



00464 10
**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

**FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES
DIVISIÓN DE ESTUDIOS DE POSGRADO**

***CULTURA Y MOTIVACIÓN: REFLEXIONES
DESDE LA TEORÍA DE LA ACCIÓN***

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRÍA EN SOCIOLOGÍA**

**PRESENTA:
ADRIANA MURGUÍA LORES**

ASESOR: DR. ALFREDO ANDRADE CARREÑO

MÉXICO, D.F.

2002

**TESIS CON
FALLA DE ORIGEN**



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

Para la elaboración de este proyecto conté con el apoyo institucional de la UNAM, que me permitió crear las condiciones para convertir la investigación en el centro de mis actividades durante un semestre. Conté asimismo con el apoyo invariable de mi familia: Carlos, mis papás Roberto y Pilar y mis hermanos Verónica y David. También quisiera agradecer a Alfredo Andrade su estímulo y confianza, que han sido tan importantes para mi desarrollo académico, y a Mauricio, por la compañía.

Finalmente, este trabajo está dedicado a mi hijo José Carlos.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

I

CAPÍTULO I

EL GIRO INTERPRETATIVO, EL REALISMO CRÍTICO Y EL ANÁLISIS SOCIOLÓGICO DE LA CULTURA

Antecedentes teóricos: la ruptura del consenso ortodoxo	1
Teoría sociológica y cultura	14
Programas de investigación e interdisciplina	23
Marcos culturales y teoría de la acción	27

CAPÍTULO II

LA REALIDAD DE LA CULTURA

La crítica posmoderna a la cultura y la tradición	37
La cultura es natural	42
La cultura es real	52
La cultura es una estructura	57
Sentido y referencia	62
La estructura lógica de la realidad cultural	68
<i>La asignación de función</i>	69
<i>La intencionalidad colectiva</i>	70
<i>Las reglas constitutivas</i>	71

CAPÍTULO III

CULTURA, ESTRUCTURAS Y ACCIÓN

Los clásicos y la cultura	73
Ideas e intereses	75
<i>Los intereses guían a las ideas</i>	76
<i>Las ideas guían a los intereses</i>	77
<i>La síntesis parsoniana: el acto unidad</i>	80
<i>Un modelo multidimensional de la acción</i>	87
Estructura y acontecimiento	94
El sistema de significados en acción: las formas de clasificación, los mitos y los ritos.....	100
<i>Las formas de clasificación: los códigos</i>	100
<i>Los mitos: el discurso sintagmático</i>	103
<i>Los ritos</i>	105

CAPÍTULO IV

LA IDENTIDAD COMO ENLACE ENTRE LA CULTURA Y LA ACCIÓN

La identidad del yo.....	112
Los clásicos y la constitución de la identidad: la herencia kantiana	124
La construcción de la identidad en un contexto complejo.....	134
<i>Niveles de internalización</i>	138
<i>La identidad como posicionamiento social/gramatical</i>	141

CONCLUSIONES	146
--------------------	-----

BIBLIOGRAFÍA	153
--------------------	-----

Creo que todos poseemos el poder de comenzar, continuar o detener nuestra acción. De la consideración del alcance de este poder de la mente sobre las acciones de los hombres es que nacen las ideas de libertad y necesidad.
John Locke

INTRODUCCIÓN

¿Qué motiva a las personas a actuar como lo hacen?

Esta es, sin lugar a dudas, una de las preguntas que han guiado a la teoría social y política modernas. El desencantamiento del mundo permitió que los motivos de los individuos se colocaran en el centro de la reflexión sobre el orden social y político y abrió un abanico de posibilidades que ha dado lugar al desarrollo de tradiciones de pensamiento muy diversas.

Según Hobbes, lo que motiva a la acción es un “incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte”, afán que impone la necesidad de un acuerdo entre los individuos que impida un permanente estado de guerra; según Kant, los imperativos categóricos obligan a realizar algunas acciones porque se imponen a toda persona de razón; la tradición utilitarista subraya la inclinación de los individuos a colocar el logro de sus intereses como el principio de toda acción; Marx en cambio afirma que en las sociedades divididas en clases la alienación imposibilita a los individuos a reconocer sus verdaderos intereses, y los obliga por tanto a actuar en contra de éstos; Durkheim rescata la solidaridad, que hace que los constreñimientos sociales de la acción sean no sólo necesarios, sino deseados por los individuos; Weber afirma que la acción es producto de la dinámica entre intereses y valores.

Intereses individuales, valores universales, condiciones materiales, valores específicos de un grupo se han convertido en principios explicativos de la motivación que siguen vigentes, que tienen detrás tradiciones de pensamiento que encuentran sus raíces en el nacimiento mismo de la filosofía occidental y que hoy son objeto de sofisticadas investigaciones empíricas en diversos campos de las ciencias sociales.

Para la sociología la pregunta sobre la motivación para la acción es central. Desde el rechazo de Comte a la filosofía ilustrada y a los excesos individualistas que a su juicio propició, pasando por la profunda reflexión de los clásicos sobre la relación entre acción y moral, hasta los autores que hoy afirman que los individuos en las sociedades contemporáneas en muchas ocasiones no actúan más que como consumidores narcisistas, la pregunta sobre porqué los individuos actúan como lo hacen constituye un eje fundamental de reflexión para la teoría sociológica. Ésta ha desarrollado explicaciones sobre la motivación que recogen la diversidad de principios que se han propuesto a lo largo del desarrollo del pensamiento sociopolítico moderno con el fin de dar respuesta a la preocupación central de la disciplina sobre la constitución del orden social.

Por supuesto la sociología comparte la imagen moderna de actores libres, guiados por su capacidad reflexiva. Sin embargo, es precisamente el interés por explicar porqué a pesar de su libertad los individuos actúan de manera regular -inclusive predecible- lo que se convierte en el núcleo de la reflexión sociológica. Desde su nacimiento esta disciplina ha desarrollado conceptos que dan cuenta de las limitaciones que la vida en sociedad impone a la libertad individual. Dichos conceptos se pueden agrupar en dos grandes conjuntos: por un lado, aquellos que postulan que la sociedad impone una serie de limitaciones externas, objetivas a la acción: los actores eligen libremente, pero se enfrentan a la “dureza del mundo social”; un segundo conjunto de conceptos postulan que la elección de los actores está desde un principio constreñida por la internalización de elementos sociales –ideas, prácticas, mores- que moldean las motivaciones individuales.

De hecho *La estructura de la acción social*, obra inaugural de la teoría sociológica contemporánea, se plantea como una síntesis de esos dos ámbitos. Parsons postula un marco general de la acción que otorga un lugar a: 1) las condiciones externas; 2) la internalización de normas y valores, y 3) la decisión de los actores en los contextos concretos de la acción. El objetivo de Parsons fue crear una teoría general que explicara tanto los condicionamientos a los que

se enfrentan los actores, como su capacidad reflexiva y de decisión. Por eso es que postuló *La estructura* como una teoría voluntarista de la acción.

Resulta ocioso repetir que la teoría parsoniana –que fue sin lugar a dudas la más influyente durante más de dos décadas- se alejó cada vez más de dicho propósito, al grado de que en la década de los años sesenta se declaró la necesidad de que los individuos, sus motivos y prácticas volvieran a ocupar un lugar dentro de la teoría sociológica, dando lugar al florecimiento de las llamadas microteorías y de las sociologías influenciadas por tradiciones europeas como la fenomenología, la hermenéutica y la teoría crítica.

Los caminos que ha recorrido desde entonces la teoría sociológica son muy diversos, y esta diversidad generalmente se acepta como una de las características -inclusive como una de las fortalezas- de la disciplina, en la medida en que el debate entre las escuelas se considera una de las formas en que se desarrolla la teoría (Laudan; 1985). Además, a pesar de la diversidad, existe acuerdo entre la mayoría de los más importantes teóricos contemporáneos –con la notable excepción de Luhmann- de la necesidad de que la sociología avance en la explicación de la acción para ser capaz de dar cuenta del orden social.

Sin embargo, actualmente la teoría sociológica enfrenta el reto no sólo de su diversidad interna, sino también dos desafíos de signo contrario, pero que coinciden en la pretensión de negarle poder explicativo. Por un lado, los discursos posmodernos que afirman la disolución de lo social y la imposibilidad de las ciencias sociales de producir teorías y conocimientos objetivos. En sentido completamente opuesto, la teoría sociológica se enfrenta a la pretensión de la teoría de la acción racional, que bajo un principio que no es social (el principio de optimización) afirma poder dar cuenta de toda acción y del orden social que resulta de ésta

Los discursos posmodernos, en la medida en que conciben lo social como un “mundo sin fondo”, es decir, un mundo en el que no existe *la realidad*, sino solamente una sucesión de discursos que no pueden pretender ser más verdaderos o correctos unos que otros, cuestionan tanto la posibilidad

de construir teorías de cualquier ámbito de lo social que tengan un fundamento firme, como la pretensión característica de la sociología de elaborar teorías generales. Afirmar que la fragilidad, discontinuidad y transitoriedad de lo social hacen que la pretensión de desarrollar teorías sobre la sociedad no sea sino un residuo del cientificismo característico del proyecto de la modernidad que se considera completamente rebasado. No existe una realidad que la teoría pueda aprehender y representar correctamente. Por el contrario, la teoría impone un orden que no existe.

A estos argumentos ontológicos y epistemológicos se surta un diagnóstico de las sociedades contemporáneas que postulan la desintegración de lo social, es decir, el debilitamiento de tradiciones, valores, normas, grupos de referencia que guíen y comprometan la acción de los individuos. Es en ese sentido, por ejemplo, que Zygmunt Bauman -uno de los sociólogos que ha analizado más ampliamente las consecuencias sociales de la cultura contemporánea en un sentido similar a los teóricos posmodernos- afirma que en la actualidad vivimos en un periodo que denomina *modernidad líquida*: no es, como afirmaba Marx, que todo lo sólido se desvanezca en el aire; es que no existe nada sólido. Los individuos se enfrentan a una caótica oferta de discursos entre los que tienen que elegir sin poder recurrir a referentes colectivos, porque las instituciones están más que dispuestas a ceder las definiciones y la construcción de las identidades a los individuos, que entonces se preocupan cada vez más de problemas personales que se alejan de causas comunes. Por eso es que Bauman considera que la vida pública está siendo colonizada por cuestiones privadas (cit por Gane; 2001)

Para los teóricos de la posmodernidad entonces, la teoría sociológica no es sólo epistémicamente ingenua, sino que si lo social se aleja paulatinamente de la vida cotidiana de los individuos, tiene cada vez menos sentido la teoría sociológica de la acción

En sentido completamente opuesto, los teóricos de la acción racional afirman que la explicación de la acción tiene que partir del principio de optimización, que es el generador de todas las decisiones de los individuos, porque solamente partiendo de este principio se pueden producir explicaciones,

modelos y predicciones de la acción y sus consecuencias. El orden social es resultado de la agregación de las decisiones de individuos en busca de la satisfacción de sus intereses. Se pretende que esta búsqueda es universal y transhistórica, y por tanto, que en la explicación de la motivación el contexto sociocultural no es relevante. Los teóricos de la acción racional entonces, no niegan la posibilidad de construir explicaciones científicas sobre la acción, sino que afirman que el único principio que cubre el requisito de objetividad y que por ende debe de ser el fundamento de la teoría de la acción es el principio de optimización.

Este trabajo afirma, frente a los discursos posmodernos y a la teoría de la acción racional, el poder explicativo de la teoría sociológica en relación con la acción. Lo hace reconociendo el desafío al que la enfrentan dichos desarrollos, y pretende mostrar que dentro de la tradición sociológica se han planteado con mayor rigor y profundidad algunas de las problemáticas planteadas por éstos.

Efectivamente, como afirman los autores posmodernos, las ciencias sociales en general y la sociología particularmente no pueden obviar la ubicuidad del discurso en la constitución de lo social. Pero de ahí no se sigue que la sociedad no es una realidad que la teoría pueda aprehender. El reto es comprender cómo se construyen realidades sociales a partir de los discursos, y el efecto que éstos tienen sobre la acción y el orden sociales.

Es cierto que en las sociedades contemporáneas se han llevado a cabo importantes procesos de destradicionalización y que existe una multiplicidad de elementos culturales con orígenes muy diversos entre los que los individuos se ven obligados a elegir. Pero la afirmación de que las culturas y las identidades se desestructuran cada vez más como resultado de estos procesos es falsa. Por el contrario, lo resulta necesario explicar es cómo se mantienen y transforman las estructuras culturales, sociales y de la personalidad en sociedades complejas.

Finalmente, aunque es cierto que uno de los principios de la motivación para la acción es el logro de intereses individuales, particularmente en sociedades en las que se alienta

constantemente la afirmación y la reinención constantes del yo por sobre cualquier proyecto colectivo, es insostenible que existan intereses independientes de los contextos socioculturales

Estos problemas han sido ampliamente abordados por la teoría sociológica desde sus orígenes Durkheim analizó profusamente la centralidad de las representaciones colectivas para el orden social; la problemática central de la obra de Weber son los procesos de racionalización y la dinámica entre normas, valores e intereses; ambos reflexionaron sobre los procesos aunados al individualismo, la diferenciación y la complejidad de las sociedades modernas; la obra de Parsons no abandonó nunca el interés por estos problemas planteados por los fundadores, pero además incluyó a Freud como un referente indispensable para comprender el efecto de dichos procesos sociales sobre las estructuras de la personalidad

Al legado de los clásicos se suman los aportes de los teóricos contemporáneos influenciados por el giro lingüístico de la filosofía del siglo XX y por la concepción pospositivista de la teoría social, que rechazan el empirismo y el esencialismo que critican los teóricos posmodernos y que por tanto colocan en el centro de sus preocupaciones el discurso, la producción de sentido y los problemas epistemológicos relacionados con la interpretación, pero que niegan tanto el relativismo extremo al que arriban las reflexiones de los primeros, como el olvido de los contextos socioculturales en la que se desarrollan los modelos de la acción racional. Este “giro interpretativo” constituye el punto de partida de esta reflexión.

En el sentido propuesto por el giro interpretativo este trabajo reivindica, con Weber, que es objeto de la sociología explicar el sentido de la acción, y con Schutz, que la comprensión de los motivos de los actores es un elemento indispensable para la construcción de dicha explicación (Schutz; 1974:24). Partiendo de estos principios, se investiga específicamente la influencia de la cultura –de las representaciones colectivas, en términos de Durkheim- en la motivación

Con este objetivo, al reconocimiento de los aportes de la tradición sociológica a este problema, se añade la inclusión de conocimientos producidos en otras disciplinas, por lo que la reflexión incorpora el trabajo de autores muy diversos. Sin embargo, esta diversidad tiene como principio ordenador la afinidad¹ con los principios del realismo crítico, a saber:

- El interés por *explicar* la acción social, aunada al rechazo de la causalidad empiricista y positivista
- El interés por el desarrollo de un concepto generativo de causalidad. El núcleo de éste radica en el concepto de *poderes causales*, que enfoca la estructuración de capacidades para actuar y producir cambios en la realidad
- Dicho concepto de causalidad implica una ontología y una epistemología realistas, basadas en la convicción que es tarea de la ciencia explicar procesos y mecanismos que *existen*, pero que no son observables directamente.
- La consideración de los motivos e intenciones de los actores como mecanismos causales (Ekström;1992)

En consonancia con estos principios, se considera que la cultura es una realidad social cuyos poderes causales la teoría sociológica tiene la capacidad de explicar. En ese sentido, la explicación causal a la que se aspira no es el ordenamiento de eventos en cadenas causa-efecto. Por el contrario, se considera que

La esencia del análisis causal es la elucidación de los procesos que generan los objetos, eventos y acciones que buscamos explicar. Se considera que objetos, procesos mentales, relaciones sociales y estructuras tienen poderes causales, un potencial para producir cambios. Esta no es una cuestión de un místico poder independiente sino (que este poder) radica en las propiedades de las cosas y de las relaciones. Las causas no son eventos ni objetos sino propiedades. Estas propiedades son efectivas/productivas y están en la base de las secuencias de eventos y de los constantes cambios que se pueden observar en el mundo real (Ekström; 1992:115).

¹ Esta afinidad no necesariamente se explicita en la obra de los autores considerados, sino que en algunos casos se infiere de la interpretación de su obra. Asimismo, se incorporan conceptos que son pertinentes para el análisis que pueden tener su origen en teorías que de ninguna manera pueden considerarse dentro de la tradición del realismo crítico (como la sociología fenomenológica y la teoría N. Luhmann, por ejemplo). En ese caso, se hace referencia explícita a que se retoman solamente algunos conceptos, pero no el conjunto de los presupuestos ontológicos y epistemológicos de dichas teorías

La pretensión por tanto, no es llegar a una explicación que impute a la cultura la producción de ciertos acontecimientos, sino que, a través de la investigación de las *propiedades* de la cultura, se puede explicar cómo influye ésta en la acción, la relación entre los marcos culturales y la motivación. En ese sentido, Clifford Geertz (1973), cuya obra ha sido tan influyente en la investigación contemporánea de la cultura, tiene razón al afirmar que el objetivo de la investigación cultural no es convertir a la cultura en la causa de acontecimientos, modos de conducta, instituciones, etc. Pero de ahí no se sigue, como él sugiere, que rechazar una concepción simplista de la causalidad signifique que la investigación sobre la cultura se tenga que limitar a hacerla inteligible. La comprensión de los poderes causales de la cultura permite explicar cómo se relaciona con lo que los actores hacen y con el orden social producto de la acción.

Para explicar las propiedades de la cultura se parte del principio de que no se pueden contraponer cultura y naturaleza, sino que, si se considera que la cultura es un producto de las dotaciones específicas de los seres humanos (la intencionalidad, la capacidad simbolizadora y el uso del lenguaje como medio para la acción) y constituye, por tanto, parte de su naturaleza

El presupuesto básico sobre la acción que guía el análisis parte de la consideración de que los actores se constituyen por la integración de tres niveles: 1) los seres humanos son miembros de una especie cuya evolución los ha dotado con capacidades específicas que comparten todos sus miembros; 2) son miembros de comunidades socioculturales muy diversas y 3) son individuos reflexivos.

Solamente partiendo de la consideración de que la acción es producto de la confluencia de estos tres niveles es que se pueden comprender los motivos que mueven a las personas. Al nivel de las capacidades y necesidades universales, se parte del supuesto de que los seres humanos requieren dotar de sentido al mundo. Esta necesidad es inerradicable, y el sentido, que es un producto cultural, constituye el trasfondo necesario de la acción y la interacción. Frente al principio de la optimización de la teoría de la acción racional (que pretende que lo que es universal más que la

necesidad del sentido es la inclinación de los actores a maximizar su beneficio), o a la imagen posmoderna de un mundo fragmentado, sin sentido, se reivindica que aún en las sociedades complejas, sujetas a rápidos procesos de cambio, los individuos necesariamente dotan de sentido al mundo y a su experiencia para poder actuar. El sentido es el medio a través del cual los actores estructuran su *propio ser*, la imagen de sí mismos que constituye un elemento fundamental de la motivación consciente de la acción.

El sentido es, como afirma Luhmann, el medio que comparten los sistemas sociales y psíquicos y es la premisa para la elaboración de toda experiencia: "para tales sistemas, todo tiene sentido, ya que todo puede ser comunicado (o pensado) sólo con base en el sentido. Para éstos el sentido es vinculante, necesario la misma negación de sentido está dotada de sentido" (Corsi et al.; 1996:147). Una investigación sobre la motivación para la acción entonces, no puede eludir el problema del sentido.

Las preguntas sobre el sentido del mundo y de la vida las responden las culturas de maneras muy diversas, y son una fuente fundamental de motivación para la acción, pero la comprensión de la influencia de los marcos culturales será parcial si no parte del reconocimiento de que esta influencia es constantemente refractada por la experiencia individual, por un lado, y por la existencia de estructuras que sitúan a los actores en posiciones sociales que implican diferenciales de intereses y recursos que son también condicionantes de la acción. De ahí que la distinción entre cultura, sociedad y personalidad constituya uno de los principios del análisis, aunque el énfasis se pone en la capacidad de la cultura para influenciar la motivación.

El trabajo está estructurado de la siguiente manera:

El capítulo introductorio traza las líneas de desarrollo teórico que llevan hacia el creciente interés por el análisis sociológico de la cultura y establece los principios epistemológicos que guían la investigación. La argumentación afirma la pertinencia del programa de investigación de la teoría

sociológica, así como de la propuesta de Jeffrey Alexander en el sentido de que para poder explicar el efecto causal de la cultura resulta imprescindible adentrarse en los problemas relacionados con la producción de sentido y los de la interpretación.

En el segundo capítulo se discute el problema del estatuto ontológico de la cultura; se parte del principio de que constituye parte de la naturaleza humana y que en esa medida ha de concebirse una realidad producto de las capacidades de la especie. Se argumenta en torno a la centralidad del lenguaje como el medio indispensable para la creación y la transmisión culturales, y el sentido como el medio que comparten la sociedad y las conciencias. Se recogen los principios de la teoría del signo de Peirce y de la propuesta de Searle sobre la lógica de la construcción cultural como fundamentos de la posición realista que se adopta, posición que se contraponen —y refuta— a los teóricos de la posmodernidad.

En el tercer capítulo se aborda el problema del funcionamiento de la cultura: su estructura, componentes, su relación con las estructuras sociales y de la personalidad, así como la relación entre la estructura de la cultura y la acción. Se afirma que en la sociología de la religión de Weber y Durkheim se establecen los parámetros para un análisis sociológico de la cultura, así como que en la obra de Parsons se encuentran elementos suficientes para criticar la Teoría de la Acción Racional. Finalmente, se recoge la propuesta de Marshall Sahlins en torno a la relación entre estructura y acción.

El cuarto capítulo aborda el problema de la construcción de la identidad en las sociedades complejas. Se sigue la afirmación que se fundamentó en el tercer capítulo sobre la necesidad de mantener la distinción entre cultura, sociedad y personalidad, así como que esta última es resultado de la tematización de ámbitos restringidos del mundo de la vida que se objetiviza en una estructura motivacional que constituye la personalidad. Sin embargo, el análisis se centra en la identidad, es decir, en la concepción que los sujetos tienen de sí mismos y en cómo ésta motiva a la acción.

El análisis reconoce que entre la identidad y la personalidad puede haber diferencias importantes, y un problema central a este respecto es el de los componentes inconscientes de la

personalidad y la motivación. Sin embargo, la argumentación se dirige a discutir el proceso de construcción de la identidad como producto de la reflexión autoconsciente porque se considera que este proceso constituye un ámbito crucial para la explicación de la motivación en contextos complejos y altamente reflexivos, es decir, en sociedades en las que se asume y alienta la pluralidad reflexiva.

El trabajo concluye con una reflexión de las implicaciones de lo expuesto para la investigación filosófica y teórica contemporánea sobre la razón práctica y sobre los problemas derivados de la multiplicidad de identidades personales y colectivas que conviven en las sociedades complejas.

Todo trabajo científico parte de un supuesto necesario:
el del resultado que con él se pretende obtener,
en el sentido de lo que es digno de saberse
Max Weber

I

EL GIRO INTERPRETATIVO, EL REALISMO CRÍTICO Y EL ANÁLISIS SOCIOLÓGICO DE LA CULTURA

El objetivo de este capítulo introductorio es trazar las líneas de desarrollo teórico que conducen hacia el creciente interés por el análisis sociológico de la cultura y establecer los principios epistemológicos que guían la investigación. Con ese objetivo: 1) se parte de la ruptura del consenso ortodoxo y se reivindican los principios del giro interpretativo que dicha ruptura propició. Se argumenta, en contra de la postura de los autores posmodernos, que la tarea de las ciencias sociales -aún en un contexto complejo, multicultural y pospositivista,- es producir conocimiento objetivo; 2) se realiza un breve recorrido por la teoría sociológica que a partir del contexto que se delineó ha prestado una creciente atención a los procesos asociados a la cultura y la producción de sentido; se esboza la propuesta de tres teóricos contemporáneos que proponen un marco para el análisis sociológico de la cultura y se argumenta que la más adecuada es aquella que se propone un "acercamiento responsable al mundo del significado"; 3) se argumenta, en contra del discurso de la división disciplinaria como un obstáculo epistemológico, que el programa de investigación de la teoría sociológica es un programa pertinente y progresivo; 4) se establece el objetivo de la investigación, que siguiendo los principios del realismo crítico, es comprender las propiedades de la cultura para poder explicar entonces su efecto sobre la motivación.

Antecedentes teóricos: la ruptura del consenso ortodoxo

En 1976 se publicaron dos libros, uno en Estados Unidos y uno en Inglaterra, que son ya clásicos de la teoría social contemporánea: *La reestructuración de la teoría social y política* de Richard

Bernstein y *Las nuevas reglas del método sociológico* de Anthony Giddens. Aunque desde los títulos mismos de los textos se advierte que su objeto de reflexión no es exactamente el mismo, su lectura evidencia una importante coincidencia en torno a las problemáticas que abordan: una crítica de la concepción naturalista de las ciencias sociales; una profunda reflexión en torno a las consecuencias que esta crítica implica tanto para la concepción del objeto y los fines de dichas ciencias como para la reflexión teórico-metodológica, así como un posicionamiento en torno a la diferente concepción de la relación entre la teoría social y su objeto que resulta de este replanteamiento.

Encontramos también una importante coincidencia en relación con los autores y escuelas que analizan Bernstein y Giddens: la filosofía analítica, la fenomenología, la teoría crítica, el concepto de paradigma de Kuhn, así como la recuperación crítica que hacen de sus aportes y limitaciones. Finalmente, ambos textos contienen una intención programática que enuncia algunas de las temáticas que se convertirán en fuente de importantes debates de la teoría social de los últimos veinticinco años. El libro de Bernstein se inclina más hacia el diagnóstico del campo; el de Giddens, en cambio, se presenta como un avance de un proyecto más amplio de elaboración teórica que culminará con su teoría de la estructuración; ambos reflexionan ampliamente en torno a la centralidad del *lenguaje, el significado y la interpretación* para la teoría social.

Podemos afirmar que estos textos constituyen, para los campos de los que se ocupan, una "declaración de principios" del giro interpretativo¹ que se consolidó en las ciencias sociales hacia el final de la década de los setenta, porque en ellos se encuentra una clara definición de las problemáticas que este desplazamiento impuso a los teóricos sociales de las últimas dos décadas. Estas obras tienen la virtud de sistematizar una serie de preocupaciones que se venían gestando

¹ Este término lo usaron por primera vez Paul Rabinow y William Sullivan en un texto que se publicó en 1979 y se convirtió en una expresión ampliamente aceptada para caracterizar los cambios que impuso a las ciencias sociales la ruptura del "consenso ortodoxo". En ese momento, Rabinow y Sullivan afirmaban que "la ciencia social interpretativa se revela como una respuesta a la crisis de las ciencias humanas, una respuesta constructiva en el sentido de que establece una conexión entre lo que se estudia, los medios para la investigación y los fines que informan a los investigadores. Al mismo tiempo inicia un proceso de

desde años atrás en diversos campos de las ciencias sociales, que a pesar de su amplitud, giran en torno a un gran tema: el carácter reflexivo de la acción humana y las profundas implicaciones de la consideración de dicha reflexividad, tanto al nivel de la concepción de lo que somos los seres humanos, como de la forma de abordar el estudio de las diversas manifestaciones de nuestra actividad

Ahora bien, si el giro interpretativo expresó el desacuerdo en torno al modelo de ciencia social que había logrado hasta ese momento una amplia aceptación, resulta igualmente importante reconocer que fue una de las muchas expresiones de un profundo sentimiento de crisis de las sociedades occidentales. En ese sentido Bernstein afirmaba en la introducción a su estudio que

La polémica y los debates tan evidentes en los años sesenta no se limitaban a la estrecha cuestión académica de la posición de las disciplinas sociales. La ferocidad de estos debates refleja una preocupación por cuestiones más profundas y generales. Cuando los individuos sienten que viven un periodo de crisis, cuando los cimientos parecen estar crujiendo y las ortodoxias parecen derrumbarse, se crea un espacio público donde pueden generarse de nuevo algunas interrogantes básicas sobre la condición humana... Espero poder mostrar que en un debate que de otro modo podría parecer parroquial e interno sobre las ciencias sociales, se han planteado interrogantes primordiales sobre la naturaleza de los seres humanos, lo que constituye el conocimiento de la sociedad y la política... la forma en que este conocimiento puede afectar nuestro comportamiento vital (Bernstein, 1983:13).

Ciertamente el cuestionamiento de la concepción naturalista de las ciencias sociales constituye sólo uno de los niveles en los que ha ganado terreno el “derrumbamiento de las ortodoxias” sobre las que se construyeron los proyectos de sociedad que en Occidente se implementaron y legitimaron al amparo de la indisoluble relación que arraigó a lo largo de la modernidad entre *ciencia, razón y progreso*. En ese sentido, la reflexión sobre la naturaleza y los objetivos del amplio campo de las ciencias humanas es uno de los muchos ámbitos a los que ha intensificado la autocrítica de los principios que han guiado los proyectos políticos y científicos, tanto de las sociedades originariamente modernas, como de los proyectos de modernización que se han implementado en otras latitudes.

recuperación y apropiación de la riqueza de significado que encontramos en los contextos simbólicos de

Así, desde las primeras décadas del siglo XX la historia y la filosofía cuestionaron la imagen tradicional de la ciencia y la epistemología, lo que sin lugar a dudas constituyó una de las fuentes del debilitamiento del consenso ortodoxo en el ámbito de las ciencias sociales. La crítica epistemológica, además, ha estado acompañada del cuestionamiento de los fines y las consecuencias – tanto las previstas como las no contempladas- de la aplicación del conocimiento científico.

La idea moderna de razón se ha criticado desde la filosofía moral y política, pero además, la revolución cognitiva que también se consolidó en el periodo en el que se produjo el giro interpretativo abrió líneas de investigación sobre la racionalidad desde diversos ámbitos (tanto los más tradicionales de la epistemología, la psicología y la antropología, hasta las más recientes ciencias de la mente²). Las posiciones teóricas que resultan de este debate van desde la reivindicación de rasgos innatos, universales de la razón, hasta el convencionalismo extremo. Desde el punto de vista práctico, se defienden desde la afirmación de que la modernidad ha significado un proceso selectivo de racionalización que puede –y debe- modificarse, hasta la absolutización de la razón como dominación y el escepticismo moral.

Finalmente el progreso, que como afirma Robert Nisbet constituyó la idea más importante de la civilización occidental durante aproximadamente tres mil años, también ha sido objeto de profundas críticas durante el último cuarto de siglo.

Los presupuestos esenciales de la idea de progreso se encuentran ya plenamente formulados en *La Ciudad de Dios*, y han permeado desde entonces el pensamiento occidental. Estos presupuestos son: una concepción unitaria de la humanidad, que se supone avanza gradual y acumulativamente por el mismo camino; el fluir unilineal del tiempo; fases sucesivas de desarrollo;

todas las áreas de la cultura" (Rabinow; 1987:15)

² La revolución cognitiva, como desafío al paradigma behaviorista, se puede considerar una expresión más del giro interpretativo, en la medida en que cuestiona la pretensión de este último de explicar la conducta como respuesta a condiciones externas, y pone el acento en las *representaciones internas* de los actores. Cfr. D Andrade; 1989

la necesidad de los procesos históricos; la posibilidad de que las reformas sociales sean producto de la razón, y finalmente, una visión utópica del futuro (Nisbet, 1991).

Estos presupuestos y las filosofías de la historia a la que han dado fundamento, que ya habían sido fuertemente criticados entre otros por los clásicos de la sociología, a partir de la segunda mitad del siglo XX han sido de plano negados por académicos con orígenes disciplinarios muy diversos, así como por movimientos sociales con objetivos también muy dispares; en las sociedades en las que han implementado proyectos que pretendían reproducir el trayecto de las sociedades originariamente modernas, actualmente se cuestiona no sólo la viabilidad de este empeño, sino inclusive la pretensión de que las instituciones económicas y sociales modernas sean la vía por medio de la cual se puedan mejorar los niveles de bienestar –concebido de manera amplia, no sólo como desarrollo económico- de dichas sociedades.

Progreso y cultura son dos conceptos estrechamente vinculados, en la medida en la que los presupuestos sobre el progreso solamente adquieren sentido si se tiene una concepción unitaria y fuerte de una tradición cultural, de ahí que la crítica del primero en muchas ocasiones haya tomado el giro de un fuerte cuestionamiento –teórico y práctico- de la cultura y la tradición modernas. Como afirma Carlo Mongardini

La idea de progreso está estrechamente vinculada con la idea de cultura y tradición. No es posible concebir el progreso si no existe un sistema cultural consolidado y robusto. Tanto la imagen del pasado como la del futuro posible, así como la concepción de las rutas de desarrollo que llevarán del presente al futuro, pueden emerger sólo a condición de la estabilidad y la relativa internalización del sistema cultural... en condiciones de precariedad de la cultura, se enfatiza el presente, el pasado se convierte en una fantasía y el futuro tan sólo en la extensión del presente. La crisis de la idea de progreso es solamente un indicador de la crisis de una cultura. Y esto resulta doblemente cierto para la cultura moderna que se desarrolló a partir del mito del progreso (Mongardini, 1990. Traducción mía).

De hecho un acercamiento a los debates en torno al binomio modernidad-posmodernidad evidencian una referencia constante a fenómenos relacionados con la cultura, al grado de que existe

consenso en el sentido de que la creciente atención teórica a la cultura es un indicador de la declinación de la modernidad (Lash; 1992).

De manera que una amplia diversidad de posturas teóricas y de movimientos políticos, sociales y culturales han dado expresión al cuestionamiento de los conceptos clave del proyecto y la cultura modernos y han contribuido, sin lugar a dudas, a la agudización del clima de fragmentación que se vive en las sociedades contemporáneas.

Independientemente del diagnóstico que se pueda hacer de éstas, lo que resulta evidente es que el final de las certezas intelectuales y morales ha dado lugar a que se articulen y manifiesten una diversidad de voces que hacen más evidente que nunca la característica que, a decir de N. Luhmann, es el único rasgo cierto de las sociedades y las culturas contemporáneas: su complejidad.

En su acepción más general, la complejidad alude a que no todos los elementos de una unidad pueden estar simultáneamente en relación. Este es, como evidenciaron los fundadores de la sociología, el caso de las sociedades modernas. Ya sea por la división del trabajo social que analizó Durkheim; la diferenciación en esferas de valor que operan con su propia lógica, como mostró Weber, o la diferenciación en sistemas de funciones parsoniana, la teoría sociológica ha mostrado que la diferenciación y la complejidad son correlativas y consustanciales a las sociedades modernas.

Las preguntas que inevitablemente surgen cuando se aceptan la complejidad y la contingencia que ésta implica es si son posibles alguna especie de orden y calculabilidad. En ese sentido, la pluralidad de elementos que existen en las sociedades y culturas contemporáneas parecerían afirmar la visión que sobre éstas dibujan los discursos de la posmodernidad: fragmentación, desorden, flujo sin dirección. Peter Metcalf afirma que los teóricos de la posmodernidad proponen

Una atomización de la cultura, que ahora se arremolina caóticamente alrededor del mundo como una especie de... omniabarcadora sopa de letras. Jean-Francois Lyotard, en el ensayo fundacional de la posmodernidad como movimiento intelectual, sugiere algo parecido cuando se refiere a... una condición en que la posibilidad de que las partículas se muevan en cualquier dirección es la misma... En términos culturales, esto se traduce en que todas las combinaciones entre los elementos son igualmente posibles, y las configuraciones no son mas que acontecimientos transitorios (Metcalf; 2001:168).

Sin embargo, tanto las sociedades complejas como los individuos que actúan en ellas, aunque por supuesto enfrentan un alto grado de contingencia y una inabarcable pluralidad de elementos, requieren principios que les permitan construir un orden dentro de la complejidad. La completa arbitrariedad y desestructuración, como proponen los teóricos posmodernos, no es plausible, ni social, ni psicológicamente, porque implicaría la ausencia de sentido, y por tanto la paralización de la acción y la imposibilidad de la interacción.

Si la complejidad implica que no todos los elementos pueden relacionarse simultáneamente, las relaciones se establecen necesariamente mediante una selección; pero es falso que las selecciones y las combinaciones que resultan sean todas igualmente posibles. La selección que realizan los individuos y las sociedades no es arbitraria: aunque se realiza siempre en el presente y la contingencia es uno de los elementos constitutivos del contexto de la elección, esta última está condicionada por el pasado y proyectada hacia el futuro, como ha mostrado ampliamente la sociología fenomenológica. La imagen posmoderna de un eterno presente no reconoce que la actividad humana está inevitablemente –ontológicamente- cruzada por la temporalidad. Como muestran las investigaciones de Schutz, el problema del sentido es un problema temporal: el sentido de la acción se construye con base en la experiencia pasada y la expectativa del logro una meta futura.

El reto entonces es comprender cómo se construye el sentido en las sociedades complejas, es decir, cuáles son los principios que guían las selecciones en sociedades en las que los actores están constantemente orillados a elegir entre una multiplicidad de posibilidades: la *reflexividad*, el otro

rasgo definitorio de las sociedades complejas, constituye el telón de fondo sobre el que se realizan las selecciones

La problematización de la reflexividad constituye, como lo muestran los textos de Bernstein y Giddens, el núcleo del giro interpretativo en la teoría social, y en los análisis ésta aparece ineludiblemente ligada a dos conceptos: identidad y cultura. Por muy diferentes que puedan ser los orígenes y propósitos de las reflexiones sobre la pluralidad y sus consecuencias, están dirigidos a la necesidad de que las sociedades contemporáneas reconozcan la diversidad de identidades y culturas que conviven en su seno, e inclusive, a fomentar una amplia gama de “culturas” (entendidas como un conjunto claro de principios y prácticas relacionadas) que se consideran imprescindibles en las sociedades modernas: cultura democrática, de la defensa de los derechos humanos, cultura ecológica, etc. De la misma manera, en las sociedades complejas se alienta la construcción de la identidad individual como un proceso reflejo³.

En ese mismo sentido, la reflexividad está ligada a procesos relacionados pero diferentes del reconocimiento de la pluralidad cultural: los procesos de destradicionalización, es decir, procesos de relativización de las tradiciones asociadas a las comunidades. La reflexividad permite reconocer que la concepción de “la vida buena” asociada a una tradición es una entre otras posibles, lo que permite la aceptación, la modificación o el rechazo de prácticas que tienen su origen en la tradición o la cultura recibidas

Por eso la destradicionalización intensifica el proceso reflexivo de la construcción de las identidades individuales y colectivas, que entonces se pueden construir a partir de la confluencia de elementos culturales y de relaciones sociales que tienen orígenes muy diversos: desde los rutinarios que resultan de la interacción cotidiana, hasta los que posibilitan los procesos de desanclaje que separan la circunstancia física de la situación social, y que constituyen una de las más importantes consecuencias de la modernidad (Giddens; 1995).

³ De hecho, la identidad implica autointerpretación, es decir, es necesariamente reflexiva, a diferencia de la personalidad, que es atribuida por un observador externo.

La reflexividad, finalmente, muestra en toda su profundidad el carácter bifronte, como lo llama Giddens, de las sociedades de hoy: si bien sus parámetros institucionales albergan la posibilidad de reconocer la diversidad y los derechos de los diferentes actores, también es posible utilizar sus recursos técnicos y normativos para desconocer, e inclusive eliminar a “los otros”, que se pueden definir de múltiples maneras.

En el ámbito académico, el reto de la “pluralidad reflexiva” ha abierto importantes vetas de análisis en disciplinas ya establecidas, como la filosofía política, la sociología y la antropología, e inclusive ha apuntalado la institucionalización de nuevos campos, como los estudios culturales, de género y los estudios relacionados con el multiculturalismo. Paralelamente, el reconocimiento de que muchos de los conflictos y cambios que enfrentan las sociedades contemporáneas tienen una raíz cultural “tras el predominio de variables economicistas en el siglo XIX y rabiosamente políticas en el XX” (Rodríguez Ibáñez, 2000) ha impuesto a las ciencias sociales una creciente atención a los procesos de producción, mantenimiento y cambio culturales.

Podemos afirmar entonces que para la teoría social existen tanto razones internas, es decir, resultado del desarrollo disciplinario, como sociales para que exista un creciente interés por el análisis de la cultura. En ese sentido, representantes sobresalientes de diversas disciplinas⁴ afirman que ésta no se puede considerar solamente como un campo específico de la realidad social o una más de las de las variables de análisis, sino que debe constituir el texto contra el cual se debe de interpretar todo fenómeno social. Concebida como el mundo resultado de la intencionalidad y la concomitante capacidad simbolizadora de los seres humanos, la cultura constituye el trasfondo sobre el que adquiere sentido cualquier proceso social, económico, político y personal.

Ahora bien, si en la investigación social actualmente se reconoce la centralidad de los procesos de producción de sentido y de interpretación asociados a la cultura, su ubicuidad plantea

⁴ Como por ejemplo Marshall Sahlins en la antropología; Jerome Bruner en la psicología; Jeffrey Alexander en la sociología; John Searle en la filosofía.

problemas teóricos y metodológicos enormes, relacionados con la definición misma de ésta y de su relación con individuos y grupos: la cultura está en todas partes, pero ¿qué es? ¿Dónde se localiza? ¿Cómo funciona? ¿Qué efecto ejerce sobre lo que los individuos hacen y sobre el orden social que construyen las colectividades?

Al acercarnos a los debates contemporáneos en torno a estas temáticas resulta evidente que no existen consensos teóricos, pero tampoco – y quizá sea este el punto más delicado- sobre las consecuencias prácticas -ni políticas ni del para qué de la investigación- de las conclusiones a las que se llegan. Haciendo una generalización en la que seguramente no encajan todos los casos, se puede afirmar que los autores que se denominan posmodernos, como también muchos del campo de los estudios culturales, a pesar de que comparten las preocupaciones de la ciencia social interpretativa, se alejan de ésta al negar la posibilidad de producir conocimiento alguno. En muchas ocasiones su reflexión se aboca a desenmascarar los más diversos procesos culturales (entre los que se cuentan por supuesto a las ciencias sociales) como la imposición de un arbitrario que se ejerce a través de las más diversas y sutiles formas de violencia simbólica, y afirman que una interpretación de un científico social no puede pretender más que sumarse a las muchas voces que se producen en la actualidad, sin poder reclamar ni estándares de objetividad ni capacidad crítica

En manos de estos autores las diferencias culturales se convierten en barreras infranqueables y la crítica en una expresión más del ejercicio de una violencia simbólica cuya eficacia radica precisamente en la amplitud con que se fundamenta su pretensión de objetividad. En ese sentido, la ruptura del consenso ortodoxo ha dado lugar no sólo a una diferente concepción de la naturaleza y los objetivos del conocimiento social, sino también a la creación de espacios y foros académicos que dan cabida a discursos que, en sus versiones más radicales, significarían la cancelación del proyecto mismo de las ciencias sociales

Estos discursos, además, tienen una paradójica confluencia con el pensamiento ilustrado que critican: una incapacidad profunda para analizar y evaluar la pluralidad y la complejidad.

