

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
POSGRADO EN FILOSOFÍA DE LA CIENCIA**

CULTURA Y EXPLICACIÓN SOCIOLOGICA

Tesis para obtener el grado de Doctora en Filosofía de la Ciencia
Mtra. Adriana Murguía Loes

Director: Dr. León Olivé Morett

Ciudad Universitaria, septiembre del 2007



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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 realización de este trabajo conté con una beca del Programa de Apoyos a la Superación del Personal Académico de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la UNAM. Conté también con el generoso apoyo de León Olivé, quien me acompañó desde que concebí el proyecto hasta el final. En todo momento León me brindó respaldo y libertad, y por ambos le estoy muy agradecida.

A Ana Rosa Pérez Ransanz y a Lidia Girola les agradezco la lectura y el aliento. A Rodolfo Suárez, la minuciosa revisión de la versión final, que me permitió corregir una multitud de errores. A Fernando Castañeda le agradezco lo estimulante que ha sido su conocimiento desde que fui su alumna de maestría.

A Mauricio Andión tengo tanto que agradecerle que no voy a intentar siquiera describirlo, y a mi hijo José Carlos le agradezco el sentido del que dota a todo lo que emprendo.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
-------------------	---

I

CULTURA Y EXPLICACIÓN SOCIOLOGICA EL INICIO DE LA TRADICIÓN

INTRODUCCIÓN.....	12
UNA PROPUESTA POSPOSITIVISTA DE ANÁLISIS METATEÓRICO.....	12
SOCIOLOGÍA Y CULTURA.....	21
<i>Sociología y religión. Los clásicos y la cultura.....</i>	25
<i>El realismo cultural de Durkheim.....</i>	26
<i>Weber. Las consecuencias prácticas de la cultura.....</i>	33
LOS PROBLEMAS PLANTEADOS A LA EXPLICACIÓN SOCIOLOGICA DE LA CULTURA.....	40

II

EL REALISMO MORFOGENÉTICO DE MARGARET ARCHER

INTRODUCCIÓN.....	42
LA CRÍTICA SOCIOLOGICA AL PRESUPUESTO DE LA ACCIÓN RACIONAL. LA SOCIOLOGÍA COMPRENSIVA DE MAX WEBER.....	45
<i>Alcances y límites de la propuesta weberiana.....</i>	50
EL REALISMO ANALÍTICO DE TALCOTT PARSONS.....	55
<i>La crítica al empirismo.....</i>	56
<i>La crítica al utilitarismo. La ampliación del legado de los clásicos.....</i>	57
<i>La crítica al individualismo. El problema de la emergencia.....</i>	60
<i>La teoría de los tres sistemas.....</i>	64
<i>El orden como imperativo funcional.....</i>	68
EL REALISMO MORFOGENÉTICO.....	71
<i>Una teoría de sistemas no funcionalista.....</i>	72
<i>Sobre la dicotomía voluntarismo-determinismo.....</i>	73
<i>Sobre la dicotomía sincronía-diacronía.....</i>	76
<i>Sobre la dicotomía sujeto-objeto.....</i>	78
<i>La morfogénesis.....</i>	80
<i>La explicación sociológica de la cultura.....</i>	85
<i>El sistema cultural.....</i>	85
CONCLUSIONES.....	93

III

EL POSESTRUCTURALISMO DE ROBERT WUTHNOW

INTRODUCCIÓN.....	95
SOCIOLOGÍA Y RELIGIÓN. LA TRADICIÓN ESTADOUNIDENSE.....	95
<i>La religión individual de Robert Bellah y el diagnóstico de las sociedades contemporáneas.....</i>	99
ROBERT WUTHNOW. DE LA SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN A LA TEORÍA DE LA CULTURA.....	104
<i>La reconceptualización de la cultura.....</i>	108
<i>Sobre el papel de la subjetividad.....</i>	110
<i>Sobre el reduccionismo sociológico.....</i>	113
<i>Sobre el positivismo.....</i>	115
<i>Del análisis cultural a la explicación sociológica de la cultura.....</i>	115
<i>El enfoque posestructuralista. El análisis de los códigos morales.....</i>	118
<i>El enfoque dramático. Más allá de la concepción durkheimiana.....</i>	122
<i>El enfoque institucional. El problema de la articulación.....</i>	127
CONCLUSIONES.....	134

