esto implica para él, el surgimiento de patrones de tolerancia, pluralismo e igualdad crecientes.

El último proceso de cambio concierne al sistema de valores de la sociedad. Una sociedad plural y diferenciada, con diversas colectividades en su interior y en un proceso dinámico de adaptación que implica eficiencia productiva creciente, necesariamente dice Parsons, modifica sus valores en términos universalistas, pero además, sostiene como núcleo irrenunciable y característico un sistema de valores generales que permitan la convivencia de grupos diversos, propiciando su inclusión. A este proceso, Parsons lo denomina de "generalización de valores". Puesto que implica niveles crecientes de complejidad societal, "el patrón de valores se establece en un nivel cada vez más alto de generalidad, con el fin de justificar la variedad más amplia de metas y funciones de sus sub-unidades". Como ya se vió en el capítulo dos de este trabajo, este

proceso de "generalización de valores puede tener como consecuencia la generación de niveles incrementados de anomia.

Pero el centro de su análisis radica en su concepción de la *comunidad societaria* como red compleja de colectividades interpenetrantes y lealtades colectivas, que se refiere al subsistema de integración de cada sociedad y cuyas características y procesos propios de conformación, sobre todo en el caso de las sociedades modernas, Parsons desarrolla de manera extensa, aunque con una cierta obscuridad en la expresión que le es característica, en esta obra.

Conviene detenerse un poco en la concepción de "comunidad societaria" de Parsons, por varias razones. En primer lugar porque es una noción con la que según mi interpretación, Parsons intenta recuperar tanto la dimensión de la *Gemeinschaft* (comunidad) como de la *Gesellschaft* (sociedad o asociación) y a la vez romper la concepción dualista que las opone.⁹ Toda sociedad, no importa su grado de desarrollo evolutivo, tiene como núcleo de su integración, a la comunidad societaria. Puede implicar más o menos elementos "comunitarios" o "asociativos", o sea que los lazos que ligen a sus miembros pueden surgir de bases adscriptivas como la semejanza étnica, el compartir la misma religión, etcétera, o de bases adquiridas, como los intereses comunes y la voluntad de formar parte de un todo al cual se adhieren más o menos racionalmente. Pero existen elementos de ambos tipos en todas las sociedades conocidas y lo que las diferencia es el predominio de unos u otros.

En segundo lugar, porque creo que sin ser quizás del todo consciente de ello, Parsons recupera la concepción durkheimiana de la sociedad como una entidad *sui generis*, que es más que la mera sumatoria de los miembros que la componen.

¿Qué es entonces la sociedad? Es el conjunto de los miembros, tanto actores individuales como grupos y colectividades diversas, en interrelación e interacción, más el conjunto de las reglas, normas y

⁹ Según algunas interpretaciones, el ver la comunidad y la sociedad como dos polos opuestos en lugar de concebirlas en permanente intercambio y con predominio diferenciado, es simplemente una mala lectura de los padres fundadores de dichos conceptos, como Tönnies y Weber (cfr. Farfán, 1998)

valores que los rigen.¹⁰ La comunidad societaria es para Parsons una organización colectiva con un sistema de normas (1987:21); el aspecto normativo, dice siguiendo a Weber, se denomina sistema de orden legítimo; el colectivo, implica la agrupación más o menos cohesionada de la multiplicidad de asociaciones, grupos e individuos que componen la sociedad. *(19)

En tercer lugar, como un aspecto fundamental del proceso de progresiva diferenciación de la comunidad societaria, es importante señalar el énfasis que Parsons le otorga tanto al cambio de las bases de la legitimación normativa, como a la modificación de las formas en que se gesta la lealtad que la comunidad societaria requiere para su desarrollo y funcionamiento.

El tema de la legitimación cultural, que Parsons retoma de la obra de Weber y al cual le da un sesgo personal, prefigura la posterior importancia que autores contemporáneos como Habermas le han dado al problema. Asimismo, el problema relativo a los orígenes y gestión de la lealtad tanto a la comunidad societal global como a diferentes grupos, organizaciones y asociaciones, es de importancia crucial en el pensamiento sociológico actual.

Los procesos de legitimación, aunque diferentes a lo largo del tiempo, tienen siempre por objetivo lograr que los miembros de un grupo o de una sociedad consideren como válidas las prescripciones normativas que rigen su interacción. "La legitimación cultural del orden normativo de una sociedad ...funciona por medio de la institucionalización de un sistema de valores que es parte tanto del sistema societario como del cultural"(Parsons, 1986:23) La propuesta parsoniana consiste en suponer que diferentes culturas han legitimado el orden que sus comunidades consideran válido a partir de diferentes instancias: el poder político y económico, o la religión aceptada. De hecho, en la obra que nos ocupa, Parsons señala que la progresiva diferenciación de la comunidad societaria a través de las distintas

¹⁰ A los elementos conceptuales que componen todo sistema social, "dos o más personas en interacción, que comparten un espacio físico determinado, que tienen un propósito o fin común, y que se comunican a través de un conjunto de elementos simbólicos compartidos, como el lenguaje". Parsons agrega en su definición de sociedad las siguientes características: duración en el tiempo, autosubsistencia y reclutamiento biológico de sus miembros. Pero esta definición parece referirse más bien a las sociedades empíricas concretas. En la comunidad societaria, el elemento cohesionante, integrativo, viene dado por los lazos solidarios que fundamentan y permiten la convivencia.

etapas de su desarrollo, en las diferentes sociedades que dieron origen a la sociedad occidental, se produce en gran medida como consecuencia de la separación de la esfera religiosa como entidad autónoma con respecto a la colectividad territorial y política, y a la vez, estudia cómo los valores generados por las colectividades religiosas crecientemente autónomas van a incidir en la cultura de la colectividad total.

En el caso de la gestación de la lealtad, o lo que es lo mismo, de cómo se generan los sentimientos de obligación que los miembros experimentan con respecto a los grupos de los que forman parte, Parsons había estudiado el problema en diversas ocasiones y específicamente en su libro *El sistema social*. En ese texto formuló la distinción entre solidaridades relacionales adscriptivas (las que se derivan de la pertenencia a la misma familia, el mismo grupo étnico, la misma clase social, o del hecho de compartir una misma localización territorial) y las solidaridades derivadas de la adhesión a entidades abstractas e inclusivas como la nación, o del involucramiento en relaciones organizadas en torno a intereses compartidos. En *La sociedad* y en *El sistema de las sociedades modernas*, profundiza su análisis y señala que la "lealtad es la disposición para responder a los llamamientos justificados adecuadamente, en nombre de la necesidad o el interés colectivo o público.... En principio se requiere lealtad en cualquier colectividad; pero tiene una importancia especial para la comunidad societaria" (Parsons, 1986:22) Las sociedades al diferenciarse, generan una pluralidad de agrupamientos; esto hace que "la reglamentación de las lealtades hacia la comunidad misma y hacia varias otras colectividades constituya un importante problema de integración para la comunidad societaria." (Idem:23)

En cuarto lugar, es importante señalar que Parsons reconoce como un elemento constitutivo de la comunidad societaria moderna, el *pluralismo asociativo*, o sea que las personas forman parte de una multiplicidad de agrupaciones y asociaciones, de muy diversa índole, que tiene cada una un conjunto de valores más o menos institucionalizados, diversos objetivos, reclaman lealtad a ese marco

normativo y exigen a su vez la solidaridad y el compromiso por parte de sus miembros. Esto, lejos de parecerle conflictivo, constituye para él la fuente de la democracia, la tolerancia, la libertad y la tendencia a la nivelación de los privilegios socialmente sancionados. Es de alguna manera el reconocimiento del peso creciente de la llamada "sociedad civil" cada vez más compleja y diferenciada, y también, *el reconocimiento de que las asociaciones autónomas son el ámbito en donde se desarrollan los individuos, también con grados de independencia y responsabilidad crecientes.*

Sin embargo, Parsons no hace el suficiente hincapié en los elementos de conflicto, tensión e insatisfacción que el pluralismo asociativo puede de hecho generar, y sólo menciona de pasada los conflictos de lealtades en pugna. Que el sistema de valores correspondiente al conjunto de la comunidad societaria sea cada vez más general e inclusivo, puede generar además de los beneficios de la tolerancia, que muchos sectores no reconozcan la vigencia de valores que pueden ser cruciales para el conjunto de la sociedad, generando diversos y crecientes grados de anomia. Parsons como de costumbre y a diferencia de Durkheim, pinta un cuadro excesivamente armonioso de la cultura contemporánea. Sin embargo su deuda es evidente para con la concepción durkheimiana de la sociedad civil como conjunto de grupos y asociaciones diversas, cada vez más organizadas en torno a intereses, en las cuales los individuos participan voluntariamente y que son a la vez los mecanismos para la gestación de nuevas formas de solidaridad. Pero, a diferencia de Durkheim, no concibe a las asociaciones como involucradas en relaciones de fuerza y en precario equilibrio con el Estado y las otras instituciones como la Iglesia y la familia, sino que las concibe como un ámbito complementario, aunque cada vez más importante para el desarrollo individual.

El resultado de la aplicación del paradigma de cambio evolutivo ha recibido evaluaciones diversas.

Desde una perspectiva de reconstrucción histórica, el intento parsoniano fracasa estrepitosamente: su análisis es superficial, forzado y reduccionista; desde los objetivos de este trabajo sin embargo, y aun considerando totalmente pertinentes las críticas

anteriores que por cierto son totalmente fundadas, se debe reconocer la importancia del énfasis en el elemento asociativo en la caracterización del individualismo contemporáneo.

El individualismo institucionalizado

En su análisis de los procesos de cambio en las diversas sociedades que pueden considerarse de alguna manera como proveyendo las bases culturales de Occidente, Parsons maneja de hecho, en lo que al tema del individualismo se refiere, dos nociones diferentes: el individualismo que consiste en preocuparse ante todo de sí mismo, y el individualismo que consiste en reconocer ciertas libertades personales.

Ambos se diferencian del individualismo occidental posterior en que, en el primer caso, la preocupación personal se refiere exclusivamente al aspecto religioso, pero no impregna el resto de las relaciones y tratos que la persona tiene con los demás y con el mundo, donde por el contrario predominan los valores tradicionales, comunitarios y de casta. En el segundo caso, el disfrute de libertades se reconoce en tanto el individuo es ciudadano de una entidad política particular, no por su valor como persona individual.

A grandes rasgos, el "individualismo pre-moderno" que Parsons se ocupa de mostrar en su libro *La sociedad*, puede ser de tres tipos:

- a) un *individualismo religioso*, preocupado ante todo por la salvación de la propia alma; de carácter extra-mundano¹¹; en algunos casos asociado con elementos ascético-místicos; y con cierta proclividad al tradicionalismo a nivel cultural.
- b) un *individualismo asociativo* de carácter incipiente, que se manifiesta en los elementos de adhesión voluntaria presentes en algunas formas de individualismo religioso y
- c) un *individualismo igualitario* también de carácter incipiente presente en las tendencias a la nivelación que pueden detectarse en

¹¹ Acerca de este tema, puede resultar interesante consultar las obras de Max Weber y Louis Dumont. (Weber, 1983 y Dumont, 1987)

sociedades donde se desarrolló un sistema legal que garantizaba libertades a por lo menos el conjunto de los ciudadanos.

Sin embargo, aunque tanto el carácter asociativo como el igualitario, son elementos que Parsons recupera posteriormente, y su señalamiento de las formas pre modernas del individualismo es un aporte sumamente sugerente para el análisis, el proceso de individuación reconoce manifestaciones propias y complejas en las sociedades occidentales.¹²

¿En que consiste entonces el *individualismo institucionalizado moderno* desde la perspectiva parsoniana?

Como actitud subjetiva socialmente aceptada y promovida, implica por una parte la *autonomía* del individuo, con respecto a los controles autoritarios de cualquier tipo; y por otra, la *responsabilidad* por sus propias decisiones, tanto las que lo involucren personalmente como las que tengan repercusión para otros. Trasciende por lo tanto la mera auto-orientación, ya que si bien se considera válido el buscar la satisfacción de los propios intereses, esa actitud sólo puede desarrollarse en un contexto social específico. El conjunto de componentes culturales de ese contexto social son los que Parsons identifica como propios de la modernidad, y están inextricablemente unidos a la validación del individualismo. Este sólo puede institucionalizarse en un ámbito donde predomine el no autoritarismo, el pluralismo, la tolerancia; predomine una tendencia a la igualación creciente, la democracia, y se defiendan los derechos de las personas, sin tener en cuenta elementos adscriptivos. En las sociedades modernas, se conforman múltiples asociaciones en torno a los intereses más diversos, en las que los individuos participan voluntariamente y es a través de ellas como las personas privadas pueden incidir en lo público.¹³

¹² No voy a detenerme en los diversos estadios de articulación planteados por el autor entre las modificaciones religiosas y el sistema político en Europa en los inicios de la modernidad porque si hay algún texto donde la lógica del discurso arrasa con cualquier tipo de rigor historiográfico, es precisamente este. Baste decir que en la exposición parsoniana ya no hay grupos ni sujetos, ni relaciones de fuerza, ni guerras ni conflictos, sólo las categorías del paradigma evolutivo que cual entequeias autorreferidas, son el verdadero motor de la Historia.

¹³ Es interesante hacer notar que Parsons no considera en absoluto a los movimientos sociales, si bien en su tiempo ya habían cobrado un auge notable, sobre todo el de la lucha por los derechos civiles de las minorías.

Lamentablemente, el autor no abunda sobre el carácter de esas asociaciones, ni establece relación alguna entre los componentes estructurales de cualquier sociedad como la familia, los grupos religiosos y las asociaciones políticas, y las asociaciones de nuevo tipo; pareciera detenerse en el mismo punto que Durkheim: detecta el fenómeno de las asociaciones diversificadas (Durkheim las llamaba "grupos secundarios") basadas en intereses, pero no va más allá, no les asigna claramente un papel, más que ser el ámbito de desarrollo del individualismo contemporáneo.

Si bien Parsons detecta algunos focos de tensión en el entorno idílico de la modernidad (las discriminaciones por origen racial aun presentes, la pobreza que no ha sido erradicada), no ve ninguno de los elementos negativos presentes en la cultura moderna occidental: su diagnóstico es altamente optimista, las sociedades que aún no han llegado a ese estadio, hacia ahí van, porque ese es el mejor de los mundos posibles.

Debates, críticas y controversias

La problemática centrada en torno a la comunidad societaria, las asociaciones y grupos que la componen, su papel en cuanto proveedora de lealtades, legitimación y solidaridad, y el desarrollo creciente del individualismo institucionalizado, entendido éste en una acepción peculiar, como sinónimo de la doctrina de la autonomía y la responsabilidad pública de las personas privadas, forma parte del debate sociológico más actual.

Así por ejemplo, en *Civil Society and Political Theory*, un libro de 1992, Cohen y Arato sostienen que para Parsons la sociedad moderna está estructurada por marcos normativos de pluralidad (asociaciones) y legalidad. Si bien la publicidad y la participación también están presentes, no reciben demasiado énfasis. Los autores señalan que según Parsons, la comunidad societaria se ha ido diferenciando progresivamente a través de los avances en cuanto a la igualdad de oportunidades, la ciudadanía y la democracia y el acceso masivo a la educación, promovidos por la revolución industrial, la revolución democrática (la francesa en

primer término) y la revolución educativa (sobre todo e inicialmente en los Estados Unidos), respectivamente. La revolución educativa, centrada en la relación cultura - comunidad societaria implica, de acuerdo con Parsons, una liberación consistente de la estructura social con respecto a los patrones adscriptivos de estratificación que podrían ser provistos por la propiedad privada o por el gobierno, proveyendo igualdad de oportunidades (aunque, como es obvio, no puede asegurar igualdad de resultados).

Cohen y Arato reafirman lo que se señalaba más arriba en cuanto a que la comunidad societaria puede ser definida en términos de las dos dimensiones de normatividad y colectividad. La primera es un sistema de orden legítimo producido por la institucionalización de valores culturales, la segunda es el aspecto de una sociedad como una entidad organizada, delimitada y singular. Parsons entiende a la comunidad societaria sobre todo como un marco de leyes y asociaciones; en esta concepción se destaca el complejo de ciudadanía (*citizenship complex*), que puede ser comprendido en términos de diversas categorías de derechos.

La ciudadanía en sentido moderno significa iguales condiciones de pertenencia a la comunidad societal, más bien que en el Estado; sus componentes civiles legales consisten en derechos iguales que garantizan formas autónomas de acción con respecto al Estado, en otras palabras, libertades negativas. Derechos relacionados con propiedad, expresión, religión, asociación, reunión y seguridad individual junto con igualdad sustantiva y procedimental ante la ley, representan el principio del constitucionalismo reformulado como derechos subjetivos de personas privadas.

Parsons considera el principio de asociación como la forma de organización de la comunidad societal. La estructura profunda de asociaciones está ligada a la solidaridad mutua de los miembros y esto es lo que distingue a la comunidad societaria de las diferentes pautas individualistas (en el sentido utilitario) propias del mercado y la burocracia.

En su concepción, una asociación representa una corporación (*corporate body*) cuyos miembros son solidarios uno con otro, en el

sentido de tener una relación consensual con respecto a una estructura normativa común.

Parsons sostiene además que este consenso, generalmente establecido por prestigio y reputación, es la fuente de la "identidad" de la asociación, de su devenir un "nosotros". El principio asociacional implica no sólo una base solidaria de identidad sino también una determinación diferente de la acción colectiva. Para él, todo marco organizado tiene componentes asociacionales, pero sólo en los casos donde estos son dominantes podemos hablar de una asociación. En su perspectiva, la tendencia contemporánea en cuanto a la organización es hacia las asociaciones más que hacia las burocracias.

Parsons señala también que la movilidad asociacional y la posibilidad de pertenecer a una multiplicidad de asociaciones contrasta parcialmente las implicaciones tradicionalistas de todas las asociaciones (con la posible excepción de la familia).

Cohen y Arato dicen que, para Parsons, las características de las asociaciones modernas son:

- a) La *voluntariedad*, que permite una entrada y salida relativamente fácil, y que se basa en el principio normativo de la libertad de asociación.
- b) La *igualdad* de los miembros, que constituye una pauta de organización horizontal, antijerárquica.
- c) El *procedimentalismo*, en el sentido de que se proveen reglas formales definidas para regular la discusión e incluso el voto.

Desde que el marco de discusión y deliberación es comprendido como el ámbito del consenso construido a través de la persuasión, es posible ver a estas tres características como la aplicación de la moderna tríada de libertad, igualdad y solidaridad del modelo de asociación.

De nuevo, la modernidad del modelo depende de la interpretación de los términos consenso, persuasión, solidaridad e influencia. Parsons, como conocedor de la obra de Durkheim, es consciente de la diferencia entre la solidaridad tradicional y la moderna. (cfr. Parsons, 1967). La solidaridad lograda a través del consenso es en algunos contextos identificada con el tipo ideal de asociación voluntaria. Pero Parsons también señala la importancia de un tipo de solidaridad *Gemeinschaft*,

"una relación mutua de solidaridad difusa" basada en la "pertenencia común".

Cohen y Arato remarcan la importancia de las formulaciones parsonianas en torno a la definición de los elementos de las asociaciones y a su papel en cuanto a la gestación de nuevas formas de solidaridad e integración sociales, y formulan ciertas críticas que son muy pertinentes y que comentaré a continuación. Sin embargo, considero que en su reflexión manejan un concepto de individualismo totalmente inexacto y que no hace justicia a la riqueza que se puede observar en la elaboración parsoniana del término.

Así, por ejemplo, señalan que para Parsons el complejo institucional central de la revolución educativa, la universidad, promueve el desarrollo de un patrón asociativo de organización social que según los autores debe distinguirse y contraponerse a las formas burocráticas e individualistas promovidas por el Estado y la economía de mercado, respectivamente. Sin embargo, según mi interpretación, Parsons en sus obras de madurez logró diferenciar claramente el individualismo económico (al cual dedicó espacio en sus artículos juveniles y abandonó prácticamente después) del individualismo asociativo e igualitario, tal como espero haberlo puesto de manifiesto más arriba.

Cohen y Arato establecen que en la obra de Parsons hay una contraposición entre las tendencias individualistas y la pertenencia a múltiples asociaciones. Por el contrario, sostengo que para Parsons es *justamente a través de la participación en asociaciones diversas como las personas aprenden a desarrollarse de manera autónoma y cívicamente responsable.*

Esta lectura creo que puede fundamentarse considerando el artículo "Christianity..." de 1963, que he mencionado anteriormente, y que Cohen y Arato no tienen en cuenta. Personalmente sostengo que la participación en grupos plurales, típica de la modernidad societal, puede ser una vía para la individuación responsable no sólo porque las personas pueden abrir su campo de acción y su horizonte mental y actitudinal, sino porque les permite establecer nuevas formas de integración que articulan las solidaridades comunitarias con solidaridades no tradicionales, y relaciones basadas en intereses

compartidos con crecimiento de la individualidad. Pero, además, porque constituyen un ejercicio en pequeño de prácticas que idealmente conducen a desempeños responsables por ejemplo en el sistema político a escala de la sociedad en su conjunto.

Considero por otra parte que algunas de las críticas de Cohen y Arato a los planteamientos parsonianos son del todo pertinentes, por ejemplo las que señalan el rechazo de Parsons a tomar en cuenta a los movimientos sociales como fuerzas progresistas, o a su exaltación de la sociedad estadounidense como la más perfecta muestra de una comunidad societaria plenamente realizada; o su consideración exclusiva de la importancia de la religión, y específicamente de las denominaciones cristianas protestantes, para el desarrollo de la cultura moderna y de una sociedad igualitaria y libre.¹⁴

Desde mi perspectiva, además, es necesario remarcar que, en cuanto al tema de las asociaciones, Parsons recae en su ya conocido sesgo abstracto: no puntualiza quienes son los sujetos-agentes de esas asociaciones, como si se conformaran por entidades, no por actores con intereses e individualidades particulares; no establece ningún tipo de clasificación entre asociaciones, de tal manera que sus afirmaciones pueden valer lo mismo para un club social que para un grupo de alcohólicos anónimos, cuando en la investigación actual es posible reconocer una importante diferencia en ese sentido. (cfr. Maffesoli, 1990)

Por otra parte, es posible suponer una diferenciación plausible según el tipo de derechos ligados a la actividad de las asociaciones, que sería una veta interesante por explorar.

Pero, sobre todo, creo que las críticas más fuertes que se le pueden formular a la concepción parsoniana del individualismo institucionalizado son:

a) Su etnocentrismo o, para ser más explícitos, su tratamiento del problema del individualismo institucionalizado contemporáneo como característica exclusiva de las sociedades industrializadas del primer

¹⁴ Aún algunos de sus más fervientes defensores, como es el caso de Alexander, se ven obligados a reconocer que "Los defectos típicos de la teorización de Parsons (son) su tendencia a enfatizar lo normativo sobre los aspectos materiales (...) y su inclinación a pintar el sistema norteamericano como la concreción de toda meta ideológica progresista". (Alexander, 1989:89)

mundo, específicamente de los Estados Unidos, sin tener en cuenta que los contactos de las sociedades no industrializadas con la cultura moderna han generado formas híbridas y extrañas de individualismo que por lo menos es necesario considerar.

b) Su tratamiento de las sociedades avanzadas de Occidente como conjuntos cultural y socialmente homogéneos, donde el individualismo se ha ido desarrollando y permeando a toda la sociedad sin distinción de clases sociales. Sin embargo, el acceso de los distintos grupos y clases sociales a la cultura, a la educación y a los "bienes de la civilización" es evidentemente diferenciado en todas las sociedades. Así como la anomia reconoce grados de impacto y consecuencias diferentes según la clase social de los afectados, el individualismo asume formas distintas, según los diferentes estratos y clases. Parsons, una vez más, evade en sus formulaciones el problema del poder, o más bien lo asume como un producto de la política y un recurso que posibilita la generalización de los intereses diversos, pero no lo considera como un elemento crucial en la construcción de la asimetría en cuanto a las posibilidades de acceso a los bienes y recompensas societales, y en la constitución dentro de la personalidad individual de actitudes valoradas socialmente y que garanticen a su vez el acceso a derechos, bienes, etcétera, para decirlo en sus propios términos.

Dentro de sociedades globalmente modernas, y sobre todo en sociedades de modernización parcial, existen sectores y grupos en el seno de los cuales las personas están aún precaria y fragmentariamente individualizadas.

c) El excesivo peso dado a los factores religiosos le impide ver los múltiples factores que coadyuvan en la constitución del individualismo moderno. El esfuerzo de síntesis realizado en *La sociedad* y en *El sistema de las sociedades modernas*, no redundó en un enriquecimiento de la perspectiva histórica parsoniana, sino todo lo contrario. El reduccionismo y la unidimensionalidad (cfr. Alexander 1983:cap.VIII) del análisis aparecen reforzados, y la perspectiva evolutiva, que por otra parte es motivo de controversia en el debate contemporáneo, perdió de vista el carácter tendencial y contingente de los cambios a largo plazo.

d) En relación con lo anterior, el problema de cómo se formó la individualidad moderna como un tipo específicamente histórico de

personalidad social aparece recurrentemente en los estudios sociológicos actuales. Sin embargo la manera de elucidarla es notoriamente diferente según la teoría con que se aborde la cuestión. La crítica que uno podría hacerle a Parsons al respecto es que su concepción del hombre moderno como un ser autónomo, responsable, libre, independiente, solidario y participativo es quizás, y lamentablemente, más una expresión de deseos que una constatación con base en la realidad. Es un ideal al que tender y por el cual luchar, mas no una realidad social efectiva.

En síntesis, considero que las aportaciones parsonianas a la conceptualización del creciente individualismo en la cultura contemporánea, consisten en tomar en cuenta, primero, que si bien el individualismo es un fenómeno predominantemente moderno, existen tendencias culturales precursoras en diversas épocas y sociedades. Estas tendencias dieron origen a un incipiente individualismo de carácter religioso, y promovieron la asociación voluntaria a diversos tipos de agrupaciones.

Segundo, que el individualismo como actitud subjetiva aceptada, no implica necesariamente atomización social, sino todo lo contrario, es un tipo específico de conducta que supone la participación en actividades e instancias diversas.

Tercero, que la institucionalización del individualismo en el mundo actual implica inherentemente la gestación de una personalidad autónoma y responsable en el marco de asociaciones diversas, que son el vehículo para la construcción de la identidad individual a la vez que la garantía a nivel social, de la conformación de una sociedad democrática, plural y crecientemente igualitaria.

Parsons hace de la necesidad, virtud; o sea de la situación social existente, "el mejor de los mundos posibles". Frente a este panorama ideal y excesivamente armonioso, es necesario contraponer una visión crítica del individualismo moderno, en permanente tensión entre la masificación que implica la anulación de la individualidad, y la búsqueda de una nueva subjetividad, tal como intento plantear en las consideraciones que siguen.

CAPITULO SIETE

INDIVIDUALIDAD E INDIVIDUALISMO EN LAS SOCIEDADES DE MASAS: MAX
HORKHEIMER

Introducción

Hacer una distinción tajante entre pensamiento propiamente sociológico, antropología filosófica y filosofía social es a veces difícil, cuando se trata del individualismo.

Ese es el caso por ejemplo con las formulaciones de la Escuela de Frankfurt, porque aunque desde el punto de vista de la teoría sociológica, los aportes de los pensadores miembros de la escuela son muy importantes, establecer una separación clara en cuanto al tipo de discurso, no siempre es sencillo.

Por otra parte, el volumen de su producción es inmenso, y abarca temáticas muy diversas.

El propósito de este capítulo es mostrar a partir del análisis de algunos pocos textos de uno de los más notorios representantes de esa escuela, las modificaciones que propusieron, algunas de ellas sumamente sugerentes, en torno a los orígenes del proceso de individuación y específicamente en cuanto al contenido del individualismo contemporáneo.

El término "individualismo" que comenzó a usarse en el siglo XIX, asumió significados diferentes y a veces hasta opuestos en distintos contextos nacionales y para diversas corrientes de pensamiento.

La importancia de las formulaciones de algunos de los miembros del Instituto de Frankfurt, y específicamente las que encontramos en algunos de los textos de Max Horkheimer, radica en que pone en relación dos de las acepciones más relevantes del concepto, y concibe al proceso mismo de individuación como un resultado de la constitución y desarrollo de la cultura occidental, que en la actualidad se ve amenazado y acosado por el "lado oscuro" de la modernidad.

Steven Lukes señala que si el significado francés del término "individualismo" entrañó casi siempre una connotación peyorativa, asociada al egoísmo y la extrema privatización de las personas en las sociedades modernas, en Alemania existe otro uso del término, que es propiamente alemán.

Se trata de "la idea romántica de "individualidad" (*Individualität*), el concepto de unicidad, originalidad y autorrealización individual" (Lukes,1995:27) Este autor señala que "La idea alemana de la individualidad ha tenido una historia notable. Desde sus comienzos como culto al genio y originalidad individuales, especialmente en cuanto al artista, subrayando el conflicto entre individuos y sociedad, así como el supremo valor de la subjetividad, soledad e introspección, siguió diversas líneas de evolución. Por una parte, condujo a una búsqueda totalmente libre de la excentricidad, y al más puro egoísmo y nihilismo social". Pero por otra parte, se manifestó en "la dirección de una *Weltanschauung* o cosmología característicamente alemana, en un concepto total del mundo (natural y social), enfrentado al pensamiento esencialmente humanista y racionalista, típico del resto de la civilización occidental. En un ensayo justamente famoso, Ernst Troeltsch comparó ambos sistemas, el europeo occidental, y el alemán: el primero, un sistema de Orden eterno, racional y dispuesto por Dios, que comprende moralidad y derecho; el segundo, encarnaciones individuales, vivas y perpetuamente nuevas, de una Mente históricamente creativa" (Lukes,1995:29) Asimismo, Lukes señala que "Si el sentido típicamente francés del vocablo "individualismo" es negativo y denota aislamiento individual y disolución social, el alemán es positivo, y significa la autorrealización individual, y la unidad orgánica de individuo y sociedad.(...) al contrario que en Francia, no se ve en el individualismo una amenaza para la solidaridad social. Antes bien, se le considera como su suprema realización". (Lukes,1995:33) La reivindicación de la "individualidad" se encuentra en pensadores alemanes tan disímiles como Kant, Goethe y Nietzsche.

En la obra de Kant, el tema de la individualidad aparece entre otros momentos, cuando considera como un designio de la Naturaleza el que el hombre supere sus antecedentes animales, y mediante la razón se sobreponga a sus propios instintos, y construya su propia individualidad moral.

Goethe señala en su obra *Wilhelm Meister* la importancia de una personalidad cultivada, como signo de nobleza: "cuanto más cuidados sus movimientos, cuanto más sonora su voz, cuanto más estudiada y medida su propia esencia, más perfecto es (...) y todo lo demás que posea y que le circunde, capacidad, talento, riqueza, sólo parecerán añadidos" (citado por Habermas, 1986:51)

Nietzsche por su parte sostiene que el convertirse en una persona única, en un individuo, implica la diferenciación con respecto al resto de los hombres; esto es un desgarramiento, es "la fuente y razón primordial de todo sufrimiento" (Nietzsche, 1992:97)

En el pensamiento alemán inmediatamente anterior a la segunda guerra mundial, y desde la posguerra hasta ahora, el tema de la individualidad, sus orígenes, su conversión en individualismo egoísta, y su existencia amenazada por las características mismas de la sociedad burguesa convertida en sociedad de masas, han estado permanentemente presentes.

Individualidad como extrañamiento y dominio

¿Qué se dice al respecto en la obra de Horkheimer y por qué es relevante desde la perspectiva de este trabajo?

Tanto en *Dialéctica del Iluminismo*¹, escrito con Adorno, como en *Crítica de la razón instrumental*, para citar tan sólo algunos de sus textos más famosos, Max Horkheimer aborda la problemática de la construcción de la consciencia del individuo.

Vale la pena detenerse brevemente en las propuestas de ambos textos.

¹ La traducción ofrecida por SUR tiene ese nombre, aunque en todas las citas de otros textos en español aparece con el título de *Dialéctica de la Ilustración* que a nuestro criterio, hubiera sido lo más correcto. Como aquí estoy usando la traducción de SUR, respeto el título tal como allí aparece.

Dialéctica del Iluminismo tiene el propósito manifiesto de mostrar las dos caras de la Ilustración: por un lado es un proceso que pretendió "quitar el miedo a los hombres y convertirlos en amos". A través del ejercicio de la propia capacidad de razonar, se propuso desencantar el mundo y convertirlo en objeto de dominio para la Humanidad; pero por otro lado, el desarrollo de la razón se ve "obstruido por una triunfal desventura". En el curso del proceso de liberación con respecto a la magia, en el cual "el intelecto que vence a la superstición se convierte en el amo de la naturaleza desencantada", el hombre se ha entregado a los objetos que él mismo ha creado: la ciencia y la tecnología.