La filosofía y la epistemología ilustradas pretendían el descubrimiento de la verdad (la única) a través de la razón (que tiene una sola forma de expresión). Los teóricos posmodernos, por su lado, al insistir en que hay *una* interpretación correcta de las culturas y que ésta se tiene que hacer necesariamente desde su interior, al negar la posibilidad del diálogo entre culturas y de la crítica normativa, restablecen el principio unitario que critican y las escisiones entre hecho y valor, pensamiento y realidad características del pensamiento moderno.

El giro interpretativo en cambio, a pesar de que pone en el centro de la discusión temas que se alejan de la pretensión de que el objetivo de dichas ciencias, siguiendo el modelo de las ciencias naturales, es la construcción de “datos duros” y su contrastación empírica (aunque por supuesto no se descarta esta posibilidad como una herramienta más de la investigación), no constituye una puerta abierta al relativismo moral y a la “deriva interpretativa”. Como señalan Rabinow y Williams, “el propósito de la interpretación no es simplemente generar más interpretación. Ésta apunta más allá de sí misma, a los problemas fundamentales –teóricos, prácticos y estéticos- de la existencia humana” (Rabinow y Williams; 1987:21)

En ese sentido, el giro interpretativo recobra el fin que los fundadores de la filosofía occidental le otorgaron al conocimiento político y social: los científicos sociales influidos por éste asumen que su trabajo constituye una intervención en la sociedad que resulta mucho más compleja que la pretensión de hacer una aplicación tecnológica del conocimiento que producen; constituye una intervención moral y política, y en esa medida, las ciencias sociales en general y la sociología particularmente aportan un conocimiento fundamental a las sociedades contemporáneas, y esto es así aún cuando sus practicantes no se propongan explícitamente un programa de ciencia social crítica (Giddens; 1991).

La sociología ocupa un lugar central en este papel de “conciencia crítica” de las sociedades contemporáneas porque desde su nacimiento ha producido teorías y diagnósticos sobre la modernidad de un alto nivel de generalidad, a diferencia de otras ciencias sociales que mantienen su discurso dentro de ámbitos más acotados, o de la antropología y la historia, que generalmente se han

abocado al estudio de sociedades tradicionales, la primera, y del pasado, la segunda. De ahí que esta disciplina sea particularmente susceptible a las críticas que hoy se hacen a la posibilidad de producir teoría general, que se considera una expresión más de un falso universalismo. Sin embargo, la alternativa no es la renuncia posmoderna a la teoría social, sino reconocer la necesidad de una teoría que parta del reconocimiento de la diversidad y cuyo objetivo sea, como afirma Craig Calhoun, “ganar terreno epistémico”:

La descontextualización posmoderna de los referentes se afirma como la expresión de diversos procesos culturales contemporáneos: la mediatización, la internalización, la movilidad, etc... Al concebir que no hay otra elección más que entre el poder totalizador y el libre juego del pensamiento a expensas del relativismo, los posmodernos generalmente optan por este último, pero otros caminos permanecen abiertos, particularmente una teoría culturalmente sensible e históricamente específica, que debe tener un alto contenido y que debe apuntar a ganar terreno epistémico, no a la verdad última. Uno puede responder a la diversidad procurando encontrar relaciones, no simplemente adoptando o erradicando la diferencia (Calhoun; 1992: 279 Traducción mía)

En consonancia con esta definición del objetivo de la investigación social y de la reflexión teórica, este trabajo reivindica que el estudio de la cultura no tiene porqué abdicar de la pretensión de construir estándares de evaluación de sus discursos, ni convertirse en una puerta abierta a la especulación. Por el contrario, el giro interpretativo, como afirman Rabinow y Williams “se puede llamar un retorno al *mundo objetivo*, si se concibe este mundo en primera instancia como el círculo de significado en el que nos encontramos y que nunca podemos rebasar por completo” (Rabinow y Williams; 1987:24, cursivas mías).

Este mundo constituye una realidad significativa, práctica y moral, y producir conocimiento sobre dicha realidad sigue siendo, aún después de la ruptura del consenso ortodoxo, el objetivo de las ciencias sociales. Un conocimiento pospositivista, que reconoce que éste no existe con independencia del contexto y el observador, pero que no convierte a los productos de dichas ciencias en una sucesión de interpretaciones inconmensurables –como los paradigmas kuhnianos– sobre las que no se puede verter un juicio crítico.

En ese sentido, el trabajo parte de la afirmación de los principios que el reconocimiento de las ciencias sociales como ciencias interpretativas ha tenido sobre su lógica. Los más sobresalientes, planteados en los textos de Bernstein y Giddens, son los siguientes:

- La naturaleza preinterpretada del objeto de la teoría social es el fundamento de la diferencia entre las ciencias sociales y las naturales, así como del rechazo a la concepción naturalista de las primeras
- Los teóricos sociales no pueden prescindir del conocimiento común ni de las interpretaciones que los actores hacen de su obrar. Por el contrario, éstos constituyen necesariamente su punto de partida.
- El problema de la interpretación, por tanto, permea todos los ámbitos de la investigación social y replantea la relación sujeto-objeto supuesta por la concepción naturalista.
- El lenguaje y la producción de sentido adquieren un lugar privilegiado como objeto de las ciencias sociales.
- La concepción de estas últimas como disciplinas interpretativas no elimina la posibilidad de las ciencias sociales de realizar valoraciones críticas respecto de su objeto

Si bien la imagen de la empresa que emerge de estos principios es radicalmente diferente a la de la posición ortodoxa, no es una abdicación de la posibilidad de producir conocimiento objetivo, ni de construir teorías sobre los diversos ámbitos de la actividad humana.

Si como afirman Rabinow y Williams el giro interpretativo implica un retorno al *mundo objetivo* que constituye la cultura, en el sentido en el que lo propone el realismo crítico, es tarea de la teoría social explicar el potencial para producir cambios que adquiere dicha realidad, sus propiedades y las relaciones que establece con otras realidades. Este trabajo investiga las propiedades de la cultura con el fin de explicar el efecto que tiene sobre la motivación para la acción de los individuos en las sociedades complejas.

Siguiendo los principios del giro interpretativo, se reconoce que esta tarea implica a la teoría sociológica tanto una doble hermenéutica (Giddens: 1976), como el abandono de una concepción empiricista de la causalidad. Recogiendo la concepción generativa de causalidad asociada al realismo crítico, el objetivo del trabajo es explicar *el potencial para producir cambios* que tiene la realidad que constituye la cultura.

Teoría sociológica y cultura

A pesar de la diferencia enorme que puede haber entre los estudiosos contemporáneos de la cultura, hay un principio que aceptan la mayoría de los investigadores: su autonomía frente a otros fenómenos. La cultura no se puede comprender a partir de procesos no culturales. Ni la economía, ni la estructura social, ni la subjetividad individual explican la cultura, aunque está indisolublemente relacionada con todos ellos. Sin embargo, la aceptación de este principio se convierte en el punto a partir del cual se problematizan los procesos culturales desde niveles de análisis muy diferentes (desde los filosóficos y metateóricos hasta el nivel de las técnicas de investigación), y desde enfoques disciplinarios o multidisciplinares igualmente diversos.

Al abordar las preguntas sobre la ontología y los poderes causales de la cultura desde la teoría sociológica, las respuestas requieren de por lo menos tres ejes de análisis. Los dos primeros los comparte la sociología con todo análisis que reconozca la centralidad de la cultura, y el tercero remite a preguntas fundamentales para la disciplina:

1. En el plano más general, el concepto nos lleva a preguntarnos por el estatuto ontológico de un fenómeno que, en su acepción amplia, como la estructura de sentido que permite la interacción social, es ideal y colectivo. Definida así, ¿podemos otorgarle autonomía y realidad a la cultura, o al hacerlo le imponemos la mirada del observador, que en su interés explicativo “descubre” estructuras y realidades donde no las hay?

Aún autores que defienden que la autonomía de la cultura frente a los procesos sociales y de la personalidad debe constituir el principio del que parta la investigación, sostienen que dicha

autonomía es solamente un recurso analítico. La afirmación de que la cultura existe con independencia de otras realidades es considerada, entonces, una reificación, error recurrente de los científicos sociales en general y de los sociólogos particularmente.

2. En un segundo momento, y en relación también con la ontología, surge la pregunta en torno a la composición de la cultura y sus formas de funcionamiento y cambio: ¿constituye ésta una estructura más o menos coherente? ¿Qué elementos la componen y cómo se relacionan entre sí?

En los debates en torno a la consistencia y la lógica culturales se acusa a los teóricos influenciados por las concepciones de los clásicos de la antropología y la sociología, de obviar las inconsistencias y los conflictos –en una palabra, la fragmentación– que cotidianamente se observan en las culturas aún más sencillas, y que constituyen una característica distintiva de las sociedades contemporáneas. En ese sentido, se afirma que la realidad contradice la afirmación de la estructuración de la cultura.

3. Finalmente, y para el caso específico de la teoría sociológica, resulta fundamental el análisis de la relación entre la cultura, la acción y las estructuras sociales: ¿Qué efecto causal tiene la cultura sobre la agencia y sobre la consolidación y el cambio estructurales?

En relación con este último eje, habría que señalar que el principio de la mutua constitución de la acción y la estructura fue uno de los hilos conductores de la teoría sociológica durante la década de los ochenta, y la afirmación sobre la necesidad de superar las dicotomías que los contraponen (individuo-sociedad / agencia-estructura / objetivismo-subjetivismo) en la medida en que no se pueden comprender más que en su mutua constitución fue el presupuesto del que partieron las elaboraciones de algunos de los teóricos más influyentes del periodo, propuestas que constituyeron lo que Jeffrey Alexander denominó a principios de esa década “el nuevo movimiento teórico” (Alexander, 1998)

Con este término Alexander hacía referencia al trabajo de teóricos que explícitamente rechazaron la escisión entre micro y macrosociología y los presupuestos sobre la acción y el orden que éstas implicaban: la microsociología, que el orden social es resultado de la interacción, y que más allá de ésta no existen estructuras; la macrosociología, por el contrario, que la acción está determinada por estructuras sociales que la preceden.

Los autores que afirman la necesidad de superar estas dicotomías parten del principio de que en las sociedades complejas la acción se lleva a cabo en contextos sociales altamente estructurados cuyo mantenimiento y evolución es resultado precisamente de la recurrencia de las prácticas que los caracterizan. En la obra de dichos autores encontramos conceptos contruidos con el objetivo de dar cuenta de esta mutua constitución: el *habitus*, término que Norbert Elias introdujo al ámbito de la teoría sociológica con este propósito, que fue elaborado más ampliamente –y también mucho más difundido– en la obra de Bourdieu; la estructuración de Giddens; el accionalismo de Touraine, la relación entre sistema y mundo de la vida de Habermas.

Hans Joas afirma que a la obra de este conjunto de autores se le puede denominar teorías de la constitución, y que sus principales coincidencias, en relación con la acción son: 1) que superan la dicotomía entre acción racional *versus* acción normativa y 2) que su concepción de la acción coloca a los actores en situaciones histórico-sociales concretas que constituyen los parámetros dentro de los que los actores tienen margen para la reflexividad (Farfán, 1999). A estas dos características habría que agregar una tercera, igualmente distintiva de la obra de estos autores: la centralidad que otorgan a la relación entre acción y sentido.

Las teorías de la constitución incorporan las problemáticas planteadas por el giro interpretativo y por tanto otorgan un lugar privilegiado al lenguaje como medio para la acción. Giddens realiza una “crítica positiva de las sociologías comprensivas”, es decir, de las sociologías que centran su atención en la producción de sentido, como antecedente de su teoría de la estructuración, en la que considera al lenguaje como un medio práctico para la acción; Bourdieu polemiza con la tradición estructuralista que va de Durkheim a Levi-Strauss –pasando por

Saussure- en la medida en que se limita al análisis sincrónico de las estructuras significativas. Su trabajo pretende mostrar cómo dichas estructuras se objetivizan en el sentido práctico que despliegan los actores en su actividad cotidiana; Touraine afirma que la acción social se expresa tanto en la producción material como en la atribución de sentido, que están inextricablemente unidas en la interacción. Habermas amplía el concepto de acción para incorporar el lenguaje y la comunicación.

A diferencia de las escuelas que analizaron Bernstein y Giddens, que centran su atención en la producción de significado, los autores del denominado (en la década de los ochenta) nuevo movimiento teórico profundizan el análisis de la relación entre significado y acción. Como afirma Wolfgang Schluchter, para la sociología se trata de comprender no solamente el sentido de la acción, sino también la acción del sentido (Schluchter, 1990).

Hacia el final de esa misma década, encontramos la propuesta de una generación más joven de sociólogos que afirman la necesidad de un análisis sociológico de la cultura que parta del principio de la autonomía de ésta y elabore más explícitamente los problemas relacionados con los tres ejes de análisis expuestos (*supra* pag. 12). Autores como Margaret Archer, Robert Wuthnow y Jeffrey Alexander sostienen que la resolución teórica del problema de la relación entre individuo y sociedad pasa necesariamente por una elaboración más profunda del problema de la cultura y la comprensión de su relación con la estructura social y de su influencia sobre la acción. Sin embargo, sus propuestas sobre cómo abordar estos problemas son muy distintas.

Margaret Archer afirma que para comprender la relación entre cultura y agencia es necesario abandonar el principio de la constitución recíproca, porque éste - aunque cierto- impide avanzar en la explicación del efecto causal de la cultura sobre la agencia. En ese sentido afirma que las teorías que mantienen dicho principio, el grupo de teorías a las que se refiere las como teorías de la constitución

... sostienen nuestra inescapable contribución a la recursividad de la cultura, porque nuestras prácticas tienen necesariamente que recurrir al lenguaje, las reglas y los sistemas de significado y por tanto reproducirlos, pero al mismo tiempo insisten en que la praxis siempre puede introducir transformaciones culturales. El cambio cultural se convierte en una posibilidad immanente pero indeterminada . (y por tanto) impredecible e inexplicable (Archer, 1988: xxiii Traducción mía)

Por eso su trabajo, cuyo interés se centra precisamente en el cambio cultural, parte de la tesis del dualismo analítico, es decir, de la separación del sistema cultural de la interacción sociocultural, así como del análisis de la diferente operación de éstos en el tiempo: el condicionamiento cultural antecede a la interacción y ésta da lugar a la elaboración cultural, cuyo resultado no necesariamente es el cambio. Este enfoque, que Archer denomina morfogenético, permite comprender cómo es que las estructuras culturales pueden experimentar cambios radicales a lo largo del tiempo, y también porqué la interacción no necesariamente produce cambios, en la medida en que se analiza qué relaciones sociales afectan la respuesta de los agentes al sistema cultural.

El sistema cultural se define como el conjunto de afirmaciones a las que se puede aplicar la ley de la contradicción, es decir, constituye la totalidad de proposiciones que una sociedad tiene como ciertas o falsas en un momento determinado. Sin embargo, no resulta plausible -ni necesario para el análisis- conocer la totalidad de dicho sistema. Por el contrario, para comprender la relación entre el sistema cultural y la interacción sociocultural, solamente es necesario conocer que ideas defienden *grupos con intereses estructurales* en un momento determinado. El análisis entonces debe de tener siempre la siguiente secuencia:

- 1 Establecer el *condicionamiento cultural*, es decir, las ideas que informan (y anteceden) a la acción, entre las que existe una relación lógica (la no contradicción)
- 2 Analizar la *interacción sociocultural*, es decir las acciones mediante las que *grupos con intereses estructurales diferenciados* defienden sus ideas. En este nivel las relaciones no son lógicas, sino causales (de influencia, antagonismo, cooperación, dominación, etc.)

3. Investigar la intersección de las relaciones lógicas del sistema cultural y las causales de la interacción sociocultural. En esta conjunción reside el resultado de la *elaboración cultural*, que puede ser tanto de cambio como de estabilidad culturales

La hipótesis de Archer es que la dinámica cultural depende de cómo se interrelacionan las influencias del sistema cultural y las de las relaciones socioculturales: si un grupo sostiene ideas que entran en contradicción con las del sistema cultural se coloca en una arena de acción completamente diferente a la de un grupo que por el contrario defiende ideas complementarias a las de dicho sistema

La propuesta de Archer tiene la virtud de aclarar porqué resulta necesaria la diferenciación entre la cultura, la estructura social y la acción, en la medida en que efectivamente el principio de la mutua constitución no permite especificar la forma en que la cultura influye en el mantenimiento de las estructuras y en la acción. Sin embargo, el enfoque morfogénico que propone termina convirtiendo a la cultura en una variable más de un análisis en el que la dinámica es resultado de la acción de grupos con intereses que dependen de su colocación dentro de la estructura social. En ese sentido se puede afirmar que su teoría propone un análisis de las reivindicaciones de movimientos sociales cuyos intereses son resultado de su condición material, lo que resulta a todas luces un enfoque muy insatisfactorio para comprender el cambio cultural; el significado y la interpretación no tienen ningún lugar en el análisis, y la pregunta de porqué un grupo defiende las ideas que defiende se responde en términos de un condicionamiento cultural que en última instancia depende de intereses materiales; la relación entre cultura y acción se limita a que la primera permite la articulación discursiva de los intereses estructurales de los grupos sociales.

El trabajo de Margaret Archer entonces, a pesar de que se plantea como una propuesta que permite analizar del efecto causal de la cultura sobre la agencia, se limita a establecer un modelo de la interpenetración entre el sistema cultural y la estructura social en el que la agencia se reduce a la solidaridad con grupos que sostienen intereses estructurales.

Robert Wuthnow, por su parte, propone llevar el análisis cultural “más allá del problema del significado”. Afirma que este último es central para las teorías ancladas en una concepción subjetivista de la cultura que no distingue entre ésta y los individuos que la producen. En cambio propone una distinción analítica entre los sujetos y la cultura, de manera que el análisis se centra los mensajes que se comunican, dejando de lado la “búsqueda fenomenológica” de los significados subjetivos. De ahí que defina la cultura como un tipo de conducta: la cultura es el aspecto simbólico-expresivo de la conducta humana. Ésta es expresión de la relación de los individuos con los códigos que sistematizan los elementos culturales, es conducta discursiva. Los discursos son objetivos, sociales y observables, y por tanto, analizables empíricamente.

La afirmación de que la cultura es un tipo de conducta, el “discurso objetivo”, produce una relación muy problemática entre ésta y la acción. La primera debe de concebirse con independencia de la subjetividad, es un tipo observable de conducta, ¿cómo podría entonces entenderse la relación entre el sentido y la acción? Dentro del esquema de Wuthnow no hay respuesta para esta pregunta. El análisis del discurso sustituye al análisis de la acción, y la posibilidad de comprender la relación entre ésta y la cultura se diluye.

Tanto Archer como Wuthnow coinciden en otorgarle autonomía a la cultura y por tanto, en separarla tanto de la estructura social como de los agentes. Sin embargo, su respuesta a los problemas relacionados con el estatuto ontológico y la localización de la primera no son satisfactorias. Ambos insisten en que la autonomía de la cultura es solamente un recurso analítico, y que no equivale a convertirla en una entidad con una existencia independiente de las estructuras sociales y de los individuos, es decir, abogan por una autonomía analítica, no concreta, de las estructuras de la cultura.

Wuthnow hace la muy discutible afirmación de que en la sociología “el *status* de las ideas, los valores y otros conceptos culturales permanece dudosa... ¿deben considerarse como realidades, deben entenderse como propiedades de los individuos o se debe hacer el esfuerzo de comprenderlas

con referencia a factores sociales? (Wuthnow, 1988). En ese sentido afirma que la cultura se debe analizar con independencia de las conciencias, pero que tampoco es una institución, lo que a su juicio hace muy problemática la cuestión de la localización.

Wuthnow pasa por alto la amplia reflexión de Durkheim sobre las representaciones colectivas y de Weber sobre las imágenes del mundo, así como el análisis funcional de Parsons sobre el papel de las normas y los valores en la sociedad (por mencionar solamente las aportaciones de los clásicos). Independientemente de las críticas y desacuerdos que hoy puedan generar estos trabajos; habría que reconocer que su reflexión en torno a estas cuestiones sigue siendo hoy el punto de partida de muchas investigaciones sobre la relación entre cultura, estructura social y acción. En el trabajo de los clásicos hay una respuesta a la pregunta sobre el estatuto ontológico y la localización de la cultura más satisfactoria que la que formula Wuthnow. Por supuesto la cultura no es una propiedad de los individuos; no es tampoco una institución y no se explica en términos exclusivamente sociales (en el sentido de que se derive de la estructura social). Todo esto, a pesar de las afirmaciones de Wuthnow, queda claro de la lectura de los textos en que los clásicos problematizaron ampliamente el estatuto de las creencias, el origen de los valores y la fuente de legitimidad de las normas.

El problema de las propuestas de Archer y Wuthnow radica en que la autonomía que otorgan a la cultura se convierte en un principio que no se sostiene en el análisis. Aunque Archer es más consecuente al reconocer que existe un sistema de elementos culturales que se relacionan entre sí con independencia de la interacción, en última instancia hace depender el cambio cultural de los intereses materiales.

Wuthnow es todavía más ambiguo. Definir la cultura como parte de la conducta observable en principio parece responder a la pregunta sobre la relación entre la primera y la acción, pero el problema sobre el sentido parece volver al punto de la crítica de Schutz a Weber: la acción adquiere el sentido que le confiere el observador a partir de un contexto de significado que se

supone objetivo en la medida en que es construcción de dicho observador, quien establece parámetros que aseguran la objetividad del significado imputado.

Tanto Archer como Wuthnow pretenden avanzar en la comprensión de la estructura y la dinámica culturales sin abordar los problemas del significado y la interpretación, lo que limita fuertemente sus enfoques. Ningún análisis cultural puede eludirlos, porque si lo hacen, no aportan elementos a la comprensión, ni del sentido de la acción, ni de la acción del sentido.

La propuesta de Jeffrey Alexander afirma en cambio que la sociología tiene que procurar un “acercamiento responsable al mundo del significado”. Ya desde su caracterización en la década de los ochenta del nuevo movimiento teórico, Alexander afirmaba que estas propuestas sintéticas carecían de una concepción robusta de la cultura. Por eso propone un programa fuerte de sociología cultural⁵ capaz de reconstruir hermenéuticamente el sentido de los procesos sociales que

... lejos de mantener la ambigüedad o reserva respecto al específico modo en que la cultura establece una diferencia, lejos de hablar en términos de lógicas semánticas abstractas como procesos causales (Levi Strauss) intenta anclar la causalidad en los actores y agencias próximos, especificando detalladamente el modo en que la cultura interfiere con lo que realmente ocurre (Alexander; 2000;40. Subrayado mío)

Fuertemente influido por Durkheim, Alexander retoma las líneas que la sociología de la religión del primero establece para el análisis de la producción de sentido en la sociedad: las formas de clasificación, los mitos y el ritual son los ejes que guían el análisis de fenómenos que en principio parecen tan alejados de estos procesos como la tecnología

Las formas de clasificación estructuran códigos que ordenan las categorías culturales; los códigos se especifican en discursos que plantean el sentido tanto de los motivos para la acción, como de las relaciones sociales; mediante los discursos se socializan los códigos en la forma de

⁵ La propuesta de Alexander de un programa fuerte de *sociología cultural* no debe confundirse con la sociología de la cultura como un campo especializado de la disciplina. Su argumento por el contrario, va en el sentido de afirmar que *toda* interacción y/o institución social tienen una dimensión cultural que no se puede obviar

narrativas que adquieren una fuerte carga emotiva en la medida en que dotan de significación al acontecer social y a la acción de los individuos

La propuesta de Alexander tiene la virtud de reconocer que la explicación de la acción y sus consecuencias requiere del análisis del sentido que ésta tiene para los agentes, así como el de ir más allá de la contraposición entre razón y emoción, lo que se convierte en un principio fundamental para comprender los poderes causales de la cultura en la medida en que los elementos y esquemas culturales adquieren significación por las emociones que despiertan en los agentes. Significado y significación, razón y emoción están inextricablemente unidos, y una teoría sociológica que no reconozca este substrato emotivo de la vida social articulado a través del lenguaje y la cultura, será incapaz de analizar una amplia gama de fenómenos sociales, así como de explicar el efecto causal de la cultura sobre la acción

Programas de investigación e interdisciplina

Este trabajo recoge la afirmación de Alexander en el sentido de que la teoría sociológica requiere una comprensión más elaborada de como “la cultura interfiere con lo realmente ocurre” Lo hace reconociendo la multiplicidad de niveles desde los que se pueden abordar los problemas relacionados e investiga solamente uno de ellos: la relación entre marcos culturales y agencia. En términos sociológicos la pregunta conductora de la reflexión es: ¿cómo motiva la cultura a la acción en las sociedades complejas?

La respuesta se fundamenta tanto en la elaboración de los clásicos (Durkheim, Weber y Parsons) y de autores contemporáneos de la sociología, como en desarrollos que tienen su origen en otras disciplinas, particularmente la antropología, la psicología cultural y la filosofía, en la medida en que en estos campos se han hecho aportaciones fundamentales al análisis de la temática enunciada y de problemas directamente relacionados con ella (como son la naturaleza del lenguaje y la racionalidad, así como la intersubjetividad) y que la teoría sociológica no puede obviar

Una propuesta adecuada para el análisis sociológico de la cultura requiere tanto de la recuperación de las tradiciones de conocimiento que ha generado la disciplina, como el que ésta incorpore conocimientos producidos en otras áreas. En ese sentido, aunque se reconoce que para avanzar en el estudio de la cultura se requiere un análisis que reconozca los diferentes niveles desde los que se puede abordar el problema, se afirma que cada disciplina social se ha construido alrededor programas de investigación⁶ pertinentes, que siguen vigentes y dentro de los que es posible seguir produciendo conocimiento

Esta afirmación se opone a la posición de muchos autores que hoy en día subrayan la necesidad de traspasar las fronteras disciplinarias que, se dice, son arbitrarias, convierten a las disciplinas en "compartimentos estancos" y se constituyen en obstáculos para el conocimiento⁷. Aun reconociendo que en la división disciplinaria influyeron exigencias de institucionalización y profesionalización dentro de las universidades europeas que no sólo respondían a necesidades de conocimiento⁸, los programas de investigación a los que dio lugar la consolidación de las disciplinas ha permitido el desarrollo de tradiciones que han rendido importantes frutos, tradiciones a las que no se puede reducir a la influencia de procesos externos a la producción de conocimiento. Una comprensión adecuada del desarrollo de una disciplina (como se reconoce en el "programa fuerte" de la sociología de la ciencia⁹), no puede dejar de lado los procesos propiamente cognitivos que ha implicado dicho desarrollo (Prego; 1992)

⁶ En el sentido de Laudan: un programa de investigación consiste en: 1) un conjunto de creencias (no susceptibles de ser comprobadas empíricamente dado su nivel de generalidad) acerca de las clases de entidades y procesos que integran el ámbito de la investigación y 2) un conjunto de normas epistemológicas y metodológicas acerca de cómo se produce conocimiento sobre este ámbito. Laudan, *Op cit*

⁷ Como por ejemplo, Matei Dogan y Robert Pahre, en un libro que ha sido muy difundido: "en nuestros días, el término "sociología" ya no tiene mucho sentido, aunque sea la denominación común de gran cantidad de individuos, quienes se interesan por cuestiones muy diferentes entre sí" (Dogan, Matei y Robert Pahre (1993), *Las nuevas ciencias sociales*, México, Grijalbo, pág.127)

⁸ Cfr. A este respecto J Ben-David y A. Zloczower (1980), "El desarrollo de la ciencia institucionalizada en Alemania", *Estudios sobre la sociología de la ciencia*, Madrid, Alianza

⁹ Al proponer un programa fuerte de sociología cultural, Alexander establece un paralelismo con el programa fuerte de la sociología del conocimiento



El primer argumento que se podría esgrimir para matizar la afirmación de que resulta impostergable la necesidad “abrir las ciencias sociales”¹⁰, es que ninguna disciplina social ha estado completamente cerrada sobre sí misma. No habría más que pensar, para el caso de los clásicos de la sociología, por ejemplo, en el lugar central que tiene el conocimiento histórico y económico en las investigaciones de Weber; en la influencia que Durkheim ha tenido en el desarrollo de la antropología; en el giro que imprimió Parsons a su obra después de que incorporó a Freud como una de sus principales fuentes. Los ejemplos se pueden multiplicar y por supuesto llevar hasta el presente, cuando esta interlocución se hace todavía más evidente.

Pero más importante resulta reflexionar sobre si es defendible la idea de que la delimitación del objeto de las disciplinas sociales implica un obstáculo para la producción de conocimiento. Esto resulta especialmente significativo para la sociología, a la que muchas veces se le acusa de no haber tenido nunca un objeto definido.

Como ya se señaló, uno de los ejes fundamentales del desarrollo de la teoría en la sociología lo ha constituido la reflexión en torno a la relación entre la acción individual y el orden social, o en términos del reconocimiento de la mutua constitución entre el orden y la acción, la reflexión sobre la acción y sus consecuencias. Estos problemas no son opcionales: toda teoría o investigación empírica implica una toma de posición -explícita o no- a este respecto, y las diferentes respuestas que desde la fundación de la disciplina se han dado a las preguntas sobre la naturaleza de la acción de los individuos y el fundamento del orden social han constituido las diferentes tradiciones de conocimiento de la disciplina (Alexander, 1992). Ésta, a pesar de que desde su nacimiento ha desarrollado tradiciones de conocimiento divergentes, y a pesar de la especialización que le ha impuesto su desarrollo, sí tiene un objeto¹¹, lo ha tenido desde que se delimitó de otras disciplinas, y dicho objeto sigue constituyendo un programa de investigación progresivo, que por

¹⁰ Cfr. Immanuel Wallerstein (1996), *Abrir las ciencias sociales*, México, Siglo XXI.

¹¹ En el mismo sentido, Fernando Castañeda afirma que “si algo define a la sociología es su preocupación por la constitución de lo social. El hecho social, la acción social, la interacción y las interpretaciones formales o no de la estructuración de la sociedad, son respuestas a esta preocupación general. La respuesta al problema

supuesto no puede obviar los conocimientos producidos en otras áreas, pero que no tiene porqué abandonarse.

Más que abandonar los programas de investigación, habría que recuperar la noción de *homología* para el ámbito de las ciencias sociales, lo que permitiría una verdadera dialéctica de autonomía e interdependencia entre las disciplinas (Alexander, 1988). Esta noción implica el reconocimiento de que una realidad empírica se puede abordar desde diferentes niveles analíticos, y que éstos, más que contraponerse o invalidarse, se interpenetran al aportar diferentes elementos para la comprensión del mismo fenómeno, pero estos niveles no son reducibles unos a otros.

Así por ejemplo, la sociología, en la medida en que sus preocupaciones fundamentales giran en torno a la acción, no puede ignorar los avances de la psicología. Sin embargo, la constitución de la personalidad no constituye su objeto. Si lo es en cambio el proceso de socialización, cuya formulación no puede sino enriquecerse al incorporar una adecuada comprensión de los procesos psicológicos que intervienen en la formación de las personalidades, ya que estos procesos son un elemento importante para comprender la motivación para la acción, pero esta última no es reducible a los procesos psicológicos involucrados. Para la sociología entonces, estos procesos psicológicos constituyen parámetros que no pueden obviarse. Para la psicología, en cambio, dichos procesos no son parámetros, sino las variables con las que trabaja la disciplina. De la misma manera, la psicología no puede ignorar el parámetro que para ella constituye el contexto social dentro del que se desarrolla la personalidad, pero dicho contexto no es su objeto, ni se puede reducir la formación de las personalidades a los procesos sociales involucrados.

Resulta indispensable que las disciplinas incorporen los conocimientos producidos a otros niveles, pero de ahí no se sigue que deban de abandonarse los objetos a los que cada disciplina ha dirigido sus esfuerzos¹² Cuando se argumenta que los vertiginosos cambios de las sociedades

puede ser formal o no; atomista u holista; hermenéutica, naturalista o subjetivista, pero ha constituido un programa de conocimiento legítimo y pertinente" (Castañeda; 1994:17)

¹² A principios del siglo pasado, Alfred Kroeber elaboró este argumento sobre la relación entre las disciplinas, que constituía también una defensa de la cultura como un nivel no reducible a otros. Aunque su idea de una

contemporáneas obligan al replanteamiento de lo que ha constituido tradicionalmente el objeto de las ciencias sociales, muchas veces se hace referencia no a éstos, que son construcciones teóricas que plantean ejes de reflexión que están lejos de agotarse, sino a *procesos empíricos* que pueden -y deben- analizarse desde los objetos sobre los que se han desarrollado las tradiciones de conocimiento que constituyen, tanto el patrimonio de cada una de las disciplinas, como su aportación a la comprensión de la compleja realidad social.

Marcos culturales y teoría de la acción

La respuesta a la pregunta fundamental de la sociología, a saber, ¿cómo se constituye el orden social? requiere de una concepción de la cultura que avance en la comprensión de la forma en que ésta, *que en sí misma no actúa ni es una institución*, se relaciona con lo que los individuos hacen, con las prácticas que se sedimentan en el tiempo y el espacio y que entonces se convierten en estructuras sociales. La comprensión de la acción requiere que la sociología profundice los principios que se articularon hace ya un cuarto de siglo para la ciencia social interpretativa: volver al mundo objetivo de significados dentro de la que la primera adquiere sentido.

La concepción de cultura que guía esta reflexión es cognitiva: al hablar de cultura se alude a un conjunto de proposiciones tanto descriptivas como normativas sobre la naturaleza, el hombre y la sociedad que se estructuran en redes y configuraciones de un orden mayor (Spiro, 1989).

Esta definición permite apartarse de la concepción estrecha de la cultura como un sistema de representaciones, es decir, a establecer como principio la distinción entre sentido y referencia propuesto por Frege: las proposiciones que contiene un sistema cultural de ninguna manera se reducen a determinar un referente, sino que hacen pensar al referente de una cierta manera (el modo de presentación), es decir, a tener un *sentido* (Tirado: 1987:14). Considerar la cultura como un sistema cognitivo permite adentrarse en la comprensión del sentido que adquieren los elementos y

“ciencia de la cultura” defiende un naturalismo que hoy nos parece insostenible, los argumentos en torno a la interdependencia y la autonomía son muy similares a los que sostiene Alexander (cfr: A. Kroeber, *The nature*

esquemas culturales, sentido que estructura esquemas cognitivos preintencionales que son el fundamento de la acción

Los esquemas cognitivos son patrones internalizados de *pensamiento-emoción* que median la interpretación de la experiencia y la construcción de la memoria (Strauss; 1992:3), y sus principales fuentes son el sistema cultural y la experiencia de los actores. Dichos esquemas nos dotan con una serie de capacidades preintencionales y estas capacidades se convierten en estructuras causales: “no (se trata de) condiciones lógicas de posibilidad, sino de estructuras neurofisiológicas que funcionan causalmente en la producción de determinadas clases de fenómenos intencionales” (Searle; 1995:141)

Las capacidades con que nos dotan la cultura y la experiencia entonces son el fundamento de la intencionalidad, así como de los principios que guían la interacción. Los objetos intencionales, es decir, los productos de la cultura, adquieren poderes causales no sólo porque constituyen una representación abstracta de la realidad y de cómo podemos y debemos actuar sobre ella, sino que son una de las principales fuentes para la adquisición de los parámetros cognitivos que posibilitan la acción

Aquí habría que enfatizar que el concebir dichos parámetros como esquemas de pensamiento-emoción permite rebasar no sólo la concepción de la cultura como una estructura de representaciones, sino también la afirmación de que ésta es una “caja de herramientas” que los individuos *usan* en diferentes contextos para enfrentarse a las situaciones en las que los coloca la interacción. Ann Swidler, por ejemplo, en un trabajo que se publicó en 1986 y que fue ampliamente comentado, afirmaba que

La cultura no influye la forma en que los grupos organizan su acción por medio de proclividades psicológicas implantadas en los individuos por medio de la socialización. Por el contrario, los significados públicamente accesibles facilitan ciertos patrones de acción, haciéndolos disponibles, mientras que desalienta otros (Swidler; 1986)

of culture)

Esta concepción, que pone énfasis en la cultura como una “guía pragmática” se explica como una corrección necesaria de aquella que la concibe como un esquema cuyo componente fundamental son los valores, y a éstos como la principal fuerza directiva de la acción. Si así fuera, los valores encaminarían a la acción en una dirección consistente. Sin embargo, la afirmación de que las pautas culturales se usan adaptándolas a las diferentes situaciones, es decir que consisten en estrategias para la acción, pasa por alto tanto las capacidades preintencionales que estructuran los sistemas cognitivos (que Swidler rechaza explícitamente) como el componente emotivo de la acción: ésta no es consistentemente racional, ni con arreglo a fines, ni con arreglo a valores. Una concepción como ésta restablece las dicotomías que las teorías de la constitución critican: la cultura es el entorno *externo* (objetivizado en significados públicamente accesibles) a la subjetividad de los actores, que solamente es alentada o desalentada por dicho entorno.

En este sentido resulta necesario subrayar que afirmar que la cultura es un sistema cognitivo no significa que se la considere como pensamientos y/o emociones. Éstos son parte de los sistemas psíquicos, no de la cultura. Lo que resulta necesario comprender es cómo se interpenetran los sistemas de la cultura y de la personalidad de manera que algunos elementos del sistema cognitivo que constituye una cultura se convierten en parte de los esquemas cognitivos de un sistema psíquico. Se requiere de una teoría de la acción que incorpore los conocimientos que la psicología cultural y la antropología cognitiva contemporáneas han alcanzado sobre los procesos de internalización de los marcos culturales. Éstos, contra lo que afirma Swidler, contribuyen importantemente a moldear proclividades psicológicas.

Sin lugar a dudas, el clásico de la sociología que elaboró más ampliamente el problema de la internalización de los marcos culturales fue Parsons, y su obra contiene valiosos elementos de análisis. Sin embargo, su visión funcionalista —y todas sus variantes— deben abandonarse, porque en ellas subyace una concepción pasiva de los agentes. Por el contrario, la comprensión de los procesos de internalización de elementos culturales tiene que partir del principio de que la socialización, como afirma Luhmann, es siempre autosocialización, porque “sólo así se puede

explicar la enorme diversidad individual. Si se partiera del supuesto de que la conciencia es un programa prácticamente en blanco... y que el ofrecimiento de la cultura es un ofrecimiento relativamente unificado, ¿cómo es que se llega a tanta diversidad individual?" (Luhmann; 1996:111).

El análisis de la influencia de los marcos culturales sobre la motivación entonces se tiene que hacer partiendo del reconocimiento de la mutua constitución entre estructura y agencia y de la reflexividad de los agentes que el funcionalismo no incorpora, tal y como lo hacen las teorías de la constitución. Sin embargo, habrá de reconocerse asimismo que estructura y agencia, como afirma Margaret Archer, operan en diferentes temporalidades

Finalmente, la definición de cultura adoptada reconoce que los elementos culturales se estructuran en redes y configuraciones de un orden mayor dentro de los que los primeros adquieren sentido. La pretensión de que en las sociedades contemporáneas la cultura se ha desestructurado en gran medida por los procesos de destradicionalización no considera la forma en que los elementos culturales –independientemente de su origen- necesariamente se resignifican para adquirir un valor dentro de las estructuras culturales que los eligen, de manera que dichos elementos se convierten no solo en parte de los significados compartidos que permiten la comunicación, sino también del sentido común por medio del cual se racionalizan las prácticas, manteniendo una base cultural sin la cual serían imposibles la intersubjetividad, la interacción y la constitución de las identidades (LeVine; 1992)

El sistema cognitivo que constituye una cultura tiene cuatro propiedades:

1. *Propiedad representativa*: la cultura nos dota con representaciones de la realidad que resultan imprescindible para la acción y la interacción. Dichas representaciones no sólo son descriptivas, sino que tienen un carácter deóntico y valorativo.

2. *Propiedad constructiva*: Además de ordenar el mundo exterior, la cultura permite la creación de elementos culturales (es decir, objetos que cumplen una función solamente en virtud de que socialmente se les asigna una función que es independiente a sus cualidades intrínsecas).
3. *Propiedad directiva*: La cultura dirige a los actores hacia ciertas formas de conducta.
4. *Propiedad evocativa*: Los objetos culturales producen sentimientos asociados a ellos (D'Andrade: 1989)

Por supuesto estas no son propiedades independientes. Todo elemento cultural es a un tiempo la representación de una realidad que adquiere fuerza directiva dependiendo de los sentimientos que despierta en los individuos o los grupos. Pero la distinción se convierte en una herramienta muy útil para comprender cómo se relaciona la cultura con la sociedad y con las personalidades

Las primeras dos propiedades se refieren más directamente a la relación de la cultura con la sociedad, y remiten a su carácter tradicional (la cultura tiene que ser compartida y transmitida) y codificada (se comparte y transmite a través de sistemas de signos producidos colectivamente).

Las propiedades directiva y evocativa se refieren al efecto causal que la cultura tiene sobre identidades individuales o colectivas. Sin embargo, como queda claro al rechazar la visión de la cultura como un conjunto de "estrategias para la acción", otorgarle a la cultura una propiedad directiva no significa que la conducta sea la puesta en práctica (consciente o inconscientemente) de un conjunto de reglas para la acción (implícitas o explícitas) que proveen los esquemas culturales. En primer lugar, porque la internalización de la cultura estructura esquemas preintencionales. Pero también porque los mensajes culturales no incitan a la acción sin que medie una interpretación de los actores que está vinculada necesariamente a su experiencia y que actualiza sus esquemas de pensamiento-emoción. En ese sentido, los significados públicamente accesibles a los que se refiere Swidler (que tiene un importante paralelo con el discurso objetivo de Wuthnow) pueden tener una significación distinta para los actores.

Para comprender tanto los mecanismos internos de la producción y la evolución culturales, como los poderes causales que ejercen las estructuras de la cultura a través de su interpenetración con los individuos y las estructuras sociales resulta indispensable mantener la distinción entre cultura, sociedad y personalidad. Esta no es solamente una distinción analítica, sino que remite a diferentes realidades. Este principio, que fuera ampliamente elaborado por Parsons, es criticado bajo el argumento de que la cultura y los términos a los que se le relaciona, como tradiciones, trasfondo, *Weltanschauung*, etc. son construcciones del observador a las que no se puede dar el estatuto de realidades. En ese sentido, por ejemplo, Stephen Turner se pregunta

¿A que se refiere... la frase de Wittgenstein sobre "el trasfondo heredado contra el que distingo entre lo verdadero y lo falso? ¿Qué son "las imágenes tácitas del mundo"? Estos no son objetos cotidianos. Y además se les otorgan propiedades misteriosas- se dice que son "compartidas", "sociales". ¿Qué tan seriamente podemos tomar este lenguaje? ¿Son realmente cosas objetificables? ¿Son solamente figuras del lenguaje? Y si es así, porqué estaríamos dispuestos a aceptarlas como parte de la explicación de cosas tan centrales como la verdad y la intencionalidad? ¿Qué representan que les permite jugar este papel central en nuestro pensamiento? (Turner, 1994:2 Traducción mía).