IV

LA SOCIOLOGÍA CULTURAL DE JEFFREY ALEXANDER

INTRODUCCIÓN.....	137
LA RECUPERACIÓN DE PARSONS. EL NEOFUNCIONALISMO.....	137
SOBRE LA RELACIÓN ENTRE LA ACCIÓN Y EL ORDEN. EL DEBATE MICRO-MACRO.....	141
<i>La superación del dilema individualista.....</i>	145
<i>La acción social y sus entornos.....</i>	151
UN PROGRAMA FUERTE PARA LA EXPLICACIÓN SOCIOLÓGICA DE LA CULTURA.....	154
<i>De vuelta a Durkheim. Las estructuras y textos culturales.....</i>	163
<i>Más allá de Durkheim. La pragmática cultural.....</i>	167
CONCLUSIONES.....	173

V

**CULTURA Y EXPLICACIÓN SOCIOLOGICA
HACIA UNA TEORÍA SOCIOLOGICA REALISTA DE LA CULTURA**

INTRODUCCIÓN.....	176
TEORÍA DE LA EXPLICACIÓN Y CIENCIAS SOCIALES.....	177
LA NOCIÓN DE REFERENCIA EMPÍRICA Y EL DEBATE DEL PRAGMATISMO CONTEMPORÁNEO.....	193
<i>Pragmatismo y estructuralismo.....</i>	198
<i>El pragmatismo kantiano de Habermas.....</i>	205
EL REALISMO CRÍTICO.....	208
<i>La restauración de la ontología.....</i>	209
<i>Las posibilidades de un naturalismo cualificado.....</i>	213
CONCLUSIONES.....	215
CONCLUSIONES.....	219
BIBLIOGRAFÍA.....	224

INTRODUCCIÓN

I

El origen de esta investigación lo constituye una profunda insatisfacción con relación a la dirección que ha tomado la investigación sobre la cultura en las ciencias sociales durante las últimas décadas. Si bien ésta se ha convertido en un objeto privilegiado de análisis tanto por razones internas –es decir, relacionadas con el desarrollo teórico-metodológico de dichas ciencias- como sociales, este privilegio ha tenido el paradójico resultado de minar la fecundidad teórica del concepto, en la medida en que, convertida en el medio universal que todo lo abarca, parecería que no hay un lugar desde el que se le pueda analizar críticamente.

La tesis sobre la cultura como medio universal constituye una extensión de la formulación original de Wittgenstein sobre el lenguaje¹ y es la que domina hoy la reflexión teórico-social sobre el tema. Tal y como afirma Gerrhart Schröder

La debilidad del concepto radica justamente en el hecho de que él abarca ahora la totalidad de la realidad. La cultura se ha convertido, en la discusión actual, en un *medium* necesario para la totalidad del pensar y el actuar humanos... Si todo se ha vuelto cultura, ya no es posible acordar ningún punto de vista a partir del cual pudiera pensarse una “teoría” de la cultura. El punto de vista mismo es una variable cultural, el punto ciego de la teoría (Schröder, 2005:9).

El antecedente que constituye la tesis de Wittgenstein sobre el lenguaje¹, evidencia el lugar central que ocupa el giro lingüístico en la explicación de las condiciones que hicieron posible esta encrucijada teórica, cuya principal consecuencia ha sido la radicalización de la hermenéutica.

Las profundas consecuencias que ha tenido este desplazamiento de la filosofía y las ciencias sociales, así como las muy divergentes evaluaciones que se hacen sobre su significado se pueden atisbar al comparar las reflexiones que hacían a mitad de la década de los ochenta Clifford Geertz y Karl O. Apel, sobre el saldo que dicho giro había producido en sus respectivos campos². Mientras que el primero afirmaba que

¹ M. Hintikka y J. Hintikka “Wittgenstein and Language as Universal Medium”, *Investigating Wittgenstein*.