Mientras predominó la cultura basada en los mitos, la naturaleza era vista como provista de fuerza y voluntad: los fenómenos naturales eran la encarnación o la manifestación de los dioses. Pero con el predominio creciente de la razón, la naturaleza se convierte en cosa, en objeto de dominio.² Según Horkheimer y Adorno, el mito perece en el Iluminismo, y la naturaleza en la pura objetividad. Ellos asocian la cosificación de la naturaleza con el proceso de extrañamiento que ha acompañado progresivamente a la cultura occidental y específicamente a las sociedades burguesas, y ha convertido a los seres humanos en esclavos de los objetos que han creado.

Ahora bien, si la *Dialéctica del Iluminismo* es un texto crucial para una crítica de la cultura contemporánea, también es, o por lo menos también puede ser leída como un intento de reconstruir el proceso de constitución del sujeto en la Historia de Occidente.

Desde una perspectiva crítica, el sujeto es producto de un desgarramiento, como en Nietzsche; la separación de la comunidad originaria implica tensión, conflicto, alejamiento, y a la vez, reconocimiento de la propia fuerza. Pero además, los hombres

² Frente a esto, otros autores como Pierre Clastres, han señalado que en los grupos primitivos contemporáneos, por ejemplo, la naturaleza está culturizada: no es el trueno, sino el dios del trueno el que habla en la tormenta. La modernidad justamente ha convertido a la naturaleza en una cosa y ha intentado, por ejemplo con el positivismo, naturalizar la sociedad (a través de concebirla como un reino con leyes

"pagan el acrecentamiento de su poder con el extrañamiento de aquello sobre lo cual lo ejercitan" (Horkheimer y Adorno, 1969:20). El proceso de individuación corre parejo con el aumento del dominio sobre el entorno natural, que es visto no sólo como ámbito de la vida sino como objeto de manipulación; pero a la vez, el hombre se ha impuesto a sí mismo la necesidad no sólo de controlar la naturaleza exterior, sino su propia naturaleza interior: sus deseos, sus pasiones, e incluso se ha propuesto moldear sus necesidades.

En esta formulación, queda claro que Horkheimer y Adorno asumen la "hipótesis represiva"³, según la cual la civilización surge de la represión. Esta idea, presente en la cultura europea de los siglos XVIII, XIX y XX, ha tenido grandes sustentadores, todos los cuales han afirmado la necesidad de que todo aquello que recuerde lo que hay de animal en el hombre, ha debido ser reprimido y doblegado para que el hombre pudiera convertirse en persona.

Hay por lo tanto un acuerdo en cuanto al papel que la auto-represión ha tenido en cuanto al origen de la individuación y el desarrollo de la civilización; sin embargo, como veremos más adelante, se plantea una postura original y divergente con respecto a los otros autores que han sustentado la "hipótesis represiva".⁴

¿Ese proceso de represión y extrañamiento, inevitable y necesario en los inicios de la Humanidad, en qué ha desembocado en las sociedades actuales?

Horkheimer y Adorno sostienen que en la cultura burguesa, el dominio de la naturaleza interior y exterior fue convertido en fin absoluto de la vida (1969:48) Si a lo largo de la Historia el sujeto fue trabajosamente construyendo su identidad como ser único, "como un sí propio y particular y distinto de todos los demás" aun a costa de su extrañamiento como ser natural y como

propias y necesarias, y proponer que el objetivo de la ciencia es la predicción, etc), pero Clastres lo ve como un producto de una evolución histórica peculiar, no se rasga las vestiduras. (cfr. Clastres, 1987)

³ Es Foucault quien en su *Historia de la sexualidad* menciona la relación entre control interno y civilización y le da el nombre de "hipótesis represiva" (cfr. Foucault, 1993)

ser comunitario, en la sociedad burguesa se percibe una perversión del proceso. La sociedad basada en el dominio, tanto de la naturaleza, como de unos pocos sobre la mayoría, implanta a través de la constricción social la negación de las diferencias, de lo singular, de lo individual, y convierte al individuo en un engranaje indiferenciado del aparato de dominio.

Podemos señalar entonces que en este texto, el objetivo es doble y a la vez se intenta lograr conjuntamente. Por una parte la desmitificación de la Ilustración, que se proponía a sí misma como proceso desmitificador, mostrando que lo que hace en realidad es erradicar a los mitos pre-modernos pero crea otros en su reemplazo: el afán de dominio, la calculabilidad como única forma de razón posible; la matematización del mundo y el orden cuantitativo son los medios que crean un mundo sistemáticamente ordenado y comprensible que permite erradicar el azar, el peligro de lo inconmensurable.

"Identificando el mundo matematizado con la verdad, el Iluminismo cree impedir con seguridad el retorno del mito. El procedimiento matemático es convertido en ritual del pensamiento, se plantea como necesario y objetivo, transforma al pensamiento en cosa, en un instrumento". Así, "el pensamiento que no se piensa a sí mismo", o sea que no cuestiona su origen, que no es reflexivo, que no se ubica en el contexto histórico y de relaciones sociales propio de cada sociedad, es pura ideología, es un ritual, pierde su objetividad, no es crítico.

Por otra parte, los autores pretenden mostrar cómo el individuo se va conformando en el proceso de control de la naturaleza, y a la vez que esto le da un sentimiento de poder y le proporciona una identidad como ser único, progresivamente va provocando un extrañamiento no sólo con respecto al mundo natural y a los lazos comunitarios sino también un extrañamiento con respecto a sí mismo.

Si este proceso puede ser percibido en épocas tan remotas como la antigüedad clásica, y el mito de Odiseo es según

⁴ En Freud por ejemplo, la represión es constitutiva, no hay forma de salir de ella, uno sólo puede tratar de sobreponerse a las neurosis.

Horkheimer y Adorno, esclarecedor al respecto, sus manifestaciones en la sociedad contemporánea son aun mucho más evidentes.

"El extrañamiento de los hombres con respecto a los objetos dominados no es el único precio que se paga por el dominio; con la reificación del espíritu han sido adulteradas también las relaciones internas entre los hombres; incluso las de cada cual consigo mismo. El individuo se reduce a un nudo o entrecruzamiento de reacciones y comportamientos convencionales que se esperan prácticamente de él". (Horkheimer y Adorno, 1969:43)

Si la cultura antigua había visto a las cosas como seres vivos, lo que sucede en el mundo moderno es que "las almas son reificadas", o sea que la cosificación ha alcanzado lo más valioso que pueden tener los seres humanos, su individualidad.⁵

"El individuo queda cada vez más determinado como cosa, como elemento estadístico". El criterio para medir su éxito o su fracaso, es ver si ha logrado adecuarse a la función que la sociedad le ha asignado. "La fuerza de lo colectivo ejerce su vigilancia desde la escuela hasta el sindicato...El progreso exige la autoalienación de los individuos, que deben adecuarse en cuerpo y alma a las exigencias del aparato técnico. Se liquida la subjetividad...mientras que la expulsión del pensamiento" (el pensamiento verdadero, el que es reflexivo y crítico) "del ámbito de la lógica, ratifica, en el aula universitaria, la reificación del hombre en la fábrica y la oficina". (H. y A., 1969:47) Con el ideal burgués del justo medio, la mediocridad se eleva a virtud⁶; la crítica, los excesos, el rechazo a la masificación, son fuerzas disolventes. En las sociedades contemporáneas, sostienen Horkheimer y Adorno, "maduran los brotes de la nueva barbarie".

Esta reflexión, que podría estar motivada principalmente por el surgimiento del nazismo, ejemplo terrible de la no aceptación

⁵ Los autores señalan que "En las sociedades actuales, el aparato económico adjudica automáticamente a las mercancías valores que deciden el comportamiento de los hombres. A través de las innumerables agencias de la producción de masas y su cultura se inculcan en el individuo los estilos obligados de conducta, presentándolos como los únicos naturales, decorosos y razonables". Aquí cabría preguntarse si no es precisamente ese el objetivo de todo proceso de socialización, en cualquier cultura.

de la diferencia y la intolerancia criminal⁷, es sin embargo un pronóstico sobre el conjunto de las sociedades burguesas, que trasciende la temporalidad circunscripta de la mitad del siglo.

La diferenciación con respecto a la naturaleza, el conflicto con los miembros de la comunidad y la tribu, la construcción de una identidad singular, con cualidades propias, son condiciones de la constitución de la individualidad. Pero esa diferenciación progresiva, que sin duda ha implicado violentar y controlar no sólo la naturaleza exterior sino también la propia naturaleza del hombre, que ha implicado sacrificios, a la vez que ha constituido su grandeza, ha desembocado en un extrañamiento perverso, por el cual el individuo ha debido "adecuarse a las exigencias del aparato técnico que él mismo ha creado" (H. y A. 1969:44).

Varios temas surgen en nuestra mente al leer el amargo texto de Horkheimer y Adorno. Evidentemente, el primero es la dialéctica perversa de extrañamiento necesario y posterior alienación. ¿Es ese movimiento que va de los instrumentos de la liberación de la vida instintiva animal a los instrumentos esclavizantes del supuesto amo, absolutamente ineluctable? En última instancia, ¿hay salida al proceso de alienación represiva del hombre? El tono de *Dialéctica del Iluminismo* no permite abrigar muchas ilusiones al respecto.

Otra cuestión sobre la que vale la pena reflexionar es la relación entre hombre y naturaleza. La historia de la cultura occidental ha sido crecientemente, como los autores se ocupan de remarcar en el texto que nos ocupa, la historia de la lucha por dejar de ser meros juguetes y espectadores impotentes de las fuerzas naturales. En épocas primigenias, una vía para vencer a la naturaleza omnipotente, era transformarla en mitos y dioses a imagen y semejanza del hombre, a los cuales se podía venerar,

⁶ Hay claros ecos nietzscheanos en el rechazo a la mediocridad burguesa...

⁷ Habermas dice que "La Teoría Crítica la desarrollaron los miembros del círculo que se formó en torno a Horkheimer en un intento de dar razón de los desengaños políticos que representaron el fracaso de la revolución en Occidente, la evolución de la Rusia estalinista y la victoria del fascismo en Alemania: la Teoría Crítica se propuso explicar el fracaso de los pronósticos marxistas, sin romper, empero, con las intenciones del marxismo. Sobre este trasfondo resulta comprensible cómo en los aciagos años de la Segunda Guerra Mundial, pudo cuajar la impresión de que de la realidad habían huido las últimas chispas de razón, dejando fatalmente tras de sí una civilización empeñada en su propia destrucción" (1989:145)

ofrendar sacrificios, y en última instancia predisponer a favor propio y en contra de los enemigos; o sea, convertirla en cultura para controlarla, hipostasiarla para que el sentimiento de fracaso, triunfo o resignación frente a su fuerza pudiera ser aceptado como sometimiento a los designios de una voluntad superior contra la cual el hombre podía oponer su propia voluntad.⁸

En las sociedades burguesas, se ha reificado, o sea cosificado a la naturaleza, que pasa a ser ámbito de manipulación, espacio para el ejercicio del dominio.

En cuanto mera cosa, no es necesario respetar a la naturaleza, sino someterla; los costos a mediano y largo plazo de esa concepción del entorno natural son denunciados en la actualidad por los movimientos ecologistas, pero Horkheimer y Adorno pueden ser considerados, junto con Marcuse, como pioneros en la denuncia de las consecuencias que una visión instrumentalista, predominantemente de dominio de la naturaleza puede tener para el destino ulterior de la humanidad.

El pensamiento industrialista manipulador se ha desarrollado conjuntamente con corrientes de pensamiento social para las que la sociedad al igual que la naturaleza, está sujeta a leyes necesarias que tan sólo hay que descubrir, para convertirla, al igual que a la naturaleza, en objeto de manipulación y control. La crítica al positivismo en general y especialmente al positivismo lógico como corriente de pensamiento que avala esta concepción del mundo, y enfatiza el papel de la cuantificación y la matematización, como única vía para alcanzar el conocimiento, no es simplemente ejemplo de un debate entre escuelas filosóficas, sino un imperativo ético, una necesidad crucial en el proceso de desmitificación de los valores burgueses, que a lo que conducen es tan sólo a "aguardar que el mundo sin salida sea convertido en llamas por una totalidad que son los mismos hombres y sobre la cual nada pueden" (H. y A. 1969:44)

⁸ "El mito es un mecanismo mediante el cual el ser humano transforma su angustia existencial en un miedo trivial y manejable y que le permite actuar y finalmente sobrevivir en el mundo" (Kozlarek, 1998, comentando a Blumenberg, 1996)

Otra reflexión que el texto sugiere tiene que ver con el papel de las sociedades de masas en la alienación del individuo. Si bien es en otros trabajos donde Horkheimer desarrolla con mayor precisión su concepción acerca de la sociedad de masas, en *Dialéctica del Iluminismo* existen elementos que permiten esbozar los primeros elementos de la relación compleja entre masa e individuo. Por un lado, la adaptación de la subjetividad del hombre a las necesidades del aparato social económico y científico, han reducido la capacidad de los sujetos para pensar y sentir por sí mismos. Por otro, "la eliminación de las cualidades (en un mundo cada vez más centrado en la cuantificación), pasa de la ciencia, a través de la racionalización de los métodos de trabajo, al mundo perceptivo de los pueblos, y asimila éste al de los batracios⁹. La regresión de las masas consiste hoy en la incapacidad de oír con los propios oídos aquello que aun no ha sido oído, de tocar con las propias manos algo que aún no ha sido tocado, (es) la nueva forma de ceguera que sustituye a toda forma mítica vencida. Gracias a la mediación de la sociedad total, que embiste contra todo impulso y relación, los hombres son reducidos de nuevo a aquello contra lo cual se volvía el principio del Sí, la ley de desarrollo de la sociedad: a simples seres genéricos, iguales entre sí por aislamiento de la colectividad dirigida en forma coactiva". (H. y A. 1969:53) La sociedad industrial, a través del desarrollo del dominio sobre la naturaleza y de arrasar con las diferencias particulares que tenían los productos elaborados por los artesanos, ha logrado aumentar inmensamente la producción. Pero ese borrar lo peculiar, lo cualitativo, ha transformado a la sensibilidad en una cuestión de adaptación a las convenciones sociales. La cultura ha pasado a ser un producto previamente creado, producido en serie y presentado ya digerido para el consumo de las grandes poblaciones mundiales. Aunque en este

⁹ En este párrafo está claramente presente el elitismo cultural de Adorno, que lo llevó a serias discusiones con Walter Benjamin: en su conceptualización acerca de los medios de comunicación como la radio. Adorno sostenía que convertían al escucha en un consumidor pasivo e irreflexivo, "el arte de masas que resultaba de la nueva reproducción técnica no representaba para él más que una descstetificación del arte. Benjamin por

texto los autores mencionan sólo en un capítulo final el término "industria cultural", en él están dados todos los elementos para su posterior explicitación. Si en ese momento Horkheimer habla de que el mundo perceptivo de los pueblos se asimila al de los batracios ¿qué diría ahora, en plena globalización económica y cultural, cuando las modas en todos los ámbitos culturales, abarcan el orbe entero? Quizás por eso, en otro párrafo mencionan que esta sociedad, que tiene todo para desarrollar plenamente la subjetividad de los individuos, que podría ser precisamente el epítome del desarrollo de la individualidad como fuerza original y creadora, es justamente el tipo de sociedad donde se arrasa con toda posibilidad de desarrollo individual genuino.

Una pregunta que siguiendo la lógica de la exposición se desprende indudablemente es ¿por qué la gente no se da cuenta, no se rebela contra el condicionamiento que la sociedad de masas le impone? ¿Por qué los dominados aceptan la dominación? Quizás la respuesta horkheimeriana no sea del todo satisfactoria: "Son las concretas condiciones del trabajo en la sociedad las que producen el conformismo, y no impulsos conscientes que intervendrían para estupidizar a los hombres oprimidos y desviarlos de la verdad. La impotencia de los trabajadores no es sólo una coartada de los patrones, sino la consecuencia lógica de la sociedad industrial..." (H. y A. 1969:53)

De ello podría deducirse la necesidad de la revolución, la necesidad de que la sociedad cambie en su conjunto para que el individuo pueda recuperar su individualidad. Sin una sociedad revolucionada, no es posible la emancipación personal. Sin embargo, en ninguna parte se hace mención de esto; la amargura predomina en el texto, y no brinda ninguna salida, viable o no, ni tan siquiera una salida utópica.

Por otra parte, aunque en el párrafo citado más arriba se hace mención de los "impulsos conscientes", nada se dice de los impulsos inconscientes. ¿Hay algo en la naturaleza misma del hombre que lo conduzca a la adaptación a cualesquiera condiciones

su parte, en el arte de masas tecnificado veía sobre todo la posibilidad de nuevas formas de percepción colectiva" (cfr. Honneth, 1990:468)

en las que le toque vivir?; ¿está el conformismo aun a la más arbitraria y despótica dominación, inserto en la naturaleza humana? O ¿son las condiciones de esta sociedad particular las que fomentan mecanismos psicológicos de sometimiento, y las que conllevan la paradoja de una masificación extrema con un extremo individualismo; posibilidades históricamente incomparables de desarrollo de la individualidad junto con una subjetividad adocenada y masificada?

Dialéctica del Iluminismo no brinda una respuesta satisfactoria al respecto porque su objetivo es más bien señalar la lógica perversa de la civilización occidental, que condiciona el surgimiento de la propia identidad al renunciamiento auto-impuesto a la satisfacción de los propios deseos y pasiones. Como señala Habermas, "la dominación sobre una naturaleza externa objetivada y una naturaleza interna reprimida" es el signo característico de la cultura de Occidente. (cfr. Habermas, 1989:139)

Pero a pesar del pesimismo sin salida inherente al texto, a las preguntas que deja sin resolver, y a las críticas que por eso mismo ha generado, y sobre las que volveré más adelante, creo que uno de sus aportes más significativos radica en haber remarcado el carácter histórico tanto de la alienación (como ya lo había planteado Marx) como de la auto-represión.¹⁰

Los grandes sustentadores de la "hipótesis represiva" habían hasta ese momento señalado que la represión es el origen de la civilización, y aunque genere conflictos y patologías dolorosas, es un proceso inevitable y configura de alguna manera un destino del cual sólo puede la humanidad evadirse al precio de una recaída en la barbarie. La originalidad del planteamiento de Horkheimer y Adorno estriba en que sostienen que es precisamente la represión radical propia del industrialismo capitalista burgués la que conlleva el riesgo de la barbarie, y no una barbarie en el futuro lejano, sino que es una situación presente, actual: por una parte, "el mundo en llamas"; por la otra, la

¹⁰ El carácter histórico del auto-control es uno de los temas principales en la monumental obra de Norbert Elías *El proceso de la civilización*, más o menos coetánea del texto de Horkheimer y Adorno.

sociedad de masas, "el charco de las ranas" como diría André Breton, donde todos croan al unísono, nadie piensa por sí mismo y cada quien intenta darse importancia mientras papa moscas.¹¹

Al referirse a la industria cultural los autores señalan que las instituciones existentes en la sociedad contemporánea aprisionan de tal forma en cuerpo y alma a los hombres convertidos en consumidores, que se someten sin resistencia a todo lo que se les ofrece. El individuo se transforma en espectador y no debe trabajar con su propia cabeza; los medios proponen estereotipos para las relaciones interpersonales, a la vez que acostumbran a una violencia que día a día se hace mayor al organizar la diversión como ferocidad organizada. Si eso dicen los autores en la década de los años cuarenta, podríamos suponer lo que dirían ahora.

El control de las propias pasiones es el sacrificio a partir del cual nació el sujeto, como ser individual y único, cuya identidad personal se constituía a partir de haber domado sus impulsos. En el "Excursus I sobre Odiseo", Horkheimer y Adorno señalan que en las diversas peripecias en las cuales el personaje se ve envuelto, va constituyéndose como sujeto: al ver cómo sus amigos son devorados por Polifemo, o cómo son convertidos en puercos por Circe, aprende a controlarse para salvar a los que quedan, vence su ira y piensa, se golpea el corazón para obligarse a esperar hasta el momento propicio para cobrar venganza, en fin "se ve obligado a emplear la violencia tanto contra su naturaleza interior como contra la naturaleza externa, 'castiga' a su corazón obligándolo a la paciencia y prohibiéndole, en vista del futuro, el presente inmediato. Golpearse el pecho se ha convertido a continuación en un gesto de triunfo, mediante el cual el vencedor dice que su victoria es

¹¹ Hay ecos nietzscheanos claramente perceptibles en la concepción que Horkheimer tiene del hombre actual, que se ha resignado a una lamentable felicidad, quiere lo mismo que todos, quiere ser igual a todos, ha sido poseído por el "cspíritu de la pesadez", ha perdido su autonomía, actúa de acuerdo a valores y virtudes convencionales, lo único que quiere es ser parte del rebaño, pertenecer a la multitud. (cfr. Nietzsche, 1991:385 y Savater, 1993:151)

siempre obtenida sobre su propia naturaleza". (H. y A., 1969:65)¹² Pero más adelante, al referirse al antisemitismo, señalan que en la sociedad contemporánea, "el individuo no tiene ya la necesidad de arrancarse cada vez a sí mismo ... la decisión sobre lo que hay que hacer". (H. y A., 1969:240) En tanto mano de obra, las decisiones sobre su vida las toman las grandes corporaciones y los gobiernos, mientras que en su vida privada "actúa el esquema de la cultura de masas, que secuestra hasta los últimos impulsos interiores de sus consumidores forzados". Si la constitución de la individualidad fue tanto una necesidad como una consecuencia de la civilización, en las modernas sociedades de masas la individualidad es un obstáculo para el funcionamiento del aparato económico.¹³ Y las masas, señalan Horkheimer y Adorno, "privadas incluso de la apariencia de personalidad, se resignan, con más facilidad que lo que lo hayan hecho nunca los instintos ante la censura interna, a las palabras de orden y a los modelos" (idem:240)

Esta es pues la segunda parte de la lógica perversa de la dominación exterior y la represión interior: en las sociedades complejas de nuestro tiempo, "la irracionalidad de la adaptación dócil y asidua a la realidad llega a ser para el individuo más racional que la razón". (ibídem:240) El individuo pierde su autonomía, que era uno de los principales logros en el proceso de convertirse en persona; renuncia a la construcción de su propia felicidad; la represión de sus deseos y pasiones ya no es vista como necesidad moral y condición de su emancipación; la sociedad de masas ha logrado imponer, de manera no siempre sutil pero de hecho no consciente, el automatismo del sometimiento: "el hombre se ha convertido en sujeto-objeto de la represión" (ibídem:240) La dialéctica del Iluminismo se invierte, dicen los autores, y se convierte en la negación del hombre como persona, como individuo creativo, reflexivo y crítico, como exponente de la razón;

¹² Esta interpretación de Horkheimer debe ser tomada con cuidado: los golpes de pecho con una sola mano son en nuestra cultura signo de arrepentimiento; los dados con dos manos, sobre los pectorales, al estilo del Tarzán de Jhonny Weissmuller, son los que manifiestan poder.

deviene en locura. "Los colosos de la productividad desencadenados han superado al individuo, pero no ya para satisfacerlo plenamente, sino para extinguirlo como sujeto". (H. y A., 1969:241) Evidentemente influenciados por el momento en que escribían, Horkheimer y Adorno afirman que "las masas son inducidas a un estado de apatía absoluta". (idem:241).¹⁴

Adaptación a las convenciones sociales, masificación y degradación del gusto, aceptación incuestionada de los valores de éxito y competencia, sometimiento a la voluntad autoritaria disfrazada de los poderosos consorcios económicos que dominan el planeta, ilusión de felicidad, el principio de la auto-conservación ante todo, el rechazo a lo que es diferente y la intolerancia, son para Horkheimer y Adorno algunos de los signos de la pérdida de la individualidad y el cierre de toda esperanza de liberación propios de la cultura de la época.

Los mecanismos de la dominación del individuo

Dialéctica del Iluminismo fue un manifiesto desesperanzado y desgarrado que ejerció una influencia considerable en el pensamiento alemán de la posguerra y contribuyó a desmitificar el modelo de sociedad que aún con inmensas diferencias era representado e impulsado tanto por los vencidos como por los vencedores en la Segunda Guerra Mundial.¹⁵

Deja sin embargo una pregunta crucial sin resolver, que como mencionaba más arriba, se refiere a por qué las personas aceptan la dominación.

La respuesta a esta pregunta no es simple; incluso es posible observar modificaciones en las formulaciones que Horkheimer hace al respecto, a lo largo de su vida intelectual.

¹³ "Si en la época liberal la individuación de una parte de la población era necesaria para la adaptación de la sociedad en conjunto al estadio alcanzado por la técnica, hoy el funcionamiento del aparato económico exige una dirección de las masas que no se vea ya perturbada por la individuación". (H. y A. 1969:240)

¹⁴ Algo parecido se puede observar en una de las últimas novelas de Saramago *La caverna*, a partir de la influencia del "Centro". Sin embargo, el antecedente literario más famoso es *Un mundo feliz* de Huxley.

¹⁵ Habermas señala que es un libro curioso: ya que a pesar de la influencia que ejerció en la evolución de la República Federal Alemana, guarda una curiosa relación inversa con el número de compradores, que fueron realmente muy pocos, durante los veinte años siguientes a su publicación en Amsterdam en 1944.

En un artículo publicado en 1932, se pregunta "¿Cómo se producen los mecanismos mentales que hacen posible que la tensión entre clases sociales, empujadas al conflicto a causa de la situación económica, pueda permanecer latente?", que es otra manera de plantear el mismo problema: el conformismo, la aceptación de la dominación, ¿a qué tipo de impulsos se debe? El tema de la integración del proletariado y su conformidad con los valores de la sociedad industrial, ha sido una de las grandes cuestiones que orientaron toda la producción de los frankfurtianos.

En general, y esto es evidente en *Dialéctica del Iluminismo*, es necesario investigar "las fuerzas integradoras irracionales que evitan que la clase obrera perciba sus verdaderos intereses". (Honneth, 1990:452) Pero aunque la integración del proletariado es un tema especialmente doloroso para todos aquellos que pensaron alguna vez en él como sujeto revolucionario, el problema de la adaptación a las convenciones del entorno social y la aceptación de la dominación no son cuestiones que atañan a una sola clase social sino que son el signo de la cultura moderna.

Antes de su salida de Alemania, Horkheimer y los demás miembros que conformaban el Instituto en ese momento habían realizado una serie de estudios sobre las relaciones entre el autoritarismo y la familia, que dieron las bases para un libro que se publicó en París en 1936, donde se reunían trabajos de varios de ellos. La parte general de dicho libro, fue redactada por Horkheimer quien la tituló "Autoridad y Familia". En él anticipa muchos de los temas que trató después en el libro con Adorno, y que me interesa comentar aquí porque en ese texto, aunque con una perspectiva aun muy ligada al pensamiento del humanismo marxista, esboza elementos que constituyen su primer intento de responder a la pregunta crucial acerca de por qué se acepta la dominación.

En primer lugar, Horkheimer se ocupa de señalar sus diferencias con respecto a una concepción determinista económica de la historia, al tiempo que se identifica con "la crítica científica" que reconoce la importancia de las relaciones económicas para comprender el desarrollo histórico como unidad

estructurada.¹⁶ Propone a su vez, un enfoque que actualmente denominaríamos "multidimensional"¹⁷, ya que consider imprescindible estudiar tanto la economía como la cultura y las costumbres.¹⁸

En segundo lugar, Horkheimer manifiesta su preocupación por lo que él denomina "la conformación psíquica de los hombres", y establece la relación entre la estructura psíquica y los procesos culturales propios de cada sociedad y época y que resultan formativos no sólo con respecto a las formas que asumen las relaciones sociales específicas sino para el carácter individual.

Aunque dentro de la llamada Escuela de Frankfurt no es precisamente Horkheimer quien profundizó en las cuestiones psicológicas y de hecho fueron Fromm y Marcuse quienes desarrollaron el tema¹⁹, no puede negarse que el autor tuvo permanentemente presente el problema de la psiquis humana en la aceptación, reproducción o rechazo de las relaciones de autoridad y dominación.

En tercer lugar, se plantea a la dominación como un fenómeno universal en las sociedades humanas, que asume un papel especial en las sociedades de clases y tiene además características peculiares en la cultura actual. "La llamada naturaleza social se remonta en lo esencial al recuerdo de actos de coacción, por medio de los cuales los hombres se hicieron sociables, esto es,

¹⁶ "La crítica científica (el marxismo) señala que la historia de toda la humanidad ... no constituye... una serie caótica y desarticulada de acontecimientos, sino una unidad estructurada en sí misma. Según esto, las épocas no representan... meras sumas de acontecimientos cuyo inicio y final puedan fijarse arbitrariamente, sino que se destacan unas de otras porque cada una muestra ciertos aspectos estructurales peculiares y por eso se manifiesta como una unidad relativa" (Horkheimer, 1998:77) En este párrafo es posible observar elementos conceptuales que posteriormente serán retomados por Habermas en su propuesta teórica de los "principios de organización" (Habermas, 1976)

¹⁷ Aunque es Jeffrey Alexander uno de los primeros teóricos en señalar la importancia del análisis multidimensional (Alexander, 1980), creo que el antecedente más claro de la propuesta por lo menos para el caso de la Escuela de Frankfurt, está en la formulación de Max Weber, cuando este reconoce que en la modernidad se diferencian esferas, etc. y que es retomado como uno de los criterios fundamentales en los que Habermas basa toda su producción teórica (validez, etc)

¹⁸ "Concebir el proceso económico como fundamento determinante del acontecer implica considerar todas las otras esferas de la vida social en su cambiante conexión con él, y entender ese proceso, no en su forma mecánica aislada, sino en unidad con las aptitudes y disposiciones específicas de los hombres, las cuales, por cierto fueron desarrolladas por él". (Horkheimer, 1998:83)

¹⁹ Fromm tanto antes de su ruptura con el Institut como después, aunque las hipótesis explicativas que manejaba cambiaron mucho con su alejamiento; Marcuse siguió un desarrollo aparentemente más apegado a las formulaciones freudianas (ver *El hombre unidimensional* y fundamentalmente *Eros y civilización*)

llegaron a ser civilizados" Y "El aparato psíquico total de los miembros de una sociedad de clases, en tanto no pertenezcan al círculo de los privilegiados, en buena parte no es más que una interiorización de la coacción física, o por lo menos su racionalización y su complemento..." (Horkheimer, 1998:84)

Aunque en el texto la mención a Freud es tan sólo superficial y no demasiado apreciativa, Horkheimer comparte con él la hipótesis acerca del papel de la represión en el surgimiento y desarrollo de la civilización. Sin embargo la cuestión de la coacción interiorizada como constitutiva del aparato psíquico de las personas, que en Freud se plantea de forma abstracta y general, universal y a la vez sin especificaciones ni diferencias temporales, (cfr. Freud, 1989) aparece en Horkheimer como un proceso socio-cultural, con agentes identificables, que tienen como propósito específico el imponer y mantener un orden, y que opera a través de las instituciones.²⁰ Las clases sociales y la autoridad son categorías centrales para abordar la sociedad humana; Horkheimer estudiará la segunda, de la primera se ocupa poco.²¹

Si el sometimiento a la autoridad es un fenómeno común en toda la historia de la humanidad, y es condición de existencia de todo grupo humano, su papel ha sido sin embargo diferente a lo largo de la historia, según Horkheimer, quien dice que "A lo largo de ciertos períodos, la subordinación respondía al propio interés de los dominados, tal como en el caso del niño respecto de una buena educación. Este subordinarse era una condición para el desarrollo de las aptitudes humanas" (:97)

Lamentablemente en este punto, cuando va a explicar por qué en la cultura moderna la dominación es ante todo un mecanismo de sojuzgamiento que opera a través de la mitificación de la realidad, y ha perdido todo carácter útil y progresista, Horkheimer es arrastrado en su exposición por un funcionalismo

²⁰ "La conciencia moral y la idea del deber...deben ser concebidos como violencia interiorizada, como ley externa asimilada en la propia alma: representa en la economía psíquica de los individuos, fuerzas propias sobre cuya base aquellos...se avienen al orden establecido..."(Horkheimer, 1998:86-87)

marxista que resta credibilidad a sus argumentos. Sobre el funcionalismo marxista volveré más adelante.