Turner plantea una falsa disyuntiva: o el conocimiento tácito, las imágenes del mundo, etc están empíricamente localizadas en algún lado, o no existen y entonces no tenemos porqué otorgarles "propiedades misteriosas" como el ser sociales, ni un papel central en nuestras prácticas. La conclusión de Turner es que las prácticas, porque tienen que ser llevadas a cabo por los individuos, no pueden ser sociales. A su juicio no existe ninguna explicación satisfactoria de cómo es que las prácticas se transmiten y comparten. Pero el problema está mal planteado. Por supuesto las prácticas no se comparten en el mismo sentido en que no se comparten los pensamientos ni las emociones¹³. Lo que se transmite y comparte (porque los individuos lo internalizan y las sociedades lo insitucionalizan), lo que es público, es el *sentido* de las prácticas. Lo que se comparte es la base cultural dentro del que las prácticas (aun las más imprácticas) adquieren un porqué, un para qué:

los *motivos para* y los *motivos porque* que analizó Schutz. Y esta base cultural no se localiza en ningún lado: es una estructura que está fuera del tiempo y del espacio. Como han mostrado el estructuralismo y el posestructuralismo, de manera similar a una lengua, una cultura -aunque nunca alcanza el grado de sistematicidad de una lengua- es una estructura en la que se intersectan presencia y ausencia.

Además esta estructura, a pesar de que no se localiza en ningún lado, constituye, como afirma el realismo crítico, una *realidad* que de ninguna manera se puede reducir a “figuras del lenguaje”. La cultura constituye la realidad producto de la intencionalidad humana. Solamente otorgando realidad a la cultura se puede comprender, como afirman Berger y Luckmann que “la sociedad, efectivamente, posee facticidad objetiva. Y la sociedad, efectivamente, está constituida por una actividad que expresa un significado subjetivo” (Berger y Luckman; 1993:35).

Para explicar como se construye esta realidad es necesario comprender, tal y como lo proponen estos autores, tres procesos interrelacionados: 1) la externalización, es decir, la actitud intencional característica de la especie y sus potencialidades; 2) la objetivación, es decir, la producción de factuales sociales como producto de la intencionalidad colectiva y 3) la internalización en las estructuras de la personalidad de esquemas de pensamiento-emoción que provee la cultura.

Reivindicar la intencionalidad (la externalización en términos de Berger y Luckmann) como la fuente de la realidad social en el mismo sentido que la sociología fenomenológica no implica una ontología realista, en el sentido de que no prejuzga la existencia de la realidad externa. Sin embargo, la posición de la que aquí se parte, en consonancia con el realismo crítico, es que sí existe una realidad independiente de nuestras representaciones, y que a ésta se añade otro nivel de realidad, que es la que se construye a partir de la intencionalidad. El lenguaje es el medio a través del cual esta realidad se crea y se *ordena*. Es decir, este nivel de realidad está necesariamente

¹³ De manera que cuando Clifford Geertz afirma que el pensamiento es una actividad pública (Geertz; 1973) comete el mismo error: lo que es público es el sentido de los pensamientos. Éstos son necesariamente una

estructurado por el lenguaje; la realidad cultural se articula como una multiplicidad de textos que le dan sentido a la historia individual y colectiva, de manera tal que la forma humana de la objetividad no es el mundo físico, sino la textualidad producto de la capacidad humana para la semiósis

La afirmación en un contexto posconvencional de que la cultura constituye una realidad conduce inevitablemente a las cuestiones de la variación conceptual, el relativismo y los estándares de racionalidad. Afirmar que existen diversas realidades no necesariamente conduce al contextualismo radical y al escepticismo moral, como pretenden los teóricos posmodernos. Pero tampoco se tiene por qué convertir en una defensa neokantiana de universales carentes de todo contenido cultural. Las culturas no son estructuras acabadas y estáticas; por el contrario, son procesos abiertos entre los que es posible, como reconoce la hermenéutica contemporánea, establecer diálogos que contribuyan a su mutua clarificación.

La concepción realista de la cultura requiere abrirse a los planteamientos de una teoría expresiva del lenguaje y la acción que reconozca la relación entre sentido, creencia y emoción. La articulación entre acción, pensamiento y emoción se constituye a través del lenguaje, de manera que éste incluye en el significado semántico de sus "conceptos naturales"¹⁴ proposiciones sobre nuestras necesidades, deseos y motivos. En este mismo sentido, resulta necesario reivindicar que el núcleo de la agencia humana lo constituye la capacidad para *evaluar* la realidad.

Giddens afirma que "ser agente es ser capaz de desplegar (repetidamente, en el fluir de la vida diaria) un espectro de poderes causales" (Giddens, 1991:51), y que la acción se debe de considerar no sólo como sentido, sino como praxis, en la medida en que siempre está ligada a la consecución de intereses. Aunque por supuesto el despliegue de poderes causales es constitutivo

actividad de la conciencia individual

¹⁴ Se considera un concepto natural aquel para el que existe disponibilidad psicológica. Cf. Swisher, 1991)

de la agencia, lo que en última instancia hace la diferencia entre ésta y los poderes causales que pueden ejercer los animales es la capacidad de actuar de acuerdo a una jerarquía de valores que establece una relación indisoluble entre identidad y moralidad. Quizá el sociólogo que planteó más tempranamente esta concepción de la agencia sea Zygmunt Bauman. En su texto *Culture as Praxis* de 1973 afirma

El de la humanidad es el único proyecto que pretende superar el nivel de la mera existencia, que subordina el ser al deber. La cultura, más que ser el arte de la adaptación, es el intento más audaz por superar los obstáculos de la adaptación para desarrollar plenamente la creatividad humana (Bauman; 1973:177. Traducción mía).

Tanto la teoría expresiva del lenguaje como la concepción de la agencia como la capacidad para hacer evaluaciones fuertes se alejan de las concepciones que tradicionalmente han fundamentado la teoría social contemporánea, que ha prestado mucho mayor atención a la tradición anglosajona de la filosofía del lenguaje y a la motivación pragmática como principio de la acción. Pero no es una reivindicación de la “conformidad internalizada” de Parsons, en la que la principal motivación para la acción es la orientación normativa, de manera que desaparecen la reflexividad y la plasticidad de la acción.

Como afirman Bauman y Joas, se requiere de una teoría de la acción que no solo de cuenta de las motivaciones prácticas y normativas, sino que otorgue un lugar central a la creatividad. Y habría que agregar que resulta indispensable también que la teoría de la acción se abra a la dimensión emotiva de la acción. Este no es un proyecto ajeno a la teoría sociológica, pero requiere profundizarse en la medida en que, como reconocen y muestran ampliamente las investigaciones de Elias

Toda investigación que quiera entender la conciencia de los hombres, su ratio o sus ideas, sin considerar al mismo tiempo la estructura de sus impulsos, la orientación y la configuración de los sentimientos y las pasiones sólo conseguirá resultados limitados, puesto que ignorará necesariamente gran parte de lo que es imprescindible para la comprensión de los seres humanos (Elias; 1994; 494)

Lo que este trabajo pretende mostrar es que una vía para avanzar en la comprensión de los seres humanos es investigar la relación entre los marcos culturales y la motivación para la acción. En sociedades en las que coexisten una multiplicidad de estructuras culturales, en las que se valoran y alientan la individualidad y la elección reflexiva de los elementos a partir de los cuales se construyen las identidades personales y colectivas, resulta evidente que la relación entre acción y cultura no puede ser de determinación de la primera por la segunda. Pero la pretensión de que en las sociedades contemporáneas la cultura ha dejado de tener influencia sobre lo que los individuos hacen se presenta como una insostenible regresión al atomismo de la teoría social de la Ilustración. Frente a esta disyuntiva, resulta imprescindible investigar -en palabras de Giddens- el terreno existencial de la vida en la modernidad tardía

No hay realidad sin metafísica

Richard Shweder

II

LA REALIDAD DE LA CULTURA

En el primer capítulo de este trabajo se afirmó que una teoría sociológica de la cultura que pretenda explicar los poderes causales de ésta debe de incluir una reflexión de por lo menos tres niveles: 1) el estatuto ontológico de la cultura; 2) su estructura y funcionamiento internos y 3) su relación con la acción y el orden sociales

El objetivo de este capítulo es abordar el problema del estatuto ontológico de la cultura. Se afirma que la cultura es una realidad producto de la evolución de la especie, por lo que no es defendible la concepción de ésta como un elemento contrapuesto a la naturaleza del hombre. Se argumenta asimismo que son insostenibles tanto la imagen posmoderna de un “mundo sin fondo”, como la tesis radical de la destradicionalización. Ambas son producto de una profunda incomprensión de las propiedades de la cultura, de la reducción de éstas a su propiedad directiva, desconociendo sus propiedades constructiva y evocativa, propiedades que constituyen el fundamento del sentido imprescindible tanto para la sociedad, como para los individuos.

La crítica posmoderna a la cultura y la tradición

El creciente interés por los problemas teóricos y metodológicos relacionados con el análisis de la cultura, la producción de sentido y las implicaciones de la interpretación se hace evidente en el trabajo de los autores de las ciencias sociales que se han sumado al giro interpretativo, así como en los teóricos de la posmodernidad y en la consolidación institucional –sobre todo en los países anglosajones- de los llamados estudios culturales, que ponen el acento teórico en el análisis del discurso y en la investigación de procesos empíricos relacionados con las diferencias de género,

étnicas, generacionales, religiosas, etc que constituyen el origen de muchos de los conflictos que enfrentan las sociedades contemporáneas.

En la consolidación del campo de los estudios culturales jugó un papel fundamental la influencia del trabajo de Raymond Williams durante la década de los sesenta y setenta en Inglaterra. Williams criticó eficazmente la concepción clásica y la elaboración posterior de los marxistas estructurales como Althusser sobre la relación entre la estructura y la superestructura, en la que esta última se concibe como un correlato de las fuerzas materiales, y éstas, a su vez, se explican con independencia de las tradiciones culturales y los procesos comunicativos. Williams por el contrario propone una teoría en la que los procesos semióticos y la interacción material son mutuamente constitutivos, y la *praxis* entonces no se puede comprender sin otorgarle el lugar central que en ésta ocupan el lenguaje y la tradición cultural. Esta última es la que nos dota con la comprensión del mundo que nos lleva a actuar sobre él —y transformarlo— de determinada manera.

Al analizar el papel de la tradición, Williams critica la concepción unitaria de ésta que se encuentra en la hermenéutica en la medida en que no reconoce las relaciones de poder y la selectividad del entendimiento que producen las tradiciones. Estas críticas han sido profundizadas y radicalizadas posteriormente por los investigadores de las diferentes áreas de los estudios culturales, quienes enfatizan la fragmentación, la contingencia, el conflicto de valores y el multiculturalismo que distinguen al mundo de hoy. En este sentido, se afirma que en las sociedades que se caracterizan como posmodernas se ha llevado a cabo un profundo proceso de destradicionalización porque las tradiciones han dejado de tener influencia sobre la vida de millones de seres humanos. Se argumenta asimismo que este proceso ha significado el traslado del origen de la autoridad: ésta no proviene de entidades externas a los individuos (como las pautas culturales), por el contrario, se afirma que “la “voz” ya no se encuentra en las fuentes establecidas, sino en sujeto mismo” (Hecles; 1996:2)

La radicalización de la crítica al papel de tradición en las sociedades contemporáneas ha traído consigo un fuerte cuestionamiento a muchos de los conceptos de las ciencias sociales, y al

proyecto ilustrado que les dio aliento. En el trabajo de Michel Maffesoli encontramos un claro ejemplo de esta posición: un sociólogo en cuya obra se analizan los procesos destacados por el giro interpretativo, quien además afirma que algunas sociedades contemporáneas han trascendido la modernidad lo que, a su juicio, hace inoperantes algunos de los conceptos y niveles de la reflexión sociológica. Maffesoli afirma que la modernidad construyó una *episteme* cuyos principios fundamentales son:

- El principio de homogeneización, que niega las diferencias y reduce a uno: “*reductio ad unum* quiere decir que todo se va a reducir a una sola realidad; se van a evadir las diferencias, las particularidades, las disparidades y negar las culturas distintas y se va a tener la aplanadora de la unidad” (Maffesoli; 2000:257).
- El principio de identidad que se fundamenta en la concepción cartesiana de la razón: *cogito ergo sum*.
- El principio de autonomía, que se deriva del de identidad, permite a los modernos concebirse a sí mismos como individuos capaces de conducir su historia personal y colectiva.

Sobre estos dogmas se construyeron las instituciones de la modernidad, entre las que se encuentran, por supuesto, las ciencias sociales. Sin embargo, Maffesoli afirma que en las sociedades contemporáneas encontramos cotidianamente fenómenos que contradicen los principios modernos: heterogeneidad, particularidad, la explosión de las emociones frente a la razón, la contingencia que caracterizan la vida colectiva e individual, de ahí que defienda la noción de posmodernidad, que dice, no es un concepto¹, sino una herramienta metodológica que permite captar esta flexibilidad:

Si la modernidad se basó en la fantasía de la unicidad... la posmodernidad pertenece al orden de la situación, a una manera de ser que ya no es sustancialista, que es politeísta, que es policulturalista... me parece que a falta de un término mejor, lo que podemos llamar la posmodernidad actualmente es un equilibrio orgánico a partir de elementos múltiples y diversos... (Maffesoli; 2000:275)

¹ Maffesoli afirma que prefiere no utilizar conceptos, porque éstos, finalmente, son una expresión más de la ubicuidad de los principios de la modernidad que crítica.



La posmodernidad se considera una ruptura con la falsa universalidad de la tradición ilustrada. Bajo esta óptica, uno de los conceptos que es blanco de numerosas críticas es el de cultura. Se argumenta que ésta presupone un grado de coherencia y continuidad que no existen, que solamente constituye un ejemplo más de la forma en que los científicos sociales, bajo los principios de la modernidad, tienden a sustancializar algo que es heterogéneo, fragmentado y subjetivo. En ese sentido, se sostiene que la afirmación de que la cultura está estructurada no es plausible, sobretodo en sociedades sujetas a rápidos procesos de cambio e intercambio de elementos culturales en el contexto de la sociedad global.

En su versión más radical, estos argumentos llevan, por ejemplo, a algunos antropólogos a afirmar que su disciplina, que tradicionalmente ha definido su objeto precisamente como el estudio de las culturas, debería de prescindir por completo de dicho concepto². También se argumenta que se debe abandonar lo que algunos antropólogos denominan la “tentación culturalista” asociada al estructuralismo y a algunos autores posestructuralistas porque ésta los ha llevado a poner el énfasis en la estructura y la ordenación interna de las culturas, cuando un dato evidente, tanto en las sociedades complejas como en sociedades más tradicionales expuestas constantemente a influencias externas, es su fragmentación. Aunada a esta crítica, se encuentra la “tesis radical” de la *destradicionalización*, que afirma que la cultura se desestructura y debilita cada vez más, por lo que ha dejado de funcionar como fuente de principios de organización social y de identidad personal (Heelas; 1996:5)

A pesar de que la teoría sociológica no puede ignorar los desafíos a que la enfrenta la literatura posmoderna en la medida en que efectivamente debe someter a crítica los presupuestos modernos sobre la naturaleza del hombre y la cultura, esta crítica no necesariamente culmina en la negación de una “naturaleza humana”, ni en la ingenua crítica cultural y la tesis radical de la

² Cfr. Akhil Gupta y James Ferguson, *Culture, power, place*

destradicionalización que la acompaña, que se derivan de la concepción estrecha de la cultura como fuente incuestionada de autoridad

En contra de esta concepción aquí se argumenta que la cultura constituye una realidad que aporta, aún en las sociedades fragmentadas y politécistas de hoy, estructuras imprescindibles para los seres humanos, pues constituye la fuente a partir de la cual los individuos dotan de sentido al mundo y a su acción. Esta afirmación evidentemente presupone que los seres humanos requieren ordenar el mundo y su experiencia de manera que adquieran un sentido estructurado, y esto es posible por la dimensión temporal de la experiencia humana. Las imágenes de fragmentación (el “orden de la situación” a la que se refiere Maffesoli) que dibujan algunos textos posmodernos implicarían la imposibilidad de los individuos para “estar en el mundo”.

El sentido es, como ha mostrado la fenomenología, la premisa de toda experiencia. Aún la experiencia posmoderna del sinsentido del mundo requiere del sentido. Éste, que los individuos estructuran a través de la internalización de elementos culturales por medio de su experiencia penetra, como han mostrado Giddens y Bourdieu, hasta en la forma en que portamos el cuerpo, el “lugar” de la experiencia y de la motivación para la acción:

El cuerpo es el “lugar” del propio-ser activo pero el propio-ser no es desde luego una mera extensión de las características físicas del organismo que es su “portador”. Teorizar sobre el propio-ser lleva a formular una concepción de la motivación... El propio-ser no puede ser entendido fuera de la “historia” donde “historia” significa la temporalidad de las prácticas humanas (Giddens; 1984:72. Subrayado mío)

El propio-ser es la identidad que motiva conscientemente a la acción, y ésta se construye estructurando elementos de sentido que provee la cultura. Sin orden cultural no hay agencia ni historia (Sahlins; 1998), porque la temporalidad de las prácticas a la que se refiere Giddens (tanto a nivel social como individual) se ordena a partir del sentido que éstas adquieren en un contexto cultural: las prácticas adquieren sentido a partir de la experiencia pasada (el motivo porque, en términos de Schutz) y de un proyecto futuro (un motivo para). Solamente partiendo de este

supuesto podemos comprender no sólo el orden que hace posible aun la interacción más conflictiva, sino también la contingencia, el cuestionamiento de las tradiciones y la creciente reflexividad que efectivamente caracterizan a las sociedades contemporáneas.

Con el objetivo de comprender la realidad de la cultura: 1) se argumenta que naturaleza y cultura no son separables, sino que ambas nos constituyen como seres humanos; 2) se expone una concepción realista de la cultura que encuentra fundamento en el desarrollo de la afirmación de que ésta es resultado de las dotaciones específicas de la especie: la intencionalidad y la capacidad para la semiosis, que son inseparables; 3) a partir de la teoría del signo de Peirce, se afirma que sí existe una referencia extralingüística en la construcción del significado, lo que aporta un argumento más en el sentido de la realidad de la cultura, así como elementos para comprender las propiedades directiva y evocativa de la cultura y 4) se exponen los argumentos de Searle sobre la lógica de la construcción de la realidad social, que permite explicar cómo se crean realidades culturales, es decir, cómo opera la propiedad constructiva de la cultura

La cultura es natural

Hacia el final de su vida, Norbert Elias se ocupó ampliamente de los procesos de simbolización de las sociedades. En el texto *Sobre el tiempo* y en la *Teoría del Símbolo* Elias expone ampliamente su concepción de los procesos mediante los cuales los seres humanos creamos los símbolos que se convierten en una de las dimensiones de la realidad dentro de la que se desenvuelven nuestras vidas.

En estas obras reconocemos elementos del método que Elias aplicó a los temas más diversos: una investigación teórico-empírica que cubre largos periodos de tiempo y que descubre líneas de desarrollo que arrojan luz sobre estructuras fundamentales de la civilización occidental. Encontramos también su polémica constante en contra de dualismos muy arraigados en la ciencia y la filosofía contemporáneas, y que a su juicio no son sino obstáculos para el conocimiento: naturaleza-cultura; individuo-sociedad; sujeto-objeto, entre otros, son binomios cuya pertinencia

Elias cuestiona en la medida en que crean fronteras entre las disciplinas que impiden reconocer los vínculos entre lo biológico, lo psicológico y lo social (que impiden, por tanto, la homología a la que se hacía referencia en el primer capítulo) y que obstaculizan por tanto, la producción de teorías sociológicas adecuadas

Su análisis de la producción simbólica parte de la crítica a la visión sobre la *naturaleza del hombre* fundamentada en la filosofía de la conciencia que inaugura Descartes y que constituye, a su juicio, el supuesto erróneo del que parten tanto la epistemología como la teoría de la acción. El equívoco se inicia, según Elias, en el momento en el que en dicha tradición se pretenden separar biología y cultura, cuando no se reconoce que ambos son procesos coevolutivos de la especie. En este sentido afirma que

...una de las dotaciones biológicas de la especie humana es una capacidad muy amplia para cambiar su forma de vida. Puede que su aspecto más fundamental sea la capacidad casi ilimitada de los grupos para asimilar, almacenar y digerir nuevas experiencias en formas de símbolos. No es fácilmente concebible que las innovaciones de los grupos humanos pudiesen cumplir su función si los miembros del grupo no pudiesen comunicarse sobre ellas por medio de cambios adecuados en su equipo de símbolos. Los seres humanos son biológicamente capaces de cambiar su forma de vida social. Pueden desarrollarse socialmente en virtud de su dotación evolutiva (Elias; 1994:75)

Elias afirma que no es posible establecer el momento de la evolución en que se inició esta capacidad para cambiar la forma de vida social. Sin embargo, la contemporánea filosofía de la cultura sostiene que es probable que esto ocurriera cuando la sequía del Mioceno orilló a grupos de primates a abandonar su hábitat (hasta entonces arborícola) y a vivir en la sabana, para la que sus organismos no estaban equipados (Lorite; 2000). Esto obligó a dichos grupos a desarrollar parámetros interpretativos que ya no residían en sus organismos, es decir, a crear elementos culturales que les permitieran cubrir sus necesidades biológicas en un medio ambiente para el que no estaban constituidos orgánicamente. Así comenzó el proceso evolutivo que hace del *homo* un ser inacabado, en la medida en que los parámetros interpretativos por medio de los cuales éste constituye el mundo, aunque tuvieron como principio requerimientos biológicos, son inorgánicos,

preceden al individuo y requieren que cada miembro del grupo adquiera, mediante el aprendizaje, la reserva semántica de este último³.

Se afirma asimismo que es probable que el desarrollo del lenguaje se disparara por la necesidad de comunicar esta reserva semántica, que se hace indispensable para que los miembros de la especie sean capaces de sobrevivir. Aún más: el lenguaje, que en un principio es un medio de comunicación, evoluciona de tal manera que puede llevar a cabo procesos que sólo son posibles a través suyo, y que rebasan esta propiedad primaria. En términos de teoría de la evolución, este proceso se denomina *exaptación*. Este término se refiere a

... la adaptación secundaria por la cual un órgano o función desarrollada originariamente para un propósito en la evolución es luego puesto enteramente para otro uso: en este caso, el lenguaje humano, originariamente desarrollado como un sistema modelante único, es luego desplegado además a través de relaciones reales para propósitos comunicativos precisamente de acuerdo con lo que es único en él (Deely; 1996:194).

Lo que “es único en él” es, como han mostrado la filosofía del lenguaje, es que a través de éste no sólo se dicen, sino que se hacen y se crean las cosas en el mundo que constituyen la realidad sociocultural.

Asimismo, los trabajos de Elias muestran que la semántica internalizada por los individuos no se limita a proposiciones sobre el ser y el deber ser, sino que regula las emociones, de manera que la concepción moderna de la cultura como lo “no natural” del hombre⁴ (que trae aparejada la escisión de la realidad en dos ámbitos que se conciben no sólo como si fueran independientes, sino inclusive contrapuestos: el mundo objetivo de la naturaleza y el subjetivo de la cultura), no se sostiene. Si tener una naturaleza equivale a tener una potencia para la acción, una tendencia a

³ Aquí resulta importante subrayar que se considera que la producción de la cultura se inició como resultado de una necesidad de adaptación, pero que adquirió durante su evolución una autonomía que hoy hace imposible reducirla, como afirma Zygmunt Bauman, a este proceso.

⁴ En relación con la coevolución entre biología y cultura, también C. Geertz, “The growth of culture and the evolution of man”, *The interpretation of cultures* e i Hallowell, “Self, society and culture in phylogenetic perspective”, *The evolution of man*

comportarse de cierta manera y estar sujeto a un conjunto de limitaciones constitutivas, la cultura constituye parte de la naturaleza de los seres humanos (Parekh; 2000:177).

Por otro lado, tendencia de la cultura, como ha mostrado ampliamente la sociología fenomenológica, es a hacerse real: “este es el impulso fundativo de articulación de los mecanismos de la cultura: hacer necesario un orden probable, y ahí encontrar una superficie de realidad definitiva: una pulsión de la especie para dejar de ser sólo probable: suponer inevitable el fondo de realidad que ella crea” (Lorite; 2000:65)

Este “suponer inevitable de realidad que crea (la cultura)” es el fundamento de la actitud natural con que nos enfrentamos al mundo, la necesaria suspensión de la duda que posibilita la acción. La cultura por tanto crea un fondo de realidad. Esto es lo que lleva a Eliás a afirmar que somos la única especie que vive en un mundo no de cuatro, sino de cinco dimensiones. La quinta dimensión se constituye precisamente por los símbolos mediante los que los hombres se orientan en el mundo, se comunican entre ellos y producen conocimiento. La realidad simbólica entonces se añade a la realidad natural, y es la que dota, a decir de Eliás, a la especie humana de una capacidad de adaptación superior a la de cualquier otra especie, en la medida en que permite a los hombres, a partir de una misma configuración genética, crear una diversidad enorme de pautas culturales que permiten su adaptación a los medios más diversos. Esta característica de nuestra especie es la que hace imprescindible la homología entre las ciencias que estudian los procesos biológicos y aquellas que abordan los desarrollos culturales.

Por supuesto la discusión sobre qué de la cultura es posible por la evolución genética (y en ese sentido es universal) y qué es específico de un grupo (y en ese sentido es un hecho social, es decir un hecho que precede a cualquier individuo considerado distributivamente –en virtud de una naturaleza compartida- pero que no preexiste a cada individuo considerado colectivamente –en virtud de su pertenencia a una comunidad-) está vigente en todas las disciplinas que se ocupan hoy de los procesos involucrados en la producción de sentido y no se vislumbran consensos definitivos (Pateman; 1987:43).

Sin embargo, resulta importante subrayar la afirmación de Elias en el sentido de que para comprender los “cambios sin límites identificables” que se pueden producir a través de las pautas culturales, éstas se deben concebir no sólo como representaciones, sino como *esquemas cognitivos*, ya que éstos forman parte de los parámetros interpretativos que no están fijados genéticamente, y en eso concuerdan tanto la psicología cultural como la antropología cognitiva y la sociología del conocimiento de Berger y Luckmann

Es en ese sentido que Elias insiste en que los símbolos constituyen un solo “complejo de conocimiento” que incluye el lenguaje, el conocimiento y la razón. A su juicio, estas tres palabras se refieren a la capacidad de producir, almacenar y utilizar símbolos, y la única diferencia radica en que hablar, conocer y entender se refieren a las tres funciones para las que los símbolos nos capacitan: la comunicación, la orientación en el mundo y la investigación.

Estudiar estas funciones por separado le parece a Elias que constituye uno de los errores de las ciencias y la filosofía contemporáneas. En este complejo de conocimiento radica la singularidad de la especie humana, y es el que permite explicar la evolución paralela de las estructuras sociales y las de la conciencia. En *El proceso de la civilización*, por ejemplo, Elias rastrea la transformación de las principales estructuras de las sociedades occidentales a lo largo de un amplio periodo, transformaciones que dieron lugar a la autoconcepción de estas sociedades como civilizadas, y que implicaron cambios en los niveles social e individual que se tradujeron en un mayor control de la agresividad y las emociones. Estos cambios se manifiestan en el lenguaje, el pensamiento-emoción y la razón. El pudor (el sentimiento de vergüenza) por ejemplo, que juega un papel tan importante en la forma como nos conducimos no solo en relación con los otros, sino incluso en la más estricta privacidad, es resultado de la evolución de la forma en que nos relacionamos con nuestro cuerpo. Este proceso se inició durante la alta edad media y cambió (quizá hasta la primera mitad del siglo XX, hasta antes de la revolución sexual) en la dirección de un mayor ocultamiento del cuerpo y sus funciones. No se produjo un cambio radical, sino una lenta evolución que se materializó en las instituciones, así como en el pensamiento y las emociones de los individuos. Los diversos

momentos de esta evolución dieron lugar a diferentes configuraciones sociales, pero si se considera un lapso de tiempo suficientemente dilatado, se comprende cómo es que las diferentes configuraciones forman parte de un mismo proceso evolutivo.

Por eso es que Elias afirma la necesidad de recuperar, para las ciencias sociales, el concepto de evolución. Éste se debe de desligar de la idea de progreso, piedra angular del pensamiento ilustrado que los teóricos de la posmodernidad han criticado tan eficazmente. El concepto de evolución se tiene que despojar de las connotaciones evaluativas que cristalizaron en el pensamiento social del siglo XIX y entenderse solamente como *cambio con direccionalidad*: las culturas son producto de procesos evolutivos, de flujo constante que, sin tener una meta predeterminada ni implicar progreso moral, no son sin embargo expresión de cambios fortuitos.

A este respecto, Luhmann coincide con Elias tanto en la recuperación del concepto de evolución como concepto central para una teoría de la sociedad, como en la afirmación de que las sociedades esta evolución implica la construcción de una memoria a partir de los eventos que dejan huella en la estructura social. Esta memoria permite (tanto a la sociedad como a los individuos) construir una identidad –un sentido– a partir de la cual se seleccionan eventos en un medio que es altamente contingente, pero no arbitrario: la memoria y la identidad limitan las posibilidades de la selección y por tanto la dirección de la evolución de las estructuras sociales y las psiques individuales⁵. El sentido es el medio que enlaza la sociogénesis y la psicogénesis, como lo muestra claramente el análisis de Elias sobre la evolución de los conceptos *civilité*-civilización y de las prácticas asociadas a éstos. Como afirma el autor:

Al seguir el curso de los cambios de los conceptos con los que las distintas sociedades han tratado de expresarse y al remontarnos desde el concepto de "civilización" a su pasado, el concepto de civilité, venimos a dar directamente sobre la pista del proceso civilizatorio, sobre la pista del cambio real de comportamiento que se ha operado en Occidente (Elias; 1994:104).

⁵ En el contexto de la discusión sobre la producción de sentido y su relación con la sociedad y las personalidades, el trabajo de Luhmann aporta elementos importantes para la comprensión de dichos procesos en las sociedades complejas. Esto no implica la aceptación de la concepción de la sociedad como un sistema autopoiético, lo que convierte a la teoría de la acción en un ámbito que no es pertinente para la sociología, posición que evidentemente se contraponen a la reflexión que aquí se desarrolla.

El trabajo de Elias muestra ampliamente la evolución paralela de tres niveles: 1) la semántica social de los conceptos y las prácticas asociadas a éstos; 2) los procesos de racionalización asociados a la reflexión y el cálculo, y 3) los procesos psicológicos que acompañan a la racionalización: el autodomínio, la introspección y la psicologización de las relaciones interpersonales.

Resulta interesante hacer notar que si bien en sus investigaciones teórico-empíricas Elias analiza ampliamente el papel de las emociones y su relación con la acción, en la *Teoría del Símbolo* cuando se refiere al “complejo de conocimiento” que éstos permiten hace referencia al pensamiento, el lenguaje y el conocimiento y no incluye, inexplicablemente, la emoción. En ese sentido, habría que recuperar la noción de la psicología contemporánea de los esquemas cognitivos como esquemas de pensamiento-emoción, y no reproducir (al nivel de la conciencia) dualismos que establecen oposiciones insostenibles, como son naturaleza-cultura, individuo-sociedad, objetivismo-subjetivismo, dualismos que Elias critica ampliamente.

Para la sociología estos binomios efectivamente han constituido ejes fundamentales de reflexión, y podemos afirmar que una de las versiones más refinadas de ellos se encuentran en las variables-pauta parsonianas. Dentro del marco general de la acción de Parsons, las variables-pauta se definen como “elecciones universales que hace un actor antes de que la situación tenga un significado determinado, y abordan el problema de la orientación de un actor hacia una situación” (Parsons; 1999, cap. 2). Parsons afirma que las combinaciones y permutaciones de los cinco binomios que contempla su teoría (afectividad-neutralidad afectiva; autoorientación-orientación-colectiva; universalismo-particularismo; adquisición-adscripción; especificidad-difusividad) constituyen todos los tipos posibles de orientaciones de la acción. A decir de Parsons estas variables constituyen los parámetros dentro de los que se dota de sentido a cualquier acción.

Elias critica este esquema por su incapacidad de captar la complejidad de los procesos sociales, al pretender enmarcar en una contraposición entre dos categorías estáticas lo que en

realidad es un flujo constante que produce características distintivas de la acción —el *habitus* social— en las diferentes configuraciones culturales. Si bien esta crítica es muy atinada, el reconocimiento de la emoción como uno de los componentes del sentido y por tanto de la orientación para la acción (como el mismo Elias documenta ampliamente en sus investigaciones empíricas) resulta fundamental para la teoría de la acción: los esquemas cognitivos constituyen esquemas de *pensamiento-emoción*.

Por otro lado, con el mismo argumento de Elias en contra de las oposiciones binarias podemos criticar también la ruptura que los teóricos de la posmodernidad establecen entre ésta y la modernidad, porque la primera no es resultado de una escisión con la segunda, como pretenden los autores que defienden la tesis radical de la destradicionalización. Como muestra el trabajo de Elias, en las sociedades no existen principios absolutos. Las configuraciones del presente constituyen la forma en que evolucionaron las configuraciones del pasado. Para comprender los fenómenos culturales que observamos en las sociedades contemporáneas entonces, no podemos partir del supuesto de que existe un abandono de la tradición. No se trata de negar los procesos de destradicionalización que efectivamente se han llevado a cabo, sobretodo si a esta noción se le atribuye el sentido del ejercicio de una mayor reflexividad en relación con las tradiciones.

Sin embargo, partir del supuesto de que en la actualidad la tradición, que se asocia a un estado de equilibrio en el que la cultura constituye un todo ordenado y existe un fuerte sentido comunitario, ha sido sustituida por el desorden y la desestructuración de las culturas contemporáneas, que entonces ya no constituyen fuentes importantes para la dotación de sentido de los individuos, implica desconocer la forma en que evolucionan las sociedades complejas.

Por supuesto no se puede desconocer que la modernidad, como afirma Giddens, ha impuesto a los cambios socioculturales ritmos y alcances inéditos. Pero también habría que reconocer, en el sentido en que propone Yuri Lotman, que

La cultura como conjunto complejo se halla formada por estratos que se desarrollan a diferente velocidad de modo que cualquier corte sincrónico muestra la simultánea presencia de varios estados. Las explosiones, en algunos estratos, pueden unirse a un desarrollo gradual en otros. Esto sin embargo... no excluye su interacción. La dinámica de los procesos, en la esfera de la lengua y la política, de la moral y de la moda, demuestran las diferentes velocidades de movimiento en estos procesos (Lotman; 1999:V)

La pretensión posmoderna de que en las sociedades contemporáneas la cultura en su conjunto cambia constantemente no reconoce sus diferentes estructuras y niveles. Aunque hay estratos que cambian muy rápidamente, como la cultura popular y la tecnología, existen otros, como las estructuras políticas y sociales, así como los esquemas cognitivos, cuyos ritmos de evolución son mucho más pausados.

Por otro lado, si bien en ninguna sociedad la tradición es estática en la medida en que la acción de los individuos le imprime cambios, en ninguna sociedad, tampoco, los individuos son completamente autónomos, “destradicionalizados”. De hecho, en todas las sociedades los individuos están sometidos a necesidades individuales y a constreñimientos sociales. El discurso sobre la individualidad –tan difundido en las sociedades contemporáneas– no garantiza que los miembros de estas sociedades estén menos sometidos a dichos constreñimientos. Quienes asumen que vivimos actualmente en sociedades en las que los esquemas culturales ya no constituyen una fuente importante para la identidad individual, caen en un error muy frecuente del pensamiento ilustrado que critican: pretender que la razón es independiente de la historia y la cultura.

Si como aquí se ha afirmado los hombres nacemos incompletos en la medida en que nuestros parámetros de interpretación del mundo no son solamente genéticos y tenemos que apropiarnos de la reserva semántica de nuestra cultura para sobrevivir⁶, ésta nos constituye como seres humanos, y se convierte en parte de la *realidad*⁷ que nos permite actuar como tales. No solamente porque las representaciones que heredamos le dan forma al mundo, sino porque nuestra

⁶ A estos procesos se refieren Berger y Luckmann con el concepto de externalización como “el vehículo permanente del hombre, tanto en la actividad física como mental, hacia el mundo que le rodea, y es una necesidad antropológica” (Vera; 2001:75)

organización psíquica (que implica una específica concepción del yo, de la naturaleza y de la sociedad) es moldeada por la cultura: aun la actitud más crítica frente a una tradición se hace dentro de los parámetros cognitivos que sus miembros comparten (Shweder, 1991). Este estrato de la cultura definitivamente no cambia al ritmo que pretenden los teóricos de la posmodernidad.

La internalización (el tercer proceso necesario para la construcción y el mantenimiento de realidades sociales) de parcelas de la reserva semántica que es una cultura, que no es un proceso enteramente reflexivo ni intencional, es la condición indispensable para actuar reflexivamente sobre ésta, ya sea asumiéndola, transformándola o rechazándola. De ahí que no es que las pautas culturales hayan perdido por completo su propiedad directiva, sino que en un contexto complejo, en el que existe una pluralidad de posibilidades de selección, los procesos mediante los cuales dicha selección se lleva a cabo efectivamente implican el ejercicio de una mayor reflexividad por parte de los individuos. Pero esta última es posible por los procesos de internalización que son indispensables para la constitución de los esquemas de pensamiento-emoción y la identidad. Esta última se convierte, como proceso de diferenciación de un individuo o un grupo frente a los otros, en una de las estructuras que guían las selecciones, y su *contenido* es necesariamente un producto cultural.

En el mismo sentido, tampoco resulta plausible la escisión que los teóricos de la posmodernidad establecen entre la conciencia y la realidad, que puede desembocar en afirmaciones tan radicales como que no se puede conocer la realidad porque no hay realidad por conocer, cuando el principio de realidad es el supuesto de fondo sobre el que estamos con y actuamos sobre el mundo, y este principio lo estructuran las tramas de significación (los textos) que constituyen la cultura. Por eso es que se puede afirmar que la cultura constituye la realidad producto de la intencionalidad humana, de la que ningún individuo puede prescindir.

⁷ Este es el proceso de *objetivación* mediante el cual los productos de la externalización se convierten en el fondo de realidad que permite -a través del medio vinculante que es lenguaje- el pensamiento, la

La cultura es real

Las pautas culturales que los individuos requieren para acabar de constituirse como seres humanos y que contribuyen a constituir su conciencia⁸, le imponen al mundo un sentido de realidad y un orden, tanto en el nivel individual como colectivo, que resultan imprescindibles para la acción y la interacción sociales. Como afirma Schutz

...nuestra relación con el mundo social se basa en la hipótesis de que, a pesar de todas las variaciones individuales, nuestros semejantes experimentan los mismos objetos de una manera sustancialmente similar a nosotros, y viceversa, y también nuestro esquema de interpretación y el de ellos muestran la misma estructura típica de significatividades. Si se desploma esta creencia en la identidad sustancial de la experiencia intersubjetiva del mundo, queda anulada la posibilidad misma de establecer la comunicación con nuestros semejantes (Schutz; 1974:139. Subrayado mío).

Esta estructura típica de significatividades es lo que Schutz, siguiendo a Husserl, denomina el mundo de la vida: el horizonte de sentido que ningún individuo agota ni trasciende. El mundo de la vida es el conjunto de estructuras predicativas que posibilitan la vida social, y aunque en sí mismo no es intencional ni reflexivo, constituye el trasfondo omnipresente sobre el que se desarrollan la acción y la interacción. Las características del mundo de la vida son:

- Su *certeza directa*: las creencias que como parte del mundo de la vida “llegan como tantas otras realidades (y) forman la mente” (Dewey), no se cuestionan. Constituyen la realidad que nos permite actuar en el mundo con la actitud natural característica de la vida cotidiana.
- Su *fuerza totalizadora*: el mundo de la vida abarca todas las regiones de sentido
- Su *holismo*: el mundo de la vida constituye una “trabazón y aleación de supuestos de fondo, fiabilidades y familiaridades, estados de ánimo y habilidades” (Habermas; 1990:96).

Estas características son las que posibilitan el entendimiento, la coordinación de la acción y la socialización. El mundo de la vida como *trasfondo* hace posible estos procesos porque nos dota de

comunicación y la interacción

⁸ Los procesos de conciencia abarcan los ámbitos del mantenimiento del *self*, del aprendizaje, del razonamiento y de las emociones (Cf. Shweder, 1991).

una serie de capacidades no intencionales que son el fundamento de la acción. Estas capacidades son:

- la capacidad para la *interpretación lingüística*, es decir, la interpretación que va más allá del significado semántico, y que solo es posible si se comparte el trasfondo sobre el que se realizan los actos de habla.
- la capacidad de *interpretación perceptiva*, porque como afirma Durkheim, este trasfondo social “dicta la ley a las impresiones de los sentidos”
- el mundo de la vida *estructura la conciencia*, al dotarnos con categorías de entendimiento y esquemas cognitivos
- éste trasfondo provee *estructuras narrativas* a través de las cuales le otorgamos sentido a lo que ocurre;
- provee una serie de *disposiciones* que inclinan a los individuos a un cierto tipo de conducta (Searle; 1995).

La pregunta que suscita esta noción del mundo de la vida y de las formas en que se manifiesta en la intencionalidad es: ¿si éste efectivamente dota a los individuos de certezas, tiene fuerza totalizadora y se caracteriza por su holismo, cómo son posibles la divergencia, la plasticidad de la acción y el conflicto de valores característicos de las sociedades contemporáneas?

La respuesta no contradice la existencia de dicho trasfondo, ni la afirmación de que éste 1) no es trascendible por ningún individuo 2) implica la misma estructura típica de significatividades. Las diferencias emergen porque los individuos en la consecución de sus intereses y proyectos -en su vida cotidiana⁹-, ponen en uso solo una pequeña parte del sentido colectivo, y lo hacen desde perspectivas y posiciones sociales diferenciadas, así como con los diversos estilos cognitivos y prácticos característicos de las regiones de sentido en las que actúan (la familia, el mercado, el arte,

la ciencia, etc.) Esto da lugar a la “división del trabajo significativo” que resulta de la diversidad de experiencias e intereses individuales. Por eso es posible que “lo que para mí es un “pájaro (de alguna especie) que revolotea”, es un “gavilán enfermo” para usted (un ornitólogo) y, tal vez, un “pobre pajarito” para otros (miembros de la Sociedad Protectora de Animales)” (Sahlins; 1988:11).