² Generalmente en filosofía se habla del giro lingüístico, siguiendo el título del libro de Richard Rorty publicado en 1967, mientras que en las ciencias sociales es mucho más extendido el uso del término giro interpretativo propuesto en 1979 por Paul Rabinow y William Sullivan. En ambos casos se trata de

éste había significado una verdadera “refiguración del pensamiento social” que rompía con distinciones disciplinarias y mitos sobre el conocimiento que habían constituido durante largo tiempo obstáculos para las ciencias sociales y las humanidades -y por tanto le parecía que dicho saldo era por completo positivo-, Apel por el contrario sostenía que se había llegado a una situación que podía ser caracterizada como “crisis de las ciencias europeas en el sentido de Husserl” (Apel; 1994: 190).

El argumento de Geertz era que el descrédito en el campo de las ciencias sociales del modelo naturalista y su abandono a favor de una concepción simbólica de la sociedad permitía no sólo el acercamiento entre las humanidades y las ciencias sociales que posibilitaba la confusión de géneros que celebraba, sino también la amplia aceptación de la analogía de la vida social como un texto a ser interpretado, una analogía que modifica profundamente la concepción de la forma y el alcance de la teoría social. Concluye afirmando a que “las ciencias sociales prosperarán cuando la condición que he descrito sea general” (Geertz; 1994:34).

El objeto de análisis de Apel era la crisis de la fenomenología resultado del descrédito de su teoría de la evidencia como uno de los resultados del antifundacionalismo aparejado al giro lingüístico. A su juicio este último había llevado a abandonar la verdad como idea reguladora de las ciencias empíricas –naturales y sociales- a favor de una concepción que confina las pretensiones de validez de las teorías a su contexto de enunciación, y frente a esta declinación, propone una teoría de la verdad que sin desconocer las implicaciones del giro lingüístico, otorgue un espacio a la evidencia fenoménica como criterio de verdad.

A pesar de que las preocupaciones de ambos son diferentes, de que responden a tradiciones de pensamiento muy distintas –quizá precisamente por ello- los argumentos de Geertz y Apel muestran de manera muy clara la amplitud con la que se han impuesto las temáticas impuestas por el giro lingüístico en ámbitos muy diversos del pensamiento filosófico y social. Este movimiento, que se expresa tanto en la hermenéutica de Heidegger y Gadamer como en la filosofía analítica de Quine y en el pragmatismo postanalítico de Putnam y Rorty; tanto en la filosofía pospositivista de la ciencia como en el programa fuerte de la sociología del conocimiento; tanto en el deconstruccionismo como en la etnografía posmodernas, sólo es posible, en palabras de Habermas, cuando

desplazamientos –que tienen importantes puntos de contacto- que colocan a los problemas relacionados con el lenguaje, la interpretación y la relación de ambos con la realidad natural y social en el centro de la reflexión filosófica y teóricasocial. Adopto el primero por su mayor generalidad.

el lenguaje se ha convertido en “destino epocal del ser” (Habermas; 1990:242). Solo el reconocimiento de que la razón se encarna en el lenguaje -y por extensión en la cultura- permite plantearse el núcleo de los problemas que abordan Geertz y Apel, a saber: si nuestra aprehensión de la realidad está mediada por el lenguaje, si por tanto el sujeto y el objeto de conocimiento sólo se constituyen como tales a través suyo, ¿cuál es el estatuto de las teorías que pretenden explicar la realidad? Para plantearlo en términos de esta investigación: ¿cuál puede ser el lugar de una teoría sociológica de la cultura después del giro lingüístico?

La respuesta de Geertz es que, además de que la distinción de géneros –entre la literatura y la teoría- es mucho menos evidente (y útil) de lo que sostuvieron las ciencias sociales durante un largo periodo, el conocimiento que producen las diferentes disciplinas es siempre local, limitado al mundo que contiene un lenguaje. De esto se sigue que las pretensiones explicativas y generalizantes de la teoría tendrían que ceder su (inmerecido) lugar a “descripciones densas” cuyo objetivo sería tan solo interpretar el significado y la diversidad de los fenómenos culturales.

Apel en cambio afirma que esta respuesta está detrás de la crisis de las ciencias empíricas. Por eso afirma la necesidad de una teoría que otorgue espacio a todos los criterios de verdad disponibles, no solo los producidos por la interpretación, sino también por la evidencia, *aún en el caso de las ciencias sociales*, “que no se ocupan de la interpretación lingüística de algunos signos o síntomas naturales, sino de la interpretación lingüística de expresiones simbólicas que ya de por sí implican una interpretación lingüística del mundo” (Apel; 1994: 193).