A pesar de eso, creo que hay dos cuestiones sumamente sugerentes que vale la pena mencionar. Por un lado, la razón de que la dominación sea en la actualidad irracional deriva de que por primera vez en la historia, "la nivelación de las funciones en el trabajo y la inteligibilidad del aparato de producción han progresado mucho y en relación con ellas han crecido las aptitudes humanas así como la riqueza social" (Horkheimer, 1998:119) a la vez que "...los medios de la humanidad se habían desarrollado lo suficiente para presentar la realización (de la justicia) como una tarea histórica inmediata."²²

Horkheimer pretende con esto dar una vuelta de tuerca a los planteamientos derivados de la Ilustración y que dieron origen a una de las utopías de la modernidad y que puede resumirse en que el desarrollo de las fuerzas productivas es el medio para abolir la necesidad y por lo tanto el reino de la libertad está a la vuelta de la esquina.

La irracionalidad de la dominación es tan sólo una de las manifestaciones de la irracionalidad global de todo el sistema capitalista, que siendo el modo de producción que permite el desarrollo de los medios para abolir la pobreza en el mundo, no garantiza la distribución equitativa de la riqueza. La irracionalidad de la dominación estriba en que la consolidación del poder de los grupos privilegiados que han acompañado ese desarrollo impide que la gente piense por sí misma, se haga responsable de sus propias decisiones y se oponga a la explotación de unos hombres por otros. Si bien en sus inicios la sociedad burguesa liberó a los individuos de la autoridad de la tradición, "contraponiendo a ésta, la razón de cada individuo como legítima fuente del derecho y la verdad" (Horkheimer, 1998:99), en la actualidad la autoridad se oculta detrás del "poder anónimo de la necesidad económica" (Idem:113).

²¹ "El sistema de clases en el que transcurre el destino externo del individuo se refleja, no solo en su intelecto, ideas, conceptos y juicios fundamentales, sino también en su vida interior, en sus preferencias y deseos." (Horkheimer, 1998:96)

²² de "Materialismus und Moral" (:183-184) citado por Jay (1989:102)

Horkheimer introduce aquí el tema de la historicidad de la dominación, que, como se había señalado más arriba en relación con su análisis en *Dialéctica del Iluminismo* es un concepto sumamente importante. Sin embargo, quizás uno podría pensar que es un descuido imperdonable de su parte centrar su crítica sólo en las formas anónimas y disfrazadas de la dominación en las sociedades contemporáneas, y de una manera bastante romántica, pensar que las formas de autoridad existentes en otras épocas, sustentaban relaciones progresistas y racionales. Como si el hecho de que la autoridad fuera abierta e incluso violentamente impuesta le condujera a pensar que a pesar de todo es mejor experimentarla en su desnudez que en formas disfrazadas, y se pudiera sostener que todo tiempo pasado fue mejor.

Por otro lado, y creo que esto es lo más significativo, Horkheimer señala a la naturalización de la sociedad como principal mecanismo para no poder romper con la dominación de las clases privilegiadas; en la sociedad burguesa la aceptación de la autoridad ya no deriva de un mandato divino, sino de "la naturaleza de las cosas". "Las diferencias en cuanto a propiedad constituyen el hecho social cuyo reconocimiento como algo natural sanciona de la manera más directa las relaciones de dependencia creciente" (:118)

Horkheimer señala que el sometimiento de los individuos en su relación con la autoridad en las sociedades modernas "está prescrito por la especial índole del proceso de trabajo, que a su vez condiciona una cooperación duradera de las instituciones sociales a fin de producir y consolidar los tipos de carácter correspondientes" (:123) A pesar de que con esto el autor introduce su análisis sobre el papel de la familia como reproductora del sistema en su conjunto, y de que registra tanto el papel del padre como el de la madre en su calidad de agentes involuntarios de la dominación, en el texto se hace evidente otra vez el funcionalismo marxista: todas las instituciones de la sociedad burguesa no hacen más que reproducir la lógica del capital, y la justificación de su existencia está dada justamente por su papel en el proceso de reproducción. Obviamente desde esa

perspectiva, la ruptura de la dominación y la crisis de las formas de autoridad sólo se producen como etapas de descomposición y maduración de nuevas formas, como un proceso objetivo, natural, con lo que Horkheimer parece recaer en aquello mismo que critica. Más adelante volveré sobre este punto.

La familia es un importantísimo agente de la dominación. Si bien ese papel de la familia fue similar en todas las épocas, con el cristianismo y sobre todo con el protestantismo, esto se agudizó, y la obediencia se convirtió en una virtud por sí misma. Del hecho de que el padre sea el más fuerte físicamente y de que durante siglos haya ejercido su papel de macho proveedor, se derivó su situación como jefe de su casa, y representante de la autoridad del mundo externo dentro de las paredes de su hogar.²³ "En las masas pequeño burguesas", dice Horkheimer, "donde la opresión que pesa sobre el padre se reproduce en la presión que este ejerce sobre sus hijos, ha tenido como consecuencia además de la crueldad, acrecentar directamente la inclinación masoquista a someter la voluntad ante cualquier mandato, con el mero requisito de que esta lleve el signo de lo poderoso". (Horkheimer, 1972:134) Sin embargo no sólo los pequeño burgueses sino también "los estratos de la alta burguesía y también los grupos de obreros y empleados originan siempre nuevas generaciones que no cuestionan la estructura del sistema económico y social, sino que lo reconocen como natural y eterno" (Idem:132)

Pero si esa era la situación típica en épocas pasadas e incluso en la era del capitalismo liberal, en las sociedades contemporáneas el poder del padre ha sido socavado al perder peso social objetivo: el padre ha dejado de ser el dueño y señor de su hogar del que era el único proveedor, para pasar a ser un empleado o un obrero explotado y sometido que no puede mantener él solo a su familia. Se produce la decadencia de la autoridad del padre, que es transferida a instituciones externas a la familia.

²³ "El padre disfrutaba de la autoridad que acompañaba su rol objetivo de abastecedor económico, aparte de sus otras fuentes de autoridad, tales como la superioridad física sobre sus hijos. En esta medida era la cabeza natural y también racional de la familia" (Jay, 1989:212)

En cuanto al papel de la madre, Horkheimer señala que en la mayoría de los casos, las mujeres se han adaptado al sistema y convertido en una fuerza conservadora a través de su dependencia total de sus maridos, y que en la actualidad, si bien el rol de la madre se esta modificando, de cualquier manera la mujer asume por lo general un rol conservador del orden prevaleciente.

La transferencia de la autoridad paterna a instituciones fuera de la familia, constituyen un cambio profundo en cuando al papel de la familia en el proceso socializador y sienta las bases para la aceptación de la dominación y la autoridad como fuerzas anónimas y todopoderosas (cfr. Jay, 1989:213-214)

Con esto Horkheimer cierra su primer intento de responder a la pregunta acerca de cuales son los mecanismos que hacen que los individuos acepten una dominación que es irracional, y que moldea sus personalidades en la sumisión.

Varios años después, ya en los Estados Unidos, y al mismo tiempo que otros miembros del Instituto se abocaban a desarrollar los proyectos sobre discriminación social, prejuicio y antisemitismo, que dieron como resultado la serie de estudios que se publicaron bajo el título *La personalidad autoritaria*, Horkheimer da a conocer un artículo en el que modifica en cierta medida sus primeras formulaciones acerca de la relación entre la autoridad y el papel de la familia en las sociedades industriales modernas, y que conocemos con el nombre de "*La familia y el autoritarismo*".²⁴

Su importancia para los objetivos de este trabajo radica en que en él, el autor analiza no sólo los cambios y crisis que la familia experimenta en la etapa de capitalismo monopolista, sino las manifestaciones que estos cambios culturales tienen en la identidad individual y en la consolidación de una ideología autoritaria interiorizada por los individuos en el marco de la sociedad de masas.

²⁴ La primera edición en inglés fue en 1949, en el volumen editado en Nueva York por Ruth Nanda Anshen titulado *The Family: its function and Destiny*; en español apareció en 1970 en el libro titulado *La Familia* que editó Península de Barcelona, donde se reúnen textos de Linton, Parsons, Horkheimer y Fromm, entre otros.

En las familias contemporáneas, dice Horkheimer, el poder del padre ha desaparecido, y la ruptura y separación de los hijos e hijas con respecto al núcleo familiar ha pasado a ser algo habitual. Sin embargo, siguen presentes las imágenes simbólicas en torno a la familia. Aunque el papel del padre y la madre hayan cambiado, los arquetipos siguen vigentes, porque constituyen todavía elementos culturales que permiten la cohesión de la sociedad. Así es posible percibir una paradoja: "Cuanto más terreno pierde la familia como unidad económica esencial en la civilización occidental, más importancia atribuye la sociedad a sus formas convencionales." (1972:181) El caso se hace evidente en la situación de las mujeres, que aunque han entrado al mercado de trabajo, siguen buscando en el matrimonio convencional el respeto y el reconocimiento sociales. En una sociedad donde aun subsisten aspectos patriarcales, las mujeres se encuentran en una posición desventajosa, subordinada. No sólo han de adaptarse al ejercer una profesión, a formas de vida moldeadas por y para los hombres, sino que su educación específica, que han recibido en el seno de su familia y las instituciones encargadas del proceso de socialización como escuelas, clubes, etcétera, les impone valores culturales que dificultan su emancipación. (cfr. :181) Esto las lleva a defender la institución matrimonial como una forma de garantizar su propia seguridad. Los cambios en los roles del padre²⁵ y la madre²⁶ han incidido profundamente en la socialización de los niños y han constituido aspectos sutiles y

²⁵ "Inicialmente, el niño tiene las mismas experiencias de amor y odio, en relación con sus padres, que ha tenido a lo largo de la época burguesa. Pero pronto descubre que el padre no es, en modo alguno, la figura poderosa, el juez imparcial, el protector generoso que se le quiere presentar...La debilidad del padre, socialmente condicionada y no compensada por sus explosiones ocasionales de masculinidad, impide que el niño se identifique realmente con él. En épocas anteriores, la base de la autonomía moral del individuo era la imitación amorosa del padre seguro de sí mismo, prudente, totalmente entregado a sus deberes. Hoy en cambio, el niño, que en vez de la imagen del padre recibe sólo la imagen abstracta de un poder arbitrario, busca un padre más fuerte, más poderoso, un superpadre, y lo encuentra en la imaginaria fascista." (Horkheimer, 1972:184)

²⁶ "La madre moderna planifica casi científicamente la educación del hijo, desde la dieta equilibrada hasta la proporción igualmente equilibrada entre la reprimenda y las manifestaciones de cariño...La espontaneidad de la madre y su cariño, su sentimiento protector, naturales e ilimitados, tienden a desaparecer. La imagen de la madre pierde, por consiguiente, en las mentes de los hijos, su aureola mística y el culto de la madre por parte de los adultos deja de ser una mitología...para convertirse en un conjunto de rígidas convenciones." (Horkheimer, 1972:185)

muy difíciles de vencer en cuanto a la aceptación de la dominación.

En cuanto a cómo estos cambios han influido en la personalidad individual, Horkheimer señala que en las sociedades contemporáneas las bases de la integración social y los elementos que favorecen la formación de la identidad han sufrido modificaciones sustantivas. Si en épocas anteriores el individuo se veía a sí mismo como parte de diversas entidades que daban sentido a su vida y estaban constantemente presentes en sus actos y sus ideas (un individuo valía según la familia, el estamento o la clase a la que perteneciera) en la actualidad los individuos "tienden a convertirse en simples átomos sociales... el hombre está solo en la sociedad de masas...su individualidad no es más que una serie de características..."(Horkheimer, 1972:182)

En épocas anteriores, el individuo construía su individualidad en el marco de una relación intelectual con la autoridad del padre que se constituía en su referente para adaptarse al mundo, y en una relación emocional con la madre, que le ayudaba a negar y criticar el mundo externo, por lo menos hasta que lograba el equilibrio y la madurez como para vivir en él. Pero en la actualidad, según Horkheimer, el niño no conoce el amor ilimitado de la madre y por ello su propia capacidad de amor permanece subdesarrollada, mientras que la autoridad del padre ha sido desplazada por instancias extra-familiares. Aunque en el terreno simbólico las figuras parentales se mantengan, y aparezcan rodeadas de un culto sensiblero fomentado sobre todo por intereses comerciales

(la necesidad de homenajear a la madre en su día y por lo tanto comprarle un regalo como muestra de cuanto se la quiere, es un ejemplo) esto no evita la degradación de la familia y la transformación de la vida privada en una esfera del tiempo libre socialmente controlado.

Horkheimer menciona el estudio sobre la discriminación social que realizaron miembros del Instituto y en el que llegaron a establecer relaciones entre rasgos y actitudes del carácter y

las opiniones políticas que pueden considerarse prejuiciosas y antidemocráticas.²⁷

Si bien las características actitudinales y los significados a ellas asociados fueron profundizados después por Adorno y el equipo de investigación en *La personalidad autoritaria*, conviene señalar que en su artículo Horkheimer menciona como componentes importantísimos de la individualidad proclive al autoritarismo en las sociedades de masas, rasgos tales como: la aceptación rígida de los valores convencionales a expensas de toda decisión moral autónoma; el rechazo a todo lo diferente; la propensión a achacar a los demás y a las circunstancias la causa de sus propios errores; el pensamiento estereotipado y jerárquico; supersticioso; sexista; y la tendencia a idealizar la vida de familia, aunque la realidad sea conflictiva.

El individualismo de las masas

En 1947, Horkheimer publicó su libro *Crítica de la razón instrumental*.²⁸

En él retoma muchos de los temas que ya hemos comentado, y aunque el objetivo principal del trabajo es demostrar cómo el concepto mismo de razón se ha transformado con el advenimiento de la sociedad industrial, la cuestión de la pérdida de autonomía del individuo y su sometimiento a los dictados de la cultura de masas está permanentemente presente.²⁹

Lo que me interesa señalar es que en este texto, el autor plantea una paradoja que pone en relación las dos acepciones del término *individualismo*. Por un lado la individualidad como autoconsciencia, como identidad autónoma, de seres humanos

²⁷ Se refiere al estudio "Research Project on Social Discrimination" patrocinado por el American Jewish Committee y realizado por el Institute of Social Research y el Berkeley Public Opinion Study Group y que fue coordinado por Adorno entre otros, y que finalmente como tal nunca fue publicado, aunque los datos y la metodología generados por él conformaron la base de *La personalidad autoritaria*.

²⁸ Apareció con el título *Eclipse of reason* en inglés en Nueva York en esa fecha, y posteriormente en Alemania en 1969.

²⁹ "Nitidamente parecen retroceder...la autonomía del sujeto individual, su posibilidad de resistirse al creciente aparato para el manejo de las masas, el poder de su fantasía, su juicio independiente. El avance

responsables de su propio destino, involucrados con su sociedad, en busca de la libertad y la felicidad. Por otro el individualismo como atomización de múltiples particulares, seres privados en el doble sentido del término: no interesados en las cuestiones públicas que a todos atañen, y a la vez carentes de juicio propio; ejercitados en la sumisión, adocenados en el consumo, y cuya única forma de rebelión se basa siempre en la violencia del que se pierde en la masa, en el anonimato.

En el capítulo cuatro del libro, titulado "Ascenso y ocaso del individuo", Horkheimer realiza de nueva cuenta una recapitulación en cuanto al origen del proceso de individuación en la cultura occidental.

Muchos autores que han abordado el tema, están de acuerdo en señalar que el individuo como entidad separada de su comunidad surge en Grecia. En la literatura homérica y en muchas de las obras teatrales posteriores, es el héroe el modelo de individuo que intenta construir su propio destino aun en contra de la voluntad de los dioses y de las costumbres de su propio pueblo. El conflicto entre su propio yo y el mundo que lo rodea constituye la individualidad del héroe y su tragedia. El proceso de individuación expresado en la tragedia griega se refiere sin embargo a héroes que muestran en su arrogancia o su astucia, los rasgos de la divinidad: están solos, son únicos, su individualidad es el resultado de su extrañamiento; la diferenciación con respecto al resto de los hombres es un desgarramiento, es como diría Nietzsche "la fuente y razón primordial de todo sufrimiento" (Nietzsche, 1992:97)

Max Horkheimer por su parte, señala que "El héroe trágico tiene su origen en el conflicto entre la tribu y sus miembros (...) Puede decirse que la vida del héroe no es tanto una manifestación de la individualidad sino el preámbulo de su nacimiento" ya que no es consciente de la naturaleza del antagonismo que lo opone a su comunidad, y sus actos surgen por lo general del deseo de vengar un crimen o conjurar una maldición, no de una lucha consciente por lograr la autonomía. (cfr. Horkheimer, 1969:140)

progresivo de los medios técnicos se ve acompañado por un proceso de deshumanización." Prefacio de la 1a.- edición alemana.

Siglos después, el proceso de individuación avanza notoriamente en el marco de la polis griega. Pero debemos tener en cuenta que la sociedad griega, si es que puede hablarse en términos tan generales de algo que reconoció formas diversas, era una sociedad internamente diferenciada, en la cual sólo los ciudadanos, es decir, los hombres adultos libres, tenían derechos en cuanto a la toma de decisiones que afectaban a la colectividad y a si mismos.

Max Horkheimer señala que "En la ideología ateniense, el Estado era para sus ciudadanos lo primero y lo más elevado. Pero este predominio de la polis facilitó el ascenso del individuo en lugar de dificultarlo: cumplió una nivelación entre el Estado y sus miembros, entre la libertad individual y el bienestar de la comunidad..." (Horkheimer, 1969:140) Sin embargo, en una sociedad que se basaba en el trabajo de esclavos, dice más adelante, "sólo los hombres libres pueden aspirar a la armonía que surge del acuerdo y de la competencia"(Idem:142)

La mayoría de los habitantes de las ciudades griegas no tenían el derecho de ser ciudadanos, no podían tomar decisiones y como señalaba Aristóteles, en ellas "la virtud del esclavo, como la de las mujeres y los niños, consiste en la obediencia" (idem:142)

Si bien en Grecia entonces se inicia el proceso del reconocimiento social de la individualidad, que se manifiesta entre otras cosas en el hecho de que en Hesíodo por ejemplo, el relato se hace por primera vez en primera persona (Finley, 1983:154)³⁰ este reconocimiento es diferenciado, y manifiesta la segregación y discriminación predominantes.

Tanto en su análisis del origen de la individualidad en la cultura griega como en su reflexión acerca de los cambios que la noción de individuo sufrió con el cristianismo, Horkheimer muestra su indudable deuda con el pensamiento de Nietzsche: tanto en el cristianismo antiguo como durante toda la edad media, el hombre es valioso en si mismo porque es recipiente del alma inmortal. Esto

³⁰ "La tensión entre el individuo y la autoridad pública se expresa ya con agudeza en *Los trabajos y los días* de Hesíodo. Aunque el lenguaje y el metro del poema pertenecen a la tradición épica y mantiene elementos fuertemente míticos. *Los trabajos y los días* es un poema personal, escrito en primera persona." (Finley, 1983:154) y también "Hacia el siglo VI los ceramistas, pintores y escultores empezaron a dedicarse a

conduce a una relativización de la importancia del sujeto concreto, y a una sobrevaloración de la individualidad abstracta, del Ser Humano como hijo de Dios. Pero si el cristianismo insistió en el valor infinito de cada hombre, al mismo tiempo obligó a "la represión de los instintos vitales y, puesto que semejante represión jamás tiene éxito, <condujo> a una falta de sinceridad que impregna nuestra cultura en forma dominante" (Horkheimer, 1969:147) Horkheimer quedó impresionado por la crítica de Nietzsche a la cualidad masoquista de la moralidad cristiana, tanto como a su ética de esclavitud y resignación (cfr. Jay, 1989:97); esto lo conduce a plantear por su parte, una crítica fuerte al individualismo cristiano, tanto al católico como al protestante, y a pensar que la mediocridad y la necesidad de adaptarse a cualquier precio que es evidente para él en la cultura actual, tienen uno de sus orígenes en la concepción cristiana del individuo.

Sin embargo, el autor reconoce también que en el cristianismo existen desde concepciones que favorecen la resignación y por lo tanto la apatía, hasta orientaciones que reivindican el valor de la individualidad. Sin embargo, dice, predomina "la renuncia, que es domesticación de los impulsos naturales". La ambivalencia cristiana con respecto al individuo se manifiesta en el triunfo de la idea de la importancia superlativa de la vida eterna por sobre la existencia terrenal: "justamente gracias a la devaluación de su yo empírico, el individuo alcanza una profundidad y complejidad nuevas" (Horkheimer, 1969:146)

A partir de la Reforma protestante y sobre todo en la era de la libre empresa, se produce según Horkheimer una contraposición importante entre el individualismo creciente, y el desarrollo de la individualidad: "El individualismo, que es la esencia misma de la teoría y la praxis del liberalismo burgués que ve el progreso de la sociedad en el efecto recíproco automático de los intereses divergentes en un mercado libre", hace que el individuo solo pueda conservarse como ente social en tanto persigue sus

firmar algunas de sus obras. paso revolucionario en la historia del arte que proclama el reconocimiento del artista como individuo" (idem:160)

intereses a largo plazo a costa de los placeres inmediatos. (cfr. Idem:148) ¿Cual es el tipo humano propio de la época? El empresario, cuya individualidad se conformaba a partir de procurar tener visión del futuro; un hombre orgulloso de si mismo y de su generación, persuadido de que su comunidad y el Estado descansaban en él y en sus semejantes, inspirados todos, por el estímulo de la ganancia material; un individuo con un yo fuerte, y al mismo tiempo lúcido y sereno, que le imponía intereses que iban más allá de sus necesidades inmediatas. (cfr. Horkheimer, 1969:149) Llama un poco la atención la visión idílica que Horkheimer tiene del empresario de las épocas de surgimiento y consolidación del capitalismo; da la impresión de que su visión se ha visto afectada por la historia de su propia familia.

Sin embargo, y más allá de esta mera suposición, lo que queda en claro, es que para Horkheimer tanto en la Antigüedad, como en el cristianismo del medioevo y en el capitalismo liberal, las fuerzas sociales y culturales que contraponían al individuo con su comunidad, tuvieron como resultado, a pesar de los antagonismos y conflictos que generaron, el desarrollo progresivo de la individuación, la constitución de un sujeto que en el marco de su oposición a las fuerzas constrictivas de la colectividad, había encontrado las cualidades que le permitían ir construyendo su propio destino.

Pero en la época actual, el sujeto aun contando con posibilidades y recursos materiales mucho mayores que antaño, ve su futuro amenazado y encuentra su seguridad no en si mismo, no en su propia lucha, sino en el sometimiento a las fuerzas impersonales de las grandes corporaciones, de las que depende su futuro y el de la humanidad en su conjunto. Horkheimer señala que "el sujeto individual de la razón tiende a transformarse en un yo encogido, en el prisionero de un presente que se desvanece, y a olvidar el uso de las funciones intelectuales gracias a las que otrora estaba en condiciones de trascender su posición en la realidad" (:150)

No sólo la individualidad pierde su base económica; sino que se atrofia cuando el individuo se convierte en particular, en un

sujeto privado que sólo se ocupa de si mismo; cuando nos encontramos, como en las sociedades actuales, en el reino del individualismo. Horkheimer introduce una problemática que nos es familiar en este tránsito al siglo XXI: la extrema privatización de la existencia cotidiana en los países industrializados de occidente, donde la gente solo se interesa por los eventos de su entorno inmediato. La cultura de masas tiene, y el autor es uno de los primeros en denunciar este aspecto, consecuencias no sólo a nivel de la producción, la industria y la cantidad de bienes a los que el hombre común tiene acceso. El efecto perverso de la cultura de masas es que a la vez que uniformiza y barre con la individualidad que tiene como fundamentos la capacidad reflexiva y la autoconsciencia de las diferencias con la propia comunidad, del destino de la cual uno se siente sin embargo responsable, fomenta que cada uno convierta su privacía, su intimidad, en un baluarte inviolable³¹, incita al egocentrismo y la salvación individual. Horkheimer señala que "Si el hombre común renuncia a la participación en los asuntos políticos, la sociedad tenderá a retornar a la ley de la selva que borra todo rastro de individualidad...Las cualidades personales que más se estiman, como la independencia, la voluntad de libertad, la simpatía y el sentido de justicia, son virtudes tanto sociales como individuales. El individuo plenamente desarrollado es la realización cabal de una sociedad plenamente desarrollada". Por lo tanto, en un párrafo que sintetiza de manera admirable su concepción del famoso problema de la emancipación humana, Horkheimer sostiene que "La emancipación del individuo no es una emancipación respecto de la sociedad, sino una superación por parte de la sociedad de la atomización, atomización que puede alcanzar su punto culminante en periodos de colectivización y de cultura de masas". (Horkheimer, 1969:145)

El *yo encogido*, la subjetividad uniformizada, la prescindencia con respecto a los asuntos públicos, la ilusión de

³¹ Esto parece estar en contradicción con el auge de los talk-shows en la actualidad, pero de cualquier manera habría que preguntarse qué tipo de individualidad es la que queda al descubierto en esos programas de televisión, donde los problemas personales se ventilan frente a una audiencia anónima de miles de televidentes.

originalidad en un contexto de irreflexión creciente, la aceptación apática del destino impuesto por la autoridad omnipresente de las grandes corporaciones anónimas, son los síntomas de la disolución general de la individualidad.

¿Ve Horkheimer en este texto alguna salida a la integración creciente no sólo del proletariado, sino del conjunto de la sociedad, a la cultura de masas y a la dominación autoritaria? En algunos párrafos pareciera que sí: "Hay todavía en el hombre algunas fuerzas de resistencia... si bien no en el individuo como miembro de grupos sociales, por lo menos en el individuo aislado"(Idem:150) Aunque en otros campea el pesimismo: "El estímulo para la autoconservación,...acelera en realidad la disolución de la individualidad. Así como las consignas del individualismo ilimitado son políticamente útiles para los trusts...en la cultura de masas la retórica del individualismo niega precisamente aquel principio al que rinde pleitesía, imponiendo a los hombres modelos de imitación colectiva" (Ibidem:167)

El balance en definitiva no es esperanzador, aunque, como señala Gilda Waldman, aunque Horkheimer se reconoce como pesimista en relación con la idea de hacia donde corre la historia del género humano, también es optimista, si por ello se entiende el intentar a pesar de todo realizar aquello que se considera como verdadero y bueno.(cfr. Waldman, 1998:249) Horkheimer dice textualmente "Nuestro lema siempre fue ser pesimistas teóricos y optimistas prácticos" (Horkheimer,1976:70)

La crítica de los discípulos

He tomado para mi estudio de la concepción de Horkheimer acerca del proceso de individuación tan sólo algunos de los trabajos más conocidos y que pertenecen al periodo de su producción anterior a su regreso a Alemania. La razón de mi elección es que comparto la apreciación de Axel Honneth en el sentido de que la teoría crítica, en tanto escuela unitaria y filosóficamente integrada, que Horkheimer se ocupó de promover y

desarrollar, quedó disuelta a partir del retorno a la República Federal Alemana en 1950. (cfr. Honneth, 1990:473) Si bien hay escritos de Horkheimer posteriores a esa fecha que también abordan el tema del papel del individuo en las sociedades contemporáneas (cfr. Waldman, etc.) considero que la formulación original contenida en los materiales seleccionados es una muestra muy importante de las ideas de Horkheimer al respecto.³²

Las críticas que han recibido tanto la escuela de Frankfurt como la obra de Horkheimer han sido abundantes, sugerentes y en muchos casos han abierto caminos importantes para la investigación posterior.

Sin embargo no es objetivo de este trabajo revisar las aportaciones de los comentaristas y críticos en general, ni ofrecer un recuento de toda la obra del Instituto o tan siquiera del trabajo de Max Horkheimer sino tan sólo tener en cuenta lo que algunos muy connotados autores señalan específicamente en torno a su discusión del individualismo y la individualidad en el contexto de las sociedades contemporáneas, y que nos pueden ayudar a conformar una apreciación crítica y fundamentada de las formulaciones de Horkheimer al respecto.

Para los objetivos de este trabajo, considero importante tener en cuenta por una parte los comentarios de Habermas, en la medida en que a pesar de ser uno de los más destacados discípulos, ha construido su propia perspectiva en torno a los problemas que ocuparon a sus maestros, y los de Axel Honneth, quien entre muchos otros, ha planteado con gran lucidez tanto las aportaciones como las principales falencias en la propuesta del Instituto, y específicamente en las formulaciones de Horkheimer.

Aunque en diversas ocasiones Habermas ha explicitado sus acuerdos y desacuerdos en torno a los postulados frankfurtianos, en su libro *El discurso filosófico de la modernidad*, se explaya con respecto a los planteamientos contenidos en *Dialéctica del Iluminismo*.

³² Después de la separación de los miembros del llamado "círculo interior" del Institut, es quizás Marcuse el que desarrolló más consistentemente los temas de la transformación del individuo en las sociedades de masas, la integración de la clase obrera a la cultura dominante y los mecanismos psicológicos que han acompañado esos procesos, y que explicitó brillantemente en sus numerosas obras.

¿Cuales son los problemas que encuentra Habermas en ese texto? En primer lugar, el hecho de que en él, Horkheimer y Adorno practican una sorprendente simplificación en la imagen de la modernidad. Para Habermas, el concebir a la modernidad exclusivamente en términos del dominio creciente del hombre sobre la naturaleza exterior e interior, que conduce a la reificación de la naturaleza y a la progresiva auto-alienación es, por decir lo menos, tener una idea incompleta y unilateral del proceso, que los conduce a menospreciar lo que él llama "las adquisiciones del racionalismo occidental". (cfr. Habermas, 1989:151)

El error de Horkheimer, que repite en su *Crítica de la razón instrumental*, consiste en considerar como único contenido racional de la modernidad cultural, la aleación de la razón con el dominio, del poder formalmente anónimo de los sectores dominantes con los valores y la moral convencionalmente aceptados.³³

Según Habermas, la importancia específica de la modernidad cultural radica en el proceso que Max Weber denominó como diferenciación de esferas de valor, proceso por el cual, cada dimensión cultural obedece a su propia lógica interna. El dinamismo de las ciencias, la auto-reflexión cognoscitiva que acompaña su desarrollo y que trasciende su mera aplicación utilitaria, aunado con los principios universalistas que progresivamente predominan a nivel del derecho y de la moral; la

³³ Sin embargo, considero pertinentes las críticas que Horkheimer y Adorno formulan en torno al concepto de "solidaridad" durkheimiana: "El carácter social de las formas de pensamiento no es, como lo quiere Durkheim, expresión de solidaridad social, sino que atestigua en cambio respecto a la impenetrable unidad de sociedad y dominio. El dominio confiere mayor fuerza y consistencia a la totalidad social en la que se establece. La división del trabajo a la que el dominio da lugar en el plano social, sirve a la totalidad dominada para autoconservarse..." (Horkheimer y Adorno, 1969:36)

"Lo que todos experimentan por obra de pocos (los grupos privilegiados) se cumple siempre como abuso de los individuos por parte de los muchos: y la opresión de la sociedad tiene también el carácter de una opresión por parte de lo colectivo. Es esta unidad de colectividad y dominio, y no la universalidad social inmediata (la solidaridad), la que se deposita en las formas de pensamiento" (idem: 37)

Para Horkheimer y Adorno, las relaciones sociales son ineluctablemente relaciones de poder; frente a eso, la solidaridad pasa a ser un "efecto menor" derivado de la proximidad social, o la inmediatez.

"Es el triunfo de la igualdad represiva, el desplegarse de la igualdad jurídica como injusticia mediante los iguales (...) es la burla de la sociedad que podría hacer del individuo un individuo".

Con esto quieren decir que la igualdad presente en la sociedad contemporánea borra las cualidades y las diferencias, es un tipo de igualdad masificada, no una igualdad que respeta la individualidad.

tendencia a la democratización de la vida pública y el desarrollo de las identidades personales en términos individualistas, son para Habermas logros incuestionables de la modernidad cultural, que Horkheimer con su posición excesivamente escéptica y negativa se resistió a considerar. La subjetividad típica de la modernidad corresponde a un individuo descentrado, que ha roto con el dogal de la tradición, y que según Habermas, se ha emancipado de los imperativos de la actividad racional con arreglo a fines y de las convenciones de la percepción cotidiana, y cuyas experiencias implican registros valorativos innovadoramente enriquecidos de la auto-realización individual y grupal. (cfr. Habermas, 1989:142)

Ahora bien, si el cuestionamiento de la Ilustración llevada a cabo por Horkheimer y Adorno es tan radicalmente crítica que pone en peligro según Habermas el propio proyecto de la modernidad cultural, ¿no es el optimismo de este autor con respecto a la modernidad peligrosamente rayano con una posición acrítica y hasta ingenua? Considerar los logros de la razón moderna no debiera impedir la ponderación tanto de sus límites como de sus terribles implicaciones y consecuencias, no sólo a nivel de las sociedades, sino también, de las características individuales que fomenta, y que si bien con un tono a veces hasta desesperado, Horkheimer se ocupó de remarcar.