La división del trabajo significativo implica evidentemente una selección. De la cantidad innumerable de elementos que contiene el mundo de la vida en una sociedad compleja, elementos que evidentemente no se pueden actualizar en cada acontecimiento (ni en el pensamiento ni en la interacción), se tiene que llevar a cabo una selección que permita la relación de algunos elementos dentro de ámbitos restringidos que adquieren así un sentido específico. Habermas, siguiendo a Parsons¹⁰, afirma que la tematización de ámbitos restringidos de sentido que resulta de la acción interesada de grupos e individuos produce los diferentes componentes del mundo de la vida: la cultura, la sociedad y las estructuras de la personalidad, y que solo reconociendo esta diferenciación podemos explicar la diversidad, el conflicto y el cambio que genera la experiencia irreductible de la vida cotidiana que se desarrolla dentro de los límites del horizonte común que provee el mundo de la vida. En ese sentido, Habermas corrige la concepción culturalista del mundo de la vida de la fenomenología que desestima los constreñimientos que producen las estructuras sociales y de la personalidad, que constituyen realidades diferentes de la cultura:

Los componentes del mundo de la vida –cultura, sociedad y estructuras de la personalidad– constituyen plexos complejos de sentido, que comunican unos con otros, aun cuando quedan encarnados en sustratos distintos... En la plaza pública que es la práctica comunicativa cotidiana todo sentido viene a fundirse con todo lo demás. Sin embargo, los distintos componentes del mundo de la vida son magnitudes diferenciadas; ontológicamente esto queda patente en los aspectos espacio-temporales de sus materializaciones (Habermas; 1990:101)

⁹ La vida cotidiana se diferencia del mundo de la vida en que la primera abarca solamente algunas regiones del segundo, consútye el ámbito donde los actores intervienen prácticamente y problematizan parcelas de la reserva semántica del fondo aproblemático que constituye el mundo de la vida (cf. M. Estrada, *op cit*)

¹⁰ La diferenciación parsoniana entre los sistemas cultural, social y de la personalidad se amplía en el tercer capítulo.

La *cultura* constituye el acervo de saber que permite el entendimiento de los participantes en la interacción; la *sociedad* es la estructura de órdenes considerados legítimos que regulan la pertenencia de los individuos a los grupos sociales; la *personalidad* se conforma por las estructuras motivacionales que constituyen la identidad individual.

La corrección de la concepción culturalista del mundo de la vida nos coloca en una mejor posición para comprender las propiedades de la cultura y sus poderes causales, en la medida en que reconoce que la acción y el orden no son producto solamente de la actualización del sentido que ella permite, sino también de la producción y reproducción de estructuras y posiciones sociales, que como afirma Raymond Williams, implican relaciones de poder y una comprensión diferenciada –interesada– de las tradiciones¹¹.

La crítica habermasiana a la concepción fenomenológica del mundo de la vida aporta otro elemento crucial para la comprensión de la cultura: el sentido que proveen los componentes el mundo de la vida se pone en uso “en la plaza pública que es la práctica comunicativa cotidiana”. El primero entonces es necesariamente resultado de la interacción y la comunicación. El giro pragmático permite una desobjetivación del sentido que no lograron Husserl ni Schutz al mantener su concepción en el ámbito del flujo de la conciencia, como si ésta existiera con independencia de la sociabilidad y el lenguaje. A pesar de que Schutz afirma que el mundo de la vida nos es impuesto y es intersubjetivo, no se aparta del principio de la filosofía de la conciencia, según el cual “el origen y fuente de toda realidad desde el punto de vista absoluto o desde el punto de vista práctico, es subjetivo, somos nosotros mismos” (Schutz: 1971:133). ¿Si el mundo de la vida nos es dado y constituye la realidad que no cuestionamos en la actitud natural frente al mundo, como podemos ser nosotros mismos la fuente de la realidad?

¹¹ Habría que señalar que en el debate entre Gadamer y Habermas, la crítica de este último a la concepción hermenéutica de la tradición tenía el mismo sentido.

La fuente de la realidad es la interacción simbólicamente estructurada. En ese sentido, la afirmación posmoderna de que los individuos son capaces de alejarse radicalmente de los marcos culturales es una ilusión, constituye una vuelta a la filosofía de la conciencia que pretende criticar a Maffesoli. Este error resulta de la incomprensión de las propiedades y los mecanismos de la cultura en las sociedades complejas. Al afirmar que los individuos ya no derivan los principios de su acción de los marcos culturales, se hace referencia a las propiedades directiva y evocativa de éstos, que efectivamente se diversifica en un contexto complejo en el que predominan la pluralidad y la reflexividad (tanto individual como social). Sin embargo, tanto la propiedad de representación como la constructiva siguen siendo el fundamento de la intersubjetividad que posibilita la acción.

Por otro lado, la afirmación de que las propiedades directiva y evocativa se han diversificado y evolucionado en las sociedades complejas no implica que hayan desaparecido. Los individuos no pueden sino organizar su acción dentro de los elementos de sentido que les provee el horizonte del mundo de la vida y de las posiciones dentro de las que se encuentran en la estructura social.

La diferencia estriba en que en una sociedad compleja la multiplicidad de elementos y la reflexividad obligan a los individuos a realizar elecciones dentro de un horizonte de posibilidades que puede ser muy amplio. La pregunta entonces es por los principios que guían dicha selección, y éstos siguen siendo un producto cultural:

En el repertorio cultural de las sociedades complejas contemporáneas, hay estructuras de reducción de complejidad que facilitan a los individuos la toma de decisiones ante la pluralidad de las opciones que la complejidad supone, a partir de las cuales es posible dar sentido a la experiencia y dotar de contenido a la propia identidad. Tales estructuras son las que satisfacen las siguientes características: 1) estructuran campos de certeza que permiten seleccionar cursos de acción, 2) circunscriben un horizonte en el cual dotar de sentido a la selección y 3) brindan elementos para la construcción de la propia identidad (Gleizer; 1997)

La cultura estructura campos de certeza que permiten seleccionar cursos de acción, es decir, nos dota con el principio de realidad (la seguridad ontológica a la que se refiere Giddens) que está en la

base de toda acción. Este principio de realidad nos coloca frente al mundo con una actitud fiduciaria que es anterior incluso a la actitud práctica, y que sigue siendo imprescindible aún en contextos postradicionales. No desarrollarla tiene consecuencias psíquicas que los autores posmodernos parecen no tomar en cuenta. En ese sentido resulta imprescindible reconocer, como lo hicieron tempranamente los pragmatistas norteamericanos, que *la conciencia no es una entidad, sino un proceso que se desarrolla dialógicamente*, en la medida en que somos miembros de una específica comunidad cultural, aun cuando esta última contenga como elementos importantes discursos sobre la destrucción y el abandono de la tradición y de las identidades estables¹²

La cultura es una estructura

El *Proceso de la civilización* se publicó por primera vez en 1939, pero la idea de que la cultura está fuertemente condicionada por su propio pasado, y que la evolución cultural produce diferentes configuraciones que interpenetran las estructuras sociales y la conducta de los individuos fue expuesta por Alfred Kroeber a principios del siglo XX¹³. Se puede afirmar además que Kroeber fue el primer antropólogo que expuso sistemáticamente el principio de la cultura como una *realidad emergente* no reducible a otros niveles y que adquiere una lógica propia, una idea de evidente influencia durkheimiana

Durkheim definió el objeto de la sociología como el estudio de los hechos sociales, a los que caracterizó por su generalidad, su independencia de la voluntad individual y el concomitante constreñimiento que imponen a los actores. Los hechos sociales son realidades emergentes, lo que equivale a decir que la sociedad constituye un nivel de la realidad diferente a los individuos que la

¹² Maffesoli afirma que en las sociedades posmodernas el concepto de identidad ya no es pertinente porque los individuos más que una identidad, en dichos contextos adquieren *identificaciones múltiples*. Sin embargo, una concepción unitaria del yo es una necesidad psíquica. En ese sentido, Jerome Bruner afirma que existe evidencia clínica de que la insistencia en la sociedad estadounidense en la posibilidad de adoptar "identificaciones múltiples" está relacionada con desórdenes de la personalidad. Cfr. Bruner, *Acts of meaning*, pp. 42-44

¹³ Si Elias conoció o no el trabajo de Kroeber es un hecho que no se puede documentar a través de los textos del primero por su conocida negativa a reconocer sus influencias intelectuales. Sin embargo, la coincidencia

componen. Esta definición constituye el principio del análisis estructural en la sociología y la antropología, y convierte en objetivo del investigador descubrir dichos hechos sociales, que no se reducen a sus manifestaciones empíricas, sino que constituyen estructuras que desarrollan una lógica propia de funcionamiento que es tarea de la sociología develar

El conjunto de hechos sociales a los que Durkheim prestó una creciente atención a lo largo de su carrera fue el de las representaciones colectivas, es decir, a la cultura. En *Las formas elementales de la vida religiosa*, el texto en el que expone más ampliamente los mecanismos internos de funcionamiento de la cultura, Durkheim llega incluso a afirmar que en la sociedad, la idea constituye la realidad (Durkheim; 1991:237) Una realidad estructurada que presenta formas específicas de producción y reproducción:

Una vez que el primer caudal de representaciones ha sido constituido de tal modo, dichas representaciones... se transforman en realidades parcialmente autónomas que gozan de vida propia y que tiene el poder de atraerse, de rechazarse, de formar entre sí síntesis de diversa clase, combinaciones todas ellas determinadas por sus afinidades naturales y no por el estado del medio en el que se desarrollan. Por lo tanto, las representaciones nuevas, producto de esta síntesis, son de la misma naturaleza, tienen por causas inmediatas otras representaciones colectivas y no tal o cual carácter de la estructura social (Durkheim; 1951:159).

Es sin lugar a dudas en esta autonomía que establece Durkheim entre cultura y estructura social en la que radica la enorme influencia de este fundador de la sociología en otras disciplinas, como la lingüística y la antropología. Pero hay otro elemento que resulta igualmente importante: al hablar de representaciones colectivas, Durkheim se refiere no sólo a “imágenes del mundo”, sino a los procesos mentales que permiten el conocimiento, es decir, a esquemas cognitivos. De hecho, en la investigación sobre las formas de clasificación que Durkheim escribió con Mauss y que se publicó en 1903, no se distingue entre unos y otros, lo que por supuesto constituye un serio problema que debilita los argumentos y las conclusiones del trabajo¹⁴. Sin embargo, lo que resulta rescatable hoy

no solo del sentido de los argumentos, sino en el uso de los términos, sobretudo el de *configuración* -por el que el trabajo de Elias adquiere la denominación de sociología figuracional- no se puede pasar por alto.

¹⁴ La principal conclusión de los autores es que existía una correspondencia entre las formas de clasificación y la estructura social



es que Durkheim propone un realismo cultural que es compatible con el realismo crítico, una propuesta que supera la escisión entre el conocimiento y el mundo que establecen el empirismo y el nominalismo: las categorías, que varían culturalmente, constituyen parte de la realidad que aprehenden. No existe una separación radical entre sujeto y objeto de conocimiento.

En ese sentido, Durkheim acepta, como Kant, que el conocimiento solo es posible a través de categorías que ordenan la experiencia. Pero a diferencia de este último, encuentra el origen de éstas en la sociedad. La conciencia individual no es capaz de producir conocimiento. La “transfiguración” de las experiencias que se adquieren a través de los sentidos solamente es posible a través del pensamiento colectivo, y éste se convierte en parte de esa realidad transfigurada. Esto implica que una concepción epistémica de la realidad: ésta no existe con independencia de nuestras concepciones¹⁵, pero de aquí no se sigue que entonces no exista realidad objetiva. Cada cultura constituye la realidad de un mundo intencional objetivo.

A diferencia de Durkheim, Weber define el objeto de la sociología como el análisis de la acción con sentido e insiste en no separar las estructuras sociales de la conducta de los individuos. Esto se traduce en una concepción de los alcances y el método de la investigación sociológica completamente distinta a la de Durkheim: para Weber no se trata de develar estructuras que subyacen a la acción intencionada de los individuos, sino por el contrario, de comprender el sentido que éstos le otorgan a dicha acción. Sin embargo -y esto es importante subrayarlo, porque generalmente se considera que su individualismo niega la existencia de estructuras sociales- Weber no duda tampoco de la facticidad del mundo social, de la existencia real de estructuras asociadas a las instituciones. Martin Albrow afirma que Weber usa el término factual para referirse a estructuras que van más allá de las regularidades empíricas, así como que

¹⁵ Por supuesto el argumento no va en el sentido de afirmar que la realidad externa depende de nuestras representaciones, sino que la manera en que la concebimos y le otorgamos sentido, que está indisolublemente ligada a nuestra intencionalidad, crea una realidad intencional.

... los motivos, capacidades e ideas de otras personas se convierten en facticidades para uno mismo. Se descubre después que se incorporan a los propios patrones de actividad para volverse parte de la transmisión y reproducción de la cultura, donde la historia se convierte en tradición, o bien existen como un ambiente en donde calcular una esfera de hechos públicamente reconocidos sobre otras personas es una información esencial para permitir el cálculo de las oportunidades para emprender un curso de acción (Allbrow, 1991:347).

Algunas de las esferas de hechos públicamente reconocidos que Weber investigó ampliamente fueron el mercado, el orden legal y las religiones universales, que se convierten en esferas dotadas de sentido que existen “como un ambiente en donde calcular”. De ahí su insistencia en la vida social como el resultado del constante juego entre ideas e intereses.

Podemos afirmar entonces que tanto Weber como Durkheim coinciden en que existen hechos sociales que se imponen a los individuos como realidades que constriñen la acción, así como en que la cultura constituye una de estas realidades estructuradas. Sin embargo, hay un punto en el que sus concepciones son completamente diferentes, y esta diferencia se hace evidente en su análisis de la religión, el ámbito en el que ambos autores desarrollaron más profundamente su concepción de la cultura¹⁶ y muestra en toda su amplitud su diferente tratamiento de los hechos sociales.

Weber sostiene que la religión tiene su origen en la necesidad de los individuos de darle sentido al mundo, es decir que encuentra el origen de la religión en una necesidad psicológica, y su análisis se centra en comprender la influencia de las diferentes concepciones religiosas en la conducta práctica de los miembros de una sociedad. Weber supone que la necesidad existencial es la misma, lo que varía históricamente es el grado de racionalización con que los individuos responden a las preguntas sobre el significado de lo que ocurre en el mundo y en sus vidas, y por lo tanto, en la forma en que la religión influye en la vida cotidiana.

¹⁶ En la obra de los clásicos, el análisis de lo sacrorreligioso les permite adentrarse en la comprensión de fenómenos no religiosos, pero que se conectan como éste con las motivaciones individuales y las formas de organización social. Cfr R. Nisbet, *La formación del pensamiento sociológico*

Durkheim en cambio afirma que la religión es una manifestación de la sociedad misma, de la conciencia colectiva; considera que lo religioso está completamente alejado de lo profano, de la vida práctica, y que es el sitio de producción y reproducción de lo simbólico. En ese sentido afirma que

... las representaciones cuya trama constituye nuestra vida interior son de dos especies diferentes e irreductibles una a otra. Unas se relacionan con el mundo exterior y material; las otras, con un mundo ideal al cual atribuimos superioridad moral sobre el primero. Estamos hechos pues, realmente, de dos seres que están orientados en sentidos divergentes y casi contrarios, y de los cuales uno ejerce sobre el otro la verdadera preeminencia (Durkheim, 1991:269)

La religión es expresión de la moral social; el respeto que despiertan los objetos sagrados es similar al que produce la autoridad moral, y se impone a los individuos. Para Durkheim la fuente de la moral es necesariamente la sociedad, y los imperativos morales se crean en el ámbito de lo sagrado. Este argumento es el que lo lleva a afirmar que el objeto de veneración religiosa es la sociedad, y por tanto, que aún en sociedades en las que el ámbito público está fuertemente laicizado podemos encontrar manifestaciones religiosas (como el nacionalismo). Sin embargo, la separación en su pensamiento de los ámbitos de la vida práctica y de la producción de sentido es realmente difícil de sostener.

Durkheim acertó al reconocer la centralidad de los procesos simbólicos para la producción y el mantenimiento de la sociedad, así como en su crítica a Kant sobre el origen de las categorías; otro de los elementos que habría que recuperar de su sociología de la religión es su insistencia en el carácter expresivo y emotivo de los fenómenos culturales. Sin embargo, la radical separación que establece entre los ámbitos de sagrado y lo profano, así como la afirmación de que este último está completamente alejado de la producción de sentido, es insostenible. ¿Se puede argumentar que el sentido existencial que le otorgamos a nuestras vidas no afecta nuestra actitud práctica frente al mundo?

La respuesta de Weber a esta pregunta es completamente diferente, y constituye una mejor posición desde la cual comprender la influencia que la cultura tiene sobre la acción y la

interacción cotidianas. En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* Weber afirma: “las consecuencias prácticas de la piedad constituyen mi objeto por encima de todo” (Weber, 1981:117). Si bien al igual que Durkheim considera que la religión es el espacio privilegiado de la creación de sentido, al no separar lo religioso de la vida práctica, la sociología de la religión de Weber aporta más elementos para la comprensión de la relación causal entre las imágenes del mundo, las instituciones y la acción.

Weber considera que el ámbito material no está separado del mundo de las representaciones colectivas al que Durkheim atribuía superioridad moral: la resolución de problemas prácticos está inveteradamente ligada a la creación de sentido, y éste se estructura a través de las imágenes del mundo que cubren la necesidad existencial de dar una respuesta a las preguntas sobre el destino individual y colectivo. En ese sentido, Weber comprendió de una manera más clara que Durkheim que la fuerza de los símbolos está íntimamente vinculada con la experiencia cotidiana.

Sentido y referencia

La insistencia de Weber en relacionar sentido y experiencia se aproxima a la posición desarrollada por el pragmatismo, al que Durkheim en cambio descalificó como un “utilitarismo lógico”¹⁷. Sin embargo, en relación con la teoría del sentido, hay un punto crucial en el que las teorías de Weber y los pragmatistas se separan: Weber parte de la conciencia individual que se enfrenta al mundo por conocer, de manera que no logra superar la filosofía cartesiana de la conciencia tan criticada por Elias¹⁸. Los pragmatistas en cambio critican ampliamente este punto de partida. A este respecto Dewey afirma:

¹⁷ Véase a este respecto Hans Joas, “Durkheim and pragmatism: the psychology of consciousness and the social construction of categories”, en *op cit*

¹⁸ Por supuesto esta crítica la desarrolló ampliamente Habermas en la *Teoría de la acción comunicativa*, en donde afirma que “lo que Weber tiene a sus espaldas no es una teoría del significado, sino una teoría intencionalista de la conciencia” (Habermas; 1987:360). A pesar de esto, en una de las escasísimas referencias de Elias a otros autores en la *Teoría del Símbolo*, éste dirige esta crítica tanto a Weber como al propio Habermas.

Los contactos del niño pequeño con la Naturaleza se realizan por mediación de otras personas... los conceptos corrientes y que tienen importancia social llegan de esa manera a convertirse en principios de interpretación y de graduación del niño mucho antes de que éste se halle en condiciones de dirigir personal y deliberadamente su propia manera de obrar. Las cosas le llegan vestidas de lenguaje, no en su desnudez física y este pergeño de la comunicación le hace que comparta las creencias de quienes le rodean. Estas creencias que le llegan como otras tantas realidades son las que forman su mente (Dewey; 1993:115).

En esta cita se enuncian los principios del pragmatismo que serán desarrollados por los diferentes miembros dicha tradición, y que dan fundamento a la afirmación de que la conciencia no es una entidad, sino el resultado de procesos prácticos y comunicativos, por lo que el lenguaje se convierte en el medio de enlace entre el mundo y la conciencia, el pensamiento y la acción

La centralidad del lenguaje fue reconocida en contextos intelectuales diferentes tanto por los pragmatistas como por Wittgenstein, lo que permitió que se sentaran las bases para la relación entre teoría lingüística y teoría de la acción que desarrollarán la filosofía del lenguaje y la teoría social de la segunda mitad del siglo XX. Sin embargo, encontramos en sus concepciones diferencias cruciales. Para Wittgenstein el lenguaje es pura convención. La realidad extralingüística no juega papel alguno en la estabilización del significado, de manera que en la teoría de los juegos lingüísticos se pierde la relación de éstos con el mundo

En la teoría del signo de Peirce en cambio, en la medida en que se problematiza la relación entre los procesos semióticos y la realidad experimentada, encontramos no solo una concepción pragmática y social del significado (que Wittgenstein reconoce), sino también una mayor fundamentación para las afirmaciones que hasta ahora se han desarrollado: la necesidad de partir de una concepción de la cultura que no la separe de la naturaleza; una concepción realista de la primera, así como que los significados constituyen totalidades estructuradas

Los principales elementos del realismo semiótico de Peirce se clarifican si se compara su concepción con la de Saussure, a la que se opone radicalmente. Ambos autores trabajaron, en el mismo período y sin tener noticia de las reflexiones del otro, en una teoría de los signos. Sin embargo, sus elaboraciones inauguraron dos líneas de pensamiento vigentes hasta hoy, que llegan a conclusiones completamente distintas sobre la naturaleza de su objeto.

Saussure afirma que el principio que permite al signo cumplir su función es la diferencia. Un signo adquiere su significado por su diferencia en relación con los otros signos que componen una estructura, de manera que el significado se encuentra dentro de los límites de dicha estructura, y no tiene ninguna relación con la realidad fuera de ésta: el signo tiene una composición dual (significado/significante) que no tiene más que una relación arbitraria con el referente; su valor se establece por medio de la aceptación comunitaria de dicha distinción, y por lo tanto ningún individuo o evento es capaz de modificar el valor del componente de un sistema semiótico.

En una primera instancia la concepción de Saussure se puede considerar una crítica al nominalismo en la medida en que rechaza la idea de que los signos se refieren a las sustancias singulares y que son éstas las que tienen una existencia real: para Saussure los signos no se refieren a particulares y los sistemas semióticos son formas, no sustancias. Sin embargo, su énfasis en la arbitrariedad de los signos y la convención como única referencia, mantiene la escisión nominalista entre pensamiento y mundo, mente y acción. A este respecto Bourdieu afirma:

Plantear, como lo hace Saussure, que el verdadero medio de la comunicación no es el habla como dato inmediato en su materialidad observable, sino la lengua como sistema de relaciones objetivas que hace posible tanto la producción del discurso como su desciframiento, supone efectuar una inversión completa de las apariencias, subordinando a un puro constructum del que no se tiene experiencia sensible, la materia misma de la comunicación, aquello que se presenta de manera más visible y real (Bourdieu; 1991:55)

La definición de signo de Peirce es completamente diferente y constituye una faceta de su teoría del conocimiento anticartesiana y realista que sienta las bases para una concepción que reconoce el contenido empírico de los conceptos, pero que al mismo tiempo se aleja por completo de un

empirismo ingenuo; aunque acepta el principio de inducción, Peirce argumenta que el contenido de realidad de los conceptos se produce a través de la acción y la comunicación, no a través de los sentidos

Para Peirce, el principio de significación no es la diferencia, sino el proceso; el signo no tiene una estructura dual, sino triádica, y además existe una relación con el referente que impone límites a la arbitrariedad de los signos. Por supuesto Peirce no niega que entre los signos de un sistema tiene que existir una diferencia para que éstos puedan significar, ni que esta diferencia es producto de la convención, ni que a partir de la diferencia se constituye una totalidad estructurada. Sin embargo, su concepción triádica implica que además de la unión de un concepto con una imagen, el signo se relaciona con otro algo que está más allá de la representación-en-la percepción (Lyne; 1996). En la teoría de Peirce, para que una cosa funcione como signo tiene que cumplir con tres condiciones:

- condición necesaria, no suficiente: tiene que tener una cualidad material
- condición necesaria, no suficiente: tiene que tener un objeto
- condición necesaria, suficiente: el signo debe determinar un interpretante (Tordera; 1978).

La primera condición corresponde exactamente a lo que Saussure denomina *significante*, y hace referencia a la parte fonética o gráfica de los signos; en el caso de los signos lingüísticos, a que éstos son palabras

La segunda condición ya presenta las divergencias entre Saussure y Peirce. Para éste el objeto no solo implica el concepto que contiene el significado de Saussure, sino también a la realidad en sí misma, que por medio de procesos prácticos y de comunicación llega a determinar al signo para que la represente, para que cause en el intérprete un efecto (lo que quiere decir para Peirce que el signo debe de determinar un interpretante), y este efecto constituye la tercera condición. De manera que para Peirce el sujeto que interpreta se pone en una relación triádica con lo real, a través de la cual éste se relaciona con otros sujetos al mismo tiempo que se relaciona con

la realidad. La representación es un proceso cognitivo que implica tres elementos: 1) la imaginación 2) lo irreductible a la significación, que se experimenta como otro y 3) lo que se presenta como realidad: el interpretante

En este sentido Peirce coincide con la psicología contemporánea que considera las categorías naturales aquellas para las que existe disponibilidad psicológica (Shweder; 1991), es decir que son producto de la relación entre los signos y la experiencia: la conciencia individual es incapaz de producir significado, pero éste tampoco es producto de una estructura fija, divorciada de la acción y el mundo; la semiosis es dinámica: el significado no se constituye solamente a través de la diferencia al interior de la estructura, sino en una relación que implica un proceso en el que el significado viene dado por el hábito o la regla de acción que el objeto produce en el sujeto que interpreta. De ahí la máxima pragmática: lo que una cosa significa es el hábito que implica

La concepción del interpretante de Peirce resuelve el problema de la referencia del lenguaje de una manera que incorpora la *praxis* y la comunicación, de manera que si la arbitrariedad y las relaciones al interior de la lengua juegan un papel central en los procesos de significación, Peirce reconoce asimismo “la brutal facticidad del mundo en el tiempo” (Joas; 1993), es decir, la experiencia producto de la acción y el habla, de la actitud pragmática con que los seres humanos se enfrentan al mundo, creando –recreando– generación tras generación, la reserva semántica de la que los nuevos miembros de una cultura habrán de apropiarse, reproducir y en ocasiones modificar, mediante su acción. Esto le otorga un papel dinámico a la tradición en la constitución de la realidad.

Para Peirce la tradición constituye la fuente del sentido común, y éste, que es producto de la práctica, es un punto de orientación más sólido que la “arbitrariedad de la razón” individual. La realidad es producto de la tradición y la experiencia heredadas. El sentido está inevitablemente ligado a éstos y es un proceso abierto, que implica tanto determinación (lo que algo significa en un momento determinado) como apertura: la acción, a través del tiempo, cambia el significado y por tanto el contenido de lo real. El conocimiento de la realidad es un proceso pragmático que pone

límites a la arbitrariedad de los signos (categorialmente, en la forma de leyes; psicológicamente, en la forma de hábitos), y sus parámetros están dados por el trasfondo cultural mediante el cual tanto los procesos de la naturaleza como las prácticas sociales adquieren una razón.

El realismo semiótico de Peirce entonces es una teoría que sienta las bases para superar los dualismos naturaleza-cultura, pensamiento-realidad a que da lugar la teoría de cartesiana del conocimiento Peirce “encarna la semiótica en una teoría de la acción” (Tordera; 1978:153) que constituye un sólido punto de partida para una comprensión sociológica de las estructuras colectivas de significado. Su teoría del signo¹⁹ aporta elementos para comprender la interrelación de las propiedades de la cultura, en la medida en que reconoce que la propiedad de representación y la propiedad constructiva contienen elementos directivos (la fuerza de las leyes y los hábitos) y evocativos²⁰.

Por otro lado, la concepción de Peirce de la tradición como un proceso abierto, dialógico, se adelanta a los argumentos contemporáneos de comunitaristas como Taylor y MacIntyre en la reflexión sobre las consecuencias de la pertenencia cultural para la razón práctica, que como estos últimos, reconoce que las realidades culturales son falibles y cambiantes, pero que no por eso carecen de fundamento y solidez.

Finalmente, si la teoría del signo de Peirce permite una fundamentación realista de la propiedad de representación de las tradiciones culturales, Scarle explicita la estructura lógica de la función constructiva que parte también del principio del realismo externo: existen cosas en el mundo que tienen una existencia independiente de las representaciones que nos hacemos de ellas, y estas cosas que existen independientemente de nosotros son la base sobre la que construimos la cultura, que constituye una realidad objetiva cuya existencia *si* depende de nuestras representaciones:

¹⁹ La de la teoría del signo de Peirce y su compleja clasificación de éstos rebasa por completo el objetivo de este trabajo. En ese sentido, solamente rescato el principio de la referencia de los signos con el mundo producto de la experiencia como origen del significado.

²⁰ La función directiva y evocativa se analizan en el capítulo 4

Los símbolos no crean gatos ni perros... crean sólo la posibilidad de referirse a gatos y perros... de un modo públicamente accesible. Pero la simbolización crea las categorías ontológicas mismas de dinero, propiedad y cargos políticos, así como las categorías de palabras y actos de habla. Una vez creadas las categorías, podemos tener las mismas distinciones sentido/referencia que tenemos para los objetos naturales (Searle; 1995:90).

El principio del realismo externo es parte del trasfondo que presuponemos para acceder al mundo, es un presupuesto perdifuso (se aplica a una variedad amplísima de cosas) y esencial (si prescindimos de él, no podemos tener una comprensión de sentido común, como ha mostrado ampliamente la fenomenología). De manera que la existencia de una realidad construida socialmente presupone una realidad que no es socialmente construida.

La estructura lógica de la realidad cultural

Como se afirma en la introducción a *La construcción de la realidad social*²¹, este texto “apunta a un desplazamiento en los intereses intelectuales de Searle, de la filosofía del lenguaje, a la filosofía de las ciencias sociales”. Anclada en su concepción de la primera, que afirma la centralidad del análisis del lenguaje para la comprensión de la actividad humana, la pregunta a la que da respuesta este texto es: ¿cómo puede haber una realidad objetiva que existe por acuerdo humano?

Searle parte de la afirmación de que existe un mundo completamente independiente de nuestras creencias y conocimientos (que denomina hechos brutos) y que además éstos constituyen la base sobre la que construimos realidades que existen solamente por acuerdo humano (que denomina hechos institucionales). Su análisis entonces rechaza tanto la concepción que afirma que todos los hechos son institucionales, como que existe una escisión entre los hechos brutos y los institucionales. Es decir que Searle, de la misma forma en que lo hacen Peirce y Elias, sostiene que existe independientemente de nuestras necesidades y creencias, y que ésta es la base sobre la que hemos construido la cultura, que es una realidad resultado de la intencionalidad de los seres

²¹ El título evidentemente hace referencia a *La construcción social de la realidad* de Berger y Luckmann, en el que se postula que toda realidad es socialmente construida. La corrección de Searle -a través de su

humanos, de ahí que “la tradicional oposición que hacemos entre biología y cultura no se sostiene... tiene que haber una historia más o menos continua que vaya de una ontología de la biología a una ontología que incluya las normas culturales e institucionales” (Searle, 1995:199).

Para fundamentar esta afirmación, Searle primero distingue dos sentidos de objetivo y subjetivo: el ontológico y el epistémico. En el sentido ontológico, objetivo y subjetivo son predicados de entidades que imputan modos de existencia; en el sentido epistémico, objetivo y subjetivo son predicados de juicios. Decimos que un juicio es subjetivo cuando la verdad o falsedad del juicio no es una cuestión de hecho, y por eso podemos hacer afirmaciones subjetivas sobre entidades que son ontológicamente objetivas y del mismo modo podemos hacer juicios epistémicamente objetivos sobre entidades que son ontológicamente subjetivas. Por ejemplo, el acuerdo en torno a lo que se requiere para llegar a ser presidente, así como en relación con los derechos y obligaciones que conlleva dicha función, convierte la afirmación “Vicente Fox es presidente de México” en un juicio epistémicamente objetivo.

¿Cómo se construye la objetividad epistémica, o dicho de otro modo, la realidad social? Searle afirma que para dar cuenta de la estructura lógica de ésta se requiere de tres elementos: la asignación de función; la intencionalidad colectiva y las reglas constitutivas.

La asignación de función

Las funciones nunca son intrínsecas a la física de las entidades o fenómenos. Aun cuando lo único que hacemos es otorgarle una función a procesos que ocurren independientemente de nosotros, la función es asignada por la conciencia intencional, en relación con nuestras actividades e intereses. Así por ejemplo, al decir que “el corazón bombea sangre”, la función de bombear sangre se la otorgamos al órgano para dar cuenta de cómo sobrevive el organismo humano. Ésta función constituye una función no agentiva, porque ocurre sin nuestra intervención, pero le otorgamos

reivindicación del realismo externo, del constructivismo de los primeros permite superar las escisiones naturaleza-cultura, que como se ha venido argumentando, son insostenibles

sentido a partir de nuestra intencionalidad, y le corresponde un modo de discurso específico, por medio del cual se da sentido al mundo causal de la naturaleza, el discurso paradigmático

Una función agentiva en cambio implica la asignación de una función que no es intrínseca a los objetos o personas, sino que existe en relación con la intencionalidad de quienes otorgan la función (por ejemplo, la función de presidente). Detrás de todo objeto cultural está necesariamente la asignación de una función agentiva.

La intencionalidad colectiva

Aunque la intencionalidad reside necesariamente dentro de la mente de cada individuo, Searle afirma que no existe razón alguna para pensar que ésta adquiere necesariamente la forma de una sentencia en primera persona del singular: la intencionalidad puede ser colectiva (es decir, la intencionalidad puede expresar deseos, intereses y acuerdos colectivos) De hecho, la existencia de instituciones es expresión de la intencionalidad colectiva y su principio es la asignación de funciones que responde a ésta: -

...a través de la intencionalidad colectiva, se imponen funciones a fenómenos en circunstancias en que la función no puede cumplirse merced a las meras propiedades físicas o químicas, sino que requiere la cooperación humana continua en las formas específicas de apercibimiento, aceptación y reconocimiento de un nuevo status al que se asigna una función. Este es el punto de partida de todas las formas institucionales de la cultura humana (Searle; 1997:56)²².

Las reglas constitutivas

Las funciones que asignan los hechos institucionales contienen elementos normativos, y esto le otorga a todo hecho institucional un status deóntico que establece relaciones de poder (de poderes positivos o negativos, condicionales o categóricos, individuales o colectivos, etc.). Las reglas que

²² Es notable la coincidencia en la concepción de la intencionalidad colectiva que propone Searle y la afirmación de Durkheim en el sentido de que la creación de instituciones y símbolos requiere que la conciencia y la voluntad individuales se "eleven" por encima de sus intereses particulares

imponen, además, no regulan hechos preexistentes, sino que son constitutivas de los hechos mismos.

Los hechos institucionales son dependientes del lenguaje en la medida en que detrás de las funciones que asignan no existe ningún fenómeno natural prelingüístico, es decir, solamente a través del lenguaje se puede expresar el acuerdo que implican (por ejemplo, nación, democracia, ciudadano), son por tanto ontológicamente subjetivos y epistémicamente objetivos: constituyen la realidad objetiva que existe por acuerdo humano. Para que esta realidad se mantenga, el acuerdo se tiene que ratificar en nuestras acciones, y son las prácticas que se sedimentan a lo largo del tiempo que constituyen las tradiciones y las instituciones, como han mostrado ampliamente las teorías de la constitución

Por eso es que los seres humanos participamos del horizonte de significado que constituye el mundo de la vida con un sentido de realidad que abarca tanto a la naturaleza como a la sociedad, y ni el individuo más crítico de su tradición puede trascenderlo, porque si pretendiera hacerlo (¿hasta dónde puede realmente lograrlo si el trasfondo cultural que internaliza a través de su experiencia comunicativa estructura su conciencia?) se toparía con “la brutal facticidad del mundo” social que se construye a partir de las proposiciones sobre el mundo, la naturaleza humana y las relaciones sociales que constituyen la estructura cognitiva de la cultura, y que son el fundamento de la forma humana de la objetividad

Cuando los individuos comercian, sus medios de
intercambio son unidades de cultura
Mary Douglas

III

CULTURA, ESTRUCTURAS Y ACCIÓN

En el capítulo anterior se argumentó que la cultura es una realidad estructurada diferente de la estructura social y de las personalidades. Se afirmó que ésta constituye una diferenciación indispensable para comprender los poderes causales de la cultura y su influencia sobre la motivación para la acción. El objetivo de este capítulo es reflexionar sobre los componentes de la cultura, su funcionamiento interno, la relación entre la cultura y la acción, así como sobre la relación entre la cultura y la estructura social. Con este objetivo: 1) se hace una reflexión introductoria sobre el legado de Durkheim y Weber al estudio de la cultura, y se afirma que sus obras -particularmente en la sociología de la religión- se establecen los parámetros para un análisis contemporáneo de la cultura: Weber plantea la relación entre ideas e intereses, es decir, la relación entre las estructuras culturales y materiales; Durkheim por su parte analiza los componentes y el funcionamiento internos de la cultura; 2) se delimitan los argumentos de la antropología contemporánea sobre la relación planteada por Weber entre ideas e intereses; 3) se argumenta que en *La estructura de la acción social* de Parsons se encuentran elementos para superar la dicotomía entre ideas e intereses, para reconocer la centralidad de la cultura para el orden social y la acción, así como argumentos para refutar la contemporánea teoría de la acción racional; 4) se afirma la necesidad de un modelo multidimensional de la acción que recupere todos los componentes de ésta: la racionalidad instrumental y la valorativa, la actitud pragmática y la fiduciaria, la creatividad y la emoción; 5) a partir de la crítica de Giddens al estructuralismo y posestructuralismo, se plantea el problema sobre la relación entre la estructura de la cultura y la acción, y se recoge la propuesta de Marshall Sahlins para comprender esta dinámica; 6) finalmente, siguiendo la propuesta de

Durkheim, se delinear las características de los componentes de la cultura y su relación: los códigos, las narrativas y los rituales.

Los clásicos y la cultura

En 1990 Jeffrey Alexander y Steven Seidman editaron un texto sobre los debates de ese momento en relación con el binomio cultura-sociedad. En la introducción que hacen sobre la reflexión teórica en torno a esta problemática afirman que la dicotomía inicial de este debate es la que surge entre la afirmación de que la acción y el orden constituyen una respuesta objetiva a las condiciones del entorno y, como contraparte, la concepción de éstos como resultado de la interacción culturalmente mediada. Para esta última, la experiencia y el significado se convierten en los focos centrales de reflexión, y es la que aglutina a la mayoría de los analistas contemporáneos sobre el tema, y habría que añadir, es una de las preocupaciones fundacionales de la sociología. Ésta nace con la pretensión de refutar al utilitarismo y al materialismo como explicaciones suficientes de la acción y el orden. Por eso es que los clásicos prestaron tanta atención a las imágenes del mundo, la moral y su relación con la acción.

En un momento tardío de sus carreras, en plena madurez intelectual, tanto Weber como Durkheim se ocuparon ampliamente del análisis sociológico de la religión. Estas investigaciones (*supra* p. 60), constituyeron el lugar en el que ambos desarrollaron más ampliamente su visión sobre la cultura, y muestran claramente las diferencias respecto a su concepción sobre la sociología como ciencia empírica.

Durkheim eligió como objeto de análisis al totemismo australiano porque consideraba que éste constituye la expresión más elemental del fenómeno religioso, y dado que su interés -en plena consonancia con su proyecto naturalista- era el descubrimiento de los elementos necesarios, universales de las religiones, afirmaba que el estudio de esa religión le permitiría acceso directo a dichos elementos.

Weber en cambio no buscaba invariantes. Su análisis de los grandes sistemas religiosos constituye, como gran parte de su obra, un estudio histórico-comparativo que tenía como objetivo final aportar elementos para la comprensión del problema eje de su reflexión: el proceso de racionalización en Occidente. A pesar de ello, Weber partía del reconocimiento de que existe una función que cumple todo sistema religioso: la dotación de sentido al acontecer del mundo, y en este punto coincide tanto con Durkheim, como con la antropología filosófica y la psicología cultural que parten de la premisa de que los seres humanos requieren resolver la incertidumbre existencial característica de la especie.

A pesar de sus diferencias entonces, los fundadores de la sociología afirman la necesidad del hombre de darle sentido a lo que ocurre a través de estructuras simbólicas. Es por eso que Durkheim consideraba a la sociología de la religión como una región de la sociología del conocimiento (Durkheim; 1991), y Weber afirmaba que la primera constituía un aporte a la sociología de la racionalización (Weber; 1992)

Durkheim separó el ámbito material del de la producción de sentido. Por eso su análisis de la religión se centró en los mecanismos internos de la producción simbólica: las formas de clasificación, los mitos y los ritos. Por esta vía, Durkheim reconoció el peso del sustrato impráctico, no racional de la acción, y valoró la eficacia que adquieren las representaciones colectivas como motivación para la acción a través de los sentimientos a las que se asocian.

Weber en cambio, al no separar la vida práctica de la simbólica, reflexionó ampliamente sobre la relación entre *ideas e intereses*, y su respuesta a la pregunta sobre cuál de estos elementos de la motivación para la acción tiene primacía, sigue siendo hoy fuente de debate en los ámbitos teóricos en los que se reflexiona sobre la racionalidad y la acción.

La elaboración de los clásicos sobre los procesos culturales puso el énfasis en aspectos clave para la comprensión de la producción y la reproducción culturales: Durkheim, en los mecanismos internos de la cultura y en los procesos que permiten la internalización de las representaciones colectivas;

Weber, en la relación entre las imágenes del mundo y la vida cotidiana (la relación entre ideas e intereses), así como en la influencia de las elites culturales. Estos constituyen ámbitos imprescindibles para la comprensión de la producción de sentido y su relación con la acción, de ahí que las líneas de reflexión que inauguraron sus trabajos en el ámbito de la sociología hayan sido ampliamente elaborados por teóricos de otras disciplinas relacionadas con el análisis de la cultura, y constituyan una guía que permite plantearse tanto la relación de la cultura con otras estructuras y con la acción, como la dinámica interna de la producción y el cambio culturales.

Ideas e intereses

Weber sostiene que “los intereses son los resortes que mueven a las acciones. Sin embargo, los intereses se pueden expresar por medio de ideas que constituyen las imágenes del mundo” (Weber, 1992:246). Esta afirmación muestra que Weber otorgaba prioridad a los intereses como motivación para la acción, y al presupuesto de la racionalidad de la acción que implica esta postura: si los intereses son los resortes que mueven a la acción, la racionalidad medios-fines tiene primacía¹. Por eso es que esta última fue a la que Weber otorgó el mayor peso metodológico en el análisis del sentido de la acción. Sin embargo, para Weber los intereses son expresión de una particular imagen del mundo, no existen intereses independientes de los contextos históricos y culturales, y el orden institucional es resultado de la relación, siempre simbólicamente mediada, entre ideas e intereses.