Entre estas dos posiciones, la que ha ganado una cada vez más amplia aceptación entre los científicos sociales es la que representa Geertz. Ésta, cuya principal consecuencia ontológica ha sido disolver la facticidad de los fenómenos sociales, se aúna a la tesis epistemológica que además de negar a las ciencias sociales capacidad explicativa alguna, considera a las tradiciones disciplinares obstáculos innecesarios en la producción del conocimiento local a que dichas disciplinas debieran restringirse. Por eso es que Geertz llamaba a extender lo que denominó la confusión de géneros y disciplinas.

Esta posición tiene una evidente afinidad con el clima creado por los discursos posmodernos, y se ha aunado a ellos en su crítica a la ciencia y la razón modernas. En la medida en que desde ambos frentes se concibe 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 adecuados unos que otros, se cuestionan tanto la posibilidad de construir conocimiento sobre lo social que represente algo más que una variación cultural, como la práctica característica de la sociología de elaborar teorías generales. Al afirmar la fragilidad, discontinuidad y transitoriedad de lo social, los autores influenciados por estos discursos convierten la pretensión de desarrollar teorías fuertes en un residuo del cientificismo característico del proyecto de la modernidad que consideran completamente rebasado. No existe una realidad que la teoría pueda aprehender correctamente. Por el contrario, la teoría impone un orden que no existe con independencia de ella, y en esa medida, las distinciones disciplinarias no tienen más fundamento que las condiciones sociales que las posibilitaron.

Estos argumentos han resultado particularmente influyentes con relación al análisis de la cultura, y han dado lugar al florecimiento de los llamados estudios culturales, que ilustran claramente la naturaleza de la investigación sobre el tema que predomina actualmente. Los estudios culturales se caracterizan por “su compromiso explícito con las dimensiones autobiográfica, evaluativa y política en lugar de aspirar a los cánones de la ciencia y la objetividad” y por su pretensión de constituir “parte de un giro posdisciplinario” (*Diccionario de Teoría Crítica y Estudios Culturales*).

Estas características se explican por la génesis de este campo. La trayectoria de Raymond Williams, la figura más importante en el nacimiento del proyecto, es paradigmática a este respecto. Williams afirma que la publicación de su texto *Culture and Society* en la década de los setenta

...fue el resultado de su compromiso y el de otros en varios movimientos de educación de adultos en los años 30 y 40...cuyo proyecto era que el conocimiento procedente de las instituciones fuera adecuado para sus propias experiencias y actividades. Y en este contexto, Williams subraya que “hacer adecuado” no era una cuestión de “iluminar a las masas”: era el proyecto mucho más radical de construir una cultura democrática basada en la educación y de acceso abierto. Dicho de otro modo: los estudios culturales no eran un cuerpo de conocimiento que podría “hacer bien a la gente”. Sólo podían existir y crecer mediante su dependencia de la “gente común a la cual servían” (Barker; 1994:8)*.

Esta concepción implicaba, por un lado, un claro compromiso político informado por las nociones gramscianas de hegemonía e intelectualidad orgánica. De hecho, la primera fue la que inclinó a Williams a reflexionar sobre la relación entre cultura y estructura social y a los practicantes de los estudios culturales a favorecer temas como el

* Todas las traducciones de las citas de los textos originales en inglés son mías.

neocolonialismo, los conflictos étnicos y religiosos, los procesos culturales relacionados con la migración, entre otros.

El proyecto original de los estudios culturales permitió, además, el cuestionamiento de añejas distinciones que contribuyeron a delinear los campos de las humanidades y las ciencias sociales. La primera distinción que se criticó fue aquella entre alta cultura y cultura popular que se ha privilegiado en el campo de las humanidades. El argumento era que esta distinción reflejaba una concepción elitista de la cultura que impedía la comprensión del efecto de la cultura en la vida cotidiana de la “gente común” a la que dichos estudios pretendían servir. El efecto -indudablemente positivo- que tuvo este cuestionamiento fue sacar de los márgenes el análisis de procesos generalmente desestimados por la tradición humanista: la cultura de masas, la mercantilización de los productos culturales, la diseminación global de la “cultura juvenil”, entre otros. Adicionalmente, se criticó la confinación de la antropología al análisis de las culturas tradicionales, así como la vocación teórica de la sociología, bajo el argumento ya señalado de la naturaleza contextual del conocimiento. Todos estos elementos se conjugaron de manera que hacia la década de los ochenta parecía que, efectivamente, este nuevo campo jugaría un papel central en la “reconfiguración del pensamiento social” a la que aludía la reflexión de Geertz. En ese sentido, hacia el final del siglo pasado, al hacer un balance de las ciencias sociales, el sociólogo Immanuel Wallerstein afirmaba que