Creo que es posible aceptar las afirmaciones de Habermas en el sentido de que "la época moderna se encuentra sobre todo bajo el signo de la libertad subjetiva." También, su señalamiento de que dicha libertad "se realiza en la sociedad como ámbito asegurado en términos de derecho privado para la prosecución racional de los propios intereses, y en el Estado como participación, a la que todos en principio tienen igual derecho, en la formación política de la voluntad colectiva. En la esfera de la vida privada como autonomía y auto-realización éticas, y finalmente, en la esfera de la vida pública referida a y relacionada con, esa esfera de la vida privada, como proceso de formación que se cumple a través de la apropiación de una cultura

que se ha tornado reflexiva" (Habermas, 1989:109) Con estos asertos, Habermas continúa lo que en otros lugares había señalado con respecto a la modernidad, en el sentido de que implica cambios en las dimensiones societales básicas, como la economía, la política, la integración social y la cultura. No voy a extenderme en cuanto a los lazos que relacionan su posición con el esquema de las cuatro necesidades sistémicas de Parsons, del cual es notoriamente deudor, sino que lo que me interesa remarcar aquí es por un lado, que para él, la modernidad tiene como característica fundamental la reflexión acerca de sus propios elementos constitutivos y el rechazo y a la vez la recuperación crítica de la tradición. Por otro lado, sin embargo, la afirmación de que la cultura moderna implica la autonomización de la subjetividad con respecto a los valores convencionales, pierde de vista la problemática tanto de la masificación cultural denunciada por Horkheimer, como la situación de los miembros de la mayoría de las sociedades del mundo, que sufren la expansión de la modernidad occidental, que como modelo "for export" les es inculcada como utopía realizable por las grandes corporaciones transnacionales y los gobiernos de los países desarrollados, y de la cual reciben no sólo los logros, sino todas sus perversidades.

En relación al tema de la individualidad y las posibilidades de su constitución y desarrollo, creo que hay una crítica que se aplica tanto a Horkheimer como a Habermas, aunque quizá con más fuerza incluso a este último. ¿Qué posibilidades de desarrollar una personalidad original, creativa, autónoma y responsable tiene la mayoría de los habitantes de este mundo? ¿Qué posibilidad de decidir el propio destino y el del ambiente que los rodea? La liberación de la subjetividad parece ser una opción de vida exclusivamente de unos pocos, no sólo de aquellos que viven en las sociedades opulentas sino incluso tan sólo de los miembros de algunas clases sociales de esas mismas sociedades. El planteamiento de Horkheimer reconoce que la aceptación de la dominación y el sufrimiento de sus efectos, sobre todo en lo que aquí nos interesa, que es en cuanto a las posibilidades de construcción de la individualidad, si bien es algo que a todas

las clases afecta, reconoce gradaciones: no es igual para el patrón que para el obrero, para las mujeres que para los hombres, para los niños que para los adultos.

Se puede decir que las ideas de Horkheimer son socio-céntricas porque sólo se ocupa de la situación en las sociedades avanzadas (las suyas propias), y retoma el tema de las diferenciaciones de clase un tanto superficialmente.

Sin embargo, aunque en su propio trabajo no se profundice en las posibilidades y actitudes diferenciales de las clases, sí existe el reconocimiento de la importancia de la cuestión y de hecho, estimuló el que grupos de investigación relacionados con el Instituto trabajaran el problema.³⁴

Pero Habermas, cooptado por el interés en boga por los movimientos sociales, descuida el papel que las clases tienen en la constitución de una individualidad autónoma; es más, parece referirse tan sólo a una porción de la sociedad de las naciones industrializadas, las clases medias y altas, y no aborda en ningún momento la cuestión de las clases pobres cuyos miembros tienen escasas posibilidades de construir una subjetividad liberada de las convenciones. Menos aún trata el problema de las clases sociales subalternas en las sociedades que eufemísticamente son en la actualidad denominadas emergentes (aunque uno podría decir que en realidad son "sumergentes" o sumergidas) para las cuales la apatía con respecto a los asuntos públicos puede ser incluso una estrategia de sobrevivencia, y cuya posibilidad de construir una individualidad consciente y activa en la configuración del propio destino es prácticamente inexistente.

Evidentemente no es objetivo de este trabajo hacer una crítica a las concepciones habermasianas en cuanto al tema de la individualidad y\o la subjetividad, pero quizás es conveniente tener en cuenta que la sociología podría aportar un enfoque enriquecedor a sus concepciones que, por lo menos en este asunto, son demasiado generales, filosóficas y etnocéntricas.

³⁴ cfr. Jay, 1989 y Adorno, 1966.

El otro autor que considero pertinente mencionar, por su brillante tratamiento de las aportaciones y las falencias de la Escuela de Frankfurt en general y de Horkheimer en especial en cuanto al tema de la individualidad es Axel Honneth.

Este autor sostiene que Horkheimer desde sus primeros trabajos, veía en el proceso de integración creciente de la clase obrera en el sistema social del capitalismo avanzado la tendencia evolutiva más sorprendente de la época... e hizo de ella el punto de referencia de toda la labor investigadora del Instituto. (Honneth, 1990:451) El proyecto teórico de la teoría crítica, incluía por lo tanto, no sólo estudios de economía política, que permitieran elaborar un diagnóstico acerca de cuales eran las características y los problemas de las sociedades capitalistas industrializadas, y que permitieran esbozar una prospectiva de su incierto destino, sino también estudios psicológicos que permitieran investigar las fuerzas integradoras irracionales que permiten la cooptación de la clase obrera y, finalmente, reconocía la necesidad de elaborar "una teoría de la cultura aplicada a investigar las condiciones culturales en que tiene lugar la socialización individual en el capitalismo avanzado" (cfr. Honneth, 1990:452). Aunque Horkheimer no desarrolló por si mismo todas estas facetas del proyecto, se ocupó de que distintos miembros y grupos las llevaran adelante.³⁵

La mayor parte de lo que Honneth denomina el "círculo interno" del Instituto (Horkheimer mismo, Adorno, Pollock, Lowenthal, y posteriormente Marcuse) aceptó las tesis de que la integración de los individuos se producía porque el sistema de dominación capitalista moldeaba según sus necesidades y principalmente a través de las familias, el carácter psico-sexual de las personas; también que la cultura era un componente funcional del afianzamiento de la dominación. Y si bien en este proyecto multidimensional radica uno de sus principales aciertos, también se genera una de las principales falencias de la propuesta de la teoría frankfurtiana: lo que más arriba he denominado el "funcionalismo marxista" de Horkheimer. Para él, el

³⁵ Fromm y Marcuse después, Adorno y Benjamin, Pollock y Kircheimer, etc.

capitalismo impone un sistema de dominación que altera la organización familiar y hace proclives a los individuos a aceptar el sistema de dominación; la cultura, como conjunto de medios y aparatos que favorecen el sometimiento al mismo sistema. Cada sociedad tiene familias y aparatos culturales que reproducen el sistema que se originó en la estructura económica. El funcionamiento está tan articulado y es tan dependiente entre sí, que una salida o ruptura es virtualmente imposible.

Sin embargo, dice Honneth, los sujetos socializados no están sometidos de forma meramente pasiva a un proceso de control anónimo, sino que participan activamente con sus propias interpretaciones en el complejo proceso de integración social. La tarea de un análisis de la cultura debiera ser, a diferencia de lo planteado por Horkheimer y el círculo interno del Instituto, investigar empíricamente las costumbres morales y los estilos de vida en que se expresa la praxis comunicativa cotidiana de los grupos sociales, por ejemplo. Honneth dice que, si se hace eso, se puede entender a la cultura como una dimensión lógicamente independiente de las orientaciones de la acción social y de las pautas valorativas que no podrían considerarse un mero elemento funcional de la reproducción de la dominación. (cfr.1990:454)

Ciertamente, la concepción de la acción humana como praxis, o sea como capacidad transformadora del entorno, no es una concepción nueva en el pensamiento social, pero si profundizamos un poco en esa concepción, vemos que muchos autores, entre ellos Horkheimer, consideran a la praxis como sinónimo de trabajo, y su producto o resultado es tan sólo el desarrollo de las fuerzas productivas. En los últimos veinte o treinta años sin embargo, se ha ampliado el significado del término, de manera que se incluye no sólo la acción transformadora del mundo natural, sino principalmente la actividad transformadora de las relaciones sociales humanas, uno de cuyos componentes fundamentales es la comunicación. En ese sentido, una conceptualización actual de praxis, debiera tener en cuenta tanto la relación de la actividad humana con la normatividad social (principalmente la adaptación pragmática a las normas sociales) como la posibilidad de

creatividad de la acción. Una perspectiva como la de Horkheimer aunque interesada en los obstáculos al desarrollo de la individualidad creativa en una sociedad dominada por las potencialidades destructivas de la razón instrumental, y los efectos devastadores del dominio tecnológico sobre la naturaleza, al verse comprometida con una concepción funcionalista marxista, fue incapaz de romper el círculo perverso de la dominación, y recayó en una filosofía pesimista de la historia.

Creo por mi parte que tanto los comentarios de Habermas y Honneth como mis propias reflexiones en cuanto a las falencias en la conceptualización horkheimeriana de la relación entre individualidad e individualismo, y las salvedades que hago en torno a las críticas de los dos autores arriba mencionados con respecto al tema, son en cierta medida complementarias y no excluyentes.

Por un lado, en cualquier consideración de las tendencias que asume el proceso de individuación en las sociedades contemporáneas, hay que tener en cuenta tanto los efectos positivos como los negativos de la modernidad. Especialmente y dado que vivimos en una etapa peculiar que implica la radicalización de muchos elementos de la cultura moderna, entre otros y de manera destacada el de la globalización, hay que tener en cuenta los efectos perversos de la misma. Esto supone tomar en consideración las diferencias entre sociedades y entre las clases, ya que no todas sufren o medran de igual manera. Al mismo tiempo, hay que tomar en cuenta las posibilidades transformadoras de la acción humana, que puede romper (en mayor o menor medida, dependiendo de una multiplicidad de factores) el yugo del determinismo estructural.

En resumen podríamos decir que el principal aporte de Max Horkheimer a la elucidación del problema del individualismo en las sociedades modernas de Occidente, es su señalamiento de una situación aparentemente paradójica: en el reino del individualismo, la individualidad desaparece; o lo que otra forma de plantear la paradoja, que es el reconocimiento de que en las

sociedades contemporáneas, las masas son individualistas. Horkheimer analiza en profundidad el origen y las razones de la progresiva distinción entre individualidad e individualismo, distinción que como vimos es parte de una tradición propia de la cultura alemana, pero que en la actualidad se presenta como aspecto constitutivo de la modernidad. Horkheimer comparte implícitamente la apreciación durkheimiana en torno a la diferencia entre el egocentrismo irresponsable del miembro de la masa y el individualismo responsable y creativo, lo que Horkheimer llama la individualidad auto-consciente. Pero va más allá. Señala el papel de los sectores dominantes en las sociedades modernas

(las grandes empresas, los monopolios de la información, el Estado) en la conformación de una cultura uniformizada y masificante, que pivotea sobre un Yo encogido, privado de la capacidad reflexiva y crítica, al que la individualidad le ha sido arrancada, sin mayor protesta de su parte.

La propuesta horkheimeriana es mucho más amarga y escéptica en relación con la posible recomposición subjetiva, y las posibilidades de estructuración de una identidad individual en el seno de sociedades democráticas, plurales, etcétera, de lo que lo son las formulaciones más actuales, como las que trato en el capítulo siguiente. Sin embargo, creo que si se quiere formular un diagnóstico de la modernidad ajustado a la situación, sobre todo a la realidad de las sociedades como las de México y América Latina, no debemos perder de vista la caracterización crítica del papel de los medios de información y de la cultura convencional institucionalizada que fomenta la privatización del sujeto y su conversión del extrañamiento necesario para la conformación de la identidad en un extrañamiento idiotizante y represivo de las potencialidades individuales.

En el capítulo siguiente me propongo comentar brevemente algunas de las formulaciones más actuales acerca de las características, los efectos perversos y las formas peculiares que asume el individualismo en las sociedades contemporáneas, según las interpretaciones de destacados sociólogos.

CAPITULO OCHO

EL INDIVIDUALISMO EN EL PENSAMIENTO SOCIOLOGICO DE FIN DE SIGLO

Introducción

A lo largo de su breve historia, el pensamiento sociológico¹ ha tomado el término "individualismo" para referirse a por lo menos cuatro cuestiones diferentes. Por un lado, como dictrina social, al conjunto de valores y principios centrados en la defensa de la persona humana, la defensa de sus derechos y libertades, y la normatividad de ello derivada. En este sentido es principalmente como lo considera Durkheim. Y de hecho ha aparecido de esta forma en el pensamiento liberal.

Por otro lado, se ha considerado al individualismo como el proceso de reconocimiento al valor y la importancia de la subjetividad, la interioridad, el derecho a la intimidad, y la constitución de una esfera privada en la vida de las personas. Tiene evidentemente sus raíces en la concepción alemana que como vimos al comentar a Lukes se centra en el desarrollo de la "individualidad"² (Individualität), como ideal de una subjetividad auto-consciente y responsable y las posibilidades y obstáculos de la auto-realización.

Una tercera acepción ha sido la adoptada desde un punto de vista metodológico por los investigadores sociales especial aunque no únicamente, y ha desembocado en las formulaciones que en la actualidad conocemos como "individualismo metodológico". De esto no me ocupo en el presente texto.

Por último, en un sentido peyorativo, como una patología social.

Si bien en el caso de Parsons es evidente su aceptación en la consideración del individualismo, de la primera y en cierto grado de la segunda de las acepciones aquí mencionadas, y en el caso de Horkheimer y la escuela de Frankfurt el diagnóstico propuesto

¹ A diferencia del pensamiento social e incluso del "sentido común", que le ha asignado muchos significados diferentes, e incluso contradictorios.

² Lukes dice que *Individualität* se refiere a la idea romántica de la unicidad, originalidad y autorrealización personal, o sea a la *Eigentümlichkeit*. (Lukes, 1975)

incluye y a la vez va más allá de cualquiera de ellas, en varios destacados autores de las últimas décadas del siglo XX el énfasis parece encontrarse en la problemática sintéticamente expresada en la segunda de las acepciones señaladas.

Es mi propósito en este capítulo retomar algunos de los planteamientos más sugerentes al respecto y rastrear en ellos los elementos para un diagnóstico de la cultura contemporánea en lo que se refiere específicamente a la problemática del individualismo. Los autores seleccionados son de alguna manera deudores de las concepciones durkheimianas, ya sea que lo reconozcan explícitamente o no, pero en todos los casos la selección ha sido hecha porque considero que proponen una visión más desarrollada y a veces contradictoria en relación con la formulada por Durkheim, pero notoriamente sugerente.³

El contexto cultural en el que los autores que voy a considerar elaboran sus propuestas es por una parte el del fin de siglo, con el correspondiente sentimiento (común al parecer en casi todos los finales de época, por lo menos también fue un sentimiento frecuente y expresado a finales del siglo XIX), de inquietud por no saber qué depara el futuro, y a la vez la percepción de una decadencia de las formas de convivencia convencionalmente aceptadas.

Es un lugar común hablar de la crisis cultural, ya sea del capitalismo, como, en algunos casos, de la cultura occidental en su conjunto.

Sin embargo, las formulaciones de los distintos autores se distinguen entre sí no sólo por su diferente valoración de las características de la crisis, sino porque en algunos casos el diagnóstico es sumamente desesperanzado y pesimista y en otros, se vislumbra la situación actual como de profundo cambio, pero con una evaluación optimista final.

Los autores seleccionados escriben sus obras en tres diferentes momentos de los últimos treinta años del siglo XX, y de alguna manera, aunque puede uno acordar o no con ellos en su

prospectiva, muestran en sus formulaciones avances y modificaciones con respecto al tema del individualismo contemporáneo al que señalan como una de las características definitorias de la cultura de la época.

El individualismo narcisista: Christopher Lasch

Christopher Lasch publica su texto *The Culture of Narcissism* en 1979. Su punto de partida es la consideración de que "la crisis política del capitalismo, refleja una crisis general de la cultura occidental, que se revela en su desesperación de comprender el curso de la historia moderna, o de sujetarla en una dirección racional" (Lasch, 1979:Preface)³

El propósito de la obra es describir una forma de vida que según Lasch ha venido a suplantar al individualismo competitivo, y que básicamente consiste en que cada persona desarrolla una preocupación exacerbada por sí mismo.

Si en años anteriores, dice Lasch, el papel de la izquierda fue denunciar a la "personalidad autoritaria" generada en el marco de familias autoritarias, e intentar socavar la moralidad puritana y represiva, a la vez que cuestionar la peculiar ética del trabajo, como fundamentos del orden burgués, en la actualidad, esos problemas ya han sido superados y han perdido su importancia. Para él, el hombre económico típico del capitalismo, y el hombre político propio del liberalismo, han dado paso al "hombre psicológico" de nuestro tiempo, que no es más que el producto final del individualismo burgués.

El autor dedica gran parte de su esfuerzo intelectual, a definir en el texto mencionado y en otros⁵, cuales son las características del individualismo narcisista a la vez que a esbozar un diagnóstico de la crisis cultural contemporánea.

³ Lamentablemente hacer una recopilación de todo lo que se ha dicho en los últimos treinta años acerca de la problemática del individualismo y su estrecha relación con la anomia y la situación cultural y emocional del fin de siglo es una tarea impropia y enciclopédica, aun para una tesis de doctorado. La selección es por lo tanto inevitable.

⁴ La traducción libre de las citas de Lasch me pertenece.

⁵ Por ejemplo, *The Minimal Self* (1984) y *The True and Only Heaven* (1991) (cfr. Bibliografía al final)

Si bien el objeto de estudio de Lasch es fundamentalmente la sociedad estadounidense, muchas de sus aseveraciones pueden aplicarse a otras sociedades, aunque además de las económicas, sociales y políticas, existen entre las sociedades opulentas y las nuestras, diferencias culturales apreciables.

La década de los sesenta, fue la época de los movimientos sociales en Estados Unidos y en América Latina. Para los norteamericanos, fue la época de la contracultura, de la protesta, de la oposición al *establishment*. Pero diez años después, se abandonó según Lasch la búsqueda y construcción de nuevos ideales políticos y la preocupación principal fue encontrarle sentido a la vida.

La búsqueda política dio paso a una búsqueda por la auto-realización, por la construcción de la identidad individual; la gente se embarcó en estrategias de sobrevivencia, intentó encontrar modos que le permitieran prolongar o mejorar su vida, trató de encontrar medidas o programas que le garantizaran buena salud y paz espiritual. Lasch señala que después de las tormentas políticas de los sesentas, en la década de los setenta la sociedad americana se abocó a preocupaciones puramente personales. No teniendo la esperanza de mejorar sus vidas en ninguna de las cosas que importan, se convencieron de que lo que es importante es la mejoría psíquica, la expresión de los sentimientos, comer comida sana, hacer experimentos con el propio cuerpo, la expresión corporal; se han dedicado a correr, saltar y brincar, y han buscado los elementos positivos para su reconstrucción espiritual en la sabiduría oriental, y los ejercicios de relajación; el objetivo fue entonces perder el miedo al placer que siglos de cultura puritana habían convertido en sinónimo de pecado y decadencia moral. En la cultura norteamericana de los setentas hay, dice Lasch, una retórica constante de la autenticidad y la auto-consciencia, y pone como ejemplos novelas actuales, textos de auto-ayuda o recuentos biográficos recientes.⁶ Quizás el tono mismo de la exposición de

⁶ Los medios y los mecanismos que usa para ejemplificar son muy parecidos a los que Anthony Giddens utiliza en uno de sus últimos textos *The Transformation of Intimacy* (1992)

Lasch se ve afectado por ello, pero uno siente que al utilizar ese material poco común en trabajos de "investigación científica", se resalta precisamente la actualidad y el profundo interés humano del problema.

Para mostrar cual es el clima espiritual existente en los Estados Unidos de los setentas, cita por ejemplo dos frases de películas de Woody Allen: "Las soluciones políticas no existen" y "Creo en el sexo y la muerte, dos experiencias únicas en la vida". La ideología predominante fue entonces vivir el momento, vivir para uno mismo, no para los predecesores ni para la posteridad. Dice Lasch: "se está perdiendo rápidamente el sentido de la continuidad histórica".⁷ En el pasado, las religiones milenaristas tenían esperanzas de justicia social y un sentimiento de continuidad con las generaciones anteriores, pero en los setentas, la ausencia de estos valores caracterizó la mentalidad que se expresa en el slogan "sólo se tiene una vida que vivir".

El clima espiritual contemporáneo no es religioso, sino terapéutico. Incluso el radicalismo de los sesentas sirvió, para muchos que lo abrazaron por razones personales más que políticas, no como una religión substituta, sino como una forma de terapia.

Lasch señala que en épocas pasadas, la gente resolvía su angustia existencial por distintas vías. Por ejemplo, con la religión. La religión podía proveer de seguridad, ya que brindaba explicación a temas cruciales tales como el problema del bien y del mal y el destino último. En general en todas las religiones, pero específicamente en el cristianismo (católico y protestante) el contenido del dogma ha tenido que ver con el logro de la justicia; puede que la situación de una persona no fuera todo lo buena que pudiera esperarse, que sufriera y penara en su vida presente, pero en algún momento, esa situación podía revertirse, la justicia podía no existir en este mundo, pero sí, al final, en el reino de los cielos. Esto proporcionaba un sentido al sufrimiento terreno, (en el "valle de lágrimas") porque existía la promesa de una reparación en el más allá. En ese sentido además, las religiones cristianas

⁷ En ese vivir el momento y sobre todo considerar el futuro como impenetrable, hay coincidencias entre Lasch y Habermas. (cfr. Habermas, 1988:111)

implican una teodicea, ya que intentan explicar el pasado y el presente, y en gran medida establecer y fundamentar las esperanzas e ilusiones de las personas con respecto a lo que les va a pasar en el futuro. Con la decadencia de la religión, o por lo menos con la pérdida de importancia de la religión como clave explicativa del mundo, desaparece el sentimiento de continuidad con las generaciones anteriores.

También la familia en el pasado podía brindar cierta "seguridad ontológica" a las personas, al definir los roles de cada miembro con cierta claridad.

La función social de la familia, lo mismo que la de la escuela y la iglesia, era proporcionar un marco normativo y valorativo que permitiera a sus miembros construir su identidad, adquirir las nociones de qué estaba bien y qué mal, brindar las capacidades mínimas suficientes para que cada quien pudiera desenvolverse en el mundo.

Pero en la actualidad, lo que se observa es la ruptura de la permanencia y pertenencia con respecto al grupo familiar, lo que coadyuva a la pérdida del sentimiento de continuidad con las generaciones anteriores, a la vez que desaparece la visión del futuro como algo que se puede construir desde el presente.

En esto los puntos de contacto con las formulaciones durkheimianas son para mí evidentes.

Durkheim lúcidamente vió la declinación de las instituciones que habían funcionado como marcos adscriptivos de construcción de la individualidad, y en su diagnóstico claramente definió las dificultades con que las personas se encontraban para otorgarle un sentido claro a sus vidas. Su trabajo se concentró, como espero haber mostrado más arriba, tanto en las consecuencias que a nivel social se generaban por la pérdida de peso de la autoridad institucionalizada, y que podían llevar al incremento en las tasas de suicidio, como a buscar las posibles salidas a la anomia en su sentido de "crisis del infinito", la insatisfacción y la pérdida de los referentes societales tradicionales. Durkheim ve el futuro sin certezas, incluso con escepticismo, pero a la vez con esperanza.

En el análisis de Lasch existen también confluencias con las formulaciones de Habermas, quien sostiene que en la actualidad existe una noción de no transparencia, de impenetrabilidad con respecto al futuro y lo que nos depara. En cambio hay una diferencia profunda con la visión que Giddens tiene del mismo proceso, ya que este autor señala que aunque no sabemos lo que el futuro va a ser, lo que sí sabemos es que nosotros lo vamos a construir, que lo estamos construyendo ahora; obviamente la visión de Lasch es mucho menos optimista que la de Giddens.

Sostiene que el clima intelectual y cultural contemporáneo implica para mucha gente un sentimiento de *no future*. Por una parte, el momento más importante es el presente; por otra, el futuro no importa, en la medida en que no puedo hacer mucho para construirlo (son los poderosos los que lo harán, me guste o no).

¿Por qué dice Lasch que este clima cultural desesperanzado puede ser considerado a su vez como *terapéutico*? Porque tanto los hombres como las mujeres están inmersos en funciones productivas, se tienen que dedicar a trabajar y no tienen el tiempo para ejercer como padres, ni para desarrollar la seguridad ontológica a nivel intrafamiliar; por lo tanto para criar a sus hijos, son bombardeados por información de todo tipo que le dice lo que deben hacer y cómo solucionar los problemas. Para vivir la vida cotidiana necesitan la ayuda de expertos. En lugar de ser la familia un núcleo de seguridad ontológica, tiene que ser apuntalada por expertos para poder cumplir mínimamente con sus objetivos de crianza de los hijos. Si Giddens ve a las terapias como un síntoma de la reflexividad creciente de la modernidad⁸, Lasch las considera un síntoma del extremo narcisismo y del descompromiso e irresponsabilidad a nivel global y social.

Ni la religión entonces, ni la familia, sino las terapias, son el eje en torno al cual se construye el bienestar personal, la salud mental o la seguridad física. Señala que tampoco se debe idealizar el compromiso de los sesentas. En ese momento mucha gente adhirió a objetivos o a ideales políticos, no en términos de

⁸ También hay que señalar que para Giddens, el recurrir a expertos no es algo que sólo se da en el caso de la familia, sino en todos los planos y actividades de la vida contemporánea; es un hecho ineludible, no una muestra de la imposibilidad de los grupos relacionales adscriptivos de brindar competentemente un marco normativo y los elementos indispensables para la sobrevivencia. (Giddens, 1990)

búsqueda política sino fundamentalmente por razones personales. La gente buscaba en la lucha por nuevos ideales lo que no podía encontrar en su vida personal.

A pesar de que en un primer momento pareciera que Lasch identifica narcisismo con individualismo, en un segundo momento se preocupa por diferenciarlos. El narcisismo es una forma peculiar de individualismo. "En la sociedad norteamericana" dice "el narcisismo se basa o tiene su origen en una auto-estima frágil. El narcisismo significa una forma de individualismo que propende al aislamiento del YO". El individualismo en la sociedad americana se entendió por lo general, en términos que implicaban, para el Adán americano, liberarse del pasado y establecer una relación original con el Universo (por ejemplo así aparece en la obra de Emerson), y a pensar que el destino estaba en las propias manos.

Pero en la actualidad estamos, dice Lasch, frente a una forma específica de individualismo, que es el individualismo narcisista.

En la sociedad actual, el hombre depende del Estado, de las corporaciones y de la burocracia en general. El narcisismo representa la dimensión psicológica de esta dependencia.

El hombre contemporáneo es un individuo profundamente dependiente de los demás para construir su auto-estima. El narcisista contemporáneo es básicamente inseguro y el mundo es visto como un espejo.

"Me estimo sólo si los demás me estiman" parece ser un supuesto implícito en la validación del propio valor; en lugar del individualismo como desarrollo de la individualidad, en los últimos años de este siglo, Lasch observa que el individualismo significa ante todo dependencia, auto-estima débil, poca profundización en los sentimientos.

Los cambios en las dietas, en cuanto a las terapias, en cuanto a la búsqueda de la identidad personal son en última instancia triviales, porque no significan un enriquecimiento personal, ni un compromiso con la sociedad, ni un aumento de la responsabilidad. Lasch ve al narcisismo contemporáneo como un fenómeno netamente negativo y síntoma de decadencia.

Los individuos contemporáneos adolecen de una gran incapacidad de sentir. Están tan preocupados por sentir que son incapaces de sentir. "El individuo contemporáneo erige barreras contra las emociones fuertes y está constantemente a la búsqueda de emociones fuertes. Es incapaz de sentir y sufre por no sentir. La lucha por mantener el equilibrio psíquico en una sociedad que por un lado demanda sumisión a las reglas del intercambio social pero por otro rechaza fundar esas reglas en un código de conducta moral, socava la auto-estima y el YO se hace infantil y vacío" (Lasch, 1979:)

Existen a la vez dependencia y rechazo con respecto a la autoridad; junto con la erosión de las formas de autoridad patriarcal, un profundo debilitamiento del superyo social, representado por los padres, maestros y sacerdotes, cuyas prédicas han perdido credibilidad. Frente a la declinación de la autoridad institucionalizada, la sociedad se ha vuelto cada vez más permisiva.

¿Cuales son los sentimientos del *homo psicologicus*, de las personas que están extremadamente preocupadas por construir una individualidad que resulta evanescente? Los sentimientos típicos son la ansiedad, la depresión, un descontento vago, un sentimiento de vacío interior.⁹

Nuevamente en estos aspectos, los puntos de contacto con las apreciaciones durkheimianas son evidentes. El vacío y la angustia, la labilidad de los límites al accionar individual, la permisividad consecuente, en síntesis la anomia, son aspectos resaltados tanto por Durkheim como por Lasch para caracterizar psico socialmente a la cultura de las sociedades avanzadas.

Las diversas terapias son vistas como apoyos que pueden apuntalar a los individuos para que alcancen la salud mental. Tienen la tarea que en otras épocas cumplían la religión o la familia, pero de ninguna manera según Lasch, logran llevarla a cabo, la identidad fuerte es un objetivo inalcanzable.

⁹ A comienzos de siglo, según Freud, la patología típica estaba asociada con la histeria, como se puede apreciar en su texto *El malestar en la cultura* (1989)

En el fondo del planteamiento de Lasch existe una crítica al vacío moral presente en la sociedad contemporánea; el sentido de la vida y del amor son definidos exclusivamente en términos de la medida en que satisfacen los requerimientos emocionales del paciente, no se fomenta la responsabilidad social. La salud mental se concibe como sinónimo de haber logrado vencer las inhibiciones y haber logrado desprenderse de la culpa en cuanto al gozo, en cuanto al placer.

La cultura terapéutica de los setentas ha desplazado a la religión y también al compromiso político. Puede ser vista entonces como una revolución interior, una revolución en cuanto a la auto-consciencia, pero de consecuencias a nivel social, muy peligrosas. La popularización de los modos de pensamiento psicológicos o terapéuticos, la extensión del movimiento de la nueva consciencia de si, los sueños de fama, pueden conducir a las personas y de hecho las conducen al fracaso.¹⁰

El cobrar consciencia de que uno no es como las estrellas de cine, el darse cuenta de la distancia infranqueable entre la vida común y la de esos personajes, puede llevar a pensar que uno es un fracasado, que uno no puede disfrutar, porque lo que tiene no amerita ser disfrutado. Asociado con el sueño de fama y éxito, con la valoración del éxito en cuanto a construir una identidad original, brillante, está el sentimiento de angustia y de fracaso.

Esta extrema preocupación con respecto al propio yo define para Lasch el clima moral de la sociedad cocontemporánea.

Si el estado de ánimo del hombre contemporáneo refleja ansiedad, las características secundarias del narcisismo son nerviosismo, humor sarcástico y seducción calculada. A esto se le suman las pautas características de la cultura contemporánea: un intenso temor al envejecimiento y a la muerte, sentido alterado del tiempo, fascinación con la celebridad, temor a la

¹⁰ Cuando Lasch habla de sueños de fama se refiere al hecho de que la gente que tiene por lo general una vida gris, se identifica con las estrellas de cine y de la televisión, con los ídolos del deporte y sueña con parecerseles, sueña con asimilarse, está pendiente de lo que pasa en el mundo del espectáculo o del jet set; esto es parte de la cultura de masas fomentada por los medios de información.

competencia, declinación del espíritu lúdico, y deterioro en las relaciones entre hombres y mujeres.

La visión de Lasch es realmente muy amarga; aunque por los ejemplos y fuentes que utiliza puede dar la impresión de ser un análisis de elementos triviales, el fondo de su planteamiento es que si no hay una revisión y reconstrucción del individualismo contemporáneo, las sociedades van a ser cada vez más un cúmulo de individuos aislados, infelices, cuyas preocupaciones estén pautadas por los medios de información, y cuya capacidad reflexiva y crítica, en la medida en que no esté orientada socialmente, habrá de hecho desaparecido.

A pesar de las semejanzas en los planteamientos de Lasch con respecto a los de Durkheim, hay sin embargo una cuestión en la que la ruptura es eminente; el individualismo como conjunto de rasgos culturales aceptados y crecientemente prevalecientes, en lo que ambos coinciden, es para Lasch irresponsable, narcisista y egocéntrico, mientras que para Durkheim es el conjunto de principios y valores que pueden ayudar a contruir una actitud responsable cívicamente y solidaria.