Las que podemos considerar respuestas típico-ideales a la pregunta sobre la relación planteada por la sociología de la religión weberiana (las ideas guían a los intereses *versus* los intereses guían a las ideas) constituyen tradiciones del pensamiento antropológico presentes desde los orígenes de la disciplina que siguen vigentes hoy. Malinowski inició la escuela funcionalista en antropología, así como la tradición que afirma que son los intereses los que guían a las ideas. Franz Boas, por su lado, inauguró la línea de pensamiento que afirma que son las ideas las que

guían los intereses. Para ambas propuestas encontramos autores que defienden actualmente cada una de estas posturas: el materialismo cultural de Marvin Harris y el posestructuralismo de Marshall Sahlins. Ambos autores plantean la relación entre las estructuras materiales e ideales de la sociedad, así como la relación entre la estructura cultural y la acción

Los intereses guían a las ideas

Quizá el representante más importante del materialismo cultural en la actualidad sea Marvin Harris. A lo largo de su prolífica carrera, sus estudios se han abocado a explicar los más diversos caracteres culturales en función de necesidades materiales. Harris se pronuncia en contra de la concepción ideacional de la cultura (que establece como los elementos principales de ésta normas, valores y símbolos expresivos) que, sostiene, la antropología contemporánea le debe a Parsons, y en ese sentido afirma que “la importancia atribuida a la aseveración de que son las ideas las que guían el comportamiento y no al revés (constituye) el error de los errores de las teorías antropológicas modernas” (Harris; 2000:20).

Harris afirma que la cuestión central para la antropología es saber si la selección cultural se efectúa en el nivel de la infraestructura (constituída por variables demográficas, económicas, tecnológicas y ambientales) o en otro sector de la sociedad (la estructura, compuesta por la economía y la política, o la superestructura, constituída por el ámbito ideacional).

El presupuesto teórico del que parte su trabajo es el “principio de la primacía de la infraestructura”, según el cual los elementos culturales que tienen mayores probabilidades de ser preservados y difundidos serán aquellos que contribuyan a satisfacer las necesidades básicas de los seres humanos, es decir que el principio de la selección sociocultural lo constituye la satisfacción de necesidades materiales. De ahí que las innovaciones estructurales o superestructurales serán probablemente desechadas si existe incompatibilidad entre éstas y la infraestructura. El

¹ Para comprender la postura de Weber, sin embargo, hay que subrayar que para éste, si bien los intereses mueven a la acción, éstos expresan formas muy diversas de racionalizar el mundo, formas que pueden ser,

materialismo cultural propugna entonces un “determinismo probabilístico”, porque sostiene que la evolución cultural se realiza a través de una “selección en función de las consecuencias” que a diferencia del determinismo del siglo XIX no invoca “misteriosas fuerzas teleológicas” del sistema social, ni niega la reflexividad de los individuos. Por el contrario, se afirma que “la selección o el rechazo de una innovación lo llevan a cabo individuos sensibles al equilibrio costo-beneficio asociado a medios alternativos de satisfacer sus necesidades biopsicológicas básicas (Harris; 2000:151), lo que equivale a decir que, a largo plazo, son los intereses materiales los que conducen el comportamiento de los hombres y que éste se guía en última instancia por la necesidad de una mayor eficiencia de los procesos productivos y reproductivos

El materialismo de Harris no reduce las ideas a un mero epifenómeno de las condiciones materiales, sino que reconoce las complejas relaciones entre los diferentes niveles de la sociedad. Sin embargo, afirma que solamente colocando los acontecimientos en su contexto material concreto se pueden comprender “las fuerzas que provocan que se piensen determinadas ideas y no otras” (Harris; 2000:26).

Las ideas guían a los intereses

Los argumentos que ha desarrollado Marshall Sahlins a lo largo de su carrera parecen dirigidos a refutar al materialismo cultural. Sin embargo, hay un punto en que coinciden: el análisis de la cultura no se puede limitar a la reconstrucción de las estructuras (materiales y de sentido) con independencia de cómo es que éstas influyen en lo que los individuos hacen. Por eso es que a pesar de que Sahlins parte de un esquema estructuralista para explicar el sentido, sus elaboraciones teóricas están dirigidas a comprender la relación entre estructura y acción. A este respecto parte de un supuesto sobre la motivación para la acción que difiere del materialismo: la razón no encarna en individuos “sensibles a la relación costo beneficio” con independencia de un trasfondo cultural que contribuye a definir esta relación, que puede estar muy alejada de las necesidades de los

desde un punto de vista práctico-utilitario, irracionales

procesos productivos y reproductivos. De ahí que la distinción entre infraestructura y superestructura no se sostenga:

...la llamada infraestructura aparece como la manifestación de un sistema total de significados en acción sobre el mundo, un proceso que considera también el significado de la experiencia práctica como una relación en ese sistema. La infraestructura encarna una superestructura: una lógica conceptual que no expresa al mundo en sí mismo –en el sentido de una efectividad mecánica inherente– ni expresa sus propiedades materiales sino como una valoración cultural específica. Cualquier ordenamiento cultural producido por las fuerzas materiales presupone un ordenamiento material de dichas fuerzas (Sahlins: 1976:55. Subrayado mío).

El determinismo probabilístico del materialismo cultural entonces resulta una explicación insuficiente, porque el valor funcional es siempre relativo a un trasfondo cultural, y éste es el que organiza la lógica instrumental. Además, a pesar de las afirmaciones de Harris, el materialismo cultural convierte las condiciones de existencia y las consecuencias funcionales (o disfuncionales) en causas, lo que implica una concepción teleológica del cambio cultural que resulta insostenible

Ahora bien, si la distinción entre infraestructura y superestructura no se sostiene en la medida en que la infraestructura encarna, como afirma Sahlins, un sistema total de significados en acción sobre el mundo -sistema que dota a los individuos con competencias comunicativas y cognitivas imprescindibles para la acción y la interacción-, de ahí no se sigue que no existan estructuras sociales diferentes de la cultura y de la acción, por lo que resulta imprescindible reconocer que las estructuras sociales constituyen la objetivación de un sistema de significados que sitúan a los actores en posiciones diferentes dentro de los órdenes institucionales e implican un acceso diferenciado a los recursos y constriñen tanto la interpretación como la estrategización en los contextos de interacción. De esto se sigue que, para comprender la relación entre estructuras materiales e ideales, así como entre estructura y acción, la distinción entre cultura, sociedad y personalidad sea teóricamente superior a la distinción entre estructura y superestructura.

A esto se refiere precisamente Habermas al subrayar la necesidad de distinguir los componentes estructurales del mundo de la vida y evitar así la visión culturalista de éste que Schutz heredó de Husserl (*supra.* pp 53-54). Si bien el mundo de la vida aporta un acervo de

conocimientos común, se diferencia en componentes (la cultura, la sociedad y la personalidad) que constituyen plexos de significado distintos que colocan a los actores en posiciones también diferenciadas, lo que implica una multiplicidad de espacios desde los cuales se interpretan los significados públicos. La cultura aporta el acervo de definiciones comunes que se materializa en formas simbólicas; la sociedad se materializa en instituciones y prácticas que regulan la pertenencia a los grupos y la solidaridad; la personalidad encarna en capacidades y motivaciones que fundamentan la identidad y posibilitan la acción.

Los componentes del mundo de la vida son un correlato de la diferenciación social. Este proceso tiene su origen, como mostraron los clásicos, en la división social del trabajo. Esta última se puede considerar un "universal evolutivo", y los problemas que genera constituyen las dimensiones más importantes de la estructura social, el componente del mundo de la vida que permite la coordinación de la acción

Shmuel Eisenstadt afirma que de las investigaciones de los clásicos sobre la diferenciación en las sociedades modernas se concluye que los problemas de coordinación de la acción más importantes que resultan de la división del trabajo en dichas sociedades son: 1) la construcción de la confianza; 2) la regulación del poder y el acceso a los recursos, y 3) la legitimación de los patrones de interacción. Ningún orden social se puede mantener sin dar una respuesta a estos problemas, y la estructura social y las instituciones son resultado de la sedimentación de las prácticas producto de la combinación de la estructura organizacional de la división del trabajo con la construcción de la confianza, la regulación del poder y la legitimación de las relaciones sociales (Eisenstadt, 1995: 330-340).

Por eso es que a pesar de que los miembros de una cultura comparten, como afirma Schutz, la misma estructura típica de significatividades que requiere la intersubjetividad, existe una "división del trabajo lingüístico" relacionada con el orden social que resulta de la división social del trabajo, sus correlatos y los diferentes intereses, preferencias y metas que persiguen los actores, relacionados todos ellos con las posiciones que ocupan en la estructura social: no existen intereses y

preferencias independientes del orden social y de las experiencias de los individuos en dicho contexto, por lo que la motivación para la acción no se puede comprender sin hacer referencia a la estructura social. Por otro lado, para comprender la motivación es necesario elucidar no sólo la relación entre estructuras materiales e ideales, sino también los componentes racionales y normativos de la primera

Ese fue precisamente el objetivo que se trazó Parsons en la obra inaugural de la teoría sociológica contemporánea. En *La estructura de la acción social* Parsons concibió un marco general de la acción que considera no sólo los componentes materiales e ideales de las estructuras sociales, sino también los elementos racionales y valorativos de la primera. Esta síntesis contiene elementos que permiten mostrar la insuficiencia de la teoría de la acción racional (en adelante TAR).

La síntesis parsoniana: el acto unidad

La pregunta que subyace al imponente edificio teórico que Parsons construyó durante medio siglo gira en torno al “problema de Hobbes”: ¿cómo es posible el orden social? Convencido, como lo estuvieron en su momento los fundadores de la sociología, de que la respuesta del utilitarismo a dicha pregunta era insuficiente y dispuesto a superar la visión “positivista” de la acción que a su juicio se desprende del primero, Parsons otorgó a los elementos no racionales de la acción un lugar central dentro de su concepción.

Al afirmar que la acción es una propiedad emergente de la realidad social, es decir que es un sistema que no es resultado solamente del despliegue de la conciencia individual, el actor se convierte en uno de los componentes de dicho sistema, pero resultan igualmente necesarios los otros elementos de lo que en su primera obra Parsons llamó el *acto unidad* normas, condiciones medios y fines. Si bien medios y fines están guiados por la necesidad de la “optimización de la gratificación” individual y son definidos situacionalmente por el actor, las normas y las condiciones materiales son entornos que le preceden y constriñen no solo lo que el actor calcula

que puede hacer, sino lo que concibe como lo que debe hacer y los medios permisibles para lograr su objetivo. Todos estos elementos -normas, condiciones, medios y fines- se combinan por medio del esfuerzo que despliega el actor

El esfuerzo –el quinto elemento del acto unidad- es contingente y se orienta a la “optimización de la gratificación” Pero para Parsons esta última es más compleja que el cálculo utilitario. Éste es insuficiente para producir orden social alguno porque no limita los medios que se pueden utilizar para conseguir los fines que se proponen los actores, ni permite explicar porqué, entre fines igualmente “gratificantes”, los actores se deciden por uno y no por otro

Esta concepción del acto unidad efectivamente aporta elementos para fundamentar la crítica al utilitarismo que Parsons se propuso en 1937, e inclusive, de los principios de la contemporánea TAR, que como la teoría parsoniana, pretende dar cuenta de *toda* acción socialmente estructurada.

La TAR resulta muy atractiva en la medida en que permite la formalización de modelos que permiten realizar ciertas predicciones y por tanto reclamar un mayor rigor que el análisis hermenéutico de la acción. Sin embargo, los límites de dicho enfoque se encuentran precisamente ahí donde la interpretación aporta elementos imprescindibles para comprender porqué los individuos y las colectividades actúan como lo hacen.

James Coleman, el sociólogo que sin lugar a dudas ha dirigido los esfuerzos más consistentes a la incorporación de los principios de la TAR a la teoría sociológica, afirma que a pesar de que la primera recibe su nombre de su principal presupuesto psicológico, dicha teoría presta poca atención a los modelos sobre los resortes psicológicos de la acción. Su interés se centra en la transición del nivel de la acción individual al nivel del sistema social, es decir, en la explicación de las consecuencias sociales del comportamiento individual (Coleman y Fararo: 1992). Con este objetivo, la TAR se fundamenta en tres principios:

- *El principio de optimización*, que supone que los individuos actúan buscando siempre maximizar su beneficio, es decir que la acción está fundamentada en el cálculo racional.

- *El principio de equilibrio* que brinda un criterio para localizar las elecciones que deben de hacer los individuos bajo el principio de optimización.
- *Las reglas del juego*, que son el conjunto de factores con los que un actor se enfrenta al momento de realizar la acción. Estos factores son: otros actores, las preferencias de los actores, la información y las creencias de éstos, así como la secuencia de las elecciones previas. Las reglas del juego se consideran exógenas al actor y para la construcción de modelos que permitan la predicción de las decisiones y los cursos de acción consecuentes, se tienen que considerar como elementos estables.

En relación con el principio de optimización, existe amplia evidencia empírica producida por la psicología cognitiva que lo pone en duda, por lo que aún defensores de la TAR aceptan que no se puede pretender que sea éste el principio de toda acción (Munck; 2001:8). A pesar de la afirmación de Coleman en el sentido de que el principio de optimización sólo constituye una estrategia para la construcción de una teoría que permita explicar cómo las estructuras institucionales producen comportamientos sistémicos, una teoría que parte de un principio parcial, necesariamente tendrá resultados parciales.

El principio de optimización ha sido criticado inclusive desde la economía, la disciplina que le dio origen. Amartya Sen afirma que agentes situados en contextos históricos concretos que actuaran siempre bajo dicho principio no serían actores competentes, sino “tontos racionales”. Sen introduce la reflexividad como el elemento que amplía la concepción estrecha de racionalidad que implica el principio de optimización: los actores tienen la capacidad de cuestionar el origen y las consecuencias de sus preferencias (cit. por Bohman; 1992: 218), es decir, la agencia se caracteriza por la capacidad de los actores de hacer elecciones fuertes.²

² En esto coinciden tanto Sen como Charles Taylor, y como se afirmó en el primer capítulo (supra p. 34), la consideración de la agencia como la capacidad para hacer evaluaciones fuertes, es un elemento imprescindible para la explicación de la estructuración de la identidad y por tanto de la motivación para la acción. Esta afirmación se desarrolla en el capítulo 4.

En cuanto al equilibrio, los modelos construidos bajo el principio de optimización en muchas ocasiones producen más de uno (es decir, más de un curso de acción sería el adecuado si lo que se busca es la optimización), lo que corrobora la necesidad de considerar otros principios como guías para acción

Finalmente, en relación con las reglas del juego, en la medida en que éstas se consideran como dadas y la TAR no las considera componentes de la acción, quedan fuera del análisis, cuando en realidad son elementos que hay que considerar si se quiere comprender la acción:

Notando que la teoría de los juegos no siempre genera predicciones unívocas, varios autores han sugerido que hay una gama de factores –desde ideas y normas hasta instituciones y legados- que podrían explicar las elecciones que hacen los actores en juegos con elecciones múltiples. A su vez, centrándose en el status de las reglas del juego que se toman como dadas, otros han sugerido que hay factores importantes, como las creencias de los actores y por tanto la información que poseen, que podrían explicarse recurriendo a una perspectiva interpretativista (Munck; 2001:17 Subrayados míos).

Más que decir que ideas, normas, creencias y legados “podrían explicarse recurriendo a una perspectiva interpretativista”, habría que aceptar que la interpretación de éstos, y la comprensión de la influencia que ejercen sobre la acción es ineludible si se aspira a una teoría de la acción plausible, y que el principio de la optimización es incompleto para explicar tanto la acción como el orden sociales. En ese sentido, la TAR no puede erigirse, como pretende, en una teoría general de la acción. Parsons tenía razón al afirmar que al cálculo utilitario había que agregar otros elementos para explicarla

Por eso su teoría de la acción parte de la afirmación de que ésta es un sistema cuyos componentes no se localizan en el actor empírico: tanto las condiciones y las normas (que necesariamente preceden a la acción) el actor las enfrenta ya estructuradas (también como sistemas) y condicionan tanto la elección de fines, como los medios que se consideran legítimos para lograrlos. Esto lo llevó a proponer, en el período medio de su obra, la teoría de la interpenetración de los sistemas de la cultura, social y de la personalidad, como requerimiento

funcional para el mantenimiento del sistema general de la acción: para que un orden social se establezca³ se requiere que los actores compartan, a través de procesos de socialización, la estructura significativa que constituye el sistema cultural y que provee a las personalidades con símbolos, normas, valores y patrones institucionalizados que permiten la orientación de la acción

En el planteamiento de Parsons entonces la particularidad -y la fuerza- del sistema cultural radican en que éste se convierte en componentes de los sistemas de la personalidad a través de la internalización, por medio de la socialización, de las pautas que provee dicho sistema y que en la personalidad se manifiestan como disposiciones de necesidad. El sistema cultural se convierte también en componente del sistema social en la medida en que se institucionalizan sus patrones y se especifican como roles sociales.

La capacidad del sistema cultural de convertirse en componente de los sistemas de acción es la que lo coloca como el sistema que conduce al sistema general de la acción, porque es el que contiene mayor información; las pautas culturales no son exógenas a los sistemas de acción, y ésta no puede analizarse como una respuesta individual a una situación particular. Aunque siempre existe un elemento contingente, las disposiciones de necesidad y los roles crean un sistema de expectativas altamente estructuradas, y su fundamento son los patrones culturales, no la racionalidad de los individuos

Es en ese sentido que Parsons formula el Teorema dinámico fundamental de la sociología en el que se afirma:

La integración de una serie de pautas de valores comunes con la estructura de la disposición de necesidad de las personalidades constituyentes es el fenómeno central de la dinámica de los sistemas sociales... la estabilidad de cualquier sistema social, exceptuando el proceso de interacción más evanescente, depende hasta cierto punto de esta integración (Parsons, 1999).

³ Como ya se señaló (supra pag. 79) la estabilidad de las reglas del juego es uno de los presupuestos de la teoría de la acción racional.

La fundamentación que encontramos en la teoría parsoniana sobre la centralidad de las pautas culturales para la comprensión de la acción y el orden sociales convierte en una tarea imprescindible el análisis sociológico de la cultura. Asimismo, la separación entre cultura, sociedad y personalidad y la interpenetración entre ellos, permite avanzar en la comprensión no sólo de los procesos internos de la cultura, sino también de la influencia que ésta tiene sobre la acción

El sistema cultural, como señala Parsons, no es un sistema de acción, pero se convierte en parte de los sistemas de acción (los sistemas de personalidad y los sistemas sociales) a través de la especificación⁴ de elementos culturales en procesos socialización y de institucionalización. Los poderes causales del primero, entonces, se materializan en capacidades de los agentes y en instituciones sociales, y es posible explicarlos.

Sin embargo, como ha sido reiteradamente señalado por los críticos de Parsons, la forma en que éste resuelve dicho problema es sumamente insatisfactoria. Parsons enfatiza la propiedad directiva de la cultura en detrimento de sus propiedades constructiva y evocativa. Su esquema funcional no se adentra en el análisis de la producción de las estructuras significativas y de la influencia de éstas sobre la acción más allá del principio de que las estructuras de la personalidad internalizan los patrones culturales, cuyo componente fundamental son los valores, produciendo una coincidencia entre las disposiciones de necesidad (la motivación individual) y los requerimientos funcionales de la sociedad.

Si en una interacción no se realiza la mutualidad de expectativas que se supone es el producto de la especificación de los patrones culturales en situaciones concretas, el conflicto que resulta es entonces expresión de un proceso de socialización defectuoso, no de la puesta en práctica de proyectos de grupos e individuos que interpretan desde distintas posiciones, con diferentes recursos materiales e ideales e intereses y emociones diversos, los contextos en los que se lleva a cabo la acción.

⁴ La especificación implica una elección: de los elementos culturales disponibles se eligen algunos que son transmitidos a través de la socialización y sancionados socialmente a través de la institucionalización.

Aunque Parsons reconoce que las pautas culturales juegan también un papel constructivo y evocativo, la concepción funcionalista de la sociedad como un sistema de roles lo lleva a limitar su análisis a la propiedad directiva de las primeras, que es la que permite que el sistema cultural cumpla la principal función que le asigna dentro de su esquema sistémico, a saber, la latencia, el mantenimiento de las pautas. Este enfoque resulta muy estrecho para el análisis de la compleja relación entre cultura, sociedad y personalidad, en la medida en que desarrolla una visión que no problematiza los procesos de internalización de los patrones.

De la misma manera que el materialismo cultural, dentro del esquema parsoniano el principio de selección de los elementos culturales lo constituye el mantenimiento de las estructuras: para el materialismo, la primacía es la reproducción de la infraestructura (el orden económico y sus variables); para Parsons, el mantenimiento de las pautas culturales (cuyos elementos prioritarios son las normas y valores); en ese sentido es que Parsons afirma que la distribución de personal entre roles en el sistema social y los procesos de socialización son los mismos vistos desde diferentes perspectivas: la asignación de roles, desde la perspectiva de la funcionalidad del sistema; la socialización, desde la perspectiva de la motivación del individuo (Parsons; 1999).

En ambos esquemas teóricos se supone que opera una “selección en función de las consecuencias”, que según la define Harris, no implica una causalidad teleológica en la medida en que ni los agentes ni el sistema saben hacia donde se dirigen, ni los efectos preceden a las causas (Harris; 2000:144). Sin embargo, tanto para el materialismo cultural como para el funcionalismo la funcionalidad del sistema y la motivación para la acción son correlativas; la reflexividad de los actores se diluye

Siendo así, aunque para avanzar en el análisis de la cultura y su influencia en la acción sea necesario mantener la distinción entre ésta, la estructura social y las personalidades, tal como propone Parsons, esto no implica conservar la concepción sistémica ni el enfoque funcional

Un modelo multidimensional de la acción

Como ya se señaló, Habermas propone, frente al modelo funcionalista de Parsons, considerar a la cultura, la sociedad y la personalidad como componentes del mundo de la vida que constituyen plexos complejos de sentido que se entrelazan continuamente por medio del lenguaje y que son el resultado de la sedimentación de los procesos de entendimiento (la cultura), de coordinación de la acción (la sociedad) y de socialización (la personalidad) que se llevan a cabo dentro de los límites del horizonte de sentido que provee dicho mundo de la vida

A juicio de Habermas esta concepción permite trascender la reducción culturalista del mundo de la vida (*supra*, pp. 76-77) de la fenomenología, así como dar una respuesta al problema de Hobbes que no sólo rebasa la concepción utilitarista, tal como pretendía Parsons, sino también ir más allá de la propuesta funcionalista de este último, que fracasó en su objetivo de formular una teoría voluntarista de la acción en la medida en que, dentro de su esquema, los agentes se disuelven al convertirse en lugares posiciones dentro del sistema y no provee ningún medio para comprender el sentido de la acción. En cambio

...el concepto de mundo de la vida articulado en estos términos no sólo suministra una respuesta a la pregunta clásica de cómo es posible el orden social. Con la idea del entrelazamiento de los componentes del mundo de la vida ese concepto responde también a la otra pregunta clásica de la sociedad por la relación entre individuo y sociedad. El mundo de la vida no constituye entorno alguno contra cuyos influjos contingentes hubiera de afirmarse el individuo. Individuo y sociedad no constituyen sistemas, cada uno de los cuales se encontrase al otro en su entorno y que como observadores hubieran de referirse externamente el uno al otro. Pero el mundo de la vida tampoco constituye una especie de receptáculo en el que los individuos estuviesen incluidos como partes de un todo (Habermas; 1990;102).

El entrelazamiento de los componentes del mundo de la vida se actualiza en la acción intersubjetiva. Cada uno de estos elementos aporta sus recursos (saber cultural, lealtades y enculturación) y de su entrelazamiento resultan rendimientos específicos (la reproducción y el cambio de culturales; el mantenimiento de la solidaridad y la puesta en práctica de motivos y habilidades individuales)

La propuesta de Habermas de mantener la distinción entre cultura, sociedad y personalidad en términos de plexos de significado que se entrelazan en la acción lingüísticamente mediada constituye una mejor posición para comprender la interpenetración entre dichas estructuras. Sin embargo, Habermas reintroduce la concepción sistémica en la distinción que propone entre sistema y mundo de la vida, y transporta la diferenciación que establece entre racionalidad instrumental y racionalidad comunicativa a estos ámbitos⁵

Habermas supone que en el mundo de la vida operan solamente acciones dirigidas al entendimiento, y que en los sistemas que funcionan a través de los medios generalizados del poder y el dinero opera la acción estratégica. De esto se desprende que, a su juicio, el mundo de la vida constituye un ámbito libre de coacción (porque opera a través de la racionalidad orientada al entendimiento). Es en ese sentido en que en su diagnóstico de las sociedades contemporáneas concluye que en éstas se lleva a cabo una "colonización del mundo de la vida" por los sistemas que se regulan por los medios deslingüistizados del poder y el dinero

Como han señalado los críticos de la distinción habermasiana entre sistema y mundo de la vida⁶, resulta insostenible la afirmación de que las acciones que se realizan en este último se encuentran libres del cálculo estratégico o de la regularización de relaciones de poder; como lo es también el presupuesto de que en el sistema político -el sistema que opera por el medio del poder- no se llevan a cabo interacciones dirigidas al entendimiento

La ampliación del concepto de acción que realiza Habermas por medio del concepto de acción comunicativa es el medio por el que en su teoría se incorpora el problema de la construcción del sentido como fundamento del orden y la acción. Sin embargo, la pretensión de distinguir entre acción estratégica y acción comunicativa no se sostiene. El problema de su propuesta radica en afirmar que existen contextos de acción en los que solamente opera la acción estratégica y contextos en los que lo único que pretenden los actores es el entendimiento.

⁵ En ese sentido coincide con algunos autores "moderados" de la teoría de la elección racional, que sostienen que ésta es aplicable solamente a algunos ámbitos de acción.

La ampliación del concepto de acción tendría que tener otra dirección, en la medida en que toda acción implica tanto la interpretación como la estrategización. En ese sentido Alexander afirma que estas últimas deben de considerarse como elementos analíticos que no se distinguen en la corriente de la conciencia empírica, y por tanto no se pueden considerar como diferentes tipos de acción.

Frente a la pretensión de distinguir entre clases dicotómicas de la acción, tanto Alexander como Joas coinciden en proponer un modelo general que no reproduzca las “categorías residuales” en la que desembocan las dicotomías que han guiado el desarrollo de las teorías de la acción (instrumental vs. normativa; objetiva vs. subjetiva, comunicativa vs. estratégica, etc.). Sus modelos rescatan la creatividad de la acción, y reconocen que toda acción implica la puesta en juego de elementos estratégicos, prácticos, normativos, expresivos, etc. (Joas; 1993:129)

Es en ese sentido que Alexander propone una reconstrucción de las microteorías, porque cada una de las escuelas de microteoría que surgieron como respuesta al funcionalismo parsoniano enfatizan un elemento de la acción: la teoría del intercambio, en el mismo sentido que la TAR (*supra*, pp 78-79), el cálculo estratégico; la sociología fenomenológica y la etnometodología explican la acción como un medio que procura el orden, es decir que los mecanismos cognitivos que implican el flujo de la conciencia en la acción permiten “convertir todo lo nuevo en todo lo viejo”, de manera que aun situaciones inéditas adquieren sentido dentro de una estructura previa de tipificaciones (*supra*, pp 50-51); finalmente, el interaccionismo simbólico rescata la contingencia de las situaciones y la acción como respuesta a las intenciones y actividades de los participantes en los contextos de la interacción.

La propuesta de Alexander es considerar tanto la estrategización como la tipificación y la negociación elementos presentes en el fluir de la acción. Y aún más: Alexander afirma que la interpretación implica no sólo tipificación, sino también invención, es decir que contiene un elemento creativo:

⁶ Por ejemplo Axel Honneth (1997), *La lucha por el reconocimiento*, Crítica Grijalbo

Si pudiéramos, a través de un acto de conciencia, transformar la realidad de manera que no fuera mas que lo que ya hemos conocido, la comprensión involucraría solamente la tipificación. Sin embargo, la realidad es resistente. Tipificarla es un acto creativo y no meramente reproductivo porque generalmente (inconscientemente) encontramos formas ligeramente nuevas de comprender. De hecho la tipificación disimula los cambios en la clasificación. Estos cambios constituyen la invención. Solamente porque la invención se encuentra oculta dentro de la conformidad fenomenológica puede la cultura ser tan plástica y puede la acción individual proceder de manera tan extraordinariamente fluida (Alexander; 1988. Traducción mía).

Por otro lado, si la acción contiene todos estos elementos, toda acción implica, como han mostrado las teorías de la constitución, la actualización de estructuras de significación, de dominación y de legitimación. Esto es así porque los signos lingüísticos y/o los objetos culturales que la hacen posible son portadores no solamente de dimensiones de sentido, sino también de condiciones deónticas y valorativas: los signos o los elementos culturales, no son sólo representaciones, sino que aportan a la interacción condiciones que crean o suspenden derechos y obligaciones y que permiten a los actores la valoración de las situaciones: “la determinación misma de actos o de aspectos de interacción –su definición precisa en tanto tiene su raíz hermenéutica en la aptitud de un observador para “ser con” en una forma de vida- implica el entrelazamiento de sentido, de elementos normativos y de poder” (Giddens; 1995:65), de manera que los significados que se internalizan por medio de los procesos de socialización y que se recrean en la acción no se separan, en la actitud natural con que nos enfrentamos al mundo, en compartimentos que separan realidad, creencias, normas e intereses. Efectivamente, como afirma Alexander, en el fluir de la conciencia que posibilita el sentido estructurado que se internaliza a través de los procesos de enculturación no se distinguen nitidamente la estrategización y la interpretación.

Joas y Alexander tienen razón al afirmar que aunque hay acciones que son eminentemente estratégicas o bien una adecuación consciente a los requerimientos normativos de la sociedad, toda acción tiene como uno de sus componentes fundamentales la actitud pragmática hacia la resolución de problemas que se presentan en la interacción y que en esa medida requiere la creatividad de los actores. Pero habría que agregar que hay una actitud anterior a la actitud práctica y creativa: toda

acción parte de la *creencia* que constituye la actitud fiduciaria como fundamento de la actitud natural con la que nos enfrentamos al mundo:

Para poder desarrollar una actitud natural hacia un problema práctico primero tiene que darse este compromiso fiduciario sobre el que después se puede problematizar algún aspecto del mundo... dentro de la misma noción de intencionalidad es sus lados noético y noemático hay una unidad básica de confianza que integra las implicaciones del tema y sus horizontes internos y externos, que da lugar a la identidad del objeto intencional que en la vida cotidiana se cree como la misma cosa en el mundo (Vaitkus, 1991:163. Traducción mía)

Las tradiciones que han problematizado la intersubjetividad –como la fenomenología y el pragmatismo- reconocen que la actitud fiduciaria es condición necesaria de la primera, y algunos teóricos contemporáneos de la acción han considerado sus implicaciones psicológicas y emotivas (como por ejemplo Parsons en su análisis sobre la mutualidad de expectativas, o la referencia de Giddens a las consecuencias psicológicas del rompimiento de la seguridad ontológica como producto de cambios sociales extremos) Sin embargo, el peso del análisis se coloca en la actitud práctica que se supone es siempre el principio de la acción

Inclusive Joas y Alexander al proponer rescatar la creatividad para desarrollar un modelo más completo de acción parten del principio de que ésta (la invención en la propuesta de Alexander) es producto de la actitud pragmática con que los actores siempre se enfrentan al mundo. Sin embargo, la actitud fiduciaria, en la medida en que implica una *creencia* es la que vincula de manera más clara sentido y emoción, y constituye un principio de acción anterior (más básico) a la actitud práctica porque es producto de la necesidad psicológica y existencial (emocional) de la dotación de sentido. Esta actitud es la que se relaciona más directamente a la propiedad evocativa de los marcos culturales, y aunque ha sido poco explorada por la teoría de la acción, resulta imprescindible analizarla para comprender el potencial directivo que adquieren algunos elementos de la cultura, así como los mecanismos cognitivos que permiten su internalización

El análisis de la actitud fiduciaria es el que permite acercarse a la dimensión emotiva de la acción porque reconoce explícitamente que significado y significación están inextricablemente

unidos, que tanto la emoción como las motivaciones implican diferentes formas de creencia; en palabras de Charles Taylor, que la *verstehen* es un *seinsmodus* (Taylor; 1989), y por esta vía, al reconocimiento de la afirmación de la teoría expresiva del lenguaje -que encuentra sus raíces en Herder- sobre la relación entre el lenguaje, la cultura y la emoción.

El lenguaje es constitutivo de la emoción. Los campos de certeza que estructura la cultura implican no sólo certezas proposicionales, sino también existenciales. Como muestra ampliamente el estudio de Taylor sobre la construcción de la identidad moderna, el entendimiento del mundo (de la naturaleza, de los seres humanos y de sus relaciones) que ésta ha desarrollado trae aparejados sentimientos que son distintivos de los individuos modernos: la “profundidad interior”, la individualidad, la libertad que consideramos inalienables y que son componentes fundamentales de la motivación para la acción en las sociedades complejas.

Un modelo multidimensional de la acción entonces requiere incorporar no sólo la creatividad que requiere la actitud pragmática, sino también la carga emotiva relacionada a la actitud fiduciaria. Esta incorporación permite una explicación más completa de la motivación para la acción porque permite acercarse al substrato impráctico, emocional que es también un elemento siempre presente en la acción.

Antes de abordar el análisis de la actitud fiduciaria como elemento de un modelo multidimensional de la acción y su efecto en la motivación⁷, resulta imprescindible analizar la relación entre las estructuras de sentido y la acción de forma que permita ir más allá de la afirmación de que son mutuamente constitutivas, es decir, comprender cuándo y cómo las acciones reproducen las dimensiones de sentido, normativas y de poder y cómo es que otras pueden producir cambios, sin presuponer la inevitabilidad de la reproducción (porque entonces simple y sencillamente no se puede comprender la historia), ni tampoco que toda acción implica un cambio en la estructura (porque de ahí se sigue la imagen posmoderna del flujo continuo sin dirección ni sentido).

Tal como propone Margaret Archer, el análisis de la relación entre cultura y acción tiene que ir más allá de la afirmación de la mutua constitución de la estructura y la agencia y analizar su relación partiendo del principio de que operan en diferentes temporalidades. Sin embargo, Archer no abordó el problema de la interpretación y el sentido (*supra* pp 16-18), y éste es ineludible para comprender dicha relación.

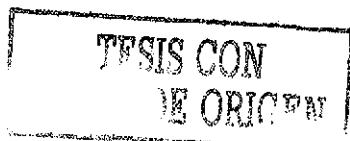
El sociólogo que ha desarrollado más ampliamente la relación entre estructuras de sentido y acción es Bourdieu. Su pertenencia a la tradición que va de Durkheim a Levi-Strauss lo colocó desde el inicio de su carrera -cuando realizaba trabajo etnográfico- frente a dicha problemática, misma que tradujo en los términos de la preocupación central de los teóricos de su generación como la necesidad de una teoría que superara las dicotomías individuo-sociedad; objetivismo-subjetivismo; agencia-estructura.

El *habitus* es el concepto mediante el cual Bourdieu da cuenta de la interpenetración de las estructuras socioculturales y la personalidad. Dicho concepto tiene la virtud de reconocer la amplitud de los poderes causales de la cultura; ésta no se limita a ser un sistema de representación, sino se convierte no sólo en lo que las personas *creen*, sino en lo que *son*: el *habitus* es “la historia hecha cuerpo”. Sin embargo, el *habitus* reproduce -aún considerando la variación individual- la estructura:

...cada sistema de disposiciones individual es una variante estructural de los otros, en el que se expresa la singularidad de la posición en el interior de la clase y de la trayectoria. El estilo “personal”, la marca particular que llevan todos los productos de un mismo habitus, prácticas u obras, es sólo una desviación con respecto al estilo propio de una época o una clase, si bien reenvía al estilo común no sólo por la conformidad, a la manera de Fidias que, según Hegel, no tenía “manera”, sino también por la diferencia que hace la “manera” (Bourdieu; 1991:104)

Si las prácticas u obras constituyen sólo una desviación que se reenvía a la estructura, ¿cómo se produce el cambio? ¿Porqué algunas prácticas cambian la estructura y otras no? Para dar

⁷ Este análisis se desarrolla en el capítulo 4.



respuesta a estas preguntas, es necesario, contra la afirmación de Bourdieu en relación a la “ilusión ocasionalista de la situación” (1991:100) comprender la relación entre la estructura y el acontecimiento. Con este objetivo se retoma la crítica de Giddens al estructuralismo, y posteriormente, la propuesta de Sahlins en torno a una concepción temporal de la estructura.

Estructura y acontecimiento

Giddens inicia su reflexión sobre el estructuralismo y el postestructuralismo afirmando que estas “son tradiciones de pensamiento muertas” (Giddens; 1990:254) porque, a su juicio, la pretensión de trasladar los principios del enfoque estructural que inició el pensamiento de Saussure al conjunto de las ciencias sociales, fracasó. Giddens afirma, como muchos otros críticos de estas tradiciones, que su principal falla radica en que resultan incapaces de incorporar a su esquema el análisis de la acción; que su concepción implicó una “retirada al código” que impide comprender la relación entre éste y los contextos particulares en los que se realiza esta última. A pesar de ello, Giddens reconoce que dichas tradiciones plantearon temáticas cruciales para la filosofía y la teoría sociales, temáticas que las elaboraciones contemporáneas no pueden soslayar, aunque tendrían que plantearlas alejándose de los principios estructuralistas. Las más importantes de dichas temáticas son:

- *La centralidad del lenguaje* En el pensamiento estructuralista, esta problemática se abordó con la pretensión de que los principios de análisis de la lingüística estructural podían adaptarse a las más diversas regiones de la investigación social. Por el contrario, lo que hay que reconocer es la centralidad del lenguaje como componente de la vida social.
- *La naturaleza relacional de las totalidades y la arbitrariedad del signo* Este principio se deriva de la concepción saussuriana del lenguaje, pero como ya se analizó (supra pp 63-66), dicha concepción no permite plantear el problema de la referencia, ni analizar el lenguaje en los contextos de acción.

- *El descentramiento del sujeto.* Aunque este es un principio que habría que rescatar para alejarse de las concepciones subjetivistas del lenguaje y el conocimiento y en ese sentido superar la “filosofía de la conciencia”, en el estructuralismo el descentramiento del sujeto implicó la supresión de la reflexividad y la creatividad de la acción.
- *La temporalidad como componente constitutivo de la naturaleza de objetos y sucesos.* Este principio constituye la principal aportación del estructuralismo a las ciencias sociales: el reconocimiento de que existen propiedades de los sistemas de significación independientes del tiempo y el espacio

En relación con la teoría de la acción, a juicio de Giddens la principal corrección que requiere el análisis estructural implica el reconocimiento de que el significado no se construye solamente a través de las diferencias dentro del sistema del lenguaje, sino “por la intersección de la producción de significantes con objetos y sucesos del mundo, enfocada y organizada por el individuo que actúa” (Giddens; 1990:271).

Como se afirmó en el segundo capítulo la concepción de signo de Peirce evita los problemas que conlleva el signo saussuriano, porque incorpora tanto la relación de los significantes con el mundo, como la creatividad de la acción. Sin embargo, Peirce solamente enunció la relación de su semiótica con la teoría de la acción, y es precisamente en este ámbito donde es posible introducir las reflexiones de Marshall Sahlins, quien analiza la acción en relación con las estructuras de sentido partiendo del principio de que la distinción de la lingüística estructural entre lengua y habla se puede ampliar a la cultura en general (Sahlins; 2000: 286) reconociendo que esta última, del mismo modo que la lengua, tiene un modo de existencia dual: como una estructura compartida intersubjetivamente (la cultura-constituida) y como una “ordenación intencional” en la experiencia y los proyectos de los agentes (la cultura-vivida).

La cultura constituida evidentemente es producto de la convención, y la cultura vivida es una construcción intencional que puede adoptar en la práctica formas muy diversas en la medida en

que la relación entre la intención y la convención es relativa. Sin embargo, si no hay una conexión necesaria entre intención y convención, tampoco completamente arbitraria, porque si así fuera la intención y sus consecuencias (incluidas, por supuesto las consecuencias no buscadas y/o no deseadas) no serían inteligibles: la cultura vivida requiere la estructura de la cultura constituida. Por eso, más que abandonar el principio del análisis estructural según el cual los elementos culturales adquieren significado como parte de un sistema de diferencias, habría que explicar cómo se pone en práctica esa estructura que tiene una existencia virtual.

Con ese propósito, Sahlins fundamenta la afirmación de que es injustificada la afirmación de que el estructuralismo no permite el análisis de la acción; para el estructuralismo lo único que constituye una cuestión de principio es que los eventos en sí mismos no modifican la forma de la estructura hasta que adquieren *efecto* y *significación* dentro de la estructura, de manera que la acción adquiere su significado como proyección del esquema cultural que forma su contexto, y el efecto es producto de una relación de significación entre la referencia contingente (que implica un acontecimiento) y el orden existente (la estructura) (Sahlins; 1976:21).

Si efectivamente el trabajo de muchos estructuralistas no aborda la relación entre estructura y acción, esto no es porque el diseño teórico lo impida. Partiendo de un esquema estructural se puede comprender cómo es que se utilizan los significados para actuar en el mundo, e inclusive explicar los fenómenos a los que nos enfrentamos cotidianamente (ya sea como actores o como analistas) y que constituyen el argumento a partir del que se pretende negar que la cultura está necesariamente estructurada: la polisemia de los conceptos; la contradicción de las categorías culturales; la distancia entre la prescripción y la acción. Para lograrlo, Sahlins incorpora al esquema estructuralista precisamente aquellos elementos cuya ausencia Giddens señala como la gran limitante de dicha tradición, y que la concepción pragmática de Peirce ya había enunciado: la reflexividad, la contextualidad de la acción y la temporalidad de los eventos.

Sahlins afirma que al hacer un uso interesado de las categorías culturales en sus actividades, los agentes ordenan intencionalmente dichas categorías. Este ordenamiento intencional

(la cultura vivida) es diferente del ordenamiento estructural (la cultura constituida) y somete a los elementos culturales a un *riesgo empirico* que es tanto subjetivo como objetivo. Subjetivo porque las categorías son puestas en práctica por individuos con diferentes intereses en contextos diversos; objetivo porque las categorías se usan para describir un mundo que puede contradecirlas, de manera tal que la acción referencial, al relacionar conceptos que tienen un cierto valor dentro de la estructura con objetos y sucesos en el mundo arriesga las categorías sintagmática y paradigmáticamente y puede producir una *revaloración funcional de las categorías*, que implica una modificación de las relaciones entre los elementos de un sistema (un cambio de valor), y por lo tanto, la transformación de la estructura

Es en el contexto pragmático entonces en donde radica la posibilidad de que se produzcan cambios al interior de la estructura: el cambio de las relaciones entre los elementos de la estructura se produce en el contexto de la situación. Pero el contexto parte necesariamente del significado que forma parte del sistema; la revaloración funcional constituye una extensión lógica del significado que le antecedió. Sahlins propone el concepto de *estructura de la coyuntura* para dar cuenta de esta síntesis entre estructura y acción que permite comprender la producción de sentido en contextos particulares a partir de la semántica social. La estructura de la coyuntura es la “realización práctica de las categorías culturales en un contexto histórico específico, como se expresa en la acción interesada de los agentes históricos, incluida la microsociología de su interacción” (Sahlins; 1988:14).