...el ascenso de los estudios culturales tuvo un impacto en las ciencias sociales que en cierto modo es análogo a algunos nuevos acontecimientos en la ciencia. Así como los nuevos argumentos de los científicos naturales minaron la división organizacional entre los supercampos de las ciencias naturales y de las ciencias sociales, del mismo modo los argumentos de los estudios culturales minaron la división organizacional entre los supercampos de las ciencias sociales y las humanidades. Esos proyectos culturalistas *han desafiado todos los paradigmas teóricos existentes*, incluso los que tenían una posición crítica frente a la ciencia social nomotética de la corriente principal. El apoyo a esas posiciones procedía de todas las diversas disciplinas de las humanidades y las ciencias sociales, y eso produjo formas de cooperación intelectual que han ignorado la línea tradicional entre las humanidades y las ciencias sociales (Wallerstein; 1996:74. *Cursivas añadidas*).

Sin embargo, habría que preguntarse si esta afirmación resiste un análisis crítico, y si, efectivamente, los estudios culturales han rendido los frutos que prometían. Con relación a su compromiso político, el saldo es, como reconocen sus practicantes, negativo (Baetens, 2005). Esto obedece a que la pretensión crítica con que nacieron no

pasa de ser una posición subjetiva del investigador. Resulta evidente la falta de una argumentación que la fundamente, y los persistentes problemas de los discursos académicos con pretensiones normativas (¿cómo se fundamenta dicha pretensión? ¿Cómo se relaciona el discurso que producen con “la gente a la que pretenden servir”?) en muchas ocasiones ni siquiera se plantean. Esto llevó a que el lugar en el que se materializó el proyecto de Williams, el Departamento de Estudios Culturales y Sociología de la Universidad de Birmingham, cerrara sus puertas en el año 2002. David Marsh afirma que el argumento de sus integrantes para cerrar fue simplemente: “*we don’t do cultural studies like that anymore*” (Marsh; 2005:389). Surge entonces la pregunta por el tipo de estudios culturales que sí se realizan en los múltiples espacios que se han institucionalizado en los países de habla inglesa (particularmente en Estados Unidos) y cuáles han constituido sus aportaciones a la comprensión del efecto de la cultura en las sociedades contemporáneas.

Una lectura de textos en los que se hacen balances de dicho campo permiten afirmar que los estudios culturales, a pesar de su diversidad y de la resistencia que han mostrado sus practicantes a que se convirtieran en “una disciplina tradicional”, han desarrollado una ortodoxia que se fundamenta en tres elementos: su antifundacionalismo, su hermeneuticismo y la influencia que tienen de la filosofía posmoderna. Dicha influencia ha desplazado a “las grandes narrativas modernas” a favor de la elaboración de las “micronarrativas posmodernas” (Baetens; 2005) que caracterizan dichos estudios. Este desplazamiento ha traído consigo la consecuencia de que si bien sus practicantes han sido muy críticos del modelo representacional del conocimiento, producen un discurso que

...confunde sin remedio la descripción de los estilos propios de la llamada condición posmoderna (el espíritu lúdico del arte pop, los simulacros mediáticos, la sensación de atomización e impermanencia) con la analítica que hace falta para dar cuenta discursivamente de ese estado de cosas... (suponiendo que) debe existir una homología entre el objeto investigado y el marco teórico que lo aborda, el cual debe de ser correspondientemente lúdico, irónico, heteróclito, atomizado y relativo (Reynoso; 2000:13)

La contradicción que esto acarrea resulta evidente, y es producto de la escasa reflexión teórica y epistemológica que caracteriza al campo. Esta escasez se hace evidente también en la pretensión que comparten los estudios culturales con Geertz de trascender las “barreras disciplinarias”, una pretensión dirigida a “redefinir el concepto mismo de cultura” (Baetens, 2005:2).