Si con ciertas diferencias importantes uno puede ver a pesar de todo coincidencias en el diagnóstico, la prospectiva con respecto a lo que nos depara el futuro es en ambos autores radicalmente distinta. Para Lasch, el individualismo centrado en las terapias, no permite reconstruir el sentido de la vida, mientras que para Durkheim, la inserción de los individuos en los pequeños grupos posibilitaría la conformación de un nuevo equilibrio y una identidad moral madura.

Michel Maffesoli: la desaparición del individualismo

Maffesoli es un autor crucial para observar las modificaciones que se han producido en las sociedades contemporáneas modernas en cuanto a la percepción del individuo y la subjetividad. Su bibliografía es muy abundante, y en la mayoría de sus textos se ocupa de avanzar en la comprensión de las características culturales prevalecientes en la actualidad.

Voy a abocarme especialmente a uno de sus libros más conocidos, *El tiempo de las tribus* que tiene por subtítulo *El declive del individualismo en las sociedades de masas*, publicado en 1988, porque en él desarrolla *in extenso* la temática acerca del individuo y el individualismo.

Maffesoli sostiene que en la actualidad hay dos modelos de sociedad en pugna: el modelo moderno que implica racionalidad, instituciones y valores aceptados, y un modelo renovador, basado en la *socialidad*.¹¹ Este último término hace referencia a los lazos de unión informales, emotivos, que se presentan en la vida cotidiana y que son lo que realmente une y garantiza la supervivencia de las sociedades. Si en las sociedades modernas, racionales, instrumentales, institucionalizadas, el individualismo competitivo es lo fundamental, en las sociedades que están surgiendo ahora hay una recuperación de lo empático, lo irracional y una crítica y abandono del individualismo. Maffesoli dice " las sociedades actuales están saturadas, hartas de racionalidad y de individualismo". Esto se manifiesta en dos procesos que para él son propios de estas nuevas formas de socialidad. Por una parte, el proceso de des-individualización; por otra, el proceso de re-encantamiento del mundo.

Era característico de la sociedad moderna, racional, burguesa, el tener objetivos, ideales, tareas que realizar y todas esas tareas descansan en el principio de individuación. En cambio, en el tipo mítico de sociedad, que Maffesoli cree que es el que está surgiendo ahora, lo fundamental es la agregación, el construir la propia identidad a partir de participar en grupos pequeños, en los cuales uno comparte intereses circunstancialmente con los otros miembros. De ahí entonces que Maffesoli hable de *neo tribalismo*, del surgimiento de tribus en sentido del surgimiento de grupos de intereses circunstanciales en los cuales las personas adquieren un sentimiento de pertenencia y por lo tanto, obtienen su identidad a partir de la

¹¹ Otra acepción del término socialidad, es la propuesta por Guillermo O'Donnell, que se refiere a "las relaciones y actitudes de la gente en encuentros ocasionales, que dependen de patrones aprendidos y pragmáticamente reproducidos". (O'Donnell, 1984 y 1997)

comunidad emocional. La identidad no se produce por una individuación creciente, sino a partir de formar parte de comunidades emocionalmente satisfactorias.

Por lo tanto, según Maffesoli, lo característico actualmente sería este proceso de des-individuación.

En cuanto al proceso de re-encantamiento del mundo, sostiene que la racionalidad instrumental ha vaciado de sentido a la vida de las personas y por lo tanto actualmente se busca el sentido de la vida, ya no en la ciencia, ni en el conocimiento; no en los objetivos o ideales políticos, sino en los nuevos cultos, los nuevos mitos, la astrología, las religiones esotéricas. Asistimos tendencialmente, dice Maffesoli, a la sustitución de lo social racionalizado por una socialidad de predominio empático.

Maffesoli señala algunas cuestiones que son sumamente sugerentes. Por una parte el surgimiento y multiplicación de los pequeños grupos de redes existenciales, a los que denomina tribus.¹²

Son grupos a donde va la gente porque tiene un problema determinado, porque tiene un interés específico y cuando resuelve el problema o cambia de interés, se sale. Hoy las nuevas tribus descansan en el apoyo que la relación puede brindar para resolver un determinado problema o para canalizar una necesidad.

Desde cierto punto de vista, estos grupos tienen una connotación religiosa (en el sentido antiguo de re - ligar) ya que se basan en el lazo que se establece entre gente que comparte una preocupación o un interés y tienen como fundamento lo que Maffesoli denomina *proxemia*, o cercanía. El grupo ayuda porque sus miembros están cerca unos de otros. Cada participante está ahí para resolver, para ayudarse, para tener apoyo emocional; los grupos no tienen que ver con las clases, ni con los movimientos

¹² Tribus es un nombre impactante. Si el autor quería llamar la atención de su público con eso, evidentemente lo consiguió. Pero hay diferencias sustantivas entre las tribus como las conocemos a través de los estudios antropológicos y etnográficos y las tribus de Maffesoli. Si en las primeras los elementos adscriptivos son absolutamente predominantes, en las tribus maffesolianas lo característico es el entrar y salir, la labilidad en cuanto a los requisitos de entrada y pertenencia y la relativa facilidad de las posibilidades de permanencia. A uno le vienen a la memoria Alcohólicos Anónimos, Comedores Compulsivos Anónimos, Neuróticos Anónimos, y toda una troupe de grupos y asociaciones, como jugadores de bolos, interesados en tanatología, padres que han sufrido la pérdida de un hijo, etcétera.

sociales, ni con el género. Cada persona que participa construye su identidad a partir de la asunción de la similitud con los otros; pero además, cada persona puede participar en muchos grupos.

Según Maffesoli, el hecho de vivir en sociedades de masas con un alto requerimiento de eficacia y eficiencia y pretendida racionalidad, genera problemas de estrés, angustia y deshumanización, que a su vez motivan el surgimiento de grupos con convocatorias específicas.

Para compartir la pasión y los sentimientos, las emociones, hay una búsqueda de contenido emocional, una búsqueda de sentido que rompa con las relaciones establecidas institucionalmente aceptadas, que son las relaciones laborales, políticas o familiares.

La identidad actualmente se constituye en entornos cambiantes, a través de un tipo de socialidad empática emocional, no racional.

Maffesoli considera que es una falacia establecer un paralelismo entre el final de lo político, la indiferencia creciente con respecto a lo político por una parte, y el repliegue sobre el individuo, o lo que se ha dado en llamar el retorno al narcisismo.

En lugar del individualismo exacerbado, lo que puede percibirse cada vez con mayor fuerza es el rechazo del individualismo tal como lo conocemos, y la búsqueda de la identidad a partir de la participación en grupos que se basan en la comunidad emocional. La gente en la actualidad, según Maffesoli, está harta de la lógica perversa¹³ cuya forma política postula el "participe, pero no mucho" o el "participa, pero condicionadamente". Existe una saturación, un hartazgo, con respecto a la política y también con respecto al individualismo, que vacían de sentido la vida. La identidad del individuo contemporáneo se logra a través de la proxemia en comunidades de intereses que son circunstanciales, flotantes, emocionales.

Tanto en lo relativo al conformismo de las jóvenes generaciones, como a la pasión por el aspecto exterior en los grupos o tribus, los fenómenos de la moda, la cultura estandarizada, así como eso que se podría llamar la unisexualización de la apariencia, todo ello nos permitiría afirmar, dice Maffesoli, que estamos asistiendo a una pérdida de la idea del individuo en una masa más indistinta la cual no tiene nada que ver con la noción de identidad individual, nacional o sexual que fue una de las conquistas más importantes del burguesismo. En contra de lo político que paradójicamente descansa en el YO y en lo lejano, la masa por su parte está hecha de nosotros y de proximidad. El individuo es libre. Contrata y se inscribe en el marco de relaciones igualitarias. Lo que ahora existe no son individuos, son personas, porque la persona, a diferencia del individuo, es tributaria de los demás. Acepta un trato social y se inscribe en un conjunto orgánico. El individuo tiene una función; la persona, un rol que jugar.

Este ser tributario de los demás, que Maffesoli ve como una característica positiva de la persona contemporánea, como la forma de vinculación de la gente, es lo que Lasch por su parte había considerado como un grave problema, como algo profundamente negativo, el mundo como espejo; es posible por lo tanto aquí percibir una diferencia profunda entre los dos autores.

La diferencia entre individuo y persona, función y rol, es uno de los síntomas de la progresiva diferenciación entre lo social y la socialidad. Lo social es el modelo de sociedad moderna que implica individuación, razón, objetivos políticos y personales. La socialidad por el contrario, es una argamasa empática que permite construir la identidad a partir de la proxemia, o sea de la proximidad no sólo física sino emocional. Maffesoli señala que la forma específica que adopta la socialidad en nuestros días es el "vaivén de las masas tribus". El no ve la masa en el sentido en el que la consideraban los autores de la escuela de Frankfurt.

¹³ Una crítica fuerte de esa lógica perversa que conduce a la privatización y la falta de compromiso cívico, está presente en Habermas, por ejemplo en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. (Habermas,

Para Maffesoli, la necesidad de la masa de conformar grupos emocionales y de borrar la diferencia es lo único que va a garantizar la supervivencia de las sociedades. La masa por lo tanto es algo positivo, irracional, irreflexivo, indiferenciado, frente al individualismo de la razón instrumental que produce competencia vacía y deshumanización.

Pero a diferencia de lo que prevaleció en los años setenta, se trata menos de agregarse a una banda, a una familia o a una comunidad, que de revolotear de un grupo a otro. Esto puede dar la impresión de atomización y también puede hacer hablar, sin razón, de narcisismo.

En efecto, en contra de la estabilidad inducida por el tribalismo clásico, el neo-tribalismo se caracteriza por la fluidez, las convocatorias puntuales con respecto a un tema, a un interés o problema, y la dispersión.¹⁴

Fluidez, irreflexión, vaguedad, son características aparentes de la socialidad contemporánea. Si el individualismo buscaba la autenticidad, la socialidad es eminentemente superficial. Pero al mismo tiempo, emocionalmente más profunda. Maffesoli dice que este fenómeno no ha sido visto, y no puede ser visto y tratado por las ciencias sociales, no sólo porque es un proceso relativamente nuevo, sino porque como estas tribus no están organizadas, no son estables, no responden a intereses racionales, entonces las ciencias sociales no lo pueden ver. No pueden además reconocer su importancia, porque desdeñan todo lo que está inorganizado. Maffesoli termina su texto planteando que el tribalismo y la masificación son dos procesos propios del fin del siglo XX que corren al parejo.

¿Cuales son los puntos de contacto y cuales las diferencias más importantes que encontramos en la propuesta de Maffesoli con respecto a la de Durkheim?

1995)

¹⁴ cfr. Beatriz Sarlo y el fenómeno del zapping: cuando tenemos el control de la televisión en la mano y pasamos de un canal a otro y de un programa a otro. La gente no sólo zappa en el televisor, zappa en la vida. Hoy me interesa esto. Tengo tal problema. Me ligo con esto, o con esta persona, después con lo otro, o con el otro. No hay un proyecto. No hay un sentido. (Sarlo, 1994)

Evidentemente hay similitudes en la visualización del fenómeno del surgimiento de grupos en los cuales los individuos participan, que son diferentes a los consolidados institucionalmente a lo largo de la historia de las sociedades modernas. Sin embargo el papel otorgado a estos grupos es radicalmente diferente. Para Durkehim, lo fundamental es el rol que los "grupos secundarios" tienen como generadores de un marco normativo que las instituciones tradicionales ya son incapaces de proporcionar. Los grupos profesionales (tal como los llama en *El suicidio*) o los grupos secundarios (como los denomina en las *Lecciones de sociología*) son probablemente nichos de solidaridad relacional, pero su principal papel radica en su accionar como contrapesos de las fuerzas absorbentes de la comunidad y del Estado, y como proveedores de valores, normas y reglas que impidan la expansión de la anomia. Por lo tanto el contenido de la relación que el sujeto establece con el grupo, y los intercambios éticos que en su seno se generen, son de vital importancia para que el grupo como tal tenga sentido y un papel crucial en el desarrollo de la sociedad moderna hacia escenarios de mayor justicia, libertad, etcétera.

Para Maffesoli en cambio, no importa el contenido del intercambio en el nivel de la moral, las costumbres y los valores. Lo sustantivo es la satisfacción emocional que el sujeto puede obtener de su participación en el grupo. Es más, las solidaridades que pueda establecer en el grupo, si bien son importantes, son casuales, circunstanciadas y no estables. No es el grupo como sustento valorativo ni como estructurante de una identidad moral, sino la proxemia y la libertad de establecer nuevos lazos, la posibilidad de relaciones sin obligación y el grupo como defensa y protección contra las constricciones de un modelo de sociedad todavía dominante centrado en los logros, el éxito, la eficiencia y las responsabilidades.

Provocativamente y en esta misma línea de pensamiento, para Maffesoli tampoco importa el contenido específico del mensaje transmitido por los *media*. No es importante que los programas sean violentos o no, triviales, o incluso morbosos; el papel de los

medios de información en la actualidad es fundamentalmente brindar elementos de conocimiento común sobre los que la gente quiera platicar; vienen a sustituir las pláticas de café, las tertulias pueblerinas donde se intercambiaban las novedades y los chismes de vecindad; su función específica tiene que ver con el re-ligar a los miembros de un grupo, con el construir líneas tenues de comunidad restringida.¹⁵ Finalmente uno podría decir que una familia o un grupo de amigos, o las señoras en el mercado o en el salón de belleza que debaten sobre los amores de una figura de la televisión, el fútbol, o sobre los últimos avatares de la telenovela que vieron o no juntos, o sobre los horrores mostrados por un noticiero amarillista, están compartiendo, se están comunicando, están socializando sus opiniones, experiencias e impresiones. Ahora bien ¿ es importante el contenido de esos intercambios o lo crucial es que esos intercambios se produzcan? ¿Pueden disociarse las dos cuestiones?

Desde la perspectiva de Maffesoli, creo que no sólo son problemas diferentes, sino que lo propio de la nueva socialidad, es precisamente que lo que enfatiza es la posibilidad de vinculación, más allá e incluso prescindiendo de para qué se está uno vinculando.

Desde mi propia perspectiva, y quizás porque mi propia experiencia socio cultural se ha dado en un ámbito diferente, una cosa es reconocer el hecho innegable del surgimiento de nuevos grupos y formas de relación, y otra es restarle importancia al tema de la responsabilidad y la lucha por la construcción de una identidad autónoma, consciente de los propios derechos y obligaciones. Como espero mostrar más adelante, creo que todavía en América Latina no experimentamos el desierto de soledad, la voracidad competitiva y la carencia de relaciones afectivas de la

¹⁵ Hay una vieja anécdota de Karl Popper: estando en una reunión de científicos de diversas especialidades se debatía fuertemente la situación de crisis de valores de la sociedad contemporánea. Al finalizar una de las sesiones, especialmente conflictiva y donde la discusión había sido rispida y virulenta, Popper le pregunta a un colega antropólogo qué le había parecido, y este le dice que no prestó atención al contenido del debate sino a la forma en que los intelectuales debatían. Esto horroriza a Popper, al que le parece de una extrema superficialidad e incluso un tanto perverso, que al antropólogo le interesara más un ejercicio etnográfico que el problema sustantivo de fondo, motivo de la reunión. Tengo la impresión que lo mismo habría opinado de

misma manera que en las sociedades postindustrializadas, que puede conducir a la crisis del individualismo en el sentido planteado por Maffesoli, y a la búsqueda de ámbitos de socialidad y comunicación proxémicos y fluctuantes.

En el capítulo cuatro de esta tesis he sostenido que uno de los problemas acuciantes en América Latina y también en el mundo industrializado es la expansión de la anomia, y sobre todo la falta de criterios éticos de valoración de las personas, ligada a la corrupción. ¿Cómo no tener en cuenta entonces el papel que los contenidos transmitidos en los medios pueden tener en la reafirmación de los valores o en la permisividad frente a la venalidad y la corrupción? Creo, como Popper, que la crisis de valores contemporánea, que a veces no tratamos por estar tan agobiados por las otras muchas crisis que padecemos (económica, social e incluso de género y generacional), amerita que no descuidemos las instancias posibles de constitución de una nueva identidad más responsable del propio destino y del destino comunitario y social, aunque hayamos perdido la confianza en las utopías modernas.

Gilles Lipovetsky: el individualismo vacío

Lipovetsky es un autor que comparte muchos de los supuestos presentes en las obras de Lasch, (a quien de hecho cita recurrentemente) y también en las de Maffesoli. Sin embargo, si bien sus libros constituyen una crítica a la situación actual de la cultura en las sociedades postindustriales, también es posible percibir en ellos un reconocimiento sugerente, desmitificador y casi esperanzado de la nueva era.

En su conocido libro *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, publicado en 1983, Lipovetsky sostiene que vivimos una segunda revolución individualista: el *proceso de personalización*.

la posición de Maffesoli sobre el no concernimiento de los medios en cuanto a la transmisión de valores o al papel de los grupos como nichos protectores sin responsabilidad moral, por lo menos en principio.

La era moderna iniciada en los siglos XVI y XVII, que tuvo como uno de sus pivotes fundamentales el proceso de individuación, reconoció como valores cardinales la libertad, la democracia y la igualdad crecientes; a la vez, su marco normativo por lo menos en términos ideales estaba impregnado del riguroso respeto a la disciplina, el deber, la productividad y el éxito.

El proceso global que según Lipovetsky está en curso, y que si bien se inició en Europa y los Estados Unidos en los años veinte, se puede observar más claramente desde la década de los años cincuenta, y sobre todo en las últimas tres décadas de este siglo, consiste en la exaltación máxima del individuo como valor supremo, en el abandono de las prescripciones rigoristas y los valores universales. El proceso de personalización, que por una parte es la continuación y manifestación última de la ideología individualista, por otra trastoca el sentido de la relación entre la responsabilidad pública y la vida privada, que nutrió a la cultura de la modernidad.

Podríamos decir entonces, que si el individualismo es una de las características culturales principales de la modernidad, en las sociedades actuales, que Lipovetsky asume como "sociedades post" (después de la modernidad, después y más allá del deber, después de las formas tradicionales de religiosidad, etcétera), el individualismo ha adquirido nuevos significados.

¿Cuales son los componentes socio-culturales del proceso de personalización?

El énfasis en la realización personal, la permisividad, la búsqueda del placer, el despliegue de la "personalidad íntima", la legitimación del hedonismo, la importancia de la psicología, la libre expresión. Esto a nivel de los sujetos. A nivel social, en la sociedad actual reina la indiferencia de las masas, "domina el sentimiento de reiteración y estancamiento, se banaliza la innovación, el futuro ya no se asimila a un progreso ineluctable." (cfr. Lipovetsky, 1993:Prefacio)

Si las sociedades modernas eran conquistadoras, creían en el futuro, en la ciencia y en la técnica, y sus principales logros

estaban en la ruptura con las tradiciones, las jerarquías y los particularismos en nombre de valores universalistas, la razón y la revolución, las sociedades actualmente están cansadas y se muestran apáticas con respecto al cambio. La gente se ocupa de consumir "objetos e información, deportes y viajes, formación y relaciones, música y cuidados médicos". Las sociedades actuales están en una segunda fase con respecto a la "sociedad del consumo": la apoteosis. La cultura actual es "cool": se busca la calidad de vida, se es sensible con respecto a las demandas ecologistas, se abandonan los grandes sistemas de sentido, a la vez que existe un culto por la personalidad, la participación en ámbitos restringidos, la expresión de sí mismo. En las sociedades contemporáneas emerge una forma de individualidad sensible, desestabilizada y tolerante, centrada en la propia realización emocional, ávida de juventud. "Hay una tendencia global a reducir las relaciones autoritarias y dirigistas, a acrecentar las opciones privadas, a privilegiar la diversidad; son sociedades abiertas, plurales; es la vida sin imperativo categórico."

Tomando como textos de cabecera *Las tiranías de la intimidad* de Richard Sennet y el ya mencionado *La cultura del narcisismo* de Lasch, Lipovetsky considera que en las sociedades contemporáneas, la edad de oro del individualismo competitivo, sentimental y revolucionario se ha acabado. La personalización extrema es sinónima de un neo narcisismo constituido por la obsesión por la salud, el *fitness*, la apatía generalizada y el vivir el presente, sin ideal. Esta situación puede claramente ser identificada como anómica, en el sentido durkheimiano de anomia como carencia de fines sociales compartidos que se pudieran constituir en claros referentes para la acción. "Cuando el futuro se presenta amenazador e incierto, queda la retirada sobre el presente, poner el futuro entre paréntesis." Sin embargo, para Lipovetsky, la apatía de la persona con respecto a los asuntos públicos y el centrarse en sí mismo, no surge de una consciencia desencantada producto del fracaso en cuanto a las posibilidades de cambiar el mundo; no deriva de una postura nihilista ni trágica; el neo narcisismo resulta del cruce de "una

lógica social individualista hedonista impulsada por el universo de los objetos y los signos, con una lógica terapéutica y psicológica elaborada desde el siglo XIX a partir del enfoque psicopatológico".

Lipovetsky, a diferencia de Lasch, no considera al narcisismo como una nueva forma de alienación, sino como el síntoma del surgimiento de un nuevo tipo de personalidad indeterminada, fluctuante, flotante.

¿Por ello menos socializada? Evidentemente, no. Lo que cambia son los contenidos de la socialización. El neo narcisismo impone nuevas formas de control: quizás más flexibles, menos autoritarias, pero no por ello menos eficaces. La cultura neo narcisista contemporánea estandariza y normaliza tanto como cualquier otra, sólo que los valores son distintos. Por un lado, lo que en lenguaje coloquial en México llamaríamos el "aliviane" en cuanto a la presión por ser exitosos, eficientes y eficaces; lo que en el texto de Lipovetsky es definido como el carácter *cool* de la cultura. Por otro lado, el centrarse en el cuerpo, como objeto de cuidados y atención a la vez que como medio imprescindible para la realización personal. El autor señala que "el miedo a envejecer y a morir es constitutivo del neo narcisismo. En los sistemas personalizados, no queda más remedio que durar y mantenerse, aumentar la fiabilidad del cuerpo, ganar tiempo y ganar contra el tiempo". Ahora bien, ese interés febril que tenemos en el cuerpo no es en absoluto espontáneo y libre, obedece a imperativos sociales, tales como la línea, la forma, el orgasmo.¹⁶ La única forma de ser verdaderamente uno mismo, de realizarse como persona, es ser joven, esbelto y dinámico. Por esa razón Lipovetsky señala que el neo narcisismo desestandariza por un lado (ruptura con respecto a la imperiosa y rigurosa

¹⁶ Aunque Lipovetsky no hace referencia a ello, es sumamente interesante tomar en cuenta las revistas de actualidad y sobre todo las revistas femeninas, cuyo público son las mujeres instruidas de las clases medias, y en las que los artículos sobre dietas y ejercicios para mantenerse atractivas son muy frecuentes. El caso de la evolución de *Cosmopolitan* es paradigmático al respecto: si en los setentas, los artículos versaban principalmente sobre las tácticas de la joven trabajadora (ejecutiva, secretaria) para ascender en su trabajo y le brindaban tips acerca de cuando solicitar un aumento o cómo buscar mejores oportunidades, actualmente en todos los números aparecen notas acerca de cómo experimentar mayor placer sexual, cómo consentir a su

vigencia de las normas y valores universalistas, énfasis en la realización personal, tolerancia para con la diferencia) y estandariza por el otro (a través de la moda y los arquetipos de belleza; la pulsión por ejercitarse y mantenerse atractivo; el consumo globalizado).

Otra característica sociocultural presente en las sociedades actuales es la compulsión al consumo. El que las sociedades de masas sean sociedades de consumo no es una idea nueva. Ya la Escuela de Frankfurt y una abundante bibliografía posterior se han ocupado de este asunto. Pero quizá lo sugerente de las formulaciones de Lipovetsky radique en remarcar por un lado que el consumo abarca al conjunto de la vida (se consumen objetos, conocimientos, afectos, servicios, arte, información); por otro lado que la multiplicidad de elecciones en todos los ámbitos de la vida fuerza el proceso de personalización; aún más, el autor señala que la forma social dominante, que es un principio de organización global de las sociedades de la abundancia y tiende por lo tanto a regular el consumo, las organizaciones, la información, la educación, las costumbres, es la *seducción*.

Lipovetsky dice que "las sociedades contemporáneas ven proliferar de forma vertiginosa las fuentes de información, la gama de productos dispuestos en centros comerciales, las opciones políticas, las opciones religiosas; la gente se acostumbra a que su principal actividad sea justamente esta elección entre múltiples opciones".

Para que la gente opte por una opción y no por otra, debe ser seducida, convencida suavemente de que esa y no otra es la mejor opción. Asociada a esta idea de la seducción, Lipovetsky sostiene que la sociedad actual es permisiva, no crítica, plural y *light*, y que desprofundiza las relaciones sociales e interpersonales. La cultura *cool* se manifiesta entre otras cosas en el lenguaje. A los ciegos no se les dice ciegos, sino invidentes; a los paralíticos se les dice minusválidos. La caracterización y la conceptualización acerca del presente

hombre, y sobre todo, cómo arribar al orgasmo, siempre. La presión de los estereotipos sociales ha pasado de la necesidad de ser eficiente en la oficina y sensual en el hogar, a la de ser una voraz consumidora de placer.

intenta suavizar la realidad y junto con estas modificaciones en el lenguaje, ciertos fenómenos culturales cobran una importancia como nunca la habían tenido antes; uno de los casos es el de la música. Los jóvenes contemporáneos están todo el tiempo con el walkman. Corren, caminan, estudian, viven con música y esto evidentemente tiene consecuencias en cuanto a su compromiso, su relación con el mundo que los rodea; un mundo musicalizado es un mundo extraído de la realidad. Hay música en los centros comerciales, en los supermercados, en las películas, en todas partes. Es un fenómeno que debe ser visto, según Lipovetsky, entre otras cosas como parte de una atomización inducida, porque la persona que está con el walkman no escucha lo que pasa a su alrededor, escucha la música que escogió.

Hay fenómenos como la suavización del lenguaje, la música constante, que producen atomización.

Las sociedades contemporáneas son sociedades en las cuales todo se personaliza de tal manera que la imagen que presenta un líder político, por ejemplo, es crucial para su éxito. La gente ya no se guía para votar a alguien por la plataforma o los antecedentes políticos del candidato sino que el peso mayor está en la simpatía del candidato, en la imagen que proyecta su familia, para qué lado se peina o si aparenta ser un hombre común y corriente. Por lo tanto la vida de los políticos es motivo de interés para la televisión, por ejemplo. No son los contenidos de la política los que importan sino la imagen, la habilidad para hablar. ¿Por qué dice Lipovetsky que la seducción en las sociedades contemporáneas es tan importante? Porque evidentemente en el caso de los políticos, para tomar tan sólo uno, se garantiza el triunfo a través de la seducción. La seducción es la forma de captar las voluntades.

Según Lipovetsky, las masas quieren ser seducidas. Son irreflexivas, están compuestas de individuos aislados. Las masas están compuestas por átomos sociales que son objeto de seducción por parte de los medios, seducción por parte de los que detentan el poder.

Pero además, junto con este fenómeno de la seducción, se da un fenómeno muy peculiar que es el de la indiferencia. La pregunta de la cual parte Lipovetsky es ¿quien cree aun en las instituciones? En general, lo que se genera en estas sociedades de masas, sociedades consumistas, es una apatía generalizada. No se genera desesperación, no se genera sentimiento del absurdo, sino un sentimiento de apatía e indiferencia creciente con respecto a las cuestiones públicas.

En su libro *El nihilismo europeo* Nietzsche señaló a fines del siglo XIX, cuales eran los signos característicos del espíritu moderno. Uno de ellos es la tolerancia. Pero según Lipovetsky, en la actualidad se da la tolerancia porque la gente no está decidida, carece de convicción con respecto a una cosa u otra; por lo tanto la tolerancia está basada en la ineptitud para optar reflexivamente, críticamente.

Otro de los signos mencionados por Nietzsche es la creciente amplitud de la simpatía, o sea que la tolerancia va junto con la simpatía, una cierta condescendencia y aceptación en el trato con los demás. Pero, en los últimos años de este siglo, esa simpatía está compuesta por un tercio de indiferencia, un tercio de curiosidad, un tercio de excitabilidad mórbida.

Otro de los signos de la modernidad según Nietzsche es la objetividad. En realidad sin embargo, no es que uno sea objetivo, sino que le falta voluntad para imponer sus propios criterios, sus propias demandas, por lo tanto deja que las cosas sucedan.

Lo que Lipovetsky señala es que lo que ha caracterizado a los últimos años del siglo XX no es tanto la angustia existencial sino la indiferencia. "El espíritu de la época" dice, "deja muy atrás la angustia y la nostalgia del sentido" que sí eran propios de mediados de siglo. El existencialismo o el teatro del absurdo, por ejemplo, eran síntomas de esta angustia, de la ansiedad por la pérdida del sentido de la vida y en cambio ahora lo que se puede observar es una indiferencia ante los problemas del sentido, con un contenido fuertemente estético. Así, el autor señala que los cuadros hiper-realistas actuales, por ejemplo, no llevan ningún mensaje, no quieren decir nada. La función del arte

se remite al impacto, al shock que puede provocar, es fundamentalmente una función de exterioridad; no tiene quizás la función antigua del arte que era hacer reflexionar acerca de las propias condiciones de vida. Lipovetsky señala que en el arte actual muchas veces uno se encuentra con que importa más que algo esté bien hecho, técnicamente hablando, que el mensaje que se quiere transmitir. El orden de la representación, está de alguna manera abandonado por la perfección misma de su ejecución.

Las grandes contradicciones o los grandes problemas de las sociedades modernas también pretenden borrarse; los conflictos no se presentan como antagonismos.

Lipovetsky señala que lo que es cierto para la pintura, también lo es para la vida cotidiana. En los jóvenes es posible percibir que no les causa demasiado problema el vivir sin sentido. La indiferencia crece, y en ninguna parte es tan evidente como en la enseñanza, porque en algunos años, el prestigio y la autoridad del cuerpo docente, prácticamente han desaparecido, y la enseñanza se ha convertido en una máquina neutralizada por la apatía escolar, mezcla de atención dispersada y de escepticismo lleno de desenvoltura. La gente es ignorante y no le importa, eso es lo peor. No saben, no quieren saber, y les importa un bledo, y eso es terrible. La misma apatía en la enseñanza, dice Lipovetsky, se encuentra a nivel político, los niveles de abstencionismo son altísimos. Aparentemente, parte de ese desierto, de esa indiferencia generalizada, es producto de que el individualismo ha degenerado en un narcisismo exacerbado, en una atomización. Él percibe esta indiferencia generalizada, esta privatización en el peor sentido del término, como la característica crucial de las sociedades contemporáneas. En el terreno político dice "la política ha entrado en la era de lo espectacular, liquidando la consciencia ideológica y el rigor, en aras de una curiosidad dispersada captada por todo y nada."; de ahí la importancia capital que revisten los medios masivos a los ojos de los políticos. Son más importantes las opciones en sí que el contenido de la opción. Por eso habla de una creciente exterioridad en todos los ámbitos. "Voy a clases pero no estudio;

pero como voy, merezco aprobar". Aquí pareciera haber puntos de contacto con lo que en el capítulo cuatro he denominado "la cultura del como si", que por lo visto, no sólo está presente en la cultura latinoamericana.

Lo que según Lipovetsky caracteriza a las sociedades modernas, entonces, es un incremento de la tolerancia, sin embargo, la tolerancia significa indiferencia. Al mismo tiempo, se da el énfasis en lo local, lo étnico, el resurgimiento de los fundamentalismos. Estos dos fenómenos tienen que ser vistos juntos. Soy tolerante porque el otro me importa un cacahuete. La desconfianza con respecto a lo diferente se produce junto con la tolerancia, siempre y cuando lo diferente no esté junto a mí, no esté en mi casa. No es que hayamos crecido y seamos más maduros y responsables, simplemente que como me es indiferente, lo tolero siempre que no me afecte directamente.

Dice Lipovetsky "en un sistema organizado según los principios del aislamiento suave, los ideales y valores públicos sólo pueden declinar, únicamente queda la búsqueda del ego y del propio interés, el éxtasis de la liberación personal, la obsesión por el cuerpo y el sexo, hiperinversión de lo privado y en consecuencia desmovilización del espacio público".

El neo narcisismo, la seducción para el consumo y la indiferencia de las masas en la política, la cultura y los valores son los componentes socioculturales cruciales que acompañan al proceso de personalización.