El concepto de estructura de la coyuntura permite aprehender la dinámica de la cultura al introducir el contexto, el tiempo y los intereses de los actores como los elementos que permiten comprender no solo la evolución de los significados culturales, sino también las diferencias entre sentido y referencia, la variación de la intensión y la extensión de los signos e inclusive las contradicciones con las que nos topamos continuamente en el curso de las interacciones que realizamos en la vida diaria: éstas se producen no porque las categorías culturales carezcan de un ordenamiento estructural, sino porque la realización empírica de éstas produce esos efectos.

Las diferencias entre sentido y referencia son producto de la “división del trabajo lingüístico” que necesariamente se produce cuando los signos son usados por individuos interesados en contextos particulares y les dan entonces un ordenamiento intencional: ningún uso de los signos agota el sentido colectivo de los mismos, sino que, como comprobamos cotidianamente, se producen ambigüedades, contradicciones e “inestabilidades lógicas”, pero éstas son posibles porque existe un orden interno de la estructura de categorías culturales:

Todas estas formulaciones ligadas al contexto son representaciones contingentes del proyecto cultural: nuestras representaciones provisionales de él, tomadas desde el punto de vista interesado... La lógica del conjunto reside en el desarrollo generativo de las categorías, por el cual únicamente pueden motivarse todas las expresiones estáticas y parciales de él. Solo por la diacronía interna de la estructura podemos comprender la “ambigüedad” en formas lógicas como la síntesis, o la determinación contextual de los valores como una valorización determinada de los contextos. Esa es la vida cultural de las formas elementales. (Sahlins; 1988:144 Subrayado mío)

La diacronía de la estructura entonces, la estructura como *estado*, es la que permite la plasticidad de los acontecimientos, y la estructura se modifica solamente cuando hay una revaloración funcional de las categorías en su interior. Esta revalorización la posibilita la acción, porque ésta, a diferencia de la estructura, no es un estado, sino que se desarrolla como un proceso temporal: la relación entre las categorías no se construye diacrónica, sino secuencialmente, como medios y fines (*motivos para y motivos porque*) de los proyectos de los actores.

La estructura de la coyuntura constituye una mediación entre el sistema y el acontecimiento. Esta mediación implica la realización de dos operaciones que permiten las “retransmisiones” entre la estructura y la acción: 1) la particularización es, decir, la encarnación de categorías en personas o procesos particulares (la transmisión de la estructura al acontecimiento) y 2) la totalización, que implica la retransmisión del evento a la estructura, es decir, la operación por medio de la cual el acontecimiento adquiere sentido

Ahora bien, si la modificación del sentido (la revaloración funcional al interior de la estructura) es posible en la medida en que las categorías se actualizan –se temporalizan– en la

acción, dicha revaloración evidentemente no puede en todos los casos ser producto de acontecimientos singulares. ¿Cómo es posible entonces el cambio? En términos de Luhmann, ¿cómo puede un evento dejar huella en la estructura?

Sahlins afirma que para que el ordenamiento intencional que implica la cultura vivida tenga un efecto estructural influyen muchas condiciones: la posición social del actor (su lugar dentro de la estructura social); el margen institucional para realizar cambios; el que dicho ordenamiento intencional sea producto de los intereses individuales o la expresión de una intencionalidad colectiva (en el sentido en que propone Searle (*supra* p. 69), entre otras cosas.

Estas condiciones pueden convertir un acontecimiento singular en un “acontecimiento histórico” (en el doble sentido de lo que significó y de la *significación* que adquirió), es decir, un *acontecimiento que deja huella en la estructura; en términos de Lotman, una explosión en la esfera de la cultura que implica un cambio imprevisible y rápido*. Pero la cultura no solo cambia por medio de explosiones. Paralelamente se producen procesos graduales que son los que analizan las teorías de la constitución es decir, las prácticas recursivas. Ambos (explosión y recursividad) son fuentes de cambio cultural.

Tanto los procesos explosivos como los graduales asumen importantes funciones en una estructura en funcionamiento sincrónico: unos aseguran la innovación, otros, la continuidad. En la autoevaluación de los contemporáneos, estas tendencias son vividas como hostiles... En realidad, ellas son las dos únicas partes de un único y coherente mecanismo de la estructura sincrónica (Lotman; 1999:27).

El cambio en la estructura cultural que puede provocar lo que se considera un “acontecimiento histórico” es evidente. El hecho mismo de calificar un evento como tal implica un proceso de significación. Pero ¿mediante qué mecanismos se producen los cambios graduales? ¿Qué es lo que permite que prácticas, que como afirma Turner (*supra* p. 32) no son sociales adquieran un sentido social, y puedan, por su recursividad, dejar huella en la estructura? Para dar respuesta a estas

pregunta se requieren comprender los mecanismos internos de la cultura. Con este objetivo se retoman los principios desarrollados en la sociología de la religión durkheimiana.

El sistema de significados en acción: las formas de clasificación, los mitos y los ritos

En *Las formas elementales de la vida religiosa* Durkheim estableció los componentes necesarios de la producción y reproducción culturales: las formas de clasificación, los ritos y los mitos. Las características de estos componentes han sido ampliamente estudiadas por la antropología y siguen constituyendo elementos privilegiados en la investigación de las sociedades tradicionales. Sin embargo, su utilidad se puede extender, como el mismo Durkheim sugirió, a la comprensión de la producción y evolución culturales en las sociedades complejas.

Las formas de clasificación: los códigos

Las formas de clasificación son el origen de los códigos que se convierten en las estructuras de sentido que constituyen la reserva semántica de una cultura. A partir de esta reserva se crean textos, es decir, estructuras públicamente accesibles de signos codificados en patrones que no se reducen a la estructura del signo, sino que son producto de integración de totalidades de las que depende el sentido.

Los códigos constituyen el *Umwelt*, es decir, el mundo objetivo compartido por los individuos que internalizan las clasificaciones que establecen los códigos. Éstos, en nivel de la conciencia individual, se convierten en *Innenwelt*, el mapa cognitivo que desarrolla cada individuo y que lo capacita para la acción y la comunicación. Código e idea funcionan como interpretantes en el sentido de Peirce: el código es el interpretante dentro del *Umwelt*, y la idea dentro del *Innenwelt*.

Los códigos tienen una estructura binaria y a partir de ésta estabilizan las selecciones de los elementos de manera que los significados se estructuran de forma no contingente y pueden compartirse. Los códigos entonces son estructuras compartidas de concepciones, y se aplican a los

tres niveles del mundo intencional: al nivel de los motivos, al de las relaciones y al de las instituciones (Alexander; 2000).

- Al nivel de los motivos de la acción, los códigos proporcionan concepciones sobre porqué las personas actúan como lo hacen, es decir, implican una cierta concepción de la agencia
- La concepción de la agencia se especifica en representaciones de las relaciones que resultan de la interacción, y
- En el nivel de las instituciones se establece una homología que es una extensión de las concepciones sobre la agencia y de las relaciones sociales.

Los códigos son estructuras compartidas de significados que constituyen el núcleo de lo que Bruner llama una *folk psychology*, es decir, una concepción sobre qué mueve a las personas a actuar como lo hacen; de cómo funciona la mente; de cómo se espera que sean las relaciones y de los modos de vida que son posibles. Estas estructuras no son solo descriptivas, sino que también establecen como deben ser esos niveles del mundo intencional, moldeando así las creencias, deseos y motivos de los individuos que las comparten (Bruner; 1990)

La acción se fundamenta en una doble interpretación de los códigos que provee la cultura:

1) una interpretación de la situación concreta en la que se encuentra el agente. Esta interpretación establece, a partir del código, la naturaleza de las motivaciones de los agentes, de las relaciones y de las instituciones involucradas en el contexto de la interacción y 2) una interpretación del código mismo (Kane; 1996). Esta doble interpretación implica, como afirma Alexander, tanto la tipificación (el emparejamiento de la experiencia concreta con la clasificación que impone el código) y posibilita la invención (las analogías, las metáforas, la hipérbole, etc.).

Los códigos entonces son las estructuras a partir de las que es posible que una diversidad de acciones y situaciones adquieran un mismo sentido, pero de ahí surge la pregunta por la posibilidad de que múltiples agentes en contextos y momentos distintos, en el fluir de la experiencia, que es irreplicable, puedan actualizar el sentido del código.

Esta posibilidad, como ha mostrado Paul Ricoeur, es la que brinda el discurso. Éste media entre la diacronía de la estructura y la evanescencia del acontecimiento: “un acto de discurso no es meramente transitorio y evanescente. Puede ser identificado y reidentificado como lo mismo para que podamos decirlo otra vez utilizando palabras distintas. Conserva una identidad propia que puede ser llamada el contenido proposicional, lo dicho como tal (Ricoeur; 1999:22-25).

El sentido puede ser reproducido en un acto de discurso gracias a su estructura sintética; el contenido proposicional entrelaza la identificación singular que se realiza a través del sujeto de la oración y la designación universal de una relación o acción que se realiza en el predicado. *El discurso media entre la estructura y la acción.*

Querer decir es la actualización de la intención del hablante (el acto ilocutivo), pero también lo que el contenido proposicional de la oración hace (la comprensión del sentido) en los actos de discurso, y tanto el sentido como la fuerza ilocucionaria de dichos actos solo son posibles sobre el trasfondo de un contexto cultural estructurado en una red de códigos compartidos, una concepción común que entrelaza el *Innenwelt* y el *Umwelt*. A través del discurso entonces es que se puede superar la subjetividad de la experiencia, porque si ésta no es transmisible, su sentido si es comunicable.

Es por eso que Bruner afirma que la realidad psicológica del discurso es que en la conciencia no existe una distinción entre sintaxis, semántica y pragmática (Bruner; 1985). Pero si en el nivel de la conciencia no hay una distinción entre estos niveles, si existen en cambio dos modos de discurso que corresponden a diferentes formas de funcionamiento cognitivo y de uso del lenguaje que son irreductibles: el discurso paradigmático y el sintagmático

El primero ordena la experiencia del mundo natural en relaciones de causa-efecto y su forma más acabada es el discurso científico. El discurso sintagmático en cambio ordena el mundo “de la intención y sus vicisitudes”, y constituye la forma de uno de los elementos constitutivos de toda cultura: los mitos, es decir, las narraciones a través de las cuales los miembros de una cultura le otorgan sentido a lo que ocurre en el mundo de la vida

Los mitos: el discurso sintagmático

Durkehim afirma que las representaciones colectivas de una sociedad constituyen dos clases irreductibles: las que se relacionan con el mundo material y las que emergen del ámbito de lo sagrado. Si bien esta dicotomía crea problemas en términos de la comprensión de la relación entre el sentido y la vida práctica, contiene un elemento importante: la forma en que explicamos el mundo natural (el modo paradigmático del lenguaje) es completamente diferente al modo de discurso mediante el que producimos sentido al referirnos al mundo social, que es el modo sintagmático:

La función que se otorga al modo sintagmático es fundamentalmente la de servir a los requisitos pragmáticos del lenguaje en particular para esbozar la intención y su elaboración, para expresar nuestra propia intención con respecto al ámbito humano, y para que nuestros interlocutores adopten nuestras posturas en relación con los temas que elegimos comentar, para hacer cosas con palabras (Bruner; 1985:194).

El modo sintagmático del lenguaje adquiere la forma de narraciones (los mitos a los que se refiere Durkheim). El papel que éstas juegan en la construcción y transmisión del sentido difícilmente puede exagerarse: son la forma a través de la cual se construye la objetividad humana. Es a través de narraciones que nos explicamos la historia social y personal, y es también a través de ellas que los acontecimientos adquieren significación histórica y emocional. La disposición cognitiva a la narratividad es tal, que Bruner sostiene que es una hipótesis plausible considerarla una estructura cognitiva universal⁸. No existen culturas sin narraciones que le den sentido a la comunidad y a la actividad de sus miembros; existe una tendencia antropológica a ordenar la experiencia a través del discurso sintagmático (Bruner; 1990). En ese sentido las narrativas son una herramienta indispensable tanto para la comprensión como para la acción.

El modo sintagmático de discurso tiene que construir dos escenarios simultáneamente: el escenario de la acción, en el que se incluyen los actores, sus intenciones y metas, y el escenario de la conciencia, en el que se explicita lo que los actores saben, sienten, piensan, etc. Ambos

escenarios son necesarios para que la narración pueda dar cuenta de las “vicisitudes de la intención” que hacen comprensible la experiencia humana.

La narrativa permite la mediación entre los esquemas culturales y las experiencias personales, así como entre lo canónico y lo excepcional. Por eso es que constituye una herramienta central para la negociación de significados que analiza el interaccionismo simbólico. Las narrativas, además, permiten la organización de la experiencia y la contextualización de las emociones: algunas emociones adquieren sentido dentro de algunas tramas, mientras que otras resultan implausibles o inaceptables⁹

Las narrativas no son estructuras fijas. Mediante procesos de resignificación de los escenarios del discurso sintagmático las acciones, motivos e intenciones que se imputan a los actores (individuales y colectivos) se modifican de manera que se producen nuevas versiones que se consideran una comprensión más adecuada de los sucesos. En esto consisten tanto la Historia, como la reflexividad sobre la trayectoria del yo, procesos ambos que ocupan un lugar central en la reflexividad de las sociedades contemporáneas

Las funciones cognitivas que cumplen las narrativas son: 1) permiten la organización de la experiencia; 2) proveen medios para construir el mundo; 3) esquematizan el poder de las instituciones y 4) regulan el afecto (Bruner, 1990).

Para explicar la motivación y la acción resulta ineludible colocarlas en el contexto de narrativas más amplias que incorporan estos cuatro ámbitos (la propia experiencia y emociones, la realidad más amplia y las instituciones) que le dan sentido a las acciones particulares

⁹ Bruner afirma que existe evidencia empírica de que la experiencia que no adquiere una forma narrativa es más fácil de perderse en la memoria.

Los ritos

Durkheim afirma que los rituales cumplen dos funciones: la renovación de los lazos de solidaridad social y el mantenimiento de la integración del grupo. A su juicio, los rituales tienen la capacidad de cumplir estas funciones porque a través suyo se movilizan los sentimientos más exaltados, las emociones más alejadas de la vida cotidiana y de los intereses utilitarios. A través de los rituales es que se experimenta el estado de “efervescencia emocional” que lleva a los individuos a trascender, en su acción, la actitud individualista y pragmática y a actuar como seres plenamente morales.

A pesar de que esta concepción tiene la virtud de reconocer que incluso las sociedades más racionalizadas no prescinden de un substrato impráctico, emocional, a partir del cual se produce y reproduce el sentido de la acción del grupo, falla al no contemplar la posibilidad de que los rituales no necesariamente se mantengan en el ámbito de lo sagrado, completamente alejados de la vida práctica. Algunos rituales conservan dicho carácter sagrado. Otros, sin embargo, experimentan procesos de rutinización o de institucionalización, y por esas vías se incorporan a la cotidianidad, la cual, además, también tiene una carga emocional y valorativa que Durkheim no supo ver.

Los ritos no son solamente el medio a través del cual algunos símbolos mantienen una fuerte carga emotiva. Son también un recurso a través del cual algunas prácticas se convierten en hábitos y pasan a formar parte del sentido común del grupo, de las prácticas que se vuelven razonables porque son expresión de “la manera en que hacemos las cosas aquí”. Asimismo, a través de los ritos las relaciones adquieren una legitimidad que es el fundamento de algunas de las instituciones nucleares de la sociedad. Bajo esta óptica, si los ritos efectivamente contribuyen a mantener la integración del grupo, no lo hacen solamente, como afirma Durkheim, porque se mantienen siempre escindidos de la vida cotidiana, sino por el contrario, lo logran en gran medida porque en muchas ocasiones se “deslizan” hacia ésta, se convierten en prácticas recursivas

⁹ Dentro de algunas tramas, por ejemplo, tiene sentido imputar sentimientos como la venganza, el amor, el odio, etc. como motivos para la acción. En otras estos sentimientos no tendrían cabida, o se considerarían una

La cotidianidad, además, no se mantiene carente de fuertes cargas valorativas y de emoción. Esto resulta especialmente cierto en sociedades complejas en las que precisamente en este ámbito es, en gran medida, en donde los individuos resuelven la necesidad existencial de dotar de sentido a su vida. Como afirma Charles Taylor (1989), uno de los componentes de la identidad en las sociedades modernas es la importancia que se otorga a la vida cotidiana, y la valoración del “descubrimiento del horizonte moral” de cada individuo (Taylor, 1989).

Por eso es que en estos contextos la construcción refleja del yo se convierte en un proceso continuo (Giddens; 1995) en el que la ordenación intencional de los elementos de la cultura (la cultura vivida) descritos por Durkheim dota de contenido a la identidad y se convierte en uno de los fundamentos de la motivación.

Los hombres a menudo actúan en contra de su interés. Por esta razón
la visión del mayor bien posible no siempre los influencia .
Pero los hombres a menudo exponen una violenta
pasión en la consecución de sus intereses
David Hume

IV LA IDENTIDAD COMO ENLACE ENTRE LA CULTURA Y LA ACCIÓN

En la introducción a este trabajo se afirmó que la explicación de la motivación para la acción requiere partir del reconocimiento de que los agentes se constituyen por la confluencia de tres niveles: 1) el nivel de las capacidades con que los dota su pertenencia a la especie humana; 2) por su pertenencia a comunidades socioculturales, y 3) por su capacidad reflexiva (*supra* p. VIII).

El segundo capítulo se abocó a reflexionar sobre las implicaciones del primer nivel: el hecho de que los seres humanos son seres intencionales y que esta intencionalidad y la capacidad para utilizar el lenguaje como medio para la acción constituyen el origen de la cultura. En ese sentido se argumentó que la cultura – como la realidad producto de estas capacidades- no se puede contraponer a la naturaleza humana, sino que ha de considerarse, en la medida en que es producto de las dotaciones evolutivas que singularizan a la especie, como parte de dicha naturaleza.

También en el segundo capítulo se especificaron los poderes causales de la cultura sobre la estructuración de la conciencia y de las capacidades preintencionales que son el fundamento del sentido que requieren los seres humanos para actuar. La argumentación constituye una crítica a la concepción posmoderna de un mundo sin fondo y sin sentido: la cultura dota a los individuos con un fondo de realidades que estructuran el sentido imprescindible para el pensamiento, la comunicación y la acción.

En el tercer capítulo se reflexionó sobre el segundo nivel: las consecuencias que tiene para la motivación el pertenecer a una específica comunidad cultural. La reflexión sobre la relación entre ideas e intereses y sobre la relación entre estructura y acción muestra la necesidad de mantener la

distinción entre cultura, sociedad y personalidad que realizó Parsons. Asimismo, se mostró que en la obra temprana de éste se encuentran elementos suficientes para realizar una crítica a la TAR que postula el principio de optimización como resorte universal, transcultural de la motivación.

En este capítulo se aborda el tercer nivel: la capacidad reflexiva de los seres humanos y la manera en que ésta contribuye a la constitución del *propio ser*. Se sigue la afirmación de Habermas sobre la personalidad como resultado de la tematización de ámbitos restringidos del mundo de la vida que se objetiviza en una estructura motivacional que constituye la personalidad. Sin embargo, el análisis se centra en la identidad, es decir, en la concepción que los sujetos tienen de sí mismos y en cómo ésta motiva a la acción.

El análisis reconoce que entre la identidad y la personalidad puede haber diferencias importantes, y un problema central a este respecto es el de los componentes inconscientes de la personalidad y la motivación y su efecto sobre la acción¹. Sin embargo, la argumentación se dirige a discutir el proceso de construcción de la identidad como producto de la reflexión autoconsciente porque se considera que este proceso constituye un ámbito crucial para la explicación de la motivación en contextos complejos y altamente reflexivos, es decir, en sociedades en las que se asume y alienta la pluralidad reflexiva (*supra* p. 8-10).

La construcción de la identidad del yo es “un comportamiento consciente (que) no es posible sin elección, esto es, sin el elemento de la individualidad y en consecuencia presupone la existencia de un espacio colmado de nombres propios” (Lotman; 53) es decir, implica la diferenciación de un individuo —o de un grupo— frente a otros. La identidad estructura las motivaciones conscientes de los actores y en esa medida conduce la selección de cursos de acción (*supra* p. 52). La pregunta entonces gira en torno a cómo es que ésta se construye en un contexto complejo y cómo contribuye dicha construcción a la motivación.

¹ Por eso es que Giddens conecta los conceptos de la teoría de la estructuración con “una interpretación de la naturaleza de lo inconsciente” (Giddens; 1991:77)

El análisis recoge la afirmación de Giddens en el sentido de que “teorizar sobre el propio ser lleva a formular una concepción de la motivación” (*supra*. p. 42), y parte de los principios que este autor establece para la teorización del propio ser: 1) la necesidad de abandonar la escisión entre mente y cuerpo que implica el ego cartesiano, así como toda forma de atomismo psicológico, es decir, tanto la idea de que la conciencia lo es solamente del ahora, como la atomización de la acción en series de actos discretos (como pretende la TAR) cada uno con sus motivos y consecuencias. Por el contrario, si la motivación para la acción se explica como producto de la interpenetración de los tres niveles referidos (*supra*. p. 106), el último de éstos, es decir, la capacidad de los seres humanos para la reflexión y el pensamiento autoconsciente solamente es posible si los sujetos mantienen una continuidad en su concepción tanto de como son los objetos en el mundo natural y social (los campos de certeza que estructura el mundo de la vida), como de ellos mismos como personas que participan de ese mundo.

En contraposición a la imagen posmoderna de la identidad como un ideal de la modernidad que no se realiza en las sociedades contemporáneas, se argumenta que la de identidad es una noción primitiva conectada con tesis realistas, una noción que está siempre presente en nuestras concepciones de nosotros mismos y de las demás personas y que en esa medida ejerce poderes causales sobre la acción.

Douglas Kellner sintetiza la imagen de las identidades fragmentadas que aquí se refuta:

Desde la perspectiva posmoderna, a medida que el ritmo, la extensión y la complejidad de las sociedades modernas se aceleran, las identidades se hacen más y más inestables, más y más frágiles... en el discurso posmoderno la noción misma de identidad se problematiza se afirma que es un mito y una ilusión... Se pretende que en una cultura posmoderna el sujeto se ha desintegrado en un flujo de intensidades eufóricas, fragmentadas y desconectadas. Los teóricos posmodernos sostienen que los sujetos han implosionado convirtiéndose en masas, y que una experiencia fragmentada y discontinua constituye una característica de la cultura posmoderna (Kellner, 1992:174).

Esta concepción evidentemente es un correlato de la idea de la desestructuración de la cultura. Sin embargo, como ya se argumentó, la tesis de la desestructuración no se sostiene, es resultado de una concepción equivocada del funcionamiento de la cultura y de la producción de sentido. De la misma manera, es insostenible la afirmación de que la característica de la experiencia de los sujetos en las sociedades contemporáneas sea su fragmentación y discontinuidad; algunos niveles de su experiencia es muy probable que sean así: si un individuo no logra mantener nada que se parezca a un oficio y un trabajo estables, seguramente a ese nivel experimentará fragmentación y discontinuidad, pero lo más plausible es que experimente esa fragmentación como parte de lo que le sucede a la misma persona, a un sujeto que mantiene una continuidad en el tiempo y el espacio. Asimismo, es muy improbable que dicho sujeto no articule un significado sobre lo que la fragmentación de su experiencia laboral implica para su persona y el desarrollo de su vida en general.

La organización psíquica de los individuos requiere de la construcción de una concepción del propio ser que descansa en estos principios (la continuidad de los sujetos en el tiempo y el espacio y la atribución de significado a su experiencia). La concepción del propio ser, a su vez, posibilita dos componentes necesarios de la experiencia humana: el sentido y la identidad.

Sobre la necesidad de la dotación de sentido se argumentó en el segundo capítulo. El objetivo ahora es mostrar que la constitución de la identidad es también una *necesidad* de los seres humanos y no (como pretenden los teóricos de la postmodernidad) una ilusión del proyecto de la modernidad que como tantos otros, fracasó.

La concepción de la identidad como un ideal que no se cumple constituye una lectura valorativa del término que lo relaciona con individuos que guían consistentemente su acción por elecciones fundamentadas en la razón, que son siempre autónomos y responsables. De más está decir que la acción de los individuos en las sociedades contemporáneas en muchos casos está muy lejos de tener esta coherencia. Pero de ahí no se sigue que carezcan de identidad. Ésta es necesaria

aún para actores que se dejan llevar por un “flujo de intensidades eufóricas”² Si los sujetos no logran construir una identidad del yo que articule los diversos ámbitos de su experiencia en un todo más o menos coherente, a lo que se enfrentan no es, como afirman los teóricos posmodernos, a no satisfacer el ideal moderno del individuo, sino a la desestructuración de su conciencia y a la incapacidad para actuar.

El proceso de la construcción de la identidad, además, muestra ampliamente los límites del principio de optimización de la TAR en la medida en que en la primera se encuentra el marco que moldea las preferencias de los actores: en las sociedades contemporáneas, la identidad es el resultado de una serie de elecciones que los actores efectúan en el contexto de una cultura que ofrece múltiples posibilidades, y por tanto el problema que la TAR no puede resolver (¿porqué entre fines igualmente óptimos, un actor hace la elección que hace?) solamente se puede explicar haciendo referencia a la concepción del propio ser que fundamenta las elecciones que motivan a la acción. En ese sentido es que existe un enlace entre cultura, identidad y motivación que es necesario explicar, para poder entonces, en el sentido en que propone Alexander “anclar la causalidad en los actores... especificando detalladamente el modo en que la cultura interfiere con lo que realmente ocurre” (*supra* p. 22).

Con el objetivo de dar cuenta de la construcción de la identidad: 1) se expone un concepto de la identidad del yo que se fundamenta en una concepción realista que recoge los argumentos que se desarrollaron en los capítulos precedentes: el papel central del lenguaje en la construcción de las realidades culturales producto de la intencionalidad de los seres humanos. Se afirma que la identidad del yo es una realidad producto de la capacidad de los individuos para el pensamiento autoconsciente, y que éste descansa en el dominio del cuerpo y del lenguaje; en ese mismo sentido

² Es probable que individuos que se dejan llevar por ese flujo, lo hagan porque valoran “vivir el momento” por sobre el objetivo de una vida organizada y planificada en una dirección específica, o porque su experiencia los inclina a concluir que “no hay futuro”, o que no hay un proyecto (individual o colectivo) con

se argumenta que el núcleo de la agencia lo constituyen los sentimientos de obligación moral que definen la identidad de los actores; 2) se reflexiona sobre el legado de Durkheim, Parsons y Weber en relación con el problema de la construcción de la identidad y la relación con la moralidad, y se concluye que los principios que se encuentran en sus obras siguen siendo un punto de partida adecuado para la explicación de dicho proceso; 3) se delinea el proceso de construcción de la identidad a partir del reconocimiento de las complejidades implicadas en la socialización. Estas complejidades tienen su origen en el hecho de que los sujetos *interpretan* las experiencias y los mensajes a que los expone su interacción y en esa medida dan un ordenamiento diferente a los elementos y esquemas culturales –un ordenamiento intencional– de aquél que éstos tienen en la estructura de la cultura. Se afirma que los esquemas culturales que son elegidos por los actores y que adquieren fuerza directiva son aquellos que se relacionan más directamente con las experiencias y las emociones de los sujetos; 4) finalmente se argumenta que la identidad es el resultado del posicionamiento social/gramatical del individuo dentro de los marcos y estructuras sociales, y que este posicionamiento implica, en contextos complejos, el reconocimiento por parte del actor de la pertenencia a ciertas categorías así como la elección de otras, y que este reconocimiento es el fundamento de la motivación consciente

La identidad del yo

Sin lugar a dudas, uno de los sociólogos contemporáneos que ha reflexionado más sistemáticamente sobre la identidad es Giddens. Tanto en su teoría de la estructuración como en los diversos textos en los que analiza las consecuencias de la modernidad, la reflexión sobre la identidad del yo ocupa un lugar central en su trabajo. Las investigaciones de Giddens incorporan al ámbito de la teoría de la acción problemas que sólo marginalmente han sido abordados por la

el que valga la pena comprometerse. En todo caso, sí existe una atribución de significado y continuidad al mundo y a su experiencia personal

sociología: la relación entre el lenguaje y el cuerpo y este último como *lugar* del propio ser y de la acción. En ese sentido Giddens afirma que

La constitución del "yo" sólo sobreviene a través del "discurso del Otro" –o sea, de la adquisición del lenguaje– pero el "yo" tiene que ser referido al cuerpo en tanto la esfera de acción. El término yo es lo que en lingüística se llama un "embrague": la contextualidad de una "postura" social determina quién es un "yo" en cada situación de habla. Aunque nos inclinemos a considerar que el "yo" toca a los aspectos más ricos e íntimos de nuestra experiencia, en cierto modo es uno de los términos más vacíos del lenguaje" (Giddens; 1991:79).

Giddens acierta al reconocer que 1) la constitución del yo requiere del lenguaje y 2) que tiene que ser referido al cuerpo en tanto esfera de la acción. Ambas afirmaciones se contraponen a la concepción de un ego cartesiano que se constituye independientemente de la acción y el lenguaje, en el que se contraponen mente y cuerpo. Efectivamente, como ha mostrado el pragmatismo, la conciencia se construye dialógicamente, mediante la interacción y la comunicación: el *self* deviene a través de la relación con el otro generalizado. Asimismo, como ha mostrado la fenomenología, el cuerpo vivido –a diferencia del cuerpo en cuanto cosa– es intencional y subjetivo.

Sin embargo, Giddens se equivoca al afirmar que el "yo" se limita a determinar, en la contextualidad de cada situación de habla, quien es un "yo" y que en ese sentido es uno de los términos más vacíos del lenguaje. Por supuesto el uso del pronombre de la de primera persona determina eso, esa es su función sintáctica. Pero si se amplía esta visión y se pregunta por el *sentido* del uso del "yo", se reconoce, en términos de Peirce, que este pronombre determina un interpretante (supra p. 65-66), lo que quiere decir que determina un objeto que se presenta como la realidad, y ese objeto es la *persona* que usa el pronombre.

El referente del pronombre "yo" entonces no solamente es el "yo" del momento del acto de habla, sino la persona continua, el sujeto que se concibe a sí mismo como "agente intencional encarnado cuya existencia e identidad persisten a través del tiempo" (Tirado; 1987:179). Solamente partiendo de este principio realista es que podemos explicar el sentido al que refiere el uso de este pronombre, que a diferencia de cualquier otra expresión, implica una autorreferencia consciente de

la persona que lo usa, es decir que supone a un sujeto capaz de concebirse a sí mismo como sí mismo (Tirado; 1987:15). En ese sentido, el “yo” *si* toca los aspectos más íntimos de nuestra experiencia. Comprender esto requiere abandonar una visión estrecha, designativista del lenguaje como la que adopta Giddens al afirmar que el pronombre de la primera persona se limita a ser un embrague para la construcción sintáctica³.

Por el contrario, el enlace entre el realismo semiótico de Peirce y la teoría de la acción permite comprender cómo la concepción del yo se convierte en una fuente primordial de la motivación: la concepción que tienen las personas de sí mismas (el interpretante que determina el uso -ya sea en el pensamiento o en el lenguaje- del pronombre de la primera persona) delimita metas y cursos de acción en la medida en que, *partiendo de dicha concepción*, algunas acciones los individuos las consideren realizables, otras difíciles de lograr pero dignas de esfuerzo, otras inalcanzables, otras repudiables, etc.

Ahora bien, como afirma Giddens, la posibilidad de concebirse a sí mismo como sí mismo, de construir un propio ser, radica en la *memoria* en cuanto constitución temporal de la conciencia (Giddens; 1991:84). En la *memoria de experiencias* radica la posibilidad de adoptar la “posición epistemológicamente privilegiada” que permite “tener el tipo de autoconocimiento (de) nuestra propia identidad sin necesidad de apelar a las condiciones empíricas de la identidad personal” (Tirado; 1987:197), y en esta memoria radica también, como ha mostrado Schutz, la posibilidad de adscribir motivos y sentido a nuestras acciones

La construcción de la identidad entonces es un proceso mental que es posible gracias a la memoria de experiencias. Como afirma el realismo crítico (*supra*, p. VIII) este proceso produce una realidad que no es observable (la concepción del propio ser), y que sin embargo existe y adquiere poderes causales, como el ejercer influencia sobre la motivación.

Este proceso mental lo posibilitan dos capacidades genéticas de los seres humanos: la capacidad lingüística y la capacidad para el pensamiento autoconsciente, pero su contenido es

³ Se requiere, por tanto, abrirse a una teoría expresiva del lenguaje (*supra* p. 34).

necesariamente cultural y como toda realidad cultural, adquiere la forma de un texto: la concepción del propio ser se articula en una narrativa (un discurso sintagmático) cuyo hilo conductor es la interpretación del individuo sobre sus intenciones, motivos, sobre las situaciones y las relaciones alrededor de las que se desarrolla su experiencia.

Por supuesto esta narrativa no se construye de una vez y para siempre, sino que puede ser alterada por nuevas experiencias, o por la resignificación de eventos pasados a la luz de un conocimiento reciente (como el que puede producir el psicoanálisis, por ejemplo). En ese sentido, la narrativa sobre la trayectoria del yo que resulta de la autointerpretación tiene la capacidad de “restaurar el recuerdo y generar nuevos sentidos” (Lotman; :53) A pesar de no ser un texto acabado, esta narrativa dota de sentido a la trayectoria del yo y a los cursos de acción elegidos por los sujetos, constituye el medio a través del cual se estructura la *unidad de la vida* que entrelaza la cultura y la acción pasada y futura (Macintyre; 1981)

Lo que resulta central para comprender la motivación es que las narraciones que resultan de las autointerpretaciones *son constitutivas de la experiencia*. Esta afirmación no lleva a establecer una relación causal simple; no se afirma que se puede establecer una relación unívoca entre una cierta descripción de la motivación y la motivación misma, sino que, en consonancia con una concepción generativa de la causalidad (*supra* p 7) se afirma que ciertos modos de experiencia no son posibles si no se relacionan con ciertas autodescripciones⁴ (Taylor; 1985:37). Por eso es que, como afirma Giddens, el análisis de la motivación conduce al análisis de la concepción del propio ser.

En la discusión sobre este problema que desarrolla en *La constitución de la sociedad*, Giddens conecta los conceptos de la teoría de la estructuración con una interpretación del agente reflexivo y del inconsciente; critica la división de Freud de la organización psíquica en id, ego y superego, y propone en cambio una distinción entre: 1) la conciencia práctica como el sustrato de

habituales que permiten el flujo de la acción y la interacción (la rutinización de las prácticas); 2) la conciencia discursiva como la capacidad de los agentes de articular verbalmente el sentido de sus acciones y 3) los motivos y la cognición inconscientes

El objetivo de Giddens al incluir este nivel de reflexión en una teoría que pretende dar cuenta de la producción y reproducción de la acción social es corregir la desestimación de la reflexividad de los agentes de las teorías estructuralistas y objetivistas. Su argumento es que aun las prácticas más rutinizadas requieren de un registro reflexivo de los agentes que es el que posibilita tanto la continuidad de la personalidad del agente como la sedimentación de las prácticas que da lugar a la creación y el mantenimiento de estructuras sociales

El concepto de conciencia práctica reconoce la conexión entre la reflexividad, el dominio sintáctico del lenguaje y el del cuerpo como un complejo que se desarrolla a través de los procesos de socialización y que convierte progresivamente a los individuos en actores autónomos y competentes. Asimismo, la rutinización fundamentada en este nivel de la conciencia es el origen de la seguridad ontológica que requieren los actores para estar en el mundo y ser capaces de actuar en él. Esta seguridad abarca la certeza sobre: 1) la continuidad del mundo; 2) la continuidad de los contextos de acción en que se desenvuelven sus actividades cotidianas y 3) la continuidad de sí mismos.

Los argumentos de Giddens muestran la conexión entre las certezas que estructura el mundo de la vida, las que surgen de la interacción cotidiana y el influjo de éstas en la constitución de la personalidad. También muestran como esta conexión hace implausible tanto la concepción de la motivación como una elección *in situ* que se desprende de la TAR, como la imagen posmoderna de la discontinuidad de la experiencia. Por el contrario, tanto la motivación como la acción misma se explican solamente como procesos en los que la memoria -concebida como la

⁴ No se puede experimentar el dolor que produce una traición amorosa, por ejemplo, si no existe previamente la autoconcepción de la persona como alguien que acepta y valora las relaciones amorosas concebidas de manera que, en el contexto de una tal relación, ciertas acciones se califican y *viven* como una traición

temporalidad de la conciencia- permiten estructurar el sentido, construir la identidad y permiten por tanto a los sujetos convertirse en agentes

Sin embargo, al referirse al concepto de la identidad del yo, Giddens afirma que constituye un término ambiguo, que es fuente de confusiones y que en última instancia se podría prescindir de él; sostiene que el trabajo de Erikson -a quien retoma en la crítica a Freud por el excesivo énfasis en el inconsciente como fuente de la motivación y en la falta de la consideración de la interacción social como constitutiva de la personalidad-, el término identidad del yo es fuente de ambigüedades y confusión. A juicio de Giddens

... "identidad del yo" no es un término satisfactorio. A veces denota un sentimiento "consciente" de identidad individual. También puede significar un afán inconsciente de continuidad del carácter personal". Una tercera acepción es "un criterio para las operaciones silenciosas de una síntesis del yo". Y una cuarta, "mantenimiento de una solidaridad interior con los ideales y la identidad del grupo". Ninguna de estas acepciones separadas, se podría decir, es particularmente lúcida; y menos todavía lo es el concepto que las incluye a todas (Giddens; 1991:94)

Frente a esta afirmación, aquí se sostiene que no es deseable prescindir de dicho concepto en la medida en que el uso del yo remite a la realidad que es la persona en su capacidad de reflexión autoconsciente (*supra* p. 107). Asimismo, se requiere de un concepto del yo que abarque todos los procesos involucrados en la construcción de la identidad que remiten a las diferentes acepciones que Giddens critica. En ese sentido, siguiendo la propuesta de J. N. Mohanty se reconoce que el "yo" constituye una estructura compleja que presenta diferentes "capas de yoidad" (Mohanty; 1994):

- 1) el yo es el *sujeto* fuente de la intencionalidad, de la conciencia que se relaciona con los otros y con el mundo natural y social;
- 2) es un *ego*, es decir, es una conciencia capaz de reflexionar sobre sí misma suspendiendo momentáneamente su relación con el mundo, y que establece una continuidad en el flujo de la conciencia que es el fundamento de las referencias mediante las que se construye el sentido de identidad. Esta continuidad además, es el origen del "sustrato de habitualidades"

(creencias, sentimientos, hábitos, intereses) que constituyen el contenido de dicha identidad.

- 3) es un *yo social*, es decir, es producto de las relaciones que se establecen en los contextos en que se desarrollan la acción y la comunicación, relaciones que colocan al sujeto en posiciones diversas dentro de las estructuras sociales;
- 4) es un *ego trascendental*, es decir, una conciencia capaz no solamente de reflexionar sobre el contenido de las creencias, preferencias, etc. sino incluso de distanciarse lo suficientemente de ellas como para poder asumirlas, criticarlas, rechazarlas, etc.

Si se reconocen estas “capas de yoidad” como parte necesaria de la constitución de las personas, entonces

El yo no es un lugar o un teatro donde ocurren las experiencias, ni es tampoco un haz de dichas experiencias. No hay experiencias desconectadas sucediéndose unas a otras en efímeros momentos del ahora... Tampoco soy yo mi cuerpo... Tampoco soy una cabal construcción social. Y sin embargo hay un elemento de verdad en cada una de estas posiciones... la identidad de una persona es una identidad compleja de orden superior de varias capas de identidades encajadas unas en otras (Mohanty; 1994:35).

La persona es, al nivel más básico, *el sujeto* fuente de la intencionalidad. Ésta implica que todo acto intencional tenga un objeto, y los objetos a los que se dirigen los actos intencionales no son nunca los objetos tal y como se encuentran en el mundo físico sin la mediación de un significado que el sujeto les otorga al incorporar la reserva semántica de su grupo. La percepción de los objetos, como se mostró en el primer capítulo, está mediada culturalmente: como afirma Dewey (*supra* p. 26) los objetos le llegan al niño “revestidos de lenguaje... no en su desnudez física” y así adquieren el sentido que el sujeto comparte con los miembros de su comunidad sociocultural, manteniendo una identidad que contribuye a la continuidad del flujo de la conciencia⁵

⁵ Los objetos así concebidos son diferentes de las cosas. El objeto refiere al sentido que se le atribuye culturalmente a las cosas

Este flujo de conciencia adquiere continuidad no solo porque persiste la percepción de los objetos en el mundo como los mismos en diferentes momentos y circunstancias, sino también porque en este devenir se adquiere un “sustrato de habitualidades” que constituye una parte fundamental del *ego*: “los actos perecen, pero la posesión duradera de una creencia, de una convicción, un hábito, un modo de percibir, un estilo de carácter, permanece, constituyéndose con ello la identidad de mi *ego*” (Mohanty; 1994:30).

Las primeras dos capas del yo, el sujeto y el ego, son recogidas en el concepto de *habitus* tal y como ha sido desarrollado por Bourdieu. Este concepto incorpora la afirmación de que no sólo la conciencia es intencional y subjetiva, sino que también lo es el cuerpo como el lugar en el que se alojan los hábitos, creencias, modos de percibir, etc. En ese sentido el *habitus* como “sistema de disposiciones estructuradas y estructurantes constituidas en la práctica” (Bourdieu; 1991:91) refuta tanto la idea del ego cartesiano, como la imagen posmoderna de la experiencia fragmentada y discontinua. El *habitus* produce prácticas sensatas y sensibles a los diversos contextos de interacción a los que se enfrentan los actores porque actualiza esquemas de pensamiento-emoción que remiten a la historia individual y colectiva, es decir, el *habitus* encarna la memoria de experiencias.

Tanto el *habitus* de Bourdieu como la conciencia práctica de Giddens tienen el mérito de rescatar elementos imprescindibles para la explicación de la motivación: en primer lugar, la idea de que el cuerpo como lugar de la acción y su continuidad en el tiempo y el espacio son concomitantes a la organización de la conciencia y a la constitución del propio ser⁶. En segundo lugar, muestran lo implausible que es la noción de la fragmentación de la experiencia y la acción, incorporando la temporalidad y la memoria de experiencias como elemento constitutivo de la motivación.

⁶ A este respecto ambos recogen las reflexiones de Merleau Ponty sobre la dimensión fenomenológica del cuerpo e incorporan la centralidad del lenguaje y la comunicación en estos procesos.