Sin embargo, la existencia de las disciplinas sociales no se fundamenta en la definición sustantiva de su objeto. La cultura ha sido definida de muy diversas maneras por las disciplinas que reflexionan sobre ella, y en ese sentido, la sociología, por ejemplo, reproduce en su interior la polisemia que la caracteriza. Lo que los defensores de los estudios culturales y los discursos posmodernos pasan por alto es que cada disciplina ha significado el desarrollo de tradiciones de conocimiento que le otorgan a cada una de ellas una relativa autonomía frente a otras disciplinas que, como en el caso de las disciplinas sociales y las humanidades, efectivamente en muchas ocasiones se ocupan del que, nominalmente, pareciera ser el mismo objeto.

La cultura ha sido –y seguirá siendo– tema de reflexión y crítica sociológica, antropológica, de la teoría del arte, de la filosofía...pero cada una de éstas la piensa desde el particular lugar de observación que le impone la tradición desde la que se le tematiza, con las ventajas y restricciones que ello implica. Ignorar este hecho bajo la premisa de la necesidad de redefinir un concepto equivale a desconocer cómo evolucionan las disciplinas, el papel que juegan las tradiciones en la delimitación de su identidad, en la formación de sus practicantes, y de manera muy importante para esta investigación, en la forma que adquiere su discurso.

Con respecto a la estructura del discurso científico, al que como resultado del antifundacionalismo se pretende “nivelar” a la literatura, Habermas (1990) sostiene que las pretensiones de validez del discurso literario, por un lado, y de los discursos científico y filosófico, por otro, tienen alcances diferentes: mientras que en el primero dichas pretensiones se mantienen “dentro de los márgenes del texto”, en el caso del discurso científico las pretensiones de validez se transfieren al lector, y lo obligan a una toma de postura crítica frente a lo que el texto dice sobre el mundo. Esta toma de postura está normada por las diferentes formas que ha adoptado a lo largo de la historia de las diversas tradiciones científicas el ideal epistémico de la objetividad.

A decir de L. Daston, el ideal de la objetividad científica nació a mediados del siglo XIX, y lo hizo por partida doble:

...cuando Robert Koch, en 1884 llamó a las fotografías de microorganismos “una representación puramente objetiva” y cuando Charles Sander Peirce, en 1875, anunció que “la consecuencia lógica exige inexorablemente que los intereses no se restrinjan al ámbito particular, sino que deben abarcar a toda la sociedad”... introdujeron métodos y tópicos para dos formas distintas, por aquel entonces nuevas, de objetividad en las ciencias naturales: la objetividad mecánica de la fotografía y la objetividad comunitaria del mapa (Daston: 2005:136).

Las dos variantes de la objetividad se dirijan a resolver problemas epistemológicos distintos: la mecánica, a la distorsión que la intervención humana puede producir en la representación del objeto; la comunitaria, a las limitaciones individuales en la producción de conocimiento. A partir de su generalización la estandarización de instrumentos, imágenes, protocolos, discursos y practicantes (tanto en las ciencias naturales como sociales) se ha convertido en el mecanismo por medio del cual la ciencia afronta los ideales de la objetividad y de la comunicabilidad de sus resultados.

Evidentemente el logro de estos ideales no está garantizado, y tampoco lleva a los científicos a ejercer formas privilegiadas de racionalidad, ni a una lógica independiente de los procedimientos cambiantes que se impone a los practicantes de la ciencia para lograrla. En eso tienen razón los críticos de las concepciones tradicionales de la ciencia. Sin embargo, lo que resulta importante subrayar aquí es su pertinencia como elemento crucial de la práctica científica, así como de las especificidades que su búsqueda confiere al discurso científico³, especificidades que hacen de la pretensión de nivelarlo a otros una simpleza que ignora los procesos históricos y sociales que han permitido el desarrollo de las tradiciones científicas, y por ende, cancela la posibilidad de someterlas a una crítica eficaz. Por eso es que el llamado a sustituir con solidaridad la objetividad, y a las disciplinas con la confusión de géneros deriva tantas veces en la postulación de banalidades posilustradas, como las llama Charles Taylor. Éstas son el contenido de muchos de los análisis sobre la cultura que se producen hoy en día, y la convicción de que en la sociología encontraría una salida a esta situación aporética me llevó a investigar cómo se ha explicado sociológicamente la cultura.