Lipovetsky no es el primero en notar que la subjetividad se vacía al centrarse en sí misma y apartarse de los roles públicos; que la necesidad de expresión pierde de vista el que muchas veces no hay nada que expresar más que trivialidades; que el ideal del individuo autónomo y responsable a nivel privado y público ha dejado paso al incivismo del que se repliega al *ghetto* de la propia intimidad. Pero quizás sea el autor que intenta explicar el por qué de la indiferencia y la apatía, sobre todo de la juventud contemporánea. El sostiene que es producto de la sobre oferta, en cuanto a información, objetos, conocimientos; el vacío

intimo, la falta de interés por aprender, la no asunción de la responsabilidad, es producto de la saturación.

Por otra parte, aunque a lo largo de su obra Lipovetsky señala que el proceso de personalización produce atomización junto con un incremento en las posibilidades de opción, también es inseparable de un "entusiasmo relacional particular, como lo demuestra la proliferación de asociaciones, grupos de asistencia y ayuda mutuas". Encontramos por lo tanto aquí un punto de contacto con lo visualizado temprana e incipientemente por Durkheim, en el sentido de la importancia creciente de nuevas formas de asociación e interacción, donde las personas encuentran ámbitos de inserción, construcción de la propia identidad, afecto y confianza.

¿Qué es sin embargo lo peculiar en el planteamiento de Lipovetsky? El hecho de que estos grupos son colectivos con intereses miniaturizados, hiperespecializados: "agrupaciones de viudos, de padres de hijos homosexuales, de alcohólicos, de tartamudos, de madres lesbianas, de bulímicos". La personalización contemporánea se produce en la participación en circuitos y redes integradas, en micro grupos donde lo que se comparte son las mismas preocupaciones e intereses inmediatos y circunscritos, con personas que se piensan "idénticas", pero con las que uno se sigue viendo e intercambiando experiencias sólo mientras dure el interés común, el problema que los llevó a reunirse. La semejanza está por lo tanto mucho más marcada con la visión de Maffesoli que con la de Durkheim.

En otro de sus libros, *El crepúsculo del deber*, publicado en Francia en 1992, Lipovetsky retoma su idea del antagonismo de dos proyectos o modelos societales. Uno, el del individualismo exacerbado que según sus críticos conduce a la decadencia de los valores que dieron origen a la cultura occidental. Otro, que reclama imperativamente la revitalización de la moral y la construcción de una nueva responsabilidad ética.

Diez años después de haber señalado el surgimiento y la implantación de nuevos valores centrados en la irrestricta exaltación del individuo, a la vez que en el vaciamiento sutil de

la capacidad reflexiva y crítica de la nueva individualidad, Lipovetsky reconoce que un nuevo discurso intenta atemperar la irresponsabilidad individualista.

¿En qué consiste este llamado a la moral? Obviamente, no en un volver atrás, hacia las morales religiosas tradicionales, ni al imperativo categórico de las primeras épocas de la modernidad.

Las sociedades actuales, han abandonado el ideal de la obligación moral, de la abnegación, el espíritu de disciplina y de auto dominio; en ellas se estimulan los deseos, la felicidad íntima y el disfrute material. Son las sociedades post moralistas de la era del post deber.

La percepción que Lipovetsky tiene de las nuevas sociedades se acerca muchísimo a la visión que Guyau tenía, hace más de cien años: son sociedades plurales, donde gradualmente predomina una "ética débil y mínima, 'sin obligación ni sanción', aunque no 'sin fe ni ley'". (cfr. Lipovetsky, 1996:12)

Así como Durkheim es un digno representante del pensamiento ilustrado, que intenta sentar las bases de la moral laica, independiente de cualquier dogma religioso, en los valores austeros del ciudadano, en la disciplina de la vida privada y en la responsabilidad cívica, que deben inculcarse de manera principal en la escuela; Guyau prefigura el pluralismo laxo, permisivo y creativo de las sociedades de fin de siglo. Curiosamente no de las del fin de su propio siglo, el XIX, sino de las del siglo XX.

El panorama ético contemporáneo es particularmente complejo. Por una parte, el neo conformismo moral es tolerante, lo que puede dar pie no sólo para el surgimiento de fundamentalismos y extremismos de todo tipo sino para que sigan desarrollándose sin obstáculos fuertes. Por otra parte, las sociedades democráticas actuales no han logrado vencer la exclusión social, no sólo de sectores amplios de su propia población, sino principalmente de regiones enteras del mundo. Además, la violencia y la corrupción son hoy fenómenos mundiales. La cultura del individualismo conduce a respuestas diferentes frente a estas situaciones. Ciertos sectores pueden proponer salidas

autoritarias, preocupados más por reprimir que por prevenir las dificultades. Otros optan por una interacción pragmática que conduzca a la construcción gradual de acuerdos y fijación de nuevos parámetros para el ejercicio de la libertad. Otros grupos, ya sea porque son permanentemente excluidos o porque han medrado de manera ilícita, escapan a la regulación social y son propiciadores o víctimas del individualismo sin regla.

Es por estas razones que Lipovetsky señala que hoy se han acentuado "dos lógicas antinómicas del individualismo. Por un lado, el individualismo unido a las reglas morales, a la equidad, al futuro; por el otro, el individualismo de cada uno para sí mismo y del 'después de mí el diluvio'; o sea, en términos éticos, individualismo responsable contra individualismo irresponsable" (Lipovetsky, 1996:15)

Llama la atención que cien años después de que Durkheim planteara al individualismo moral como la alternativa ética de las sociedades industriales avanzadas para hacer frente a la "delicuescencia de las instancias tradicionales del control social (iglesia, sindicato, familia, escuela)" y escapar del peligro del individualismo egoísta y atomizador de las sociedades de masas, la disyuntiva no sólo permanezca sino que se haya reafirmado.

Desde los intereses que han guiado este trabajo, un aspecto a remarcar dentro de las cuestiones planteadas por Lipovetsky es que al caracterizar las sociedades del presente, las apreciaciones aparentemente opuestas de Durkheim y Guyau resulten, aunque no de manera explícita, finalmente recuperadas y unidas. La cultura de este período de transición, del fin del siglo XX y comienzos del XXI propone opciones plurales y abiertas, la anomia es inevitable, y aunque lejos del optimismo de Guyau, existe una salida que permitiría romper con la masificación, la indiferencia y el vacío: la construcción de un individualismo responsable, autónomo, comprometido, de dimensión humanista, no rigorista ni autoritario, fincado en el establecimiento de de compromisos razonables que posibiliten la

construcción de un mundo más justo para todos. Una salida "a la Durkheim".

Individualismo, microgrupos y responsabilidad cívica

Como espero haber mostrado al revisar la concepción que Durkheim tiene del individualismo, el centro de su interés no está en las posibilidades que la cultura moderna brinda para el desarrollo de la identidad individual (esto es una cuestión puramente residual en su obra), y el desenvolvimiento de la personalidad íntima. Ni siquiera en el progresivo crecimiento de la esfera privada.

Fundamentalmente su atención se focalizó en el conjunto de valores y principios que, centrados en la defensa de los derechos de la persona, también fijaban los límites de su accionar, las obligaciones para con la colectividad de la que formaba parte y en última instancia, coadyuvaban a la conformación de una sociedad más libre, más igualitaria y sobre todo, más solidaria. El individualismo moral propuesto por Durkheim, es la doctrina que permite la superación de la anomia, a la vez que garantiza los derechos individuales.

Los tres autores cuyas formulaciones en torno al tema del individualismo acabo de reseñar, trabajan a mi entender diversas facetas del problema. Por una parte, intentan mostrar las que son características cruciales de la cultura contemporánea ligadas a la constitución de la subjetividad y el ámbito íntimo.

Por otra parte, el tipo de relaciones y valores prevalecientes a nivel societal.

A pesar de las diferencias de apreciación en cuanto a la gravedad del sentimiento de *no future*, la importancia desigual dada a la indiferencia en cuanto a los asuntos públicos generales y la divergencia en cuanto al peso otorgado al fenómeno del narcisismo, los puntos de contacto y confluencia, sobre todo en cuanto a la caracterización de la descomposición de las instituciones, el papel de las nuevas formas de socialidad y la

ambivalente construcción de los lazos solidarios, son remarcables.

Quiero llamar la atención sobre algunas cuestiones que están presentes en los autores considerados y cuya formulación inicial está evidentemente en el pensamiento de Durkheim y en los debates que mantuvo con pensadores de su época.

Quizás lo más obvio sea la relación entre el vacío moral y el sentimiento de angustia existencial, para decirlo en términos modernos, que Durkheim menciona como componentes esenciales de la anomia, y el descontento vago, el vacío interior señalados por Lasch como sentimientos subjetivos preponderantes en las sociedades contemporáneas; el hartazgo con respecto a las pautas competitivas de la cultura individualista resaltado por Maffesoli y la apatía generalizada denunciada por Lipovetsky. Aunque como bien señala este último, los sentimientos actuales están "desdramatizados" (ya no es angustia, sino *stress*; ya no es vacío moral sino indiferencia), parecería que estamos frente a diversas percepciones de procesos que han ido cambiando gradualmente pero que en última instancia son los mismos.

Sin embargo creo que hay algunas cuestiones que conviene señalar. Por un lado, la solidaridad, que para Durkheim era un asunto de la mayor importancia, y cuya historia de alguna manera se ocupó de reconstruir, ya sea de manera explícita como en *La división del trabajo social*, o tratando de encontrar cuales son el papel de la religión o la educación como coadyuvantes de la cohesión social en las diferentes sociedades como en *Las formas elementales de la vida religiosa* o en *La educación moral*, no tiene en la obra de los autores tratados más arriba, un peso similar. Para Lasch es evidente que la cultura contemporánea produce la desprofundización de las relaciones interpersonales. Para Lipovetsky, la sociedad actual está organizada según los principios de un aislamiento suave. Sólo en Maffesoli las personas aparentemente buscarían de una manera circunstancial establecer lazos solidarios con algunos otros próximos. La solidaridad como interdependencia de todos con todos los demás, está prácticamente ausente del análisis.

Por otro lado, creo importante puntualizar que es un error confundir, como pareciera que lo hacen los autores estudiados más arriba, pluralidad de opciones con pluralismo. Creo de vital importancia analizar el contenido de las opciones, ya que si es posible elegir entre diversas marcas de champú en el supermercado, o entre ver un canal de televisión entre otros veinte, que transmiten prácticamente lo mismo, la "opcionalidad" es una falacia. Quizás haya que tener aun en cuenta a Marcuse, cuando en un texto clásico señalaba que una "Una ausencia de libertad cómoda, suave, razonable y democrática, señal del progreso técnico, prevalece en la civilización industrial avanzada". (Marcuse, 1985:31)

El pluralismo es una noción compleja que puede referirse a diversos asuntos.

Por último, si bien hay coincidencias fuertes entre los tres autores y Durkheim en cuanto a la consideración de la crisis de las instituciones tradicionales, obviamente la prospectiva es diferente. En las últimas décadas de este siglo, a diferencia de las primeras, pareciera que una de las tareas que los sociólogos se impusieron a si mismos fue buscar quienes podían ser los actores sociales que pudieran sacar a las sociedades de una crisis que aparentemente cada vez es más profunda. Si el proletariado no, y finalmente parece que tampoco los "movimientos sociales", ni los estudiantes, ni los países del tercer mundo, entonces, aparentemente lo único que queda, como espacio de construcción de una nueva socialidad, son los pequeños grupos y asociaciones. Queda por ver entonces, si el papel que Durkheim les asignó, en tanto proporcionadores de un marco valorativo y reglas de comportamiento que permitieran vencer a la anomia y construir un individuo responsable, autónomo y solidario, será verdaderamente el que tengan de aquí y en adelante, o serán ámbitos de constitución precaria de la identidad, y como tales, capaces de proveer satisfacción emocional inmediata pero no un instrumento de re-fundación de la sociedad del futuro.

En el siguiente capítulo cuestiono el que las sociedades latinoamericanas, especialmente la sociedad mexicana, puedan ser consideradas, sin más, como individualistas. Para ello, propongo considerar las formas peculiares que asume el individualismo en México, el impacto diferenciado del proceso de individuación, y las posibilidades y obstáculos con los que se confronta el proyecto de una nueva socialidad que se constituya en el ámbito de la gestación de una subjetividad auto-consciente, autónoma, libre y a la vez, solidaria.

CAPITULO NUEVE

MEXICO Y AMERICA LATINA: EL INDIVIDUALISMO COMO CONSTRUCCION Y
COMO UTOPIA

Introducción

Todos los autores considerados en cuanto al individualismo, han formulado sus apreciaciones al respecto en un contexto societal que difiere del de nuestras sociedades de latinoamérica. El tema sin embargo es relevante para nosotros, en gran medida porque en la actualidad ningún proceso cultural, ningún proceso económico o político que tenga lugar en los grandes centros mundiales de decisión, deja de afectarnos, sino todo lo contrario, cada vez nos afecta más profundamente.

Por otra parte, aunque parcial y fragmentariamente, nuestras sociedades son parte del mundo global, civilizado y moderno.

El ideal de la modernidad era un individuo consciente de sus derechos y obligaciones como ciudadano, un individuo en el marco de una sociedad que respeta la legalidad y que asienta su legitimidad en el respeto universalista de las reglas de juego establecidas, que implican vigencia de la autonomía individual, la racionalidad, la responsabilidad, y un conjunto de derechos en constante expansión. Los autores considerados en los capítulos anteriores se ocupan de cuestionar tanto la plausibilidad del ideal cuanto su vigencia actual.

Las salidas o soluciones propuestas para la situación que una vez más es definida como de crisis, parecen no considerar relevante la problemática de las clases sociales e incluso de los movimientos sociales, y constatan y a la vez proponen la construcción de una nueva socialidad en el ámbito de los pequeños grupos, que se visualizan como espacios de constitución de la identidad individual.

Mi interés en este capítulo, es por una parte sintetizar lo que considero son los aportes sustantivos de los autores considerados, a la discusión de la problemática del

individualismo en las sociedades contemporáneas; resaltar lo que de sus propuestas podemos retomar para explicarnos la situación actual; a la vez que reiterar ciertos señalamientos en cuanto a lo que creo son carencias importantes en sus planteamientos.

Por otra parte, intentaré formular suscintamente las diversas modalidades que el individualismo asume en nuestras sociedades, aunque reconozco que tal vez mi aproximación a la cuestión es un tanto impresionista. Entre otras razones, porque la bibliografía existente en América Latina sobre este tema es escasa, el problema aparece tratado en el marco de otras cuestiones y si bien se realizan estudios y encuestas sobre valores y sobre los cambios que experimentan nuestras sociedades en diversos ámbitos (la familia, la cultura de género, la conformación de la identidad), el individualismo como tal, no ha sido abordado de manera consistente en investigaciones periódicas y abarcadoras que permitan evaluar el estado de la individualidad, y los valores y las actitudes de la población al respecto.

También me propongo esbozar las características peculiares de las nuevas formas de socialidad, y contrastarlas con las formas asociativas propias de la modernidad, tal como se formularon en el capítulo seis.

De lo dicho hasta ahora

Para Durkheim, el individualismo es el conjunto de ideas y principios que resaltan el valor de la persona humana, su dignidad, su autonomía, su libertad y la correspondiente responsabilidad por sus actos. Esta doctrina nutre a las modernas culturas democráticas, y debe ser diferenciada del mero egoísmo, egocéntrico y atomizante, que puede ser considerado como la perversión del individualismo, a la vez que una de sus posibles pero evitables consecuencias.

Quizás lo más importante del planteamiento durkheimiano está no sólo en la distinción entre el individualismo egoísta, como causa y efecto de problemas de integración societal propios de la modernidad, y el individualismo moral como la única "fé común"

que puede coadyuvar a la construcción de sociedades libres, democráticas y justas. Sino en la preocupación manifiesta de Durkheim por descubrir cómo y donde puede gestarse y ejercitarse esa "fé común" racionalista, laica y solidaria, comprometida con unos ideales sociales que propenden al bien de todos y de cada uno.

Creo que Durkheim es precursor en cuanto a plantear la necesidad de la participación de las personas en grupos diferentes a los propios de las instituciones tradicionales como la familia, la escuela, y las iglesias. Reconoce el papel preponderante de los grupos derivados de la inserción laboral, pero además sostiene que existen, cada vez más, agrupamientos que permiten establecer relaciones vinculantes y marcos valorativos y normativos acordes con las nuevas necesidades culturales de reivindicación de los derechos y responsabilidades propios de una individualidad autónoma y comprometida cívicamente.

Los grupos secundarios se constituyen en su concepción, en el adecuado contrapeso tanto de las instituciones adscriptivas como del Estado; y permiten la reconstrucción de los valores y fines sociales a partir de un conflicto permanente pero fértil, entre el individuo y las fuerzas integradoras tradicionales.

El diagnóstico durkheimiano con respecto a la crisis moral presente en las sociedades avanzadas (de integración, de regulación y reglamentación, de valores, incluso de sentido de la vida), reconoce problemas graves, pero a la vez vislumbra la posibilidad de constitución de una nueva moral (racional, deseable, vinculante en términos solidarios y cooperativos, dignificante), en una sociedad que establece nuevos compromisos y por lo tanto nuevas formas de integración entre sus miembros.

Inmerso en los cambios sociales profundos de su época, Durkheim es profundamente escéptico y amargamente realista en cuanto a las dificultades que conlleva la transición moderna. Sin embargo es optimista en cuanto a su prospectiva del futuro. ¿Podemos decir que su diagnóstico es ajustado, es realista?

Durkheim olvida o no considera relevante, incluir en su caracterización los problemas económicos. De allí que su

diagnóstico resulte siempre parcial, enfocado más a los aspectos culturales y de integración social. Deja de lado cuestiones que nadie dudaría en la actualidad que son fundamentales. De allí, entonces, que su apreciación acerca de la contraposición entre nacionalismo y cosmopolitismo, por ejemplo, o acerca de la necesaria articulación entre los intereses del Estado y la sociedad civil, siempre nos deje una sensación de incompletud, de que algo falta e impide acabar de entender el problema.

Sin embargo, hasta cierto punto, su diagnóstico es mucho más profundo de lo que aparece a primera vista, ya que señala cuales van a ser algunos de los problemas más graves de la cultura moderna: la insatisfacción, el riesgo de la atomización egoísta y la extrema privatización de la existencia, la lucha constante por la dignificación individual y por el reconocimiento no sólo de los derechos políticos sino de los derechos sociales y humanos, la no consciencia de la necesidad de la responsabilidad cívica, la opacidad del futuro, la lucha por la libertad, que en todo momento puede ser conculcada.

A pesar de eso, su confianza final es esperanzadora. Lejos de caer en una visión negativa y desencantada con respecto a lo que nos depara el futuro, deposita sus expectativas de dignificación y felicidad exclusivamente en nuestras manos. Para Durkheim no hay destino sino construcción responsable de la sociedad en la contingencia.

Para Parsons el individualismo moderno es tanto una actitud subjetiva socialmente aceptada y promovida, que considera válido el auto-interés, como la doctrina de la autonomía personal y la responsabilidad pública de las personas privadas.

Como antecedente del individualismo institucionalizado en las sociedades contemporáneas, Parsons propone un tipo de individualismo premoderno, asociativo e igualitario, de raigambre religiosa, que sentó las bases del individualismo actual, al liberar a las personas del involucramiento adscriptivo con su propia comunidad, fomentar la progresiva independencia del

control directo de la autoridad y propugnar la responsabilidad consciente en la esfera religiosa.

Pero uno de los aportes de Parsons que quizás sea de extrema relevancia desde la perspectiva de las sociedades latinoamericanas, y que prácticamente no ha sido tomado en cuenta por sus comentaristas, es su propuesta de que si bien el individualismo institucionalizado moderno, con sus características de fomento de la autonomía, la responsabilidad y la participación en asociaciones diversificadas basadas en intereses es propio de la cultura occidental avanzada, en otros contextos societales existe otro tipo de individualismo.

Es un individualismo pre-moderno, particularista, no participativo, en un marco de relaciones autoritarias o refractarias a la autoridad, que se deriva del desconocimiento o falta de involucramiento con entidades que superen los límites de lo local. En esos casos, el individuo vive en una comunidad que supone la falta de participación en los asuntos que trascienden lo local e inmediato, o lo que es lo mismo, ese tipo de individualismo pre-moderno supone un modelo de integración social localista restringida, y un fuerte apego a la colectividad adscriptiva más próxima.

En cuanto al individualismo institucionalizado en las sociedades modernas, de cultura liberal democrática, Parsons sostiene que consiste en la aceptación social del derecho a considerar la preeminencia de los propios intereses como válida, y va unido a la asunción de la responsabilidad cívica en un contexto de pluralismo cultural. Supone la consideración de la autonomía y la responsabilidad personales como un valor, el hacerse cargo de las propias decisiones, en un contexto no autoritario y de respeto y tolerancia con relación a las decisiones de los demás. Que se gesta en el marco de asociaciones voluntarias. Si bien nos encontramos con la habitual visión idílica parsoniana en cuanto a las sociedades modernas, considero que Parsons avanza un poco más en relación con Durkheim, al remarcar la importancia del carácter participativo e integrativo de nuevo tipo, del individualismo institucionalizado moderno.

¿Por qué de nuevo tipo?. Porque las asociaciones en las cuales se produce y se consolida el individualismo moderno, no son colectividades relacionamente adscriptivas, sino asociaciones voluntarias (la entrada y la salida es fácil); existe igualdad entre los miembros, y reglas procedimentales de gestación del consenso en cuanto a los fines y los medios de lograrlos. Las asociaciones modernas, aunque Parsons no se ocupa de diferenciarlas y no profundiza mucho al respecto, son agrupamientos de miembros solidarios que tienen una relación consensual con respecto a una estructura normativa común.

Considero que en relación con la problemática del individualismo esta es una idea sumamente sugerente.

Creo, como ya lo señalé en el capítulo sexto de este trabajo, que la participación en grupos plurales típica de la modernidad societal, puede ser una vía para la individuación responsable no sólo porque las personas pueden abrir su campo de acción y su horizonte mental y actitudinal, sino porque les permite establecer nuevas formas de integración que articulan las solidaridades comunitarias con solidaridades no tradicionales, y relaciones basadas en intereses compartidos con crecimiento de la individualidad. Pero además porque constituyen un ejercicio en pequeño de prácticas que conducen a desempeños responsables en el sistema político, en la familia y en todos los ámbitos institucionales reconocidos socialmente, y en la sociedad en su conjunto.

A la propuesta parsoniana sin embargo le falta diferenciar entre distintos tipos de asociaciones, y entre los tipos de derechos y responsabilidades que en ellas pueden gestarse, y sobre todo, profundizar en las relaciones vinculantes o conflictivas entre las asociaciones como ámbito de desarrollo de la individualidad autónoma y responsable, e instancias como el Estado.

En el caso de Horkehimer, su concepción acerca del individualismo es heredera tanto de una tradición alemana de asimilación de dicho término con la idea de individualidad, como

de la reflexión marxista acerca de la alienación creciente del hombre en las sociedades modernas.

La concepción horkheimeriana de la individualidad como unicidad, originalidad y auto-realización le debe mucho además a la idea kantiana en torno al control racional de las pasiones, al auto-control de Goethe y a la concepción de Nietzsche de que el hombre se convierte en persona a partir de su separación con respecto a la comunidad, e implica, por lo tanto, un profundo desgarramiento.

Horkheimer intenta reconstruir el proceso de constitución del sujeto en la historia de Occidente, y llega a la conclusión de que el proceso de individuación ha implicado tanto un progresivo dominio sobre la Naturaleza exterior, como un creciente control de la Naturaleza interior del hombre. Esto lo lleva a plantear el carácter histórico de la alienación y la auto-represión.

Al mismo tiempo, señala que la cultura de masas moderna conduce a una nueva barbarie, consistente en la sujeción del individuo a fuerzas sociales, económicas y culturales que él mismo, o más bien, las clases dominantes han creado, y que conducen a una exacerbación de la privacia, al abandono de la responsabilidad, al automatismo del sometimiento, a la pérdida de la autonomía y a la apatía frente al destino común.

Creo que a pesar de que muchos de los argumentos de Horkheimer puedan sonar un tanto anticuados, su aporte más relevante en cuanto al tema que nos ocupa proviene de su constatación de la aparente paradoja existente en la cultura contemporánea por la fuerte tendencia existente en ella a una masificación creciente y un extremo individualismo, o lo que es lo mismo, su comprobación de que las modernas sociedades de masas son a la vez, profundamente individualistas.

Es el triunfo del individualismo frente a la individualidad perdida que tiene como signos evidentes la adaptación a las convenciones sociales, la degradación del gusto, la aceptación incuestionada de los valores de éxito y competencia, el sometimiento a la voluntad autoritaria disfrazada de los poderes

económicos, la ilusión de la felicidad, y el rechazo a lo que es diferente.

Si la individualidad es ante todo autoconsciente, el individualismo es la atomización de seres privados. La individualidad se atrofia y lo que queda es un yo encogido, una subjetividad uniformizada con la ilusión de originalidad en un contexto de irreflexión creciente y una creciente apatía.

Si bien la amargura del discurso horkheimeriano se matiza con el tiempo, uno puede pensar que su no visualización de salidas al malestar de la cultura contemporánea se debe entre otras cosas a que no considera soluciones que impliquen participación social; no contempla las luchas políticas y por los derechos civiles y humanos como una vía de romper la alienación.

Concentrados en la acepción del individualismo como construcción de la subjetividad y el ámbito íntimo, más que en la acepción que considera el tema de la dignidad de la persona y las libertades y derechos a ella asociados, autores a los que a grandes rasgos podemos considerar postmodernos, plantean, hacia finales del siglo XX, una reconsideración del significado del individualismo en las sociedades contemporáneas.

Christopher Lasch sostiene que el individualismo ha devenido en un narcisismo exacerbado, producto aparentemente contradictorio de una identidad débil y una autoestima frágil, en un contexto que reivindica la preocupación por sí mismo y resta importancia a los compromisos societales. Los sentimientos del "homo psicologicus" identificado por Lasch como el típico de la cultura de fin de siglo, se acercan notoriamente a los ocasionados por la anomia durkheimiana (ansiedad, depresión, vacío, descontento vago) y la anomia psicológica de Leo Srole.

Michel Maffesoli por su parte, sostiene que en las últimas décadas del siglo XX se ha producido un cambio societal importante en el sentido de que los valores y objetivos sociales típicos de la modernidad han caducado, y está surgiendo un nuevo tipo de sociedad, que reivindica la proxemia, el afecto y los

compromisos fluctuantes. El individualismo como actitud subjetiva y como doctrina está en retroceso, y en su lugar surge una nueva socialidad, fincada en la participación en grupos pequeños de intereses circunstanciales, cuyo papel es brindar aunque sea precariamente, satisfacción emocional a sus miembros. Nos encontramos aquí entonces con una cuestión muy interesante: no sólo los agrupamientos institucionales propios de la modernidad, como la familia, el trabajo, la iglesia, han perdido peso y significación, sino que los grupos y redes de participación, que ya habían sido visualizados como emergiendo en nuevas condiciones por Durkheim, Parsons y otros, cobran una importancia crucial en la configuración de la cultura "post". Pero a la vez, sus características son profundamente diferentes, ya no son vistos como generadores de normas y valores, como ámbitos de regulación social y de construcción de nuevas formas de integración, sino fundamentalmente, dado su carácter flotante, fluido y disperso, como comunidades emocionales y redes existenciales, con convocatorias específicas, donde la gente se reúne circunstancialmente, y que no reconocen diferenciaciones de clase, ni de movimiento, ni de género. Su papel es brindar elementos de conocimiento común, líneas tenues de comunalidad restringida, sin ataduras ni compromisos permanentes.

Creo que es Gilles Lipovetsky quien plantea con mayor claridad la situación de la sociedad actual. Por una parte, el individualismo no ha caducado para él, sino que ha entrado en otra etapa, la de la personalización, esto es que a nivel de los sujetos existe una preocupación extrema por la realización personal, la búsqueda del placer, la libertad de expresión. Pero a nivel social, la cultura contemporánea se caracteriza por la indiferencia de las masas, y el futuro no se asimila a un progreso ineluctable¹. Predomina una actitud "cool", de permisividad, acriticismo, pluralismo indiferente, desprofundización de los compromisos interpersonales. La participación en microgrupos, que también reconoce Lipovetsky, se

¹ Como bien dicen en un libro reciente J.L. Cebrián y Felipe González, "El futuro no es lo que era". (cfr. Cebrián y González. 2001)

produce en torno a intereses hiperespecializados, y coadyuvan al aislamiento suave y la ilusión de una falsa felicidad y satisfacción egocéntrica de las que ya había advertido Horkheimer. En estas circunstancias no existe un único individualismo, sino dos tendencias en pugna, la del individualismo responsable, unido a reglas morales, a la equidad, a una perspectiva de futuro (un individualismo "a la Durkheim"), y un individualismo de cada uno para sí mismo, y de "después de mí, el diluvio", éticamente irresponsable.

Creo que aunque estos autores son muy buenos para describir una situación cultural específica, fallan en dar una explicación completa y profunda de los cambios y la crisis contemporánea, entre otras cosas, porque olvidan remitir su análisis de la problemática del individualismo a algo más que la cultura.

Aproximación tentativa a una caracterización del individualismo en México y América Latina

En las sociedades latinoamericanas, y en México en particular, el individualismo tanto en el sentido de doctrina socialmente aceptada relativa a los derechos, obligaciones y libertades del individuo y al valor inalienable de la persona humana, como en el sentido de las posibilidades de construcción de la individualidad, tiene características peculiares.

Siendo parte cada vez más de un mundo globalizado, nuestras sociedades comparten patrones culturales comunes con las sociedades más industrializadas del mundo, a la vez que muchas tradiciones y pautas de comportamiento social reconocen un origen muy anterior a la modernización, o son producto precisamente de las formas específicas que ésta ha asumido. La modernidad en nuestros países ha sido un proceso fragmentario, heterónimo, desigual, y muchas veces abortado.² No sólo es un proyecto

² En ese sentido, creo más correcto hablar de procesos de modernización que de "modernidad". (Para ahondar en la diferencia, véase Habermas, 1989:11-15) Esos procesos han sido fragmentarios, porque pretendían modificar sectores específicos de la estructura societaria, como por ejemplo la productividad económica y el crecimiento, sin producir cambios en la estructura de clases o la cultura política. Han sido heterónomos porque no surgían de una transformación de conjunto sino que han sido inducidos por los proyectos de las élites dominantes en turno. Han ocasionado impactos desiguales en diversos sectores y

inacabado sino en algunos aspectos tan sólo incipientemente iniciado. Entre otras cosas, porque todavía creo que no nos hemos puesto de acuerdo acerca de qué modernidad queremos, y sin embargo, se da por supuesto que la modernización es algo bueno en sí mismo, que todos la deseamos y que además está en marcha.

El modelo ideal de sociedad moderna se ha constituido en un objetivo no sometido a crítica, sobre todo por los sectores gobernantes; en su implementación no se han logrado más que transformaciones parciales, y muchas veces las consecuencias no previstas, los efectos perversos de los procesos de modernización impuestos desde arriba, han originado situaciones difíciles de resolver, y conflictos que sólo podrían superarse con una actitud reflexiva y responsable por parte de la ciudadanía en su conjunto.

El carácter multicultural de nuestra sociedad, donde se entreveran comportamientos modernos, con otros tradicionales y otros de carácter nuevo, y conductas netamente urbanas con otras de raigambre campesina, no hace más que manifestar las modalidades peculiares de la estructura social existente. Mi hipótesis en ese sentido, es que lo peculiar de la sociedad mexicana y de las sociedades de América Latina, en términos generales y sin dejar de lado las diferencias específicas que en muchos casos pueden incluso llegar a ser importantes, es precisamente su hibridez: no es que exista un sector moderno en pugna con otro tradicional, sino que concepciones, orientaciones y prácticas modernas y tradicionales (e incluso "postmodernas", o post-tradicionales, como las denomina Giddens) originadas en diversos contextos culturales, y en épocas diferentes, perviven y se reconstruyen e incluso se resignifican constantemente en nuestra sociedad, y están articuladas entre sí e influyen, según

clases de las sociedades en las cuales pretendían aplicarse. Los cambios generados han sido asincrónicos y finalmente en muchos casos han abortado, precisamente por no tener en cuenta al conjunto de la sociedad. Véase en el caso de México los proyectos modernizadores de Benito Juárez, Porfirio Díaz, Miguel Alemán y más recientemente, el de Carlos Salinas. Si bien en todos los casos, la sociedad mexicana no fue la misma que antes de que los procesos de modernización se desarrollaran, y en ciertos aspectos se podrían considerar como avances positivos las modificaciones generadas, muchas veces el resultado fue una crisis, que no sólo trastocó los modos de vida sino las posibilidades mismas de constitución de una sociedad justa, equitativa y democrática.

los requerimientos de la situación, en la actividad de las personas.³ y¹

Indudablemente el individualismo es una característica constitutiva de la cultura contemporánea. Pero dado que el carácter moderno de nuestras sociedades es a la vez que evidente en cierto sentido, peculiar e incluso problemático, ¿es posible pensar en nuestras sociedades como individualistas a secas? ¿Qué formas asume el individualismo en nuestros países? ¿Hay semejanzas con las sociedades postindustrializadas de Occidente?