La centralidad de la memoria de experiencias como fundamento del sustrato de habitualidades y su relación con la producción y la reproducción sociales es profundizada⁷ por Giddens en su análisis de la rutinización de las prácticas como el fundamento de la integración social (la que es producto de la copresencia de los actores en las actividades cotidianas) y su relación con la integración sistémica (la que posibilitan los procesos de desanclaje del tiempo y el espacio). El análisis de Giddens muestra ampliamente la relación entre: 1) la continuidad de la identidad del yo y la motivación, 2) la recursividad de las prácticas que se fundamenta en dicha continuidad y 3) la producción y el mantenimiento de estructuras sociales como producto de la sedimentación de las prácticas recursivas a lo largo del tiempo y el espacio. En ese sentido, la identidad de los sujetos, su continuidad como actores que participan cotidianamente del mundo, se convierte en condición de posibilidad de la constitución de la sociedad.

Tanto Giddens como Bourdieu analizan el nivel del *yo social* en relación con el sujeto y el ego y reconocen que las conexiones que se establecen entre dichos niveles están mediadas por las relaciones y las posiciones que ocupan los actores en el espacio social. De manera similar, ambos autores reconocen como condiciones de la reproducción social tanto la reflexividad de los actores, el ejercicio de su conocimiento práctico e intereses en ciertos espacios sociales, como los constreñimientos a los que se enfrentan en dichos espacios. Todos estos elementos concurren a la contextualización de las prácticas en una compleja relación de significado, normas y poder (Giddens; 1991: 151-158). En ese sentido, las reflexiones de Giddens y Bourdieu incorporan el espacio (Giddens en su análisis de la regionalización; Bourdieu en su teoría de los campos) las *prácticas situadas*, como un nivel de análisis central para la teoría de la acción.

A pesar de estas aportaciones, tanto en *El sentido práctico* como en *La constitución de la sociedad* está prácticamente ausente la consideración del ego trascendental como un nivel

⁷ La importancia de la rutinización y de la memoria de experiencias fueron tematizadas en el ámbito de la teoría sociológica primero por Schütz y después por Berger y Luckmann. El aporte de Giddens radica en la

constitutivo del actor. Bourdieu afirma que las disposiciones que articula el habitus pueden “ir de la práctica a la práctica sin pasar por el discurso y la conciencia” (Bourdieu; 1991:126); Giddens por su parte en la distinción que establece entre conciencia práctica y conciencia discursiva define esta última estrechamente, como la capacidad del actor de articular verbalmente el sentido de su acción. De manera similar a Schutz, a pesar de que reconocen el monitoreo reflexivo que requiere la acción, ambos afirman que el significado de ésta solamente lo articula el actor cuando se ve en la necesidad de hacerlo, no es un requerimiento del flujo de la acción, y en ambos casos está ausente la autorreflexión consciente como elemento de la motivación.⁸

A pesar de que las reflexiones de Giddens y Bourdieu en sus obras teóricas más importantes hacen significativas aportaciones para el logro del objetivo que se trazaron las “teorías de la constitución” (*supra* pp. 15-16) de trascender las dicotomías individuo-sociedad; subjetivismo-objetivismo, la ausencia en sus esquemas de la consideración de la capacidad de los actores para preguntarse por el origen de sus creencias, valores, fines, etc. y esta capacidad como un elemento constitutivo de la motivación limita su capacidad explicativa. Esta última no es producto solamente de disposiciones que se adquieren a nivel de una conciencia práctica que no se cuestiona el sentido de la acción.

Por eso es que Alexander critica la tendencia en dichas obras a no distinguir entre los actores (las personas que actúan); la agencia (la libertad, el libre albedrío) y los agentes (quienes ejercen la libertad). Si se mantiene esta distinción se reconoce que los actores son a la vez “mucho

conexión de estos niveles con la integración social y la sistémica

⁸ En los textos teóricos de estos autores, Bourdieu otorga más espacio a la acción resultado de la reflexión autoconsciente. Sin embargo, tiende a darle a ésta un carácter instrumental inaceptable: lucha, manipulación, imposición son términos recurrentes cuando se refiere a las prácticas más reflexivas. Por ejemplo, en un texto sobre la construcción de la identidad social, Bourdieu afirma: “no se puede comprender esta forma particular de la lucha de las clasificaciones como es la lucha por la definición de la identidad regional o étnica sino a condición de incluir en lo real la representación de lo real, o más exactamente, la lucha de las representaciones, en el sentido de imágenes mentales, pero también en el sentido de manifestaciones sociales destinadas a manipular las imágenes mentales (Bourdieu en Junévez, *op cit* p 475). Giddens no tiene esta concepción instrumental de la acción más reflexiva, sin embargo, en donde le otorga un peso específico a la autorreflexión es en los textos posteriores a *La construcción de la sociedad*, textos en los que analiza las consecuencias de la modernidad en relación con las transformaciones de la identidad y de la intimidad.

más y mucho menos” que agentes, y su conocimiento (su sentido y conciencia prácticas) no provienen de la agencia en sí, sino del entorno cultural que la rodea y la transforma en identidad

Dentro del esquema propuesto por Alexander la acción está necesariamente codificada por la cultura y motivada por la personalidad. Sin embargo, la personalidad y los códigos culturales no abarcan la totalidad de la subjetividad de las personas. Siempre existe la dimensión de la agencia, y esta complejiza enormemente la acción. Alexander afirma que “estas reformulaciones de la teoría de la acción conducen a un mayor énfasis en el entorno cultural de la acción, que debe concebirse como una *estructura organizada interna al actor* de manera concreta... la agencia se expresa sólo a través de sus entornos psicológicos y culturales, y éstos estructuran la agencia” (Alexander, 1998:217)

De manera que la agencia concebida como el ejercicio de la libertad se convierte en identidad a través de la organización intencional del actor de esquemas que proveen los códigos del entorno cultural. ¿Pero cómo se lleva a cabo esta organización? ¿Porqué algunos esquemas culturales no se cuestionan, se asumen como una realidad inescapable, mientras que otros se convierten en fines importantes para un actor y en esa medida se persiguen conscientemente, y otros más son ignorados, criticados o rechazados activamente?

Como el mismo Giddens reconoce en *Modernidad e identidad del yo*, en las sociedades contemporáneas conviven no sólo una multiplicidad de elementos culturales entre los que los actores se ven orillados a elegir, sino que incluso existe una expectativa social de que el yo se construya reflexivamente (existe una valoración social de la capacidad de las personas para ejercerse como un ego trascendental, lo que otorga un amplio margen a lo actores convertirse en agentes). Esto es lo que ha llevado a algunos teóricos posmodernos a afirmar la tesis radical de la destradicionalización, que supone que la agencia puede llevar a un completo rechazo de los marcos culturales.

Si bien la tesis radical de la destradicionalización es insostenible en la medida en que la cultura y el lenguaje estructuran los estados preintencionales de la conciencia y los procesos de

socialización producen el sustrato de habitualidades que conforman la actitud natural y el sentido práctico, lo que resulta necesario ahora es explicar cómo se construyen las identidades en las sociedades complejas, sociedades en las que conviven esferas de valor irreconciliables y la constante necesidad de los actores de elegir entre éstas. Todo esto en contextos en los que “la reflexividad... no actúa en condiciones de certeza progresiva sino de duda metódica” (Giddens; 1995: 109)

De manera que la reflexión sobre la motivación y la construcción de la identidad en las sociedades complejas nos coloca frente a un problema que los clásicos se plantearon en su momento: los alcances y límites de la libertad individual; el origen de los valores y su fuerza normativa; la relación entre deseo, razón y deber. Concebido de manera amplia, al problema de la relación entre identidad y moralidad.

Como se argumentó en el segundo capítulo, la sociología nació con la pretensión de dar una respuesta más satisfactoria que la ofrecida por el utilitarismo a las preguntas sobre la motivación y sobre el fundamento del orden social. La tradición de conocimiento de la disciplina ha desarrollado una compleja concepción sobre la motivación que reconoce las diversas fuentes de ésta. Por supuesto los actores buscan satisfacer sus necesidades y deseos, pero además de que se enfrentan a los constreñimientos que impone la “brutal facticidad del mundo social”, también los mueven sentimientos de deber, de solidaridad, de resistencia, y el origen de estos sentimientos es necesariamente su experiencia en el contexto de un marco cultural que establece distinciones de valor cuyo fundamento ha sido ampliamente elaborado por la disciplina. En ese sentido, la sociología siempre ha reconocido que

Ser agente humano es existir en un espacio de distinciones de valor. Una persona es un ser que tiene por lo menos respuestas parciales a ciertas preguntas sobre valores categóricos. Posiblemente éstas se le hayan dado por medio de la autoridad de la cultura más que por la elaboración de la deliberación de la persona, pero son suyas en el sentido de que de alguna manera son incorporadas a su autocomprensión. Este no es un hecho contingente de la agencia, sino que es esencial para lo que entendemos como agencia humana completa (Taylor, 1985:3)

La agencia implica una evaluación fuerte, una distinción fundamentada en valores. Esta evaluación va más allá de la articulación de preferencias que analiza la TAR, implica una elección fundamentada no en deseos de primer orden, *de facto*, sino en la evaluación de los deseos primarios. La evaluación fuerte es el fundamento de la identidad y de la motivación consciente, y establece un lazo indisoluble entre la primera y la moralidad. De manera que la pregunta sobre cómo realizan los individuos las selecciones que les permiten estructurar su identidad en un contexto complejo nos remite a la propiedad directiva de la cultura, al fundamento de su poder normativo y a la relación de éste con la creciente reflexividad de los actores en las sociedades contemporáneas.

Desde los orígenes de la sociología, la filosofía moral kantiana ha ejercido una fuerte influencia en la reflexión sobre el problema de la relación entre identidad y moralidad. Esta influencia permeó las concepciones de Durkheim y Parsons, los clásicos que abordaron más ampliamente los procesos de socialización y de la construcción de la identidad. Por vía de la influencia de Kant, la socialización se convirtió en estos autores en el proceso que dispone a los actores a la conformidad con valores universales. Sin embargo, la influencia de este último adquirió otra dirección en la obra de Weber. Éste subrayó una ética de la convicción que también tiene fuertes raíces kantianas, pero que asume de manera distinta la diferenciación de esferas de valor característica de las sociedades complejas.

Los clásicos y la construcción de la identidad: la herencia kantiana

El eje que articula la obra de Durkheim es una preocupación por fundamentar una “ciencia sociológica de los hechos morales”. En un artículo que publicó en 1900 sobre la sociología en Francia durante el siglo XIX, Durkheim afirmaba en relación con su propio trabajo que

En lugar de tratar la sociología en general, siempre nos hemos preocupado sistemáticamente con un orden claramente delimitado de hechos salvo por los necesarios excursos a los campos adyacentes a lo que exploramos, siempre nos hemos ocupado de las reglas legales o morales, estudiadas en términos de su génesis y desarrollo (cit. por Giddens; 1972:3. Traducción mía)

Guiado por esta preocupación, Durkheim reflexionó ampliamente sobre la libertad individual y la relación de ésta con la sociedad y la moral y construyó una respuesta que muestra en toda su amplitud la influencia de la filosofía moral kantiana en su pensamiento: la persona es el yo moral; solo en el respeto a la ley moral se encuentra la libertad. En ese sentido Kant sostiene que “la personalidad misma es... la idea de la ley moral junto al respeto inseparablemente unido a ella”, una definición que Durkheim retoma puntualmente, y de la que resulta importante subrayar que la receptividad a la ley moral la posibilita un *sentimiento*: el respeto. Sin embargo, hay un punto crucial en el que Durkheim se separa de Kant. Para el primero, este sentimiento de respeto no es expresión de la razón individual, sino de la sociedad:

Los sentimientos que nacen y se desarrollan en el seno de los grupos tienen una energía de la cual no alcanzan los sentimientos puramente individuales. El hombre que los experimenta tiene la impresión de hallarse dominado por fuerzas que no reconoce como suyas, de las que no es dueño y que, sin embargo, lo gobiernan de tal modo que todo el medio en que se encuentra sumergido le parece surcado por fuerzas de la misma naturaleza. La vida no es allí tan solo intensa, sino que es cualitativamente distinta... absorbido por la colectividad, el individuo se desinteresa, se olvida de sí mismo, entregándose por entero a los fines comunes. El polo de la conducta se desplaza, trasladándose fuera de él (Durkheim; 1951:233)

La fuente del *a priori* de la acción moral es la sociedad. Ésta es la fuerza capaz de hacer que los individuos se olviden de sí mismos y se entreguen a fines comunes. Pero esto no menoscaba su libertad. Por el contrario, en el respeto a los fines comunes radica la posibilidad de la afirmación de la persona. La identidad social y la individual son correlativas. Por eso el respeto a la ley moral no es solo un deber, sino un bien deseado por los individuos, quienes requieren del respeto del grupo para desarrollarse plenamente.

Esta concepción de la relación entre identidad y moralidad está presente en el pensamiento de Durkheim desde *La división social del trabajo*, en donde afirma que este proceso es resultado no

sólo de requerimientos económicos y sociales, sino también de un imperativo moral, a saber, que los individuos estuvieran en condición de cumplir una función requerida por la sociedad y ser entonces reconocidos como miembros con pleno derecho de ésta, fortaleciendo así, simultáneamente, los procesos de construcción de la identidad individual y la solidaridad orgánica que requieren las sociedades complejas.

La diferenciación de esta últimas hace necesaria la existencia de un consenso normativo universal, que es el que se impone categóricamente a los individuos a través de procesos de socialización. De estos últimos Durkheim analizó profusamente dos: por un lado, la educación, “que perpetúa y refuerza la homogeneidad (que requiere la sociedad) fijando de antemano en el alma del niño las semejanzas esenciales que exige la vida colectiva” (Durkheim; 1979:69). Por otro, la participación en los rituales mediante los que la sociedad recrea sus valores fundamentales (el ámbito de lo sagrado) y renueva tanto los lazos entre sus miembros, como la percepción de lo social como la fuente de la moralidad que trasciende a los individuos.

Durkheim reconoció que la legitimidad que adquieren los valores se apoya no solamente en elementos normativos, sino también cognitivos y *emocionales*. En *Las formas elementales de la vida religiosa*, al establecer que el origen de las categorías es social, se refiere no sólo a las categorías del entendimiento, sino también a los imperativos de la acción que se internalizan mediante la aprehensión racional y la participación en procesos que contienen una fuerte carga emotiva, como son los ritos y el aprendizaje de los mitos fundacionales del grupo.

Asimismo, la clasificación del mundo en dos categorías fundamentales, lo sagrado y lo profano, constituye para Durkheim el origen del código moral fundamental de la sociedad, y es evidentemente un código que apela no sólo a la razón, sino a las emociones con las que se relacionan los elementos considerados como sagrados. Dicha clasificación no responde a las necesidades prácticas del grupo; por el contrario, el ámbito de lo sagrado permanece completamente ajeno a cualquier utilitarismo

Al igual que para Kant, en el pensamiento de Durkheim la moral y la razón son coextensivas. La diferencia radica en que para este último el origen de la moral es la sociedad, y el orden que impone a los individuos se fundamenta en la identificación que los miembros del grupo desarrollan con respecto al código que establece el consenso normativo básico, las narrativas sobre el origen y el destino de la sociedad y las prácticas que renuevan el sentido comunitario. Concebido así, el orden no es producto de una imposición externa, no constituye una legalidad fáctica, sino una moralidad contrafáctica (Beriaín; 1990)

La identificación de los individuos con los principios morales involucra tanto la aprehensión racional como la movilización de sentimientos de deber y respeto que requieren los sujetos para constituirse como personas y ser capaces de actuar libremente. Actuar moralmente equivale entonces a actuar autónoma y racionalmente, de acuerdo al imperativo kantiano: “actúa de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal” Sin embargo, para Durkheim el origen de la máxima de la voluntad no se encuentra en la conciencia individual, sino en las representaciones colectivas.

Por supuesto Durkheim reconoció que en las sociedades modernas la diferenciación produce ámbitos de valor diversos y que los individuos se tienen que adecuar a la normatividad de diferentes grupos. Sin embargo mantuvo el principio de universalidad del imperativo kantiano y el ideal de una “eticidad sintética” que se deriva de dicho principio. Una eticidad producto de la apropiación, mediante procesos de socialización, de valores universales, que en una sociedad moderna son los del individualismo moral. En ese sentido, Durkheim afirma en las *Lecciones de Sociología*

Los sentimientos que tienen por objeto al hombre, a la persona humana, se han hecho muy fuertes mientras que los que nos vinculan directamente al grupo han pasado a un segundo plano. El grupo nos parece no tener más valor por sí mismo y para sí mismo. Es solo el medio para realizar y desarrollar la naturaleza humana según el reclamo del ideal del tiempo. Es el fin por excelencia en relación con el cual todos son secundarios. Porque la moral humana se ha elevado por encima de todas las otras morales al diferenciar cada vez más a los miembros de las sociedades, no les han dejado otro carácter común esencial que el que poseen por su cualidad de hombres. Este se ha convertido pues en el objeto por excelencia de la sensibilidad colectiva (Durkheim; 1974:108)

Esta cita sintetiza las respuestas de Durkheim a los problemas relacionados con la libertad, la pluralidad de valores y la moral en una sociedad compleja: el respeto y las garantías para el desarrollo de la integridad individual son los valores más altos de las sociedades modernas. Estos valores son los únicos capaces de articular el consenso normativo que requiere una sociedad altamente diferenciada, y su internalización permite a los individuos reconocer tanto la universalidad de la “moral humana”, como su valor como personalidades distintas. El fin social más importante entonces es garantizar el respeto a los derechos y las capacidades individuales. Éste es el papel que Durkheim le otorga al Estado y a las asociaciones profesionales: institucionalizar códigos que garanticen el respeto a los derechos de los individuos

Bajo la influencia de Durkheim, la reflexión de Parsons sobre la moral y la libertad llegó a una conclusión muy similar: las sociedades modernas evolucionarían en la dirección del “individualismo institucionalizado” (cit. por Nelson; 1986). En ese sentido, sus reflexiones sobre los procesos de socialización y la constitución de la identidad actualizaron los principios de la filosofía moral kantiana y los tradujeron en términos de una contemporánea teoría de la acción.

Desde *La estructura de la acción social*, con el objetivo de desarrollar una teoría de la acción que reconociera la intencionalidad como resultado del juego entre el ejercicio de la voluntad y un contexto que impone condiciones, Parsons argumentó que la estabilización del orden requiere de la internalización de un marco normativo vinculante que no sólo impone límites a los medios considerados legítimos para alcanzar un fin, sino que establece una *jerarquía* entre los fines que motivan a la acción, y en ese sentido, reconoce que la agencia, como afirma Taylor, implica una evaluación fuerte que establece distinciones cualitativas que son de un orden diferente al cálculo de utilidad.

Para Parsons entonces, la acción, aunque está fundamentada en la maximización de la gratificación individual, se guía por normas que imponen obligaciones que están por encima de las situaciones particulares, es decir, que son categóricas en el sentido kantiano.

En *El sistema social* Parsons continuó la misma línea de reflexión, y profundizó el análisis de la internalización del marco normativo que hace posible el orden social. Con este objetivo recuperó la noción de Durkheim de que los imperativos categóricos no sólo son obligatorios, sino que son *deseables*, lo que le permitió introducir el deseo individual en el concepto de *disposiciones de necesidad*. Éstas son el resultado del impulso innato de los individuos a obtener la gratificación máxima y la regulación externa de este impulso por el marco normativo. Las disposiciones de necesidad estructuran el sistema de la personalidad y son el fundamento de la motivación para la acción. Estas disposiciones son de tres tipos: 1) las que disponen a los actores a satisfacer sus necesidades afectivas; 2) las que inclinan a respetar los esquemas culturales y 3) las que llevan a cubrir las expectativas que conllevan los roles sociales.

La motivación para la acción se orienta dentro de un marco que provee al actor con: 1) una definición de la situación (orientación cognoscitiva); 2) una relación de ego (actor) y alter (objeto de la situación) que se establece por la consideración de la necesidad de equilibrio entre gratificación-privación (orientación catética); 3) una selección jerarquizada dentro de las alternativas presentadas por los objetos en el contexto de la situación (orientación evaluativa).

Los tres modos de orientación motivacional están siempre presentes en una situación, y son parte de la estructura de la *expectativa*. La expectativa por tanto incorpora: 1) el conocimiento que aporta el mundo de la vida, que es el que permite la orientación cognoscitiva, la inclinación de los individuos a obtener la mayor gratificación, que es el fundamento de la orientación catética, y 3) la evaluación de las alternativas que se realiza con base en el marco normativo, que es el que delimita la orientación evaluativa.

La expectativa, además, incorpora la temporalidad en el sistema actor-situación, porque se moldea por medio de la experiencia pasada (que provee los elementos para la orientación motivacional) y se proyecta hacia el futuro. Cuando un actor proyecta una expectativa activa, el estado futuro de cosas que intenta alcanzar se convierte en una *meta*.

La *motivación* entonces es una estructura resultado de las disposiciones de necesidad moldeadas por el sistema cultural; la definición del actor de una situación a partir de su experiencia pasada, y una elección de las alternativas que presentan los objetos de dicha situación (elección dirigida por la necesidad de gratificación), dentro del marco normativo que provee el sistema cultural

Los *valores* que provee el sistema cultural, que Parsons define como “los elementos de un sistema simbólico compartido que sirve de criterio para la selección entre las alternativas de orientación que se presentan intrínsecamente abiertas en una situación” (Parsons; 1951), deben de ser lo suficientemente generales como para permitir su adaptación a las situaciones más diversas, así como evitar entrar en conflicto con los valores particulares que resultan de la diferenciación de los sistemas de acción. En ese sentido es que Parsons afirma que la plena socialización no es la identificación con valores particulares, sino el compromiso con un marco universal que trasciende a cualquier situación y grupo, lo que a su vez da una mayor autonomía a la acción individual, que entonces puede ser funcional en las situaciones más diversas. Dentro de este esquema, Parsons define al actor como un conjunto de estatus y roles, es decir, el actor no es el individuo empírico (y su voluntad), sino el conjunto de relaciones que ejerce en el sistema social.

El marco normativo universal tiene tal nivel de generalidad que no provee a los actores con reglas prácticas de acción para el ejercicio de los diferentes roles. Estas reglas son producto de la especificación del marco normativo en las instituciones. Una institución entonces es un complejo de roles que tiene significación estructural en el sistema social

El sistema cultural es el que provee los valores, y por tanto, aunque no es un sistema de acción tiene la capacidad de convertirse, por medio de la internalización, en parte del sistema de la personalidad, y por medio de la institucionalización, en parte del sistema social, y esta capacidad es la que lo convierte en el sistema central para la constitución del orden social. Por eso es que Parsons afirma que

El núcleo de la sociedad, como sistema, es el orden normativo, organizado dentro de un patrón, a través del que se organiza colectivamente la vida de una población. Como orden, contiene valores y normas diferenciadas y particularizadas, así como reglas que requieren referencias culturales para resultar significativas y legítimas (Parsons; 1981:24).

En el esquema de Parsons, al igual que en el de Durkheim, las reglas de acción que establecen el orden normativo adquieren legitimidad porque se internalizan por medio de la socialización. Las teorías de ambos autores tienen el mérito de reconocer que dicho proceso involucra a todos los niveles del yo: el sujeto, el ego, el yo social y el ego trascendental, además de que incorporan —a diferencia de Kant— el deseo y las necesidades de los individuos como elementos fundamentales de la motivación. Parsons, además, introdujo la temporalidad y la contingencia de las situaciones concretas de la interacción.

Ambos tenían razón al afirmar que la acción implica una valoración fuerte que sólo es posible por la internalización de códigos simbólicos, así como que en dicha valoración se encuentra el núcleo de la agencia. Lo que dieron equivocadamente por sentado es que la socialización hace que las estructuras de la personalidad y la motivación (las disposiciones de necesidad, en términos de Parsons) coincidan con las exigencias normativas de una sociedad compleja. Este error es producto de dos presupuestos falsos. Primero, como expresión de la influencia del principio de universalidad kantiana, la premisa de que las diferentes esferas de valor características de las sociedades modernas producen marcos normativos que en todos los casos pueden ser subsumidos dentro de un marco universal —el individualismo institucionalizado— que se apoya en la razón. Segundo, el presupuesto falso de que los procesos de socialización hacen que los valores y esquemas culturales se internalicen inalterados, asegurando la identificación (racional y emocional) de los sujetos con ellos.

Podría afirmarse que el principio funcionalista que inaugura Durkheim —de que el papel de la cultura es asegurar el mantenimiento de patrones universales que den continuidad a la estructura básica del sistema social (la función que Parsons llama latencia) a través de la acción de individuos motivados en esa dirección es producto de estos presupuestos, que constituyen un punto de partida

estrecho para la comprensión de las complejidades involucradas en la constitución de la identidad y de la motivación.

Frente a la posición adoptada por Durkheim y Parsons, Weber reconoció que en las sociedades complejas la diferenciación de esferas de valor puede producir éticas irreconciliables. En ese sentido Weber se separa de la herencia kantiana:

Kant supone, desde la premisa fuerte del organismo de la razón, que los efectos de la misma serán igualmente compositos desde el punto de vista de la totalidad de la sociedad. Weber dice que alguien que se entregue a la eticidad en la esfera del arte (por ejemplo) tiene inevitablemente que repudiar, rechazar la ciencia... no es por tanto una complementariedad sociológica, sino una contradicción sociológica y lógica lo que Weber descubre (Villacafias (1989:523).

Weber asume plenamente las consecuencias de la diferenciación de las esferas de valor a que conduce la racionalización de la cultura en las sociedades modernas y reconoce que dicha diferenciación cancela la posibilidad de un sentido universal y de una razón unitaria. En su obra se rompe la identificación entre racionalidad y moral y se abre la posibilidad de que una acción sea racional (tanto con arreglo a fines como con arreglo a valores) sin que esto asegure su moralidad. La significación y la legitimidad del marco normativo dejan de ser evidentes (como eran para Durkheim y Parsons) para todo sujeto racional, y por tanto, no existe la posibilidad de la "eticidad sintética" que estos últimos concibieron como la respuesta al problema de la diferenciación en las sociedades complejas

En la obra de Weber las sociedades y los individuos modernos enfrentan -de una manera mucho más profunda de la que permite concebir la concepción funcionalista- el problema de la creación de sentido y de la motivación para la acción. No existen imperativos categóricos como expresión de una razón trascendente, ni individual, ni social que se materialicen en un código social fundamental. En ese sentido es que Weber se refiere a la irracionalidad ética del mundo: existen una multiplicidad de códigos que no encuentran su fundamento en la razón. Inclusive la idea de la profesión, que constituye una forma privilegiada en la modernidad para racionalizar la vida

cotidiana es -evaluada desde la perspectiva de que lo racional es “trabajar para vivir” y no “vivir para trabajar”, irracional. En ese sentido Weber afirma en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*:

El “racionalismo” es un concepto histórico, que encierra un mundo de contradicciones, y necesitamos investigar de qué espíritu es hijo aquella forma concreta de pensamiento y la vida “racionales” que dio origen a la idea de “profesión” y a la dedicación abnegada (tan irracional, al parecer, desde el punto de vista del propio interés eudemonístico) al trabajo profesional.. (Weber;1981:47)

A pesar del distanciamiento de Weber frente a los presupuestos sobre la universalidad de la razón y los valores, éste mantiene la concepción kantiana de la agencia como acción responsable y autónoma, lo que se traduce en su concepción de la ética de la responsabilidad y la ética de la convicción como “elementos complementarios que deben concurrir a la formación del hombre auténtico” (Weber, 1981:59) En ese sentido Weber reconoce, como lo hacen Durkheim y Parsons, el peso que adquiere en las sociedades complejas la reflexión autoconsciente como fundamento de la identidad

En la obra de Weber se hace evidente de una manera mucho más consecuente que en Durkheim y Parsons la pluralidad valorativa que en las sociedades complejas enfrenta a los actores a construir el sentido de su acción, porque una cultura racionalizada no puede producir íntegramente (ni reproducir en los sujetos) dicho sentido. Asimismo, Weber analizó de manera más satisfactoria que Durkheim que la producción de sentido está inveteradamente ligada a la actividad práctica (supra. cap. 2), de manera que los actores weberianos enfrentan de manera clara la necesidad de dotar de contenido a la identidad que motiva a la acción (en palabras de Giddens, a la construcción refleja del yo) en contextos de acción en los que la multiplicidad de elementos entre los que se puede elegir es irreductible.

Sin embargo, Weber no profundizó el análisis de los procesos de socialización que convierten a los individuos en actores competentes y con capacidad de elección⁹, y este es un proceso que resulta imprescindible considerar para acercarse a la explicación de porqué los individuos actúan como lo hacen. Es decir, es necesario desarrollar los principios de los procesos de internalización que reconocieron Durkheim y Parsons.

Concluyendo: la comprensión de la constitución de la identidad de los agentes en las sociedades complejas puede partir de tres principios que establecieron los clásicos. El primero lo comparten los tres autores. El segundo se encuentra en las teorías de la socialización de Durkheim y Parsons. El tercero es weberiano. Estos principios son:

- 1) la agencia implica una evaluación fuerte que se realiza a partir de jerarquías que establecen los códigos de una cultura;
- 2) dichos códigos se internalizan a través de procesos de socialización que producen en los sujetos esquemas cognitivos (patrones internalizados de pensamiento-emoción que median la interpretación de la experiencia y la construcción de la memoria) que estructuran la personalidad (*supra* p 29) y producen sentimientos de obligación moral.
- 3) en una sociedad compleja, no existe un marco valorativo universal, sino diversos códigos a partir de los cuales se producen esquemas culturales¹⁰ que expresan la pluralidad de valores y de posibilidades de elección.

La construcción de la identidad en un contexto complejo

La reflexividad y la experiencia de los sujetos impide que los múltiples esquemas culturales que conviven en las sociedades complejas sean internalizados de la misma manera, por lo que la socialización no necesariamente conduce a la aceptación de dichos esquemas. Por el contrario, la relación entre las personas y estos últimos es muy diversa, va desde la aceptación pasiva hasta la

⁹ Como afirman Elias y Habermas, en ese sentido Weber no superó la filosofía de la conciencia

negación activa Richard Shweder propone concebir los procesos de socialización en términos de por lo menos seis formas típico-ideales de relación entre el agente y la cultura:

- 1) *positiva-activa*, cuando la intencionalidad de la cultura¹¹ y la persona concurren y a partir de esta coincidencia la persona crea o selecciona su mundo intencional.
- 2) *positiva-reactiva*, cuando otras personas crean el mundo intencional de una persona a la luz de la intencionalidad de esa persona, que coincide con la de la cultura.
- 3) *positiva pasiva*, cuando una persona vive en un mundo intencional creado y seleccionado por otros.
- 4) *negativa activa*, cuando la intencionalidad de la cultura y la persona se contraponen y a partir de esta diferencia la persona crea o selecciona su mundo intencional.
- 5) *negativa reactiva*, cuando otras personas crean el mundo intencional de una persona a la luz de la intencionalidad de ésta, que difiere de la cultura.
- 6) *negativa-pasiva*, cuando la persona vive en un mundo intencional creado por otros y que no coincide con el suyo.

Las tres relaciones negativas son reacciones defensivas: las personas atenúan, cambian u ocultan sus intenciones directamente (relación negativa-activa) o a través de otros a los que se delega directamente (relación negativa-reactiva) o de forma vicaria (relación negativa- pasiva) su relación con las pautas culturales. Las relaciones positivas en cambio son expresivas. El actor, en la medida en que sus intenciones coinciden con las de la cultura, encuentra soporte y posibilidades de ampliar su intencionalidad.

Dentro del esquema de socialización de Parsons se considera la posibilidad de que se desarrollen los tres tipos de relación positiva, y se afirma, acertadamente, que sólo una relación

¹⁰ Un esquema cultural es un patrón interpretativo bien organizado, memorable, frecuente, que puede inferirse a partir de unos cuantos datos y que se activa fácilmente en la memoria. (D Andrade, 1992)

¹¹ Al hablar de la intencionalidad de la cultura a lo que se hace referencia es al hecho de que ésta, como sistema cognitivo, contiene una serie de proposiciones sobre la realidad, el deber, el bien, lo deseable, etc.

positiva-activa convierte los esquemas culturales en metas. Sin embargo, las relaciones negativas no encuentran en su esquema un espacio conceptual, se desestiman considerándolas producto de *fallas* en el proceso de socialización

Ahora bien, si se reconoce que existen diferentes tipos de relación con los esquemas culturales, como lo hizo Weber, la pregunta que surge entonces es en torno a las *causas* detrás de las diferencias. En palabras de Claudia Strauss, se requiere comprender porqué “algunas ideologías, discursos y símbolos motivan a los actores sociales, mientras que otros son sólo la cáscara vacía de una moralidad que se puede repetir en pronunciamientos oficiales pero que es ignorada en las vidas privadas” (Strauss; 1992)

Estas diferencias no se pueden reducir a fallas en la socialización, como si ésta solo fuera exitosa en la medida en que produce actores que mantienen relaciones positivas con los esquemas culturales¹². Este constituye un principio funcionalista inaceptable¹³. El primer paso entonces consiste en adoptar una concepción de la socialización que reconozca las complejidades que este proceso implica; es decir, una concepción que pueda explicar la internalización de esquemas culturales en las personalidades que abandone el presupuesto de que dichos esquemas se reproducen inalterados en las conciencias, y por tanto, en la construcción de las identidades. Dicho modelo debe de partir, como afirma Luhmann, del principio de que *la socialización es siempre autosocialización* (supra p.29), porque implica la reflexividad de los sujetos y por tanto al reconocimiento de que existe una diferencia entre la *cultura constituida* (la cultura como estructura intersubjetiva) y la *cultura vivida* (la cultura como el ordenamiento intencional, por parte de los

¹² En ese sentido, si consideramos, por ejemplo, el feminismo como una relación negativa-activa con los esquemas culturales de las sociedades machistas, queda claro que la afirmación de que los actores pueden desarrollar relaciones negativas con dichos esquemas no implica una valoración de los efectos de dicha relación negativa, que pueden ser, como en este ejemplo, positivas

¹³ Merton construyó una tipología de modos de adaptación a los esquemas culturales que reconoce la posibilidad del “retraimiento” y la “rebelión” como respuestas que no indican necesariamente una socialización inadecuada, sino un diferencial entre la internalización de las metas culturales y los medios institucionizados para alcanzarlas. Sin embargo, al mantenerse dentro de un esquema funcionalista, la reflexividad de los actores no adquiere un peso específico: la respuesta depende de los diferenciales entre la estructura cultural y la social. Cfr. “Estructura social y anomia”, *Teoría y estructura sociales*, FCE, pp 209-274

actores, de los elementos y esquemas que provee la cultura constituida) (supra p. 31) Dicho modelo de socialización debe de partir del reconocimiento de que:

- 1) Los mensajes culturales cambian, son inconsistentes y difíciles de leer. Esto no solo por la multiplicidad de estructuras de la cultura dentro de las que se desenvuelve el individuo, lo que ya está previsto en el esquema de funcionalista del actor como un sistema de estatus-roles, sino porque aún al interior de cada una de estas estructuras los mensajes pueden ser inconsistentes y confusos.
- 2) Internalizar estos mensajes no significa que en cada una de las psiques individuales se reproduzcan inalterados. Los sujetos *interpretan* los mensajes que internalizan, y las interpretaciones varían, dependiendo, por supuesto, de las experiencias e intereses de los actores.
- 3) La motivación no es una respuesta automática a la internalización de los esquemas culturales (Strauss; 1992)

De estas consideraciones se desprende que la socialización no puede producir una internalización homogénea de los esquemas culturales, por lo que se requiere un modelo que diferencie niveles de internalización, y aborde el efecto que los diferentes niveles de apropiación de los esquemas culturales tienen sobre la motivación. Este modelo reconoce que los niveles de internalización se relacionan con diferentes formas de *representación cognitiva y de aprehensión consciente*, de manera que los esquemas culturales se convierten, dependiendo de la experiencia de los sujetos, en procesos cognitivos distintos.

Dentro de este modelo resulta central el principio de que la información semántica (el significado culturalmente compartido de, por ejemplo, la justicia) no se memoriza independientemente de la información episódica (las experiencias del sujeto relacionadas con la justicia), sino que se relacionan produciendo una específica *significación* -para los individuos- de elementos que tienen un significado compartido. Esto posibilita el hecho de que “los miembros de

una sociedad pueden usar el mismo lenguaje y estar expuestos a muchos de los mismos mensajes sociales, y diferir en la penumbra de asociaciones que producen alrededor de conceptos compartidos” (Strauss; 1992)

El sistema cognitivo que es la cultura aporta múltiples proposiciones que se estructuran en códigos que comparten los miembros de una sociedad. Las clasificaciones que establecen estos códigos se explicitan en una amplia variedad de esquemas culturales que se extienden, como afirma Alexander (*supra* p.100) al nivel de los motivos, las relaciones sociales y las instituciones. Por ejemplo, de la proposición “los hombres y las mujeres tienen las mismas capacidades y derechos”, se desprenden esquemas que permean el tipo de instituciones, relaciones familiares, de trabajo, etc que se consideran legítimas y deseables; esquemas de cómo deben ser las relaciones entre los géneros; esquemas de los motivos que mueven las acciones de los hombres y las mujeres, etc.

Sin embargo, la experiencia de los individuos hace que estas proposiciones y esquemas se internalicen de maneras diversas y que adquieran una diferente *significación cognitiva*, y relacionada con ésta, una distinta fuerza directiva¹⁴ En ese sentido, los esquemas culturales funcionan como mecanismos interpretativos que son altamente dependientes del contexto en el que se lleva a cabo la interpretación

Niveles de internalización

Melford Spiro propone una jerarquía que establece cinco niveles de importancia cognitiva que pueden adquirir los esquemas culturales (Spiro; 1989):

- 1) Conocer un esquema. El sujeto “tiene noticia” de éste, pero el esquema no adquiere ninguna relevancia para él
- 2) Entenderlo. En el sentido débil de que el sujeto comprende el esquema, pero no cree en él

¹⁴ De manera que, por ejemplo, para una mujer que experimente un trato discriminatorio, la proposición sobre la igualdad de los sexos tendrá una significación cognitiva distinta que la que dicha proposición adquiere para una mujer cuya experiencia coincida con esa afirmación.

- 3) Internalizarlo. Este nivel implica que el sujeto considera que el esquema es verdadero y/o, correcto. A este nivel, el esquema se convierte en una *creencia personal*.
- 4) Al constituirse en una creencia personal, el esquema informa la acción del sujeto y adquiere fuerza directiva.
- 5) El nivel de mayor importancia cognitiva implica que el esquema no sólo informa, sino que compromete la acción del sujeto en la medida en que involucra sus emociones.

Los primeros dos niveles se refieren a esquemas contenidos en el sistema cultural, pero que son ajenos al sujeto en la medida en que no tienen relación alguna con su experiencia.¹⁵ A partir del tercer nivel y en relación con de la experiencia de los sujetos, algunos esquemas culturales adquieren relevancia cognitiva en la medida en que se convierten en lo que el sujeto *cree* (sobre el mundo, la sociedad, sobre las personas) en el doble sentido de lo que es y lo que debe de ser. Desde este nivel se entrelazan en el significado semántico de los mensajes sentido, creencia y emoción de manera que los esquemas culturales internalizados adquieren significación cognitiva, es decir, se relacionan con los patrones de pensamiento-emoción de los sujetos. La internalización de un esquema cultural requiere que haya una relación entre la información semántica y la información episódica. Si no existe esta relación es poco probable que el esquema se convierta en una creencia personal. Existen además *múltiples experiencias que no corresponden a un esquema cultural, pero que pueden adquirir un nivel muy alto de significación cognitiva*.¹⁶ En este sentido resulta importante subrayar que los esquemas culturales constituyen una fuente primordial de la motivación, pero no son la única.

La internalización implica la creencia en las proposiciones y esquemas culturales. Sin embargo, se pueden distinguir también *diferentes tipos de creencia*, es decir, diferentes modelos de

¹⁵ Un ejemplo muy claro es la relación que tiene un no creyente con la religión y todos esquemas y principios de acción que se derivan de ésta.

representación cognitiva y aprehensión consciente, y en estas diferencia radica en gran medida la explicación de porqué algunos esquemas internalizados adquieren fuerza directiva y otros no. La creencia remite a la actitud fiduciaria que se relaciona con la afirmación, la duda, la pérdida y la traición de las creencias, y es la que está más directamente relacionada con el sustrato emocional de la motivación. Claudia Strauss (1992) distingue tres diferentes tipos de creencia que producen modelos cognitivos distintos:

- 1) *El discurso de autoridad*. Este modelo de representación cognitiva implica que se cree en la existencia y el valor de un esquema, sin embargo, este se aprehende como un grupo compacto, aislado e inerte de ideas que no se pueden relacionar con la aprehensión de la realidad en general y de la identidad del yo, y por tanto carece de fuerza directiva.
- 2) *La realidad inescapable*. Este modelo implica que un esquema se aprehende como una realidad que el sujeto no puede modificar, que tiene que considerar al hacer sus elecciones, que constriñe los posibles cursos de acción (la facticidad del mundo social), y en esa medida inclina a los individuos a actuar de cierta manera.
- 3) *Redes semánticas personales*. Son las redes idiosincráticas de significado que portan los sujetos. Estas redes son el resultado del enlace entre los significados culturales con experiencias de vida significativas y la aprehensión autoconsciente; contienen valores sociales explícitamente sancionados, elementos implícitamente aprehendidos de la realidad, así como las ideas y las experiencias que el sujeto considera lo definen. Las redes personales contienen las metas que motivan explícitamente la acción y constituyen el modelo cognitivo que contiene la mayor carga emotiva. Son, por tanto, el modelo que adquiere una mayor fuerza directiva.

¹⁶ Por ejemplo, un niño que es tratado con violencia por su padre, relacionará la figura paterna con la violencia, aunque las proposiciones sobre el padre que contenga el esquema cultural prevaleciente sean completamente diferentes.

Las redes semánticas personales constituyen el modelo cognitivo más directamente relacionado con la constitución de la identidad. Implican un proceso de *posicionamiento*¹⁷ en relación con los códigos y esquemas culturales que resulta del reconocimiento de los sujetos como portadores (o no) de las características que establecen dichos códigos, y por tanto, una concepción del propio ser como una persona que se sitúa en el mundo en posiciones que implican ciertas obligaciones, derechos y prácticas inherentes a esas posiciones.

El contenido de las redes semánticas personales -resultado del posicionamiento de los sujetos frente a los códigos y esquemas culturales- es el interpretante que determina el uso del pronombre de la primera persona: un yo que se concibe a sí mismo como portador de ciertos valores, cualidades, capacidades, intereses, limitaciones; que persigue metas que considera valiosas y realizables (o muy difíciles de alcanzar pero a las que de todas maneras le dedica grandes esfuerzos) que rechaza o es indiferente a valores y metas que le parecen ajenos a su experiencia (el discurso de autoridad) o que acepta resignadamente realidades que le parecen estar fuera de sus posibilidades modificar (la realidad inescapable).