II

Una práctica que ha resultado central para la construcción de la identidad disciplinaria de la sociología es la reflexión metateórica, el análisis conceptual y el debate entre las tradiciones que se han desarrollado en su seno. A este respecto Jeffrey Alexander y

³ La búsqueda de la objetividad ha tenido como uno de sus resultados que el discurso científico haya adquirido una forma muy específica de enunciación, que lo distingue nítidamente de otros: "el sujeto al enunciar el discurso, debe fundamentarlo de manera que el destinatario pueda reconstruir las condiciones de validez como si fueran condiciones de enunciación. Debe ser capaz de reproducir y evaluar el enunciado como si lo hubiera producido él, con independencia de los intereses y deseos del enunciante". Castañeda, F. *La crisis de la sociología académica en México*, p.84.

Paul Colomy afirman:

Cada tradición estipula la relación entre los elementos teóricos de manera muy definida...de hecho definimos la sociología como un discurso pragmático-formal sobre la sociedad y sus elementos constitutivos, cuyos patrones y dirección son condicionados por las principales tradiciones de la disciplina (Alexander y Colomy; 1998:33).

Siendo así, aunque al interior de la sociología nunca ha habido una definición unívoca de su objeto y métodos, se han desarrollado fuertes tradiciones que establecen los contornos dentro de los que se llevan a cabo los debates, tradiciones en las que se encuentran las raíces de la variedad de escuelas que caracterizan a la disciplina. Por eso, a pesar del desacuerdo teórico, la sociología no está destinada a ser, como afirmaba Weber, una disciplina siempre joven. La resignificación de las tradiciones -y las preguntas centrales que éstas han formulado- es una de las maneras en que se acumula conocimiento en su seno.

Con relación a las problemáticas epistemológicas centrales, las dos grandes tradiciones que inauguraron las obras de Durkheim y Weber son la naturalista y la interpretativa. Si bien la primera fue la que permitió que la sociología se convirtiera en una ciencia empírica plenamente institucionalizada, constituyendo lo que Giddens calificó en la década de los sesenta como el consenso ortodoxo, bajo la influencia del giro lingüístico la balanza se ha inclinado dramáticamente a favor del interpretativismo, con las consecuencias que esbocé y que desarrollaré a lo largo del trabajo.

Ante este panorama, el objetivo de esta investigación es doble. En primer lugar, reivindicar la capacidad explicativa de la sociología con relación a la cultura frente a la abdicación de los estudios culturales y los discursos posmodernos, que se ha convertido después del giro lingüístico y de la crítica al consenso ortodoxo en la posición contrahegemónica en la filosofía de las ciencias sociales (McCarthy, 1988).

Con este propósito analizo las propuestas teóricas de tres autores. Se trata de investigadores que si bien no ignoran los retos que estos cambios han impuesto a la sociología, no abandonan la meta de elaborar teorías capaces de explicar los efectos de la cultura en la sociedad. Las teorías que analizo son: el realismo morfogenético de Margaret Archer; el posestructuralismo de Robert Wuthnow y la sociología cultural de Jeffrey Alexander. Los tres pertenecen a la tradición anglosajona y evidentemente no agotan las reflexiones sobre la cultura que se han desarrollado a lo largo del desarrollo de la sociología. Si hubiera analizado la tradición francesa o la marxista, por ejemplo,

el panorama sería muy distinto. Sin embargo, la elección de estos autores obedece a dos razones. En primer lugar, su insistencia en no abandonarse a la deriva interpretativa concuerda puntualmente con mis preocupaciones. En segundo lugar, aportan la ventaja adicional de que a pesar de esta coincidencia, sus propuestas son muy distintas, y por tanto, su comparación y crítica permite iluminar problemas centrales con relación a la explicación sociológica de la cultura.

El segundo objetivo del trabajo es mostrar que las teorías analizadas solamente adquieren pleno sentido si se interpretan a la luz de la tradición dentro de la que se inscriben. Por tanto, en cada caso reconstruyo las fuentes, los puentes y debates que sus autores han establecido con otros teóricos