Creo que para responder a estos interrogantes, una cuestión crucial es tener en cuenta algo que los autores que hemos revisado hasta ahora prácticamente no consideran, o sea cómo una

³ Como se indicaba en el capítulo cuatro, la misma persona que en un contexto, el laboral por ejemplo, tiene una actitud "moderna", en la que predomina la racionalidad instrumental, la calculabilidad y el sometimiento a patrones normativos universalistas, al negociar su salario y sus condiciones de trabajo, puede tener en su vida privada, conductas que revelan la aceptación de creencias "tradicionales", e incluso realizar prácticas mágicas si de recuperar la salud o conservar el amor de su pareja o prever su futuro se trata: verbigracia, la realización de "limpias", la apelación a curanderos y brujos, o la consulta de una psíquica o de alguien que eche las cartas del tarot. Al mismo tiempo, puede tener actitudes de aceptación y reflejar una apertura mental "postmoderna" en su trato con miembros de colectividades específicas, como homosexuales, indígenas, o incluso con sectores socialmente estigmatizados como los adictos. Lo típico de nuestra cultura, es que los marcos valorativo-normativos se encuentran presentes no en distintos grupos y sectores sociales, sino en cada miembro de la sociedad. La pugna, la tensión y el conflicto pueden presentarse en situaciones determinadas concretas, pero también se encuentra una articulación peculiar, que permite la convivencia de conjuntos valorales y normativos diversos, generándose así una situación cultural peculiar de nuestras sociedades, que puede asociarse además con ciertas formas de anomia. Reitero, como lo hice en el capítulo cuatro de este trabajo, que no se en qué medida esta situación de hibridez, o multiculturalismo o cultura polifacética, puede encontrarse en las sociedades postindustriales. Puedo suponer que rasgos del mismo fenómeno, así como rasgos de duplicidad moral y "cultura del como si", pueden encontrarse en casi cualquier sociedad, aunque creo que en esto, como en muchos otros fenómenos, debe haber grados. Pero ese no es el objeto de mi investigación, aunque evidentemente puede ser muy interesante realizar un estudio comparativo.

⁴ Vuelvo a hacer hincapié en la peculiar acepción del término "híbrido" que estoy usando: en lugar de referirse a un producto estéril, a un resultado potencialmente frankensteiniano, considero que lo híbrido se refiere a una mezcla de culturas, comportamientos y actitudes, característico de nuestras sociedades, por su especial conformación a lo largo de su historia. Utilizo esa noción en una acepción similar a la utilizada por Hugo Gutiérrez Vega cuando al comentar el reciente premio Nobel de literatura al escritor trinitario de origen hindú V. Naipaul, dice que su obra "representa el mestizaje étnico y cultural del Caribe", y que al premiarlo, la Academia Sueca reconoce "lo que podría considerarse una cultura periférica, mestiza e híbrida". Y señala que la literatura de Naipaul "se enmarca en el contexto de aquellas lenguas que tienen un origen híbrido y que generan formas de escritura ...llenas de una nueva vitalidad" (La Jornada, 12-10-01: pág. 3a.) En mi opinión, pensar lo híbrido como "sin frutos" es de alguna manera un resabio organicista a nivel sociológico, y por lo mismo propongo utilizar una acepción del término que simplemente hace referencia a un hecho innegable: el carácter mestizo, multicultural y polivalente de nuestra cultura, y que por lo tanto a la par que puede utilizarse para reivindicar la potencialidad y vitalidad de las formas culturales que son propias de nuestras sociedades, también señala los focos de tensión, inconsistencia y conflicto que de ellas se derivan.

actitud cultural tiene su contraparte en la estructura social y económica de cada sociedad. Esto quiere decir que es muy difícil por lo menos desde mi perspectiva, decir que nuestras sociedades son individualistas, sin hacer referencia a cómo son individualistas las distintas clases y sectores, o qué significa la individualización para los miembros de las distintas clases, o según la inserción territorial, o según el nicho de edad o incluso el género al que las personas pertenezcan.

En lo que sigue, hago referencia a la situación en México, que es quizás la que mejor conozco, aunque creo que muchas circunstancias tienen similitudes con las que prevalecen en el resto de América Latina.

Para fundamentar mis afirmaciones, recurro, aparte de a la observación personal, a una serie de trabajos recientes, que aunque por lo general están dedicados a otros temas relacionados y no a la problemática específica del individualismo, pueden sin embargo arrojar algo de luz sobre la cuestión.⁵

Una afirmación recurrente, en la mayoría de los textos revisados, es que en México existe lo que algunos autores denominan una "doble moral"⁶, y que personalmente he llamado la "cultura del como si" (cfr. capítulo cuatro). Esto consiste en que podemos manifestar que estamos de acuerdo con algo, pero en la práctica cotidiana hacemos otra cosa; en que hay una diferencia evidente entre el discurso y la praxis; en que operamos permanentemente con códigos superpuestos e incluso contradictorios; en que nuestra cultura es profundamente anómica, no sólo porque muchas de nuestras actividades se producen en un marco de ilegalidad tolerada e incluso promovida, sino porque aun existiendo una normatividad ideal y valores y

⁵ cfr. Alduncín, 1993 y 2000; Castel, 1995; Salles, 2001; Salles y Tuirán, 1998) Flores, 1997; Gutiérrez Vivó, 1998 y 1999; Hirsch, 1998; Loeza, 1988; Sautu, 2001; De Oliveira, 1998; Sarlo, 1995; Pérez Montfort, 1999; Girola, 2001. Obviamente, no pretendo que los autores mencionados estén de acuerdo con las interpretaciones que de sus ideas y descubrimientos hago en este trabajo, sin embargo, aunque centrados por lo general en otras cuestiones, me han sido de extrema utilidad para contrastar mis propias formulaciones.

⁶ El término parece estar de moda, ya que es utilizado cada vez con mayor frecuencia no sólo en textos especializados sino en artículos periodísticos (cfr. la Jornada, 12-10-01) y en la conversación cotidiana.

fines sociales discursivamente aceptados, esos marcos valorales no son válidos, o no son considerados legítimos, o simplemente no tienen vigencia real.

Este fenómeno, que no es exclusivo de nuestras sociedades, pero que aquí tiene una importancia y presencia muy marcadas, es producto de la peculiar conformación histórica de América Latina, como espero haber mostrado en el capítulo cuatro de esta tesis, y considero que puede ser tenida en cuenta como una característica remarcable de nuestra cotidianeidad.

Por ejemplo, en el caso de México, es posible constatar que la doctrina de la dignidad de la persona, en las clases medias y altas puede que sea discursivamente aceptada pero no siempre tiene vigencia práctica. Lo que predomina es más bien un individualismo del "yo primero", un egocentrismo inconsciente, que se manifiesta en situaciones de lo más diversas, triviales unas, sustantivas idiosincráticamente, otras. Desde las señoras que estacionan en doble y triple fila a la salida de las escuelas privadas, entorpeciendo el tráfico con sus camionetas, hasta el industrial que propugna la flexibilización laboral a ultranza; desde el ejecutivo que gana bien, y no quiere ni oír hablar de la instauración de un seguro de desempleo, hasta el funcionario que aprovecha el ejercicio de su función para medrar y al que no le importa aceptar un soborno, siempre que sea alto. En estos sectores es posible encontrar, junto con un discurso aparentemente reflexivo en torno a la libertad y otros derechos individuales, conductas de un acendrado particularismo; todo depende de si la situación le afecta personalmente al actor en cuestión.

En los sectores populares, la noción del propio valor como persona, y la importancia de asegurar el respeto al prójimo, o sea el individualismo en el sentido moral del que hablaba Durkheim, es una doctrina que incipiente pero dificultosamente va calando en la consciencia de la gente.

Sin embargo, la idea de que cada persona tiene derechos tanto políticos como civiles y sociales no siempre va acompañada de su correlato específico, o sea de la asunción de que cada uno

masificado, que es exactamente lo contrario de la individualización.

Otra cuestión que hay que tener en cuenta es que en México el peso de las solidaridades adscriptivas familiares es muy grande; como surge claramente de los estudios de Enrique Alduncín, para la mayoría de los mexicanos, la familia es lo primero en lo que se piensa. A pregunta expresa de qué haría el encuestado si tuviera mucho dinero, la mayoría de las personas contesta "ayudar a mi familia" y en segundo término, "dedicarlo a la educación de mis hijos", frente a otras posibilidades que impliquen desarrollo, realización o disfrute personal, que obtuvieron acuerdo minoritario. (cfr. Alduncín, 1993) Creo que esto se debe no sólo a las pervivencias de la cultura tradicional, sino a presiones derivadas de la peculiar inserción de nuestra sociedad en el mundo globalizado. En la medida en que un enfoque individualista por parte de las autoridades en turno puede significar desprotección frente al mercado (de trabajo, pero también de vivienda, de oferta educativa y de salud), la ruptura de las vinculaciones familiares, comunitarias, e incluso clientelares es difícil, porque son percibidas como ámbitos de apoyo y protección.

El individualismo presente en los sectores medios y altos de la población, además de sus manifestaciones de egocentrismo personal y de clase, es localistamente integrativo, no propiciando la preocupación por los demás, que no son miembros de su familia o de su entorno inmediato, y permitiendo el surgimiento de solidaridades más abarcadoras sólo en circunstancias extremas, de catástrofe, como los terremotos o las inundaciones. En circunstancias normales, las clases medias y altas, no se ocupan de los indios ni de los "nacos". Pero además, en estos sectores prevalece un tipo especial de anomia valorativa, que puede asociarse no sólo con la carencia de valores ciudadanos, sino con la poca importancia otorgada a la

habitado por dos fantasmas: la libertad de elección sin límites como afirmación abstracta de la individualidad, y el individualismo programado" (Sarlo, 1994:9)

socialización en esos valores, y la preeminencia compartida por toda la sociedad, de la cultura del "como si".

Las clases subalternas por su parte, excluidas del acceso a la educación sistemática, formal y de calidad, sometidas a toda clase de vejaciones, teniendo que adscribirse a todo tipo de clientelismo y mafias partidarias diversas⁸, aún para obtener satisfactores mínimos, como servicios para su colonia, o atención hospitalaria, o transporte seguro y a precios razonables, encuentran en la familia extensa uno de los pocos resguardos para la sobrevivencia. La familia o la colectividad más próxima de la vecindad, operan como parte ineludible de las redes existenciales de subsistencia.

Creo por lo tanto que en el caso de México, la familia, aun en proceso acelerado de transformación no sólo en su tamaño sino en sus funciones, todavía desempeña un papel crucial en nuestra sociedad. Para los sectores medios y altos como medio de vinculación e inserción societales; para los sectores negativamente privilegiados, es un mecanismo muy fuerte de protección y sobrevivencia. Es posible por otra parte considerar que la permanencia de vínculos solidarios familiares pudiera tener un papel en la promoción de una individuación integradora; todo depende de qué valores e ideales se generaran allí.

Lamentablemente también permanecen otras relaciones de corte tradicional como el clientelismo, que proveen aun con la preeminencia de la corrupción y el abuso, mecanismos de acceso a bienes societales inalcanzables de otro modo.

Creo que con respecto al individualismo la sociedad mexicana muestra nuevamente su hibridez: los sectores urbanos medios y altos manifiestan con respecto a los valores individualistas la misma ambivalencia y duplicidad que vimos en el caso de la anomia. Diferencias entre el nivel declarativo y la

⁸ Situaciones similares se viven en otros países, como claramente se señala para el caso de Argentina, donde "el clientelismo prospera en contextos de ineficiencia administrativa y de carencias sociales básicas, y a su vez, reproduce esas mismas carencias, es decir, genera sus propias condiciones de florecimiento, dando origen a un círculo vicioso que se realimenta progresivamente". (cfr. D'Auria, 1998) El nombre del líder que otorga favores y prebendas a cambio de apoyo político puede variar (en Argentina son los "punteros", en México los cuadillos o caciques, en Estados Unidos los "brokers"), pero el fenómeno del clientelismo está presente aun en la política contemporánea.

implementación, o sea una valoración por lo general meramente discursiva de derechos y libertades junto con un individualismo egocéntrico, particularista y no democrático en el funcionamiento cotidiano.

En el caso de los sectores populares puede decirse también que son individualistas siempre y cuando hagamos ciertas precisiones. Por ejemplo, si aceptamos lo señalado por Parsons, en el sentido de que toda actitud de no involucramiento a nivel público, y todo sometimiento a mandatos autoritarios es también una forma de individualismo. En el caso de pertenecer a una de las numerosas etnias del país, hasta no hace mucho, su identidad si bien de base comunitaria, y alejada por completo de la posibilidad de personalización, es localista, no participativa más allá de los límites de su horizonte cultural, su pueblo, su región. El ser ciudadano, puede significar para ellos, el ser mexicano, o poder votar, pero no existe una clara consciencia de los derechos y obligaciones que a nivel personal ello implica. Las difíciles relaciones con las autoridades extralocales son un motivo más para que la integración se de en términos comunitarios no universalistas, ya que propician el recelo y el distanciamiento con respecto a unas instancias que en general se ven como extrañas y amenazantes. No niego que esta situación presenta signos de estar cambiando, pero creo que aun no puede decirse que en general las condiciones sean otras, y además, creo que debe tenerse en cuenta que muchas veces la resistencia organizada en las luchas por la dignidad y los derechos de las etnias, por ejemplo, se constituyen en torno a valores que resaltan la importancia de la comunidad, la tierra y la tradición; plantean el universalismo a la vez que la reivindicación de las diferencias; el valor de la autonomía sin una clara referencia al respeto obligado de instituciones, libertades y derechos generales a nivel de la nación; en fin, presentan rasgos novedosos y probablemente de una extrema vitalidad para encontrar soluciones equitativas y justas a muchos problemas, junto con formulaciones de reivindicación de estructuras ancestrales, particularistas y premodernas.

En el caso de los sectores populares urbanos, sometidos a la avalancha de información amarillista y vociferante de la televisión, que además le provee de arquetipos de género cuestionables⁹, y propicia la socialización en términos de valores de éxito material y demostración de logros a través de una estética kitsch y abigarrada, la constitución de su individualidad aparece cuando menos, como dificultosa y "jaloneada" por corrientes y objetivos culturales diversos. En los *talk shows*, que gozan de ratings bastante elevados, lo menos que puede encontrarse son muestras de maduración emocional y sentimental.

En fin, las condiciones de vida de los sectores populares, tanto urbanos como rurales, no propician ni la vigencia de una doctrina de dignidad, respeto y derechos, ni la constitución de una identidad autónoma y responsable. La ciudadanía que pueden ejercitar y que de hecho se les reconoce es aun, una ciudadanía de baja intensidad.

Su participación es restringida, su involucramiento societal es forzosamente limitado, existe, muchas veces obligada por las circunstancias, una actitud de ensimismamiento y encierro en sus propios problemas, una apatía general con respecto a lo público, y sobre todo un automatismo de la sumisión, en el sentido en que lo planteaba Horkheimer, que sólo hace poco tiempo parece dificultosamente revertirse, en una lucha persistente y cotidiana.

Como doctrina, la llamemos individualismo o no, la idea de la necesaria defensa de la dignidad de la persona, sus derechos, obligaciones y responsabilidades, más allá de sus cualidades adscriptas, no es una idea generalizada, pero sobre todo no es una práctica vigente, siempre y necesariamente, ni en México, ni en muchos países latinoamericanos.

⁹ Más allá de la fábula de la cenicienta repetida una y otra vez, y de la visión maniquea de que en la vida social hay buenos y malos, en el caso de los arquetipos femeninos, se promueve la belleza física y la estupidez como característica predominante en las "buenas", a las que las cosas "les suceden", mientras que las "malas" son listas, tienen un papel por lo general más activo y usan su belleza para la maldad. Son excepcionales las telenovelas que provienen de otros modelos de género, si bien la aceptación generalizada por parte del público de las nuevas propuestas, y su alto rating, son una muestra del proceso de cambio que en ese sentido experimenta la sociedad mexicana.

Como auto-realización, derecho a la intimidad, autoperfeccionamiento, autonomía, igualdad y demás, creo que el individualismo o mejor sería quizás decir, la personalización, es una concepción que puede que permee a las clases medias y altas, (aunque no implica necesariamente responsabilidad cívica ni social); pero en las clases subalternas es por ahora una meta que en algunos casos se ve como lejana, y que no todos perciben como posible. Sin caer en una idealización de las bondades de los sectores marginados de los beneficios sociales y culturales del presente, creo que en muchos casos sería válida la formulación propuesta por Robert Castel en el sentido de que esos sectores sufren una *individualización negativa*.

¿Por qué al inicio de este capítulo me he referido al individualismo como constricción y a la vez como utopía? Precisamente porque en el caso de la individualización negativa y sobre todo en circunstancias en las que las políticas neo-liberales constriñen a las personas a comportarse como si fueran autónomas y responsables de su propio destino, cuando no tienen las posibilidades mínimas para hacerlo, el individualismo impuesto desde las élites del poder es un mecanismo más de las lógicas de la exclusión.

El individualismo constrictivo del neo-liberalismo es en ese sentido una manifestación de la anomia y la "cultura del como si" prevaleciente en nuestros contextos sociales, o para decirlo en otros términos, de la "doble moral" prevaleciente en los discursos del poder.

Pero también, como meta a la que deseamos llegar, el individualismo responsable, autoconsciente, reflexivo, tiene un poder movilizador semejante al de las utopías de la modernidad, ya que puede operar como una fuerza movilizadora y transformadora de consciencias y prácticas, como un proceso consistente de constitución de la personalidad en un marco de pluralismo democrático con justicia.

Se puede afirmar entonces que individualismos hay muchos, y que incluso la desaparición o el hartazgo con respecto al individualismo, se refieren tan sólo a algunas de sus formas,

mientras que otras, debieran ser compañeras de ruta en la construcción del mundo equitativo, libre y justo que deseamos.

Muchas preguntas surgen ahora, por ejemplo ¿ en qué medida la participación en ámbitos societales diversos es condición de la conformación de una individualidad responsable a la vez que de una sociedad mejor? En México y América Latina, ¿la gente quiere participar? Y ¿En qué formas de socialidad se involucran hoy las personas? Aunque no voy a intentar responder a ninguna de ellas deseo simplemente comentar algo con respecto a ciertos tipos de relacionamiento que creo propios de épocas recientes.

Las nuevas formas de socialidad

Una propuesta reiterada, tanto por parte de Durkheim como por Parsons, sostiene que la participación en asociaciones diversas es un medio para la construcción de la identidad individual. En el caso de autores más recientes, como el de Maffesoli y Lipovetsky, se señala que la proliferación de nuevas formas de agrupamiento, es tanto una muestra de la caducidad de los tipos modernos de asociación, y por lo tanto un rechazo del individualismo moderno, cuanto del surgimiento de ámbitos de relación interpersonal con características propias, que redefinen la noción de individualismo.

En este apartado deseo llamar la atención sobre las semejanzas y diferencias que estas nuevas formas de socialidad, a las que podemos considerar como "post-asociacionales", tienen con las agrupaciones típicamente modernas, que constituyeron en su momento un elemento distintivo en la conformación de la vida social.

Las asociaciones típicamente modernas, como partidos políticos, organizaciones sindicales, uniones de patrones o de comerciantes, pero también clubes, cafés (coffe houses), logias masónicas, salones literarios, sociedades de rotarios o de leones, asociaciones de vecinos y grupos de jugadores de ajedrez o de bolos, que surgieron en siglos pasados y permanecen hasta el presente, no sólo en las sociedades europeas sino también en

México y el resto de las sociedades de latinoamérica, y que contribuyeron a crear lo que conocemos como "opinión pública"¹⁰, tienen en mayor o menor grado, varias características distintivas¹¹, de las cuales aquí me interesa resaltar algunas especialmente.

En primer lugar, su relativa estabilidad, tanto de membresía como de locación; en segundo lugar, muestran una lógica procedimental precisa y reglas claras de acceso, permanencia y gestión del consenso. Son destacadamente, uno de los ámbitos de origen de lo público moderno, del individualismo racionalista y de la reivindicación de lo cívico.

Las nuevas formas de agrupamiento, que surgen a lo largo de la última mitad del siglo XX, comparten algunas de las características de las asociaciones modernas, pero en otros aspectos se diferencian profundamente de ellas. Se afianza la voluntariedad en cuanto a la participación y pertenencia, pero se flexibiliza lo relacionado con la membresía, y los aspectos procedimentales. ¿A qué tipo de agrupamientos me refiero? Claramente a los grupos de autoayuda, los grupos de Alcohólicos, Neuróticos y Comedores Compulsivos Anónimos, los Grupos de Al-Anón, los grupos de padres que han perdido algún hijo, los grupos de mujeres que aman demasiado, o demasiado poco, los grupos de practicantes de masaje reiki, los de tai-chi en parques, los de mujeres que han padecido cáncer de mama, como el grupo RETO, los bares gays, en fin, la variedad es inmensa, y de ahí que uno pueda pensar en estos agrupamientos como polimórficos, de gran labilidad y flexibilidad de entrada, permanencia y funciones para los "miembros". En ellos, si bien hay diferencias por clase social¹², esas diferencias no son lo más importante.

¹⁰ El papel de estas asociaciones diversas es resaltado y analizado brillantemente, entre otros, por Habermas. (cfr. Habermas, 1986) También hay menciones sugerentes al respecto en el libro de Cohen y Arato.

¹¹ Como se señaló en el capítulo seis de este trabajo, en relación con el comentario crítico de Cohen y Arato a las formulaciones parsonianas, las asociaciones modernas tienen como características principales la voluntariedad, la igualdad de los miembros, y el procedimentalismo.

¹² Es claro que según sea la colonia o barrio donde funcionan, será el público asistente, pero de cualquier manera creo que la diferenciación económica o de clase no es lo más importante. En el caso de los grupos de Al-Anon, seguro que hay diferencias entre por ejemplo la agrupación Monte Fénix, que se reúne en una zona residencial exclusiva como San Angel, y los grupos barriales de la Delegación Magdalena Contreras o Netzahualcoyotl.

¿Cuales son las características peculiares de estos grupos? En primer lugar, la membresía es fluctuante, la locación tiene una estabilidad relativa, los elementos procedimentales se minimizan. Para poner como ejemplo a cualquier grupo de Al-Anón, o sea a un grupo de familiares de adictos ya sea al alcohol o a cualquier droga: uno va si quiere, no tiene que decir su nombre, simplemente entra y se sienta, habla si quiere, no tiene que decir nada, ni siquiera si va a seguir yendo, si va a volver o no. Lo único estable es el motivo o interés de estar ahí, ese día. Los únicos miembros fijos son los que coordinan la sesión, pero incluso eso puede variar. La prioridad es obtener el apoyo o la satisfacción emocional, para un problema o un anhelo que uno tiene. No hay compromiso, salvo el que uno quiera establecer. Si hay algún tipo de presión, o a uno no le gusta, simplemente se va.

Son agrupamientos basados en la proximidad física voluntaria y en la proximidad emocional, pero la membresía, las reglas y la pertenencia como un signo distintivo de status, han desaparecido.¹³

Por otra parte quiero referirme a un tipo de agrupamiento aun más nuevo, creo que podríamos fecharlo de diez o quince años a esta parte, que es el que se da en los grupos virtuales, por ejemplo el de los Chats. En este caso, no implican proximidad física entre los participantes, sino exclusivamente proxemia emocional limitada. Una característica crucial es la no estabilidad de locación, salvo como medio (hay que estar frente a una computadora), pero incluso la identidad de cada quien, puede ocultarse o modificarse, según las circunstancias.

¹³ En algunas asociaciones modernas, como ciertos clubes u organizaciones filantrópicas, como los de rotarios o leones, en la medida en que son agrupamientos que reconocen la importancia del mérito dentro de jerarquías de actividades, se puede considerar que la membresía refleja una determinada posición o status social, y por lo tanto la entrada a dichas organizaciones es selectiva. Pertenecer a ciertos clubes es un signo de distinción, y por esa razón, los requisitos de admisión y los procedimientos que aseguran la permanencia son exigentes y restrictivos. Las organizaciones de colonos o vecinales tienen por su parte un requisito territorial definido. En el caso de cafés, bares y salones o talleres literarios o de cualquier otro tipo, la situación de los habitués tiende a asimilarse con la de las nuevas formas de socialidad, aunque evidentemente habría que hacer un relevamiento empírico de casos, para establecer exactamente el tipo de necesidades que satisfacen y los resultados de la interacción que en ellos se produce.

Podemos hablar entonces de estas nuevas formas de agrupación, que no son visibles para el no interesado, que han aumentado exponencialmente, y cuyas funciones para la constitución identitaria son muy importantes, si bien no tienen la relación típica con la responsabilidad cívica y la publicidad moderna que otras asociaciones tenían y aun tienen. Por eso propongo considerarlas como formas de agrupamiento post-asociacionales, como ámbitos de una individualidad en expansión subjetiva, organizada en torno a micro intereses, no sujeta a formas de control estrictas.

Si bien son medios de inclusión societales, a la vez que de diferenciación, sólo en algunos casos operan como instrumentos de gestión de la participación democrática, igualitaria; sólo a veces funcionan como ámbitos de expansión de la consciencia de los derechos y libertades humanos; por lo general su objetivo tiene más que ver con el logro de la satisfacción emocional o la recuperación de la salud física; son ámbitos de apoyo que no exigen una adhesión exclusiva ni excluyente, de hecho cada quien puede "pertenecer" o más bien asistir a varios. Sin embargo, están operando como ámbitos de surgimiento y consolidación de la individualidad, y en algunos casos, como medios donde se genera una nueva relación con el mundo y con los demás, con cierto énfasis en la aceptación del "Otro", la valoración de la autenticidad, y el respeto por la diferencia.

A su vez, las formas de asociación moderna permanecen, si bien tienen cada vez más una relación estrecha con la satisfacción emocional, y van perdiendo en muchos casos, la vinculación con la moralidad, la organización racional, la búsqueda de prestigio estamental o la definición de status social, y el egocentrismo, propios de la modernidad.

Por todo lo anterior, creo que en relación con la propuesta de los autores que he comentado en la Parte Segunda de esta tesis, en los capítulos cinco, seis, siete y ocho, en cuanto a que la individuación digna y creativa junto con la responsabilidad cívica, se construyen a través de la participación cotidiana en grupos diversos, o sea por medio de

una presencia participativa a nivel de la sociedad civil, la pregunta es en qué medida ese tipo de grupos y asociaciones, existe en nuestra sociedad. Si así fuera, habría que preguntarse cual es el peso específico que tienen en lo que se refiere a la conformación del individualismo responsable, o si más bien habría que centrar nuestro interés investigativo en las nuevas formas de relación post asociacionales, que acabo de señalar.

Y por otra parte, habría que ver si dichas formas nuevas de agrupamiento son ámbitos en donde se gesta realmente la participación democrática, igualitaria y constructora de la consciencia de derechos y libertades, o si solamente resultan afianzadoras de una diferenciación por microintereses.

También es pertinente preguntarse acerca de si al igual que los grupos secundarios de los que hablaba Durkheim, o las asociaciones voluntarias que mencionaba Parsons, las nuevas formas de socialidad son ámbitos de reconstrucción valorativo-normativas, y por lo tanto medios para contrarrestar la anomia, o si simplemente son espacios afectivos difusos para amortiguar los efectos de la soledad y la insatisfacción subjetiva generalizada, o para recibir ayuda, pero son meramente paliativos, y no pueden modificar sustancialmente la situación de carencia en cuanto a fines societales e ideales compartidos, ni la falta de normas y valores, ni el hecho de la exclusión ni la inequidad sociales.

Creo de cualquier manera, que es un tema importante para el estudio empírico y el debate.

CAPITULO DIEZ

CONSIDERACIONES FINALES

Vigencia y pertinencia del diagnóstico durkheimiano con respecto a la anomia y el individualismo como características de la modernidad

A lo largo de este trabajo he señalado que mi interés al hacer la revisión de lo que algunos autores importantes han dicho acerca de la anomia y del individualismo, desde Durkheim hasta ahora, consiste en realidad en buscar claves interpretativas para el diagnóstico del presente. Espero haber logrado mostrar que tanto la anomia como el individualismo, a pesar de la polisemia que ha caracterizado su historia conceptual, son nociones útiles para comprender los diversos y complejos procesos y cambios de las sociedades modernas.

¿Podemos llamar modernas a las sociedades latinoamericanas? Creo que la bibliografía reciente podría avalar la idea de que nuestras sociedades, como las de cualquier parte del mundo, son en la actualidad el resultado de un número muy grande de influencias y procesos contrapuestos, de manera que definir las en términos de un solo modelo o paradigma societal resulta cuando menos empobrecedor. Las sociedades latinoamericanas son multiculturales, mezcla peculiar en cada caso de tradiciones coloniales e incluso ancestrales, procesos modernizadores frustrados o a veces exitosos pero siempre fragmentados y parciales, procesos de aculturación producto de movimientos de conquista de sus territorios, sus poblaciones o sus mercados, iniciados hace quinientos años y presentes de muy diversas formas aun ahora, más el impacto de la globalización de la economía y la información.

En términos generales creo sin embargo que podemos pensar a las sociedades latinoamericanas como modernas, en la misma medida

en que podemos considerarlas, en su mayoría, democráticas o en procesos de transición a la democracia.

Ya he mencionado en los capítulos tercero y cuarto, las limitaciones que el término democracia tiene cuando es aplicado a nuestras sociedades, porque obviamente se puede hablar de democracia como régimen político, o sea con elecciones regulares y ciertos derechos políticos para el conjunto de su población, pero no de democracia como sistema total, ya que ello implicaría la vigencia de derechos sociales y civiles, y una distribución más equitativa de la riqueza, lo cual no existe en la mayor parte de los países de América Latina, y por supuesto tampoco en México.

Podemos pensar entonces que las nuestras son sociedades relativamente modernas, a la vez que tienen elementos sociales, políticos, económicos y culturales que fácilmente pueden identificarse con formaciones o modelos de otro tipo. Esto varía considerablemente de país en país y presenta características diferentes según la clase social, la región e incluso el nicho generacional del que se hable.

¿Son pertinentes para el estudio y análisis de nuestras sociedades las nociones de anomia e individualismo, que Durkheim propuso como elementos propios de las sociedades modernas de su época?

Creo que a pesar de las enormes diferencias que tiene nuestra cultura con la de la época en que vivió Durkheim, ambos conceptos tienen en la actualidad un gran valor heurístico, ya que si bien con modificaciones en cuanto a su alcance y contenidos, permiten sintetizar una serie de procesos y manifestaciones peculiares.

En el caso de la anomia, porque Durkheim planteó la diferencia entre reglamentación y regulación social; la primera se refiere a la existencia de una normatividad explícita que pretende orientar y sancionar determinadas actividades en esferas específicas. La segunda se refiere al control ejercido socialmente sobre las actividades y actitudes de la gente, y que por diversas vías (coacción, reprobación, sanción positiva,

etcétera), pretende influir en la marcha de la vida social. La carencia de normas que regulen la vida económica, política, educativa o del tránsito es una falta de reglamentación; la carencia de límites impuestos socialmente a los deseos, intereses y actividades de la gente, es una falta de regulación. Ambos son procesos anómicos, y ambos es posible encontrarlos no sólo en las sociedades avanzadas de fines del siglo XIX y comienzos del XX, sino en nuestras sociedades en transición hacia el siglo XXI.

También es posible encontrar manifestaciones anómicas en distintas esferas de la vida en sociedad: a nivel económico, a nivel doméstico, a nivel político (como mencionaba Durkheim), y, como espero haber podido mostrar hasta ahora, en casi todas las actividades de nuestra vida.

La relación establecida por Durkheim entre las distintas formas y tipos de la anomia con la moral y el Derecho son, a mi parecer, totalmente adecuadas si bien insuficientemente desarrolladas en su obra. Las características del "homo moralis"¹, la disciplina, la responsabilidad, la autonomía, la voluntad de cooperación, son todas importantes y valiosas incluso en la actualidad, donde el descompromiso y la cultura del "como si" hacen olvidar muchas veces que el mundo que queremos tener tendríamos que construirlo solidariamente entre todos.

La diferencia entre moral práctica y moral ideal, que Durkheim no llegó más que a esbozar, constituye un punto de partida sustancial para estudiar la anomia contemporánea.