El posicionamiento no es producto solamente de la libre elección de los individuos (una persona no es hermana, o subordinada, o miembro de un sexo o una clase social por elección), pero implica el *reconocimiento* consciente de la persona como portadora de las características que implican las diferentes posiciones, y por lo tanto “como perteneciendo al mundo en ciertas formas y viendo al mundo desde esa posición. Este reconocimiento implica un compromiso emocional con la categoría de pertenencia y el desarrollo de un sistema moral organizado alrededor de la pertenencia” (Davies y Harré; 1999:221).

¹⁷ El concepto de posicionamiento tiene la virtud de reconocer que la construcción de la identidad es un proceso social/gramatical que reconoce tanto las realidades producto de la interacción como el que los sujetos se posicionan a partir de la internalización de los códigos y los esquemas culturales que adquieren una diferente carga moral y emotiva. Su uso aquí no implica aceptar la posición inmanentista del lenguaje que defienden sus autores -relacionada con su aceptación del principio del interaccionismo simbólico de que los significados son producto de negociaciones que se efectúan en la interacción- según el cual “el lenguaje existe sólo como ocasiones concretas del lenguaje en uso. La *langue* es un mito intelectualizante, únicamente la *parole* es real, sociológica y psicológicamente hablando” (Davis y Harré; 1999:216)

El posicionamiento requiere del *reconocimiento de la pertenencia* a una cierta categoría, y dicho reconocimiento implica un compromiso moral. En esa medida, aunque el posicionamiento involucra tanto el ejercicio de la libertad (porque algunas posiciones son producto de la asociación voluntaria, como pueden ser la pertenencia a un partido político, a una religión, a un movimiento social) como el constreñimiento que imponen las estructuras y relaciones sociales, en ambos casos involucra un compromiso emocional que solamente puede explicarse a partir del significado que adquieren las categorías y los esquemas culturales a partir de las experiencias de los individuos. La identidad entonces es producto de las posiciones que el individuo reconoce como propias a partir de la interpretación de su experiencia: el posicionamiento y la identidad que resultan de éste sitúan a los actores en el *espacio moral* (Taylor, 1989)

En sociedades complejas los sujetos en la construcción de la identidad del yo se enfrentan a una multitud de experiencias y de demandas diversas e inclusive contradictorias. Sin embargo, es precisamente la capacidad del pensamiento autoconsciente la que permite crear un orden –un posicionamiento– dentro de la diversidad, y producir la unidad de la vida que da sentido a la memoria de experiencias y a las elecciones que guían la acción. En ese sentido se explica la afirmación de que “la identidad de una persona es una identidad compleja de orden superior de varias capas de identidades encajadas unas en otras” (*supra* p 116) El núcleo de dicha identidad lo constituyen las elecciones fuertes que enmarcan las elecciones de los actores:

Cuando elegimos entre demandas contradictorias existe un complejo tejido de posiciones -y significados culturales, sociales y políticos adjudicados a tales posiciones- disponibles dentro de cualquier número de discursos. El significado emocional otorgado a cada una de esas posiciones se desarrolla como resultado de experiencias personales... Esas categorías y emociones adquieren sentido a través de ciertas historias y de un sistema moral que une y legitima la opción elegida. La construcción social/gramatical de la persona, como una identidad unitaria conocida, implica la existencia de un conjunto consistente de elecciones localizadas dentro de un solo discurso. Luchamos con diversas experiencias para producir una historia unitaria y consistente. Si no lo hiciéramos, otros nos lo demandarían (Davies y Hatte, 1999:234. Subrayado mio)

La identidad adquiere sentido a través de las narrativas sobre la trayectoria del yo (las redes semánticas personales) cuyo eje articulador es la jerarquía de valores que guía las evaluaciones fuertes que constituyen el núcleo de la agencia. Estas narrativas articulan las nociones del bien, de la persona misma, de la sociedad, en una trama que contiene respuestas y argumentos en torno a las cuestiones centrales sobre el sentido de la propia vida y de los motivos que llevan a una persona a hacer las elecciones que explican porqué actúa como lo hace.

La trayectoria del yo se articula en una narrativa que despliega, en términos de Giddens, la *causalidad del agente*, en el sentido de que en dicha narración “la acción es causada por una regulación reflexiva que el agente hace de sus intenciones en relación con sus necesidades y también con su apreciación de las demandas del mundo exterior” (Giddens; 1997:108). Por eso el actor es, en términos de Macintyre, coautor de esa narrativa, en la medida en que ésta incorpora tanto a las necesidades y elecciones del actor, como el reconocimiento los estreñimientos que le imponen los contextos y las relaciones (los otros autores) en los que se desarrolla su acción.

En sociedades complejas, los elementos y esquemas culturales entre los que los actores se ven orillados a elegir para construir el sentido de su trayectoria y la narrativa que confiere unidad a su vida es muy diversa. Sin embargo, dichas sociedades ofrecen estructuras de reducción de complejidad que facilitan el proceso (*supra* p 35). Las principales características de dichas estructuras son:

- que permiten seleccionar cursos de acción;
- que circunscriben un horizonte dentro del que se dota de sentido a la selección;
- que brindan elementos para la construcción de la identidad (Gleizer; 1997)

Entre las más importantes de esas estructuras están las que Giddens describe en su análisis sobre la *Modernidad e identidad del yo*: el estilo, el plan y la política de vida. El *estilo de vida* se refiere al conjunto de prácticas que un individuo adopta porque satisfacen no sólo necesidades utilitarias, sino

porque son coherentes con las posiciones reconocidas en la identidad del yo; el *plan de vida* permite la ordenación temporal de la trayectoria del yo y establecer metas futuras; la política de vida se refiere a “una política de realización del yo en un entorno reflejamente ordenado, donde esa reflexividad enlaza el yo y el cuerpo en sistemas de ámbito universal” (Giddens; 1995:271)

Estas estructuras permiten delimitar cursos de acción en la medida en que cuando se adopta un estilo, o se concibe un plan o una política de vida, algunas elecciones simple y sencillamente quedan fuera de ese horizonte y no son contempladas por el actor (lo que no significa que no tenga noticia de ellas, sino que, en la medida en que son ajenas a su experiencia, no llegan a formar parte de las creencias personales y por tanto quedan excluidas de las redes semánticas que dotan de contenido a la identidad) Además, a través de estas estructuras los actores dan significado y continuidad a sus actividades cotidianas

La adopción de un estilo, plan o política de vida se explica como el resultado del posicionamiento social/gramatical del individuo que da lugar a la construcción de la identidad. Implican una evaluación del sujeto de las categorías y esquemas culturales que lo llevan a elegir y a rechazar consistentemente entre la diversidad a que se enfrenta en un contexto complejo. Son, por tanto, producto de la ordenación intencional del individuo de los elementos que ofrece la cultura, y en esa medida, constituyen una fuente fundamental de la motivación producto de la creciente reflexividad de los actores en las sociedades contemporáneas.

Dentro de estas estructuras adquieren sentido identidades que van desde el escepticismo moral y político, el consumo narcisista o la “explosión en intensidades eufóricas” (como parte de un estilo de vida), hasta el compromiso profundo con una vocación o una profesión (como expresión de un plan de vida) o con causas sociales que reivindican principios de género, étnicos o globales, como son los derechos humanos y la ecología (como parte de una política de vida). Estas identidades tan dispares implican, como Weber comprendió, éticas que en ocasiones son irreconciliables y que no se pueden cobijar bajo la universalidad del individualismo institucionalizado, como pretendieron Durkheim y Parsons; implican compromisos morales muy

diversos y nos colocan en el terreno existencial de la vida en la modernidad tardía. Pero estos extremos son producto, como reconocieron estos últimos, de experiencias sociales y de la internalización de esquemas culturales, y no de una elección basada en la maximización del beneficio como pretende la TAR, o de la fragmentación de la experiencia que suponen los teóricos de la posmodernidad.

La diversidad de identidades que conviven en una sociedad compleja son la expresión del ejercicio de una diversidad igualmente amplia de razón práctica. Ésta constituye, como ha mostrado la sociología desde su nacimiento, un componente central de la agencia y por tanto un problema ineludible para la teoría de la acción

Una filosofía moral... presupone una sociología. Toda filosofía moral ofrece implícita o explícitamente un análisis conceptual de las relaciones del agente con sus razones, motivos, intenciones y acciones y al hacerlo generalmente presupone que estos conceptos están encarnados en el mundo social real
Alasdair Macintyre

CONCLUSIONES

Este trabajo se propuso dos objetivos: por un lado, investigar los efectos de la cultura sobre la motivación en las sociedades complejas. Por otro, mostrar el potencial explicativo de la teoría sociológica en relación con la acción frente a la teoría de la acción racional y a los teóricos de la posmodernidad que pretenden negarle dicho potencial. Con este doble objetivo, la investigación partió de los postulados propuestos por el giro interpretativo y el realismo crítico, y en consonancia con éstos afirma que la teoría sociológica es capaz de explicar el potencial que posee la realidad que constituye la cultura para producir cambios (*supra* p 14), como son su capacidad para influenciar la intencionalidad y la motivación de los actores.

La argumentación condujo al reconocimiento de que el problema de la motivación requiere un análisis sociológico de la razón práctica, es decir, al reconocimiento de que la agencia, aún en sociedades complejas y pluriculturales, que se autodescriben como sociedades que atraviesan una crisis de valores, la agencia está fundamentada en una elección fuerte, y en esa medida no puede ser producto ni de la simple articulación de preferencias, ni de la completa desarticulación de la identidad. La sociología se planteó este problema desde sus orígenes y en la tradición de pensamiento de la disciplina se encuentran formulaciones que permanecen vigentes y que hoy deben profundizarse con conocimientos producidos en otras áreas de las disciplinas humanas.

En ese sentido resulta imprescindible partir del reconocimiento del distanciamiento que la sociología impuso frente a la filosofía ilustrada y las líneas de investigación que este distanciamiento abrió para la explicación de la acción y el orden sociales. Este punto resulta

particularmente importante en el debate con los teóricos de la posmodernidad, que generalmente no reconocen esta ruptura y se refieren al discurso de la modernidad como un todo homogéneo y estático.

La teoría sociológica implicó, en primer lugar, por supuesto, la revaloración de la sociedad característica del pensamiento europeo del siglo XIX, y aunado a este viraje crucial para el desarrollo de las ciencias sociales, el cuestionamiento de la imagen moderna de la libertad y la razón. A este respecto el pensamiento de Durkheim resulta crucial, porque establece el fundamento de los procesos de externalización, objetivación e internalización (*supra* p. 33) que permiten avanzar en la explicación sobre la relación entre el individuo y la sociedad de manera que si bien no se abandonan los principios modernos liberales y racionalistas, se reconocen tanto la facticidad del mundo social, como el sustrato emotivo, fiduciario de la sociedad, así como también los estreñimientos cognitivos que impone a los individuos la socialización.

Es en ese sentido es que Edward Tiryakian afirma que “el sociologismo de Durkheim en este aspecto equivale nada menos que a una revolución epistemológica respecto de la perspectiva filosófica tradicional” (Tiryakian; 1988:245). Efectivamente, la obra de Durkheim inició la crítica al ego cartesiano que, más de un siglo después, se sigue postulando como una necesidad de la teoría social contemporánea.

Ahora bien, habría que reconocer también que el sociologismo de Durkheim hacía converger sociedad, libertad, ética y moral de forma apromática, y que en sociedades complejas -plurales, multiculturales y altamente reflexivas- esta convergencia no es plausible. Por eso es que hoy se impone el análisis de la relación entre la cultura y la agencia: en contextos sociales en los que conviven culturas e identidades diversas e inclusive antagónicas, la teoría sociológica requiere explicar los motivos que llevan a los actores a hacer las elecciones que hacen entre los múltiples elementos y esquemas culturales a los que están expuestos, y cómo construyen la identidad que motiva conscientemente a la acción.

A este respecto habría que reconocer, como lo hizo Weber, que la identidad, en la medida en que implica una diferenciación y un posicionamiento en el espacio social, es siempre potencialmente conflictiva. Como afirma Chantal Mouffe

...la creación de la identidad implica el establecimiento de una diferencia, misma que muchas veces se construye sobre la base de una jerarquía... cada identidad es relacional y la afirmación de la diferencia es una precondition de existencia de cualquier identidad—la percepción de “otro” que constituirá su “exterior”—podemos comenzar a entender porqué esa relación se puede convertir en el suelo para el antagonismo (Mouffe; 1996:400).

Este problema resulta crucial en el debate actual entre filósofos morales de filiación kantiana como Rawls y Habermas y comunitaristas como Taylor y MacIntyre, y se puede argumentar que los primeros desestiman la potencialidad directiva - y conflictiva- de la pertenencia cultural y de la construcción de las identidades, y que esta desestimación deriva en una concepción estrecha de razón práctica

Como afirma Charles Taylor, **una reacción moral es una afirmación de una cierta ontología de lo humano** (Taylor; 1989), y esta última es una realidad cultural cuyo efecto sobre la intencionalidad individual y colectiva¹ es necesario considerar en toda su amplitud para poder explicar la acción de personas y grupos en contextos complejos. Es precisamente el reconocimiento de este problema el que ha llevado a algunos autores² a afirmar que el problema central de la teoría social sobre la relación entre individuo y sociedad requiere de la profundización del análisis de la relación entre la cultura y la acción

Para lograr este objetivo es que resulta imprescindible reconocer que cultura y agencia operan en diferentes temporalidades (*supra* p. 18). No sólo porque la reflexividad que implica la agencia es necesariamente posterior a la enculturación que hace posible el sentido requerido tanto para la reflexividad como para la comunicación y la interacción (*supra* cap 2), sino también porque

¹ En el sentido que le da Searle a este término (*supra* p. 70).

² Como ya se señaló, en el ámbito de la teoría sociológica, entre los más destacados se encuentran Margaret Archer, Robert Wuthnow y Jeffrey Alexander (*supra* pp 17-22)

como muestra la reflexión de Sahlins sobre la relación entre estructura y acontecimiento, la elección de los elementos culturales que realizan los individuos en las sociedades contemporáneas (la cultura vivida) presupone a la cultura como estructura diacrónica (la cultura constituida) (*supra* pp. 95-98).

Las reflexiones de Elias sobre la relación entre sociogénesis y psicogénesis permiten refutar la idea posmoderna de que todas las elecciones son igualmente posibles (*supra* p. 7): las configuraciones sociales y la memoria de experiencias limitan las posibilidades de la selección y por tanto la evolución de las estructuras sociales y de las psiques individuales (*supra* p. 47). Asimismo, la teoría parsoniana muestra la insuficiencia del principio de maximización de la TAR para explicar las elecciones de los actores y la necesidad de mantener la distinción entre cultura, sociedad y personalidad para explicar la forma en que éstas, que no son sólo distinciones analíticas sino realidades diversas, se interpenetran.

La interpenetración entre la cultura y la personalidad se produce a través de la internalización y es precisamente la explicación de este proceso que hoy requiere que la teoría sociológica incorpore conocimientos producidos en otras áreas. En ese sentido se puede afirmar la necesidad de que el giro interpretativo se incorpore también al análisis de la internalización: ésta no reproduce inalterados los mensajes culturales en las personalidades. Los procesos cognitivos involucrados son más complejos que lo que los clásicos de la sociología entrevieron. A este respecto habría que profundizar la explicación sociológica de la relación entre sentido, creencia y emoción que se analiza, entre otros campos, en la filosofía del lenguaje y en la psicología cultural, en la medida en que se reconoce que lo que los actores hacen está inextricablemente ligado a lo que entienden, creen y sienten. Por eso es que la teoría de la acción requiere ahondar en el análisis de la actitud fiduciaria que remite precisamente a las *creencias y emociones*, en una palabra, remite a la identidad que motiva a los actores.

En este sentido, por ejemplo, Charles Taylor plantea una situación relacionada con las creencias y emociones que nos coloca de lleno frente al problema constitución de la razón práctica y a la resolución de problemas en sociedades complejas:

... alguien es instintivamente racista, esto es, solamente siente solidaridad moral hacia los de su misma raza. Solamente hacia ellos se siente obligado a actuar con respeto. pero razonamos con él, y argumentamos que la raza no debe significar ninguna diferencia, que lo que debe de ser valorado y respetado en una persona no tiene que ver con su raza, y lo llevamos a consentir con la afirmación de que el respeto por la vida debe de extenderse a todos. Pero es muy fácil imaginar a alguien diciendo que sabe que es así, pero que no lo sienta así. no puede haber una reflexividad de los sentidos referentes al sujeto que no estén fundamentados en sentimientos (Taylor, 1985:61).

Este problema plantea varias vertientes para la reflexión filosófica y teórica: en primer lugar, plantea el problema central para la filosofía moral contemporánea sobre los fundamentos de la razón práctica y los límites de la argumentación racional para dirimir los conflictos en las sociedades complejas. Por supuesto no se pretende negar que la argumentación debe de constituir un mecanismo central para la resolución de conflictos. Sin embargo, habría que reconocer que es una ilusión pretender que este medio será siempre eficaz y/o suficiente para modificar lo que los individuos creen y sienten, sobretodo si los argumentos no son compatibles con las concepciones más amplias del mundo y de las relaciones que motivan a los actores

También plantea el problema, ya señalado, de la significación que adquieren las identidades personales y sociales y su capacidad para incitar a la acción individual y colectiva; Finalmente, plantea el problema de la construcción de las identidades (¿porqué un individuo se convierte en una persona racista?), que hoy requiere de la confluencia de los conocimientos producidos en las áreas que investigan los procesos cognitivos y aquellas que explican la producción de contextos culturales y sociales

En relación con este último problema, si se reconoce que existen distintos niveles de internalización que se relacionan con la información semántica (los significados culturalmente compartidos) y la información episódica a la que están expuestos los individuos a través de los

procesos de socialización³, se encuentra la clave explicativa del reconocimiento de categorías y posiciones contenidos en los códigos culturales que implica la construcción de la identidad, y concomitantemente, de la explicación de porqué algunos esquemas y elementos culturales adquieren fuerza directiva y otros no.

Los niveles de internalización producen diferentes formas de creencia. Éstas remiten no solo a contenidos diversos, sino a distintas formas de representación cognitiva y de aprehensión consciente. Por eso algunas proposiciones culturales se convierten en verdaderos imperativos categóricos mientras que otras son prácticamente ignoradas y otras más se cuestionan activamente.

En las sociedades contemporáneas, las fuentes de la información semántica (porque se tiene acceso a proposiciones culturales con orígenes muy diversos) como episódica (porque se participa de interacciones que van desde las que implican la copresencia, hasta las que permiten los procesos de desanclaje) son muy diversas, y los individuos se ven orillados a construir su identidad eligiendo entre una variedad muy amplia de posibilidades en contextos de creciente reflexividad individual y social. Sin embargo, es muy poco probable que los individuos elijan elementos que no puedan relacionar con su propia experiencia y con su concepción más amplia de la realidad, lo que equivale a decir que es poco probable que elijan elementos que, por su grado de internalización, no se conviertan en parte de sus creencias personales. Éstas son el fundamento de la construcción de la identidad, un proceso de posicionamiento social/gramatical que produce la realidad que constituye el interpretante al que remite el pronombre de la primera persona. Este yo que se articula en una narración que le da sentido a la unidad de la vida, es una fuente primordial de la motivación, y constituye el contexto dentro del que deben ubicarse las acciones particulares si se pretende explicar su sentido. Esta narración, además, adquiere pleno significado cuando se le ubica dentro de un marco cultural más amplio al que necesariamente se refiere, de manera que, como

³ En este sentido habría que reconocer la pertinencia de la distinción entre socialización primaria (que produce rasgos de la personalidad que pueden ser inmodificables y/o inconscientes) y la socialización secundaria, que es necesariamente más reflexiva.

afirma Macyntire, en la explicación de la acción necesariamente convergen lo intencional, lo social y lo histórico

Esta explicación no puede eludir el problema de la interpretación, requiere de la reconstrucción de marcos de sentido. Pero el alcance la investigación sobre la cultura y su influencia sobre la acción no tiene porqué limitarse a hacer inteligibles estos marcos. La interpretación puede constituir la base sobre la que se construyan explicaciones que, guiadas por una concepción pospositivista de la teoría social y generativa de la causalidad busquen, como propone Giddens "alcanzar una importancia generalizada con tal que sirva para dilucidar la naturaleza del entendimiento de los agentes, y por tanto, las razones que los mueven a actuar, por un vasto espectro de contextos de acción" (Giddens, 1991:351). Es decir, se debe aspirar a producir teorías sensibles a las diferencias culturales y sociales, pero que no conviertan estas diferencias en barreras para el conocimiento. La meta es producir teorías sociológicas cuya finalidad no sea producir verdades inamovibles, sino "ganar terreno epistémico". Este es, en última instancia, el objetivo de toda empresa científica.

BIBLIOGRAFÍA

- Abell, Peter (1992), "Is Rational Choice Theory a Rational Choice of Theory?", James Coleman y Thomas Fararo, eds., *Op. Cit.*
- Adam, Barbara (1996), "Detraditionalization and the certainty of uncertain futures", Paul Heelas, *et al*, *Op cit*
- Aguirre Baztan, Angel (1999), "La identidad cultural", *Anthropologica*, núm. 3.
- Albrow, Martin (1991), "Las sociedades como hechos construidos: el enfoque de Weber de la realidad social", *Estudios Sociológicos*, año 9, núm. 26
- Alexander, Jeffrey (1988), *Action and its environments*, New York, Columbia University Press.
- ____ (1989), *Structure and meaning*, New York, Columbia University Press
- ____ (1992), *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial*, Barcelona, Gedisa.
- ____ (1998), *Neofunctionalism and after*, Malden, Blackwell.
- ____ (2000), *Sociología cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas*, México, Anthropos-FLACSO.
- ____ y Steven Seidman (eds.), (1990), *Culture and society. Contemporary Debates*, New York, Cambridge University Press.
- ____ y Piotr Stompka (eds.), (1991), *Rethinking Progress*, Boston, Unwin Hyman.
- Archer, Margaret (1988), *Culture and agency. The place of culture in social theory*, Cambridge, Cambridge University Press
- Balkin, J. M. (1998), *Cultural software*, New Haven, Yale University Press
- Battani Marshall, *et al.* (1997), "Cultures' structures: making meaning in the public sphere", *Theory and Society*, núm. 26
- Bauman, Zygmunt (1973), *Culture as praxis*, London and Boston, Routledge & Kegan Paul
- ____ (1991), *Libertad*, México, Nueva Imagen
- Berger, Bennett (1991), "Structure and Choice in the Sociology of Culture", *Theory and Society*, vol. 20 núm. 1.
- Beriain, Josexto (1990), *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*, Anthropos, Barcelona.
- Bernstein, Richard (1982), *La reestructuración de la teoría social y política*, México, Fondo de Cultura Económica.
- ____ (1993), "Introducción", *Habermas y la modernidad*, México, REI.
- Bohman, James (1992), "The limits of rational choice explanation", James Coleman y Thomas Fararo (eds.), *Op. Cit.*

- Bourdieu, Pierre (1987), "La identidad como representación", Gilberto Giménez (comp.), *Op cit.*
- ____, (1990), *Sociología y cultura*, México, CONACULTA-Grijalbo
- ____, (1991), *El sentido práctico*, Madrid, Iaurus.
- Bronwyn, Davies y Rom Harre (1999), "Posicionamiento: la producción discursiva de la identidad", *Sociológica*, núm 39, enero-abril.
- Bruner, Jerome (1984), *Actual minds, possible worlds*, Massachusets, Harvard University Press.
- ____, (1985) *Acción, pensamiento y lenguaje*, Madrid, Alianza.
- ____, (1990), *Acts of meaning*, Massachusets, Harvard University Press
- Calhoun, Craig (1992), "Culture, History and the Problem of Specificity in Social Theory", Steven Seidman y Richard Wagner (eds), *Op cit.*
- ____, (1996), "Whose classics? Which readings? Interpretation and Cultural Difference in the Canonization of Sociological Theory", Stephen Turner (ed) *Social Theory & Sociology*, New York, Blackwell.
- Castañeda, Fernando (1994) "La sociología mexicana: la constitución de su discurso", Juan Felipe Leal, et. al (coord), *La sociología contemporánea en México*, México, UNAM
- Coleman, James y J. Fararo (eds), (1992), *Rational choice theory*, London, Sage.
- Colom, Francisco (1998), *Razones de identidad Pluralismo cultural e integración política*, Barcelona, Anthropos.
- Corsi, Ginacarlo, et al (1996), *Glosario sobre la teoría de Niklas Luhmann*, México, Anthropos-Universidad Iberoamericana-Iteso.
- Crane, Diana (ed) (1994), *The sociology of culture*, Cambridge, Blackwell
- Crook, Stephen, et. al. (1991), *Postmodernization Change in Advanced Societies*, London Sage
- Chihu, Aquiles (2000), "Un modelo teórico para las ciencias sociales en Clifford Geertz", *Iztapalapa*, año 20, núm 49.
- D' Andrade, Roy (1989), "Cultural meaning systems", Richard Shweder (ed), *Op cit.*
- ____, (1992), *Human motives and cultural models*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Deely, John (1996), *Los fundamentos de la semiótica*, México, Universidad Iberoamericana
- Demé, Steve (1994), "Cultural conceptions of human motivation and their significance for culture theory", Diana Crane, *Op. cit.*
- Dewey, John (1993), *La reconstrucción de la filosofía*, México, Planeta-Agostini.
- Douglas, Mary (1978), *Cultural Bias*, London, Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.

- Durkheim, Emile, (1951), *Sociología y filosofía*, Buenos Aires, Ed Guillermo Kraft Limitada.
- ____, (1973), *La educación moral*, Buenos Aires, Schapire.
- ____, (1974), *Lecciones de sociología*, Buenos Aires, Schapire
- ____, (1979), *Educación y sociología*, Buenos Aires, Linotipo.
- ____, (1991), *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón.
- Durkheim, Emile y Marcel Mauss (1963), *Primitive Classification*, Chicago, University of Chicago Press.
- Eco, Umberto (1987), "La cultura como fenómeno semiótico", Gilberto Giménez (comp.), *Op cit*
- Eisenstadt, Shmuel (1986) "Culture and social structure revisited", *International Sociology*, vol 1, núm 3.
- ____, (1992), "The order maintaining and order transforming dimensions of culture", Richard Münch y Neil Smelser (eds), *Op. cit*.
- ____, (1995), *Power, Trust and Meaning*, Chicago, The University of Chicago Press.
- Ekström, Mats (1992), "Causal Explanation of Social Action. The contribution of Max Weber and of Critical Realism to a Generative View of Casual Explanation in Social Science", *Acta Sociologica*, núm. 35
- Elias, Norbert (1994). *Teoría del símbolo. Un ensayo de antropología cultural*, Barcelona, Península.
- ____ (1994), *El proceso de la civilización*, México, Fondo de Cultura Económica.
- ____ (1997), *Sobre el tiempo*, México, Fondo de Cultura Económica
- Estrada, Mario (2000), " La vida y el mundo: distinción conceptual entre mundo de la vida y vida cotidiana", *Sociológica*, año 15, núm. 43.
- Fabri, Paolo (2000), *El giro semiótico*, Barcelona, Gedisa
- Farfán, Rafael (1999), "Ni acción ni sistema: el tercer modelo de acción de Joas", *Sociológica*, núm 40, mayo-agosto.
- Featherstone, Mike (ed.) (1992), *Cultural theory and cultural change*, London, Sage.
- Gane, Nicholas (2001), "Zygmunt Bauman: Liquid Modernity and Beyond", *Acta Sociologica*, vol. 44 núm. 3.
- Geertz, Clifford (1973), *The interpretation of cultures*, New York, Basic Books
- Giddens, Anthony (ed) (1972) *Emile Durkheim Selected Writings*, Cambridge, Cambridge University Press
- ____ (1979), *Central problems in social theory*, Berkeley, University of California Press

- ____ (1990), "El estructuralismo, el post-estructuralismo y la producción de la cultura", Anthony Giddens y Jonathan Turner (eds.), *La teoría social hoy*, México, Alianza.
- ____ (1990^a), *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza.
- ____ (1994), *La constitución de la sociedad*, Buenos Aires, Amorrortu
- ____ (1995), *Modernidad e identidad del yo*, México, Península
- ____ (1997), *Las nuevas reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu
- Gil, Fernando (2001), *La cultura moral posmoderna*, Madrid, Sequitur.
- Giménez, Gilberto (comp.), (1987), *La teoría y el análisis de la cultura*, México, SEP-COMECSO-U. de Guadalajara
- ____ (1992), "La identidad social o el retorno del sujeto en sociología", *Versión*, núm. 2.
- Gleizer, Marcela (1997), *Identidad, subjetividad y sentido en las sociedades complejas*, México, Juan Pablos- FLACSO
- González, José María (1989), "La herencia de Kant en el pensamiento de Max Weber", Javier Muguerza y Roberto Rodríguez (eds.), *Kant después de Kant*, Madrid, Tecnos.
- Griswold, Wendy (1992), "The sociology of culture: four good reasons (and a bad one)", *Acta Sociologica*, núm. 35.
- Gupta, Akhil y James Ferguson (1997), *Culture, power, place*, London, Duke University Press.
- Habermas, Jürgen (1990), *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus.
- ____ (1998), "Reconciliación mediante el uso público de la razón", *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona.
- ____ (1998^a), "Razonable versus verdadero, o la moral de las concepciones del mundo", *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona.
- Haferkamp, Hans (ed.), (1989), *Social culture and structure*, New York, Walter de Gruyter
- Halton, Eugene (1992), "The cultic roots of culture", Richard Münch y Neil Smelser (eds.), *Op cit*
- Hallowell, Irving (1955), *Culture and experience*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
- ____ (1977), "Self, Society and Culture in Phylogenetic Perspective", Sol Tax (ed.), *The Evolution of Man*, Chicago, University of Chicago Press
- Hamnerz, Ulf (1993), "When Culture is Everywhere: Reflections on a Favorite Concept", *Ethnos*, núm. 1-2
- Harris, Marvin (2000), *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*, Barcelona, Crítica
- Heelas, Paul y Scott Lash (eds.) (1996), *Detraditionalization*, Cambridge, Blackwell

- Hernández, Daniel (2000), "Cultura y vida cotidiana Apuntes teóricos sobre la realidad como construcción social", *Sociológica*, año 15 núm. 43
- Joas, Hans (1993), *Pragmatism and Social Theory*, Chicago, University of Chicago Press.
- Johnson, Terry, et. al. (1984), *The Structure of Social Theory*, New York, St. Martin's Press.
- Jules- Rosette, Benetta (1990), "Talcott Parsons y la tradición fenomenológica en la sociología. Un debate no resuelto", *Sociológica*, núm. 12, enero-abril.
- Kane Anne (1991), "Cultural Analysis in Historical Sociology: the Analytic and Concrete Forms of the Autonomy of Culture", *Sociological Theory*, vol 9 núm 1.
- ____, (1996), "The Centrality of Culture in Social Theory: Fundamental Clues from Weber and Durkheim", Stephen Turner (ed.), *Op. cit.*
- Kellner, Douglas (1992), "Popular Culture and the Construction of Postmodern Identities", Scott Lash y Jonathan Friedman (eds.), *Op. cit.*
- Kroeber, Alfred (1952), *The nature of culture*, Chicago, Chicago University Press.
- Lamont, Michele y Robert Wuthnow (1990), "Betwixt and between: recent cultural sociology in Europe and the United States, George Ritzer (ed), *Op. cit.*
- Lash, Scott y Jonathan Friedman (eds.) (1992), *Modernity and Identity*, Cambridge, Basil Blackwell.
- Laudan, Larry (1985), "Un enfoque de solución de problemas al progreso científico", Ian Hacking, ed., *Revoluciones científicas*, México, FCE.
- LeVine, Robert (1989), "Properties of Culture", Richard Shweder (ed.), *Op. cit.*
- Lima, María Herrera (1998), "La hermenéutica filosófica en Gadamer y Habermas", *Perspectivas teóricas contemporáneas de las ciencias sociales*, Juan Felipe Leal et. al., México, UNAM
- Lorite Mena, José (1998), "Estructura y mecanismos de la cultura", David Sobrevilla (ed), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol 15, Madrid, Trotta.
- Lotman, Yuir (1999), *Cultura y explosión. Lo previsible y lo imprevisible en los procesos de cambio social*, Barcelona, Gedisa
- Luhmann, Niklas (1996), *Introducción a la teoría de sistemas* Lecciones publicadas por Javier Torres Nafarrate, México, Anthropos-Universidad Iberoamericana-ITESO.
- Luhmann, Niklas y Raffaele De Georgi (1993), *Teoría de la sociedad*, México, Universidad de Guadalajara-Universidad Iberoamericana-Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- Macintyre, Alasdair (1981), *After Virtue A study in moral theory*, London, Duckworth

- Maffesoli, Michel (2000), "Posmodernidad e identidades múltiples", *Sociológica*, año 15, núm 43.
- Metcalf, Peter (2001), "Global "Disjuncture" and the Sites of Anthropology", *Cultural Anthropology*, vol 16, núm. 2.
- Mir, Adolfo (1995), "El significado de la cultura en la teoría de la acción de Talcott Parsons", Aquiles Chiuh (coord.), *Sociología de la cultura*, México, UAM-Iztapalapa.
- Mohanty; J.N. (1994), "Capas de yoidad", León Olive y Fernando Salmerón (eds.), *La identidad personal y la colectiva*, México, IIF-UNAM.
- Mongardini, Carlo (1990), "The Decadence of Modernity: the Delusions of Progress and the search for Historical Consciousness", Jeffrey Alexander y Piotr Stompka (eds.), *Op cit*
- Mouffe, Chantal (1996), "Democratic Identity and Pluralistic Politics", Luis Soares, *Op cit*
- Munck, Gerardo (2001), "Teoría de los juegos y política comparada: nuevas perspectivas y viejas preocupaciones", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 63 núm 1, enero-marzo.
- Münch, Richard (1982), "Talcott Parsons y la teoría de la acción I", *Revista Internacional de Sociología*, núm. 40
- _____. (1982a), "Talcott Parsons and the Theory of Action II", *American Journal of Sociology*, vol. 87, núm 4
- Münch, Richard y Neil Smelser (1992), *Theory of Culture*, University of California Press.
- Nelson, Catherine (1986), "Reflexiones en torno a la sociología parsoniana y la condición humana", *Sociológica*, año 1, núm 1.
- Nisbet, Robert (1977), "Lo sacro", *La formación del pensamiento sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu.
- _____. (1991), *Historia de la idea de progreso*, Barcelona, Gedisa.
- Ochs, Elinor y Bambi Scheieffelin (1989), "Language acquisition and socialization", Richard Shweder (ed), *Op. cit*
- Padilla, Mario (1990), "Durkheim y la formación social de la subjetividad", *Sociológica*, núm 14
- Parekh, Bhikhu (2000), *Rethinking Multiculturalism*, London, MacMillan.
- Parsons, Talcott (1949), *The structure of social action*, The Free Press, New York.
- _____. *El sistema social*, Madrid, Alianza
- _____. "El desarrollo teórico de la sociología de la religión", *Sociología de la religión y la moral*.
- _____. (1962), "Culture and the Social System", Parsons, T., et al., *Theories of society*, vol II The Free Press of Glencoe

- ____, (1970), "La teoría del simbolismo en relación con la acción", Parsons T., et. al. *Apuntes sobre teoría de la acción*, Buenos Aires. Amorrortu
- ____, (1981), *La sociedad*, México. Trillas.
- Pateman, Trevor (1987), *Language in mind and language in society*, Oxford, Claredon Press,
- Peterson, Richard (1979), "Revitalizing the culture concept" *Annual Review Sociology*
- Pitman, Mary Anne, et. al. (1989), *Culture Aquisition*, New York, Praeger.
- Prego, Carlos (1992), *Las bases sociales del conocimiento científico*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Putnam, Hilary (1991), "Referencia y comprensión", *El significado y las ciencias morales*, México, UNAM.
- Rabinow, Paul y William S. Sullivan (eds) (1987), *The Interpretive Turn*, Berkeley, University of California Press
- Rambo, Eric y Elaine Chan (1990), "Text, Structure and Action in Cultural Sociology", *Theory and Society*
- Rawls, John (1998), "Réplica a Habermas", *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós.
- Remes, Alain de (2001), "Elección racional, cultura y estructura: tres enfoques para el análisis político", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 63 núm. 1, enero-marzo
- Rochberg, Eugene (1982), "Situation, Structure and the Context of Meaning", *The Sociological Quarterly*, núm. 23
- Rodríguez, José (2000), "Variaciones sobre el concepto de cultura", *Revista Internacional de Sociología*, núm. 26, mayo-agosto
- Rosaldo, Renato (1991), *Cultura y verdad*, México, Grijalbo-CONACULTA.
- Rorty, Richard (1996), "Justice as a larger loyalty", Luis Soares, *Op. cit.*
- Ricoeur, P. (1971), "The model of the text: meaningful action considered as a text" *Social Research*, vol. 38, núm. 3
- ____, (1995), "El lenguaje como discurso", *Teoría de la interpretación*, México, Siglo XXI
- Ritzer, George (ed.), *Frontiers of social theory*. New York, Columbia University Press
- Robertson, Ronald (1996), "Values and Globalization: the Contemporary Construction of Subjectivity", Luis Soares, *Op. cit.*
- Sahlins, Marshal (1976), *Culture and practical reason*. Chicago, Chicago University Press
- ____, (1988), *Islas de historia*, Barcelona, Gedisa.
- ____, (1998), "Two or three things that I know about culture", *Journal of the Royal Anthropological Institute*.

- ____, (2000), *Culture in Practice*, New York, Zone Books.
- Salas, Hernán (2001), "La diversidad del comportamiento en el debate de la globalización", *Antropológicas*, num. 18.
- Scheff, Thomas (1992), "Rationality and emotion", James Coleman y Thomas Fararo (eds.), *Op Cit*.
- Schuchter, Wolfgang (1990), "Sociedad y cultura. Reflexiones sobre una teoría de la diferenciación institucional", *Sociológica*, año 5, núm. 12
- Schatz, Alfred (1974), *Estudios sobre teoría social*, Buenos Aires, Amorrortu.
- ____ (1971), "Symbol, Reality and Society", *Collected Papers*, vol I, The Hague, Martinus Nijhoff.
- Searle, John (1997), *La construcción de la realidad social*, Barcelona, Paidós
- ____ (2000), *Mente, lenguaje y sociedad*, Madrid, Alianza
- Seidman, Steven y David Wagner (eds.), (1992), *Postmodernism and social theory: the debate over general theory*, Oxford, Blackwell.
- Sewell, William (1992), "A Theory of Structure: Duality, Agency and Transformation", *American Journal of Sociology*, vol 98, núm. 1.
- Spiro, Melford (1989), "Some reflections on cultural determinism and relativism with special reference to emotion and reason", Richard Shweder (ed), *Op. cit*
- Shweder, Richard (1980), "Rethinking Culture and Personality Theory", *Ethos*, vol 8, no. 1.
- ____ (1991), *Thinking Through Cultures*, Cambridge, Cambridge University Press
- Shweder, Richard (ed.) (1989), *Culture Theory Essays on Mind, Self and Emotion*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Smelser, Neil (1992), "Culture: coherent or incoherent", Richard Münch y Neil Smelser (eds), *Op cit*.
- Soares, Luis (ed) (1996), *Cultural pluralism, Identity and Globalization*, Rio de Janeiro, UNESCO/ISSC/EDUCAM.
- Stompka, Piotr (1991), "Agency and Progress: the Idea of Progress and Changing Theories of Change", Jeffrey Alexander y Piotr Stompka (eds), *Op cit*.
- Strauss, Claudia (1992), "What makes Tony run?", Roy D'Andrade (ed.), *Op. cit*
- Swidler, Ann (1986), "Culture in Action: Symbols and Strategies", *American Sociological Review*, vol. 51.
- Taylor, Charles (1985), *Human agency and language*, Cambridge, Cambridge University Press.
- ____, (1989), *Sources of the self*, Cambridge, Harvard University Press.

- ____ (1991), "Language and society", Axel Honneth y Hans Joas (eds.), *Communicative action. Essays on Jürgen Habermas's Theory of Communicative Action*, Cambridge, The MIT Press.
- ____ (1992), "The politics of recognition", Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism and the politics of recognition*. Princeton, Princeton University Press.
- Tenbruck, Friedrich (1989), "The cultural foundations of society", Haferkamp (ed.), *Op. cit*
- Therborn, Goran (1991), "Cultural Belonging, Structural Location and Human Action, Explanation, Sociology and Social Science", *Acta Sociologica*, vol 34 núm 3.
- Tirado, Álvaro (1987), *La identidad personal y el pensamiento autoconsciente*, México, UNAM.
- Tiryakian, Edward "Emile Durkheim", Tom Bottomore y Robert Nisbet (eds.), *Historia del pensamiento sociológico*. Buenos Aires, Amorrortu
- Thompson, John B. (1996), "Tradition and self in a mediated world", Paul Heelas, y Scott Lash (eds.), *Op. cit*
- ____ (1998), *Ideología y cultura moderna*, México, UAM-Xochimilco
- Tordera, Antonio (1978), *Hacia una semiótica pragmática El signo en Charles S. Pierce*, Valencia, Fernando Torres editor.
- Toto, Mario y Sara Makowski (1997), "Multiculturalidad y ciudadanía: notas para una discusión", *Acta Sociológica*, núm 20, mayo agosto
- Touraine, Alain (1998), *Igualdad y diversidad*, México, Fondo de Cultura Económica.
- ____ (2000), *¿Podremos vivir juntos?* México, Fondo de Cultura Económica.
- Turner, Stephen (1994), *The Social Theory of Practices. Tradition, Tacit Knowledge and Presuppositions*. Chicago, University of Chicago Press.
- Ulin, Robert (1984), *Understanding Cultures*, Austin, University of Texas Press.
- Vaitkus, Steven (1991), "Reflections on the Problem of Intersubjectivity and the Social group". *How is society possible?* Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.
- Vera, Héctor (2001), "Gloria equívoca e historia ficticia. La sociología del conocimiento en sus autores y obras", *Acta Sociológica*, núm. 32.
- Villacañas, José (1987), *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*, Madrid, Tecnos.
- ____ (1989), "Razón y *Beirelf*: el problema de la eticidad en Kant y Weber", Javier Muguerza y Roberto Rodríguez (eds.), *Kant después de Kant*, Madrid, Tecnos.
- Weber, Max (1981), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, Premio Editora.
- ____ (1981*), *El político y el científico*, México, Premio Editora.
- ____ (1992), "Introducción", *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Taurus.

- _____. (1992), "Excurso. Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo", *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Taurus.
- Wimmer, Andreas (2000), "La cultura como concertación", *Revista Mexicana de Sociología*, vol 62, núm 4
- Wuthnow, Robert, (1988), *Análisis cultural*, Buenos Aires, Paidós.
- _____. (1997), *Meaning and moral order*, University of California Press.
- Zabudovsky, Gina (1999), "Por una psicología sociohistórica: Norbert Elias y las críticas a las teorías de la racionalidad y la acción social", *Sociológica*, núm. 40, mayo-agosto