La distinción entre el carácter externo de la regla y el carácter interiorizado de la norma planteada por él, nos conduce a la distinción entre el verse obligado a actuar de cierta manera, y las instituciones y mecanismos que una sociedad que se pretenda moderna y ordenada debe encontrar para lograr controlar las transgresiones; y el sentirse obligado, que se refiere a la convicción de que uno debe actuar de determinada manera de acuerdo a valores y principios que considera válidos y legítimos, y que remiten a los problemas en cuanto a los procesos de socialización y demás.

¹ Para utilizar una expresión de Ramón Ramos. (Ramos, 1999)

La riqueza de los planteamientos durkheimianos es inmensa y si bien uno puede convenir en que la anomia no sólo es lo que Durkheim decía que era, o sea que no sólo es la carencia o la no vigencia de normas, que constituye una amenaza a la libertad, al respeto hacia uno mismo y hacia los demás, y genera una falta de responsabilidad ciudadana, un sentimiento de malestar, y todo lo que hemos visto, y es imprescindible incorporar a nuestras propias formulaciones lo que otros autores han planteado, es incontestable que su formulación del problema, aunque mas no sea como punto de partida y elemento de contrastación, es aun vigente.

Sin embargo, las condiciones en nuestras sociedades son diferentes, y el concepto de anomia puede tener dos efectos contrapuestos al utilizarlo en nuestros análisis.

Por un lado, puede ayudarnos a ver que muchas manifestaciones idiosincráticas de nuestra cultura, pueden agruparse bajo ese término.

Por otro lado, puede entorpecer la cabal comprensión de nuestros problemas, ya que para ello es imprescindible incorporar además de las manifestaciones peculiares y específicas de cada caso, la dimensión del poder, la discriminación, la exclusión, y las dificultades de una política inclusiva, como constitutivas de los procesos sociales que pretendemos explicar. Si pensamos que todo lo malo que ocurre es una muestra de anomia, y no ahondamos en el estudio de las complejas relaciones y expresiones de nuestra vida social, estamos cancelando las posibilidades heurísticas del concepto, y encontrando una salida fácil y falsa para nuestros problemas de investigación.

En cuanto a la vigencia de las nociones que Durkheim asociaba con el individualismo, específicamente con el "individualismo moral" propio de las sociedades de cultura liberal democrática, creo que podemos aceptarla con restricciones, ya que podemos identificar el individualismo a la Durkheim, con el individualismo responsable que algunos autores

actuales consideran como la única salida para la desazón, el vacío y el descompromiso contemporáneos.

Sin embargo, es imprescindible señalar que individualismos hay muchos, y es imprescindible aclarar muy bien de qué estamos hablando cuando nos referimos a las sociedades latinoamericanas, y a la sociedad mexicana en especial.

Como he intentado sugerir en el capítulo noveno de este trabajo, el tratamiento de la cuestión de en qué medida y cómo somos individualistas, debe relacionarse estrechamente no sólo con las anomias de distinto tipo que prevalecen en nuestra cultura, sino con el tema de la exclusión de amplios sectores de la población de los beneficios societales, a la vez que con la exigencia de que sean considerados formalmente iguales cuando de hecho no lo son; a esto, y siguiendo a Castel, lo he considerado un proceso de individuación negativa, y creo que es un problema que debemos estudiar y frente al cual es necesario tomar medidas urgentes.

Por otra parte, la inclusión como individuos y ciudadanos de todos los habitantes de nuestra sociedad, plantea problemas fuertes, dada la vigencia de códigos normativo - valorativos diversos, que sin embargo debieran ser compatibles.

Al respecto, quiero en este momento simplemente anotar algunas cuestiones que surgen del análisis y que dan pie a investigaciones posteriores.

En las formulaciones de los autores considerados y en las mías propias, encuentro recurrentemente una imbricación entre la anomia y el individualismo, entre sí y con problemas relativos a la integración social. Aunque me he ocupado, espero que con éxito, de señalar que ni la anomia ni el individualismo son propiamente problemas integrativos, tienen que ver con esa dimensión. Hay consecuencias integrativas en el hecho de que una sociedad sea incapaz de reglamentar y/o de regular satisfactoriamente las conductas de sus miembros, y/o sea incapaz de fijar límites a la transgresión. También tiene consecuencias para la integración de una sociedad el hecho de que las normas pierdan su carácter vinculante, esto es que la sociedad sea

incapaz de vigilar y exigir el cumplimiento del marco normativo ideal y discursivamente aceptado, porque las personas no se ven obligadas ni se sienten obligadas a respetarlo. Como vimos, esto se debe, al menos en el caso de México y probablemente también en general en América Latina, a la superposición de códigos normativos (ideales y operativos) a la vez que a la existencia de conjuntos de valores contrapuestos, que provienen de cosmovisiones tradicionales, modernas y postmodernas o de nuevo cuño, que tienen vigencia y son de hecho utilizados por todos los miembros de la sociedad, según la situación y el momento. La inexistencia de fines sociales trascendentes, y la falta de congruencia entre fines culturales y medios sociales, visualizada por Merton, así como el impacto diferenciado de esta situación en los distintos estratos y clases de la sociedad, también tiene consecuencias integrativas fuertes, y forma parte tanto del diagnóstico de los autores revisados como del mio propio.

Aunque es importante diferenciar entre el individualismo y el egocentrismo, y Durkheim señalaba claramente que el problema de la desintegración social se refería especialmente a este último, creo que distintas formas de individualismo pueden tener diferentes repercusiones en la cuestión de la integración social; siendo en la actualidad el individualismo un fenómeno social complejo que reconoce muchas dimensiones, algunas de ellas contradictorias entre sí en sus consecuencias, es importante relacionarlo también con cuestiones integrativas.

Por ejemplo, en el caso de la tan comentada relación entre cultura de masas e individualismo, creo que es imperativo repensar la cuestión. Sin duda el aporte de Horkheimer en el sentido de que las masas son individualistas es relevante aun hoy. Pero creo que por ejemplo desde un punto de vista diferente, se podría decir que las masas simplemente son prudentes, en el sentido de que hacer lo que hacen los demás, es una forma de protegerse, de ser aceptado, en contextos donde la originalidad y las diferencias (en cuanto a las preferencias sexuales, las opiniones políticas, las opciones religiosas, las elecciones en cuanto a modos de ganarse la vida, e incluso características

adscriptas como el origen étnico o de clase) pueden ser motivo de exclusión. No destacar puede ser simplemente, si fuera una opción reflexivamente asumida, el operar bajo una norma prudencial, como lo es muchas veces en el caso de las subculturas de adolescentes. No digo que la masificación de nuestros gustos y de nuestras opciones culturales sean siempre elecciones conscientes (no serían en ese caso estrictamente masificación), sino que la relación cultura de masas/desarrollo de la individualidad, puede tener otras facetas no lo suficientemente exploradas hasta ahora, relacionadas con problemas de auto-protección, solidaridad de pares y asimilación a grupos de referencia, que son claros problemas integrativos.

¿Pero qué quiero decir cuando me refiero a la integración social? Muchas veces el discurso acerca de la integración se ha relacionado con el problema del orden, y con las sanciones negativas a la violación de ese orden; la falta de regulación se ha relacionado con la conducta desviada y las diversas formas de control social. Pero creo que es imprescindible señalar que el orden no es bueno *per se*, sino que lo que importa es el contenido específico de un orden determinado. Cuando me refiero a problemas integrativos, quiero decir que una sociedad, o más específicamente nuestras sociedades en México y Latinoamérica, tienen problemas integrativos no sólo porque no siempre se respeta un orden que se dice respetar, sino porque en las prácticas cotidianas la normatividad realmente operativa no respeta valores que considero son esenciales para una vida buena, justa y libre; porque grandes sectores de la población están excluidos del acceso a bienes societales básicos para una vida digna. Cuando hago referencia a la no vigencia plena del Estado Democrático de Derecho, como algo que perjudica nuestras posibilidades de sostener interacciones equitativas e incluso emocionalmente satisfactorias, lo que lamento no es la carencia de orden, sino la falta de relaciones basadas en la justicia y la libertad.

Un tema acuciante en nuestras sociedades es el que relaciona pobreza con delincuencia y corrupción. Creo que a partir de los

estudios de Merton, se puede afirmar que las influencias recíprocas entre esas cuestiones ni son directas ni pueden establecerse a menos que se estudien en profundidad los casos concretos, pero es importante decir que las carencias o contraposiciones normativas y valorativas implicadas en la anomia, son un factor a tener en cuenta al intentar explicarlas.

También es importante tener en cuenta los aportes de la etnometodología en cuanto al carácter permanentemente construido y reconstruido de las normas, el tema de la aceptación pragmática de los marcos normativos y su cualidad de ser permanentemente negociados. Sin embargo, creo que un problema que los etnometodólogos no tienen en cuenta y que nosotros no podemos obviar, es el hecho de que no todas las personas se encuentran en condiciones de negociar ni las normas que se le aplican, ni los valores y cosmovisiones dominantes ni mucho menos el marco jurídico vigente. Los problemas del poder, la dominación, la exclusión, tienen entonces un interés crucial tanto desde la perspectiva que intenta estudiar las anomias presentes en cada sociedad, como los distintos tipos de individualismo, porque ¿quien puede imponer significado a la realidad; desde donde se legitiman las prácticas y los discursos sociales? Estas son cuestiones que sociológicamente creo que siguen siendo relevantes.

Aunque la situación sociocultural de nuestros países sea diferente de la de las sociedades postindustrializadas de Occidente, creo que lo planteado por los autores estudiados en muchos casos puede aplicarse, siempre y cuando tengamos consciencia de nuestras peculiaridades y diferencias. Por ejemplo, es importante reconocer que tendemos cada vez más hacia un mundo de cultura global, donde en términos de vida cotidiana tratan de imponerse modelos pluralistas y flexibles en las relaciones interpersonales; donde las opciones en muchos terrenos se han multiplicado y donde la autonomía en las decisiones individuales al menos discursivamente se permite e incluso promueve. Pero ese mundo global sigue siendo profundamente desigual e injusto; la flexibilidad y el pluralismo tienen

también su lado oscuro: flexibilización en el mercado laboral por ejemplo, que puede dejar en la desprotección a los sectores negativamente privilegiados; pluralismo como variedad de artículos ofrecidos para el consumo (y a la que en realidad tienen acceso unos pocos), y no en el sentido de opciones reales de vida. La autonomía debe significar responsabilidad personal con respecto a la propia vida y a cómo las decisiones individuales pueden afectar a los demás.²

La individuación negativa de la que habla Castel, tiene por lo tanto que ser relacionada con la exclusión y la no vigencia del Estado Democrático de Derecho de las que habla O'Donnell; el problema de la ciudadanía truncada o de baja intensidad, tiene que ser relacionado también con el problema de la difícil vigencia de los derechos humanos y sociales; con los problemas que plantea para la inclusión social la existencia de sociedades multiculturales; con las dificultades para que los jóvenes sean las personas de bien y los seres humanos felices que deseamos; tiene que vincularse con la problemática de género, para que no se convierta en un sexismo al revés.

Creo por todo ello, que las temáticas de la anomia y el individualismo, son no sólo vigentes para pensar nuestro diagnóstico del presente, sino que pueden brindarnos algunas de las claves para construir nuestro futuro.

² Como dice Beatriz Sarlo: "En la sociedad donde vivimos, el individualismo, el retiro de la esfera pública, la baja credibilidad de los políticos y de las instituciones políticas, la corrupción de los políticos, jueces, funcionarios y capitalistas, el contenido mayoritariamente reaccionario de la prédica de las iglesias, los peores medios audiovisuales que pueda imaginarse, el retroceso de la cultura letrada y la crisis de la escuela como espacio de redistribución simbólica, producen un efecto de dispersión que no puede confundirse con pluralidad de centros dinámicos, y una pobreza de sentidos globales que no puede confundirse con autonomía de los individuos" (Sarlo, 1995)

Bibliografía

- Abagnano, Nicola (1982) *Diccionario de Filosofía* FCE México
- Alchourrón, Carlos y
Eugenio Buligyn (1979) *Sobre la existencia de las normas
jurídicas Cuadernos de metodología y filosofía del
Derecho*, Universidad de Carabobo
- Alchourrón, Carlos y
Eugenio Buligyn (1987) *Introducción a la Metodología de
las ciencias Jurídicas y Sociales* Editorial Astrea, Buenos
Aires
- Adorno, Theodor W.
et. al. (1966) *La personalidad autoritaria*
Editorial Proyección, Buenos Aires
- Alduncín, Enrique (1995) *Tercera Encuesta Nacional sobre los
Valores de los Mexicanos Banamex-Accival-Alduncín y
Asociados*, México
- Alduncín, Enrique (2000) "Macrotendencias y escenarios
valorales de las tres primeras décadas del siglo XXI" en
Millán, Julio y Antonio Alonso (coordinadores) *México
2030 Nuevo siglo, nuevo país* FCE, México
- Alexander, Jeffrey (1982) *The antinomies of Classical
Thought: Marx and Durkheim Vol. Two of Theoretical logic
in Sociology* University of California Press,
Berkeley and Los Angeles
- Alexander, Jeffrey (1984) *The Modern Reconstruction of
Classical Thought: Talcott Parsons Vol. Four of
Theoretical Logic in Sociology* University of California
Press, Berkeley and Los Angeles
- Alexander, Jeffrey (1989) *Las teorías sociológicas desde la
Segunda Guerra Mundial* Gedisa, Barcelona
- Alexander, Jeffrey (1991) "La centralidad de los Clásicos" en
Giddens y Turner (comps.) *La Teoría social, hoy* Alianza
Editorial - Conaculta, México
- Alpert, Harry (1945) *Durkheim* FCE, México
- Austin, John (1988) *Como hacer cosas con palabras* Paidós, Buenos
Aires
- Barbeito, Alberto C.
y Rubén M. Lo Vuolo (1992) *La modernización excluyente*
Unicef/CIEPP/ Losada, Buenos Aires

- Bartra, Roger (1996) *La jaula de la melancolía* Grijalbo, México
- Bayón, Juan Carlos (1991) *La normatividad del Derecho: deber jurídico y razones para la acción* Centro de Estudios Constitucionales, Madrid
- Beck, Ulrich (1999) "Hijos de la libertad: contra las lamentaciones por el derrumbe de los valores" en Ulrich Beck *Hijos de la libertad* FCE, Argentina
- Becquart-Leclercq, Jeanne (1990) "Paradoxes of Political Corruption: A French View" en Heindenheimer, Arnold, Michel Johnson, Victor Levine (comps.) *Political Corruption* Transaction Publishers, New Jersey
- Béjar, Helena (1993) *La cultura del yo* Alianza Universidad
- Béjar, Helena (2000) *El corazón de la república* Paidós Barcelona
- Beltrán, Ulises et al (1997) *Los mexicanos de los noventa* Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, México
- Beriain, Josexto (1996) *La integración en las sociedades modernas* Anthropos Barcelona
- Boissevain, Jeremy (1990) "Patronage in Sicily" en *Political Corruption* (op. cit)
- Blumemberg, Hans (1996) *Arbeit am Mythos* Frankfurt\M.: Suhrkamp
- Boudon, Raymond (2000) *Études sur les sociologues classiques* II PUF, Paris
- Camps, Victoria (1993) *Paradojas del individualismo* Crítica, Barcelona
- Castañeda, Fernando y Angélica Cuéllar (1998) *Redes de inclusión. La construcción social de la autoridad* Porrúa dgapa UNAM, México
- Castel Robert (1995) *Les métamorphoses de la question sociale* Gallimard Paris
- Cebrián, José Luis y Felipe González (2001) *El futuro no es lo que era* FCE, México
- Cladis, Mark (1992) *A Communitarian Defense of Liberalism* Stanford University Press, Stanford, California

- Clastres, Pierre (1987) *Investigaciones en Antropología Política* Gedisa, México
- Cohen, Jean L. y Andrew Arato (1992) *Civil Society and Political Theory* The MIT Press, Cambridge
- D'Auria, Anibal (1998) "El círculo clientelismo / corrupción en la constitución del liderazgo político" en Castañeda y Cuéllar (coords.) *Redes de Inclusión. La construcción social de la autoridad* Porrúa dgapa UNAM, México
- de Oliveira, Orlandina (1998) "Familia y relaciones de género en México" en Beatriz Schmukler (coordinadora) *Familias y relaciones de género en transformación* EDAMEX/Population Council, México
- Dubin, Robert (1967) "Parsons's Actor: Continuities in Social Theory" en Talcott Parsons, *Sociological Theory and Modern Society* The Free Press, New York
- Duhau, Emilio (1995) "Estado de Derecho e irregularidad urbana" *Revista Mexicana de Sociología* 1/95 IIS-UNAM
- Duhau, Emilio y Lidia Girola (1990) "La ciudad y la modernidad inconclusa" *Revista SOCIOLOGICA* 12 UAM Azcapotzalco
- Dumont, Louis (1987) *Ensayos sobre el Individualismo* Alianza, Madrid
- Durkheim, Emile (1967) *De la división del trabajo social* Schapire Editor, Buenos Aires
- Durkheim, Emile (1973) *La educación moral* Schapire Editor, Buenos Aires
- Durkheim, Emile (1974) *El suicidio* UNAM México
- Durkheim, Emile (1982) *Las formas elementales de la vida religiosa* Akal Editor, Madrid
- Durkheim, Emile (1984) *Las reglas del método sociológico* Premiá Editora, México
- Durkheim, Emile (1990) *Lecciones de sociología* Quinto Sol, México
- Durkheim, Emile (1987) "L'individualisme et les intellectuels" en Emile Durkheim *La science sociale et l'action* PUF, Paris

- Eliás, Norbert (1987) *El proceso de la civilización* FCE México
- Escalante Gonzalbo, Fernando (1993) *Ciudadanos imaginarios*
El Colegio de México, México
- Farfán, Rafael (1998) "El debate sobre el comunitarismo desde la perspectiva de la teoría social. La contribución de Tönnies" en Revista SOCIOLOGICA No. 34
- Finley, M.I. (1983) *La Grecia primitiva* Crítica Grijalbo, México
- Filloux, Jean-Claude (1987) "Introduction" en Emile Durkheim *La science sociale et l'action* PUF, Paris
- Flores, Julia Isabel (1997) "Comunidades, instituciones, visión de la existencia, identidad, ideología" en Beltrán et al *Los mexicanos de los noventa* IISUNAM, México
- Foucault, Michel (1993) *Historia de la sexualidad* Siglo XXI, Madrid
- Freud, Sigmund (1989) *El malestar en la cultura* Alianza Editorial, México
- García Canclini, Néstor (1992) *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad* Grijalbo, México
- García, Brígida (1998) "Dinámica familiar, pobreza y calidad de vida: una perspectiva mexicana y latinoamericana" en Beatriz Schmukler (coordinadora) *Familias y relaciones de género en transformación* EDAMEX/Population Council, México
- Geneyro, Juan Carlos (1991) *La democracia inquieta: E. Durkheim y J. Dewey* Anthropos, Barcelona
- Giddens, Anthony (1976) *Las nuevas reglas del método sociológico* Amorrortu editores, Buenos Aires
- Giddens, Anthony (1995) *La constitución de la sociedad* Amorrortu Editores, Buenos Aires
- Giddens, Anthony (1978) *Central Problems in Social Theory* Polity Press, Cambridge
- Giddens, anthony (1987) *Social Theory and Modern Sociology* Stanford University Press, California
- Giddens, Anthony (1992) *The Transformation of Intimacy* Polity Press, Cambridge
- Giner, Salvador (1996) "Carisma y razón" en *Política y Sociedad* 22 (mayo-junio) Madrid

- Girola, Lidia (1988) "Particularismo y posmodernidad"
Revista SOCIOLOGICA 7/8 UAM Azcapotzalco, México
- Girola, Lidia (1993) "Ni racionalistas ni desencantados.
Peculiaridades socioculturales del proceso de
modernización a la mexicana" Revista SOCIOLOGICA 22 UAM
Azcapotzalco, México
- Girola, Lidia (1995) "La recepción de la obra de Durkheim en la
sociología mexicana" en AAVV *Estudios de Teoría e Historia de
la Sociología en México* UNAM, UAM, México
- Girola, Lidia (1996) "La civilización anómica" Revista
SOCIOLOGICA 31 UAM Azcapotzalco, México
- Girola, Lidia (1998) "El individualismo según Durkheim" Revista
SOCIOLOGICA UAM Azcapotzalco, México
- Girola, Lidia (2001) "Una visión sociológica de la hipótesis
represiva: Norbert Elías" (en prensa)
- Girola, Lidia y
Gina Zabudovsky (1991) "La teoría sociológica en México en la
década de los ochenta" Revista SOCIOLOGICA 15 UAM
Azcapotzalco, México
- Gómez, Marcelo Flavio (1994) *La anomia disciplinaria en las
escuelas de los sectores marginados* Facultad de Ciencias
Sociales, Uba, Buenos Aires
- González Lagier, Daniel (1995) *Acción y norma en G.H. von Wright*
Centro de Estudios Constitucionales, Madrid
- González Oropeza, Manuel (1997) "¿Por qué no se cumplen las
leyes en México?" en Castañeda y Cuéllar (coords.) *El
uso y la práctica de la ley en México* UNAM Porrúa, México
- Gutiérrez Vivó, José
(Coordinador) (1998) *El otro yo del mexicano*
InfoRed/Océano, México
- Gutiérrez Vivó, José
(Coordinador) (1999) *El mexicano y su siglo*
InfoRed/Océano, México
- Guyau, Jean-Marie (1978) *Esquema de una moral sin obligación ni
sanción* Júcar, Madrid
- Habermas, Jürgen (1986) *Historia y crítica de la opinión pública*
Ediciones Gustavo Gili, México

- Habermas, Jürgen (1985) *La teoría de la acción comunicativa* Taurus, Madrid
- Habermas, Jürgen (1995) *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* Amorrortu editores, Buenos Aires
- Habermas, Jürgen (1989) *El discurso filosófico de la modernidad* Taurus, Buenos Aires
- Hart, H.L.A. (1980) *El concepto de Derecho* Editora Nacional, 2a. Edición, Madrid
- Heritage, John (1991) "Etnometodología" en Giddens y Turner (eds.) *La teoría social, hoy* Alianza Conaculta, México
- Hirsch Adler, Ana (1999) *México: Valores Nacionales. Visión Panorámica sobre las investigaciones de valores nacionales* Ediciones Gernika, México
- Homans, George (1967) *The Nature of Social Science* Harcourt, New York
- Horkheimer, Max (1969) *Critica de la razón instrumental* SUR, Buenos Aires
- Horkheimer, Max (1998) *Teoría Crítica* Amorrortu editores, Buenos Aires
- Horkheimer, Max (1972) "La familia y el autoritarismo" en Erich Fromm, Max Horkheimer, Talcott Parsons y otros *La Familia* ediciones Peninsula, Barcelona
- Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno (1969) *Dialéctica del Iluminismo* Editorial Sudamericana, Buenos Aires
- Honneth, Axel (1990) "Teoría Crítica" en Giddens y Turner (comps.) *La teoría social, hoy* Alianza Editorial-Conaculta, México
- Huxley, Aldous *Un mundo feliz*
- Inglehart, Ronald,
Miguel Basañez y
Neil Nevitte (1994) *Convergencia en Norteamérica. Comercio, Política y Cultura Siglo XXI* Editores
- Jay, Martin (1989) *La imaginación dialéctica* Taurus, Madrid
- Jorrat, Jorge R. (2000) *Estratificación Social y Movilidad. Un estudio del área metropolitana de Buenos Aires* Secretaría de Ciencia y Técnica de la Universidad Nacional de Tucumán, Tucumán

- Kant, Immanuel (1978)
- Kant, Immanuel (1994) *Filosofía de la historia* FCE, México
- Kozlarek, Oliver (1998) "Consecuencias de la modernidad y la globalización en Anthony Giddens" en Girola, Lidia (coord.) *Una introducción al pensamiento de Anthony Giddens* UAM Azcapotzalco, México
- Lasch, Christopher (1991) *The True and Only Heaven* W.W.Norton & Company, Inc. New York - London
- Lasch, Christopher (1984) *The Minimal Self* W.W.Norton & Company Inc., New York - London
- Lasch, Christopher (1991) *The Culture of Narcisism* W.W.Norton & Company Inc., New York - London
- Lasch Christopher (1984) *Refugio en un mundo despiadado* Editorial Gedisa S.A., Barcelona
- Lacroix, Bernard (1984) *Durkheim y lo político* FCE, México
- Lipovetsky, Gilles (1986) *La era del vacío* Editorial Anagrama, Barcelona
- Lipovetsky, Gilles (1996) *El crepúsculo del deber* Editorial Anagrama, Barcelona
- Lipovetsky, Gilles (1993) *El imperio de lo efímero* Editorial Anagrama, Barcelona
- Loaeza, Soledad (1999) *Clases medias y política en México* El Colegio de México, México
- Luhmann, Niklas (1990) "¿Por qué AGIL?" en Revista SOCIOLOGICA 12 UAM México
- Luhmann, Niklas (1996) "Políticos, honestidad y la alta amoralidad de la política" Revista Nexos 219, marzo, México
- Lukes, Steven (1973) *Emile Durkheim. Su vida y su obra* Siglo XXI Madrid
- Lukes, Steven (1975) *El individualismo* Península, Barcelona
- Maffesoli, Michel (1990) *El tiempo de las tribus* Icaria, Barcelona
- Marcuse, Herbert (1985) *El hombre unidimensional* Editorial Planeta, México

- Marín, Higinio (1997) *La invención de lo humano. La construcción sociohistórica del individuo* Editorial Iberoamericana, Madrid
- Martuccelli, Danilo (1999) *Sociologies de la modernité* Éditions Gallimard, Paris
- Mestrovic, Stjepan (1991) *The Coming Fin de Siècle. An application of Durkheim's sociology to modernity and postmodernism* Routledge London and New York
- Millán, Julio y Antonio Alonso Concheiro (2000) *México 2030 Nuevo siglo, nuevo país* Fondo de Cultura Económica, México
- Nietzsche, Friederich (1992) *Así habló Zaratustra* Alianza Editorial, Madrid
- Nino, Carlos S. (1992) *Un país al margen de la ley* Emecé Buenos Aires
- Nino, Carlos S. (1997) *La constitución de la democracia deliberativa* Editorial Gedisa, Barcelona
- O'Donnell, Guillermo (1989) *Y a mí que me importa. Notas sobre la sociabilidad en Brasil y Argentina* Cuadernos del CEDES, Buenos Aires
- O'Donnell, Guillermo (1997) *Contrapuntos* Paidós Buenos Aires
- O'Donnell, Guillermo (1999) "Polyarchies and the (Un)Rule of Law in Latin America" en Juan Méndez, Guillermo O'Donnell and Paulo Sergio Pinheiro, eds., *The Rule of Law and the Underprivileged in Latin America* Notre Dame: University of Notre Dame Press
- Olsen, Marvin (1965) "Durkheim's Two Concepts of Anomie" *Sociological Quarterly*
- Orru, Marco (1987) *Anomie. History and Meanings* Allen and Unwin, London
- Parsons, Talcott (1960) "Durkheim's Contribution to the Theory of Integration of Social Systems" en Kurt Wolff (ed) *Emile Durkheim, 1858 - 1917: A Collection of Essays with Translations and Bibliography* Ohio State University (reimpreso en *Sociological Theory and Modern Society* <1967> The Free Press, New York)
- Parsons, Talcott (1963) "Christianity and Modern Industrial Society" en E. Tiryakian (ed) *Sociological Theory, Values and Sociocultural Change* The Free Press (reimpreso en *Sociological Theory and Modern Society* <1967> The Free Press, New York)

- Parsons, Talcott (1964) *Essays in Sociological Theory* The Free Press, New York
- Parsons, Talcott (1966) *El sistema social* Revista de Occidente, Madrid
- Parsons, Talcott (1968) *La estructura de la acción social* Ediciones Guadarrama, Madrid
- Parsons, Talcott (1986) *La sociedad* Trillas, México
- Parsons, Talcott (1987) *El sistema de las sociedades modernas* Trillas, México
- Paz, Octavio (2000) *El laberinto de la soledad. Postdata. Vuelta a El laberinto de la soledad* FCE, México
- Pérez Monfort, Ricardo (1999) "Usos y costumbres" (en colaboración con María del Carmen Collado y Sergio González Rodríguez) en José Gutierrez Vivó (Coordinador) *El Mexicano y su siglo* InfoRed/Océano, México
- Portantiero, Juan Carlos (2000) "Ciudadanía, instituciones y Estado de Derecho" en J.-F. Prud'homme (comp.) *Demócratas, liberales y republicanos* El Colegio de México, México
- Prud'homme, Jean-François (2000) "Introducción" en J.-F. Prud'homme (comp.) *Demócratas, liberales y republicanos* El Colegio de México, México
- Ramírez, Santiago (1977) *El Mexicano, Psicología de sus Motivaciones* Editorial Grijalbo, México
- Ramos, Ramón (1992) "Homo Tragicus" *Política y sociedad* 30 enero-abril, Madrid
- Ramos, Ramón (1999) *La sociología de Emile Durkheim. Patología social, tiempo, religión* CIS - Siglo XXI editores, Madrid
- Ramos, Samuel (1999) *El perfil del hombre y la cultura en México* Colección Austral, México
- Raz, Joseph (1982) *La autoridad del Derecho* UNAM, México
- Raz, Joseph (1991) *Razón Práctica y Normas* Centro de Estudios Constitucionales, Madrid
- Reynaud, Jean-Daniel (1997) *Les règles du jeu* Armand Colin Éditeurs, Paris

- Salles, Vania y Rodolfo Tuirán (1998) "Cambios demográficos y socioculturales: familias contemporáneas en México" en Beatriz Schmukler (coordinadora) *Familias y relaciones de género en transformación* EDAMEX/Population Council, México
- Salles, Vania (2001) "Familias en transformación y códigos por transformar" en Cristina Gomes (comp.) *Procesos sociales, población y familia*, Editorial Porrúa / Flacso, México
- Saramago, José (2000) *La caverna*
- Sarlo, Beatriz (1995) *Escenas de la vida posmoderna* Compañía Editora Espasa Calpe Argentina S. A. / Ariel, Buenos Aires
- Sautu, Ruth (2001) *La gente sabe. Interpretaciones de la clase media acerca de la libertad, la igualdad, el éxito y la justicia* Ediciones Lumière, Buenos Aires
- Savage, Stephen (1998) *Las teorías de Talcott Parsons. Las relaciones sociales de la acción* Mc. Graw Hill - UAM Iztapalapa, México
- Savater, Fernando (1993) *Nietzsche Aquesta Terra* Comunicación, México
- Searle, John (1980) *Actos de habla* Editorial Cátedra
- Stuart Mill, John (1995) *El utilitarismo* Ediciones Altaya, Barcelona
- Svampa, Maristella (1999) "Individualismo y nuevos procesos de subjetivación. Una aproximación a la teoría social contemporánea" Ponencia presentada en el Congreso de ALAS, Concepción, Chile
- Tarrés, Ma. Luisa (1990) "Participación social y política de las clases medias" en *México en el umbral del milenio* Centro de Estudios Sociológicos, El Colegio de México, México
- Tenti Fanfani, Emilio (1993) "Cuestiones de exclusión social y política" en Alberto Minujin (editor) *Desigualdad y exclusión* UNICEF Losada, Buenos Aires
- Thompson, John B. (1984) *Studies in the Theory of Ideology* Cambridge University Press, Cambridge
- Vázquez, Rodolfo (2001) *Liberalismo, estado de Derecho y minorías* Paidós / UNAM, México

- Vega, Ana Lourdes (1999) Video "Chimalhuacán: la fundación de un asentamiento popular" UAM Iztapalapa, México
- von Wright, Georg Henrik (1970) *Norma y Acción* Tecnos Madrid
- von Wright, Georg Henrik (1997) *Normas, verdad y lógica*
Distribuciones Fontamara, México
- Waldman, Gilda (1998) "Max Horkheimer: un diálogo inconcluso" en
Zabludovsky, Gina (coord.) *Teoría sociológica y modernidad*
Plaza y Valdés - UNAM México
- Weber, Max (1974) *Economía y sociedad* FCE, México
- Wittgenstein, Ludwig (1988) *Investigaciones Filosóficas* UNAM
Editorial Crítica - Grijalbo, Barcelona
- Xiberras, Martine () *Theories de l'exclusion*
- Zabludovsky, Gina (1995) "En torno a la democracia, la
igualdad y la libertad: un diálogo imaginario entre Lorenzo
de Zavala y Alexis de Tocqueville" en Gina Zabludovsky
Sociología y política, el debate clásico y contemporáneo UNAM
Porrúa, México
- Zermeño, Sergio, (1996) *La sociedad derrotada* UNAM Siglo XXI
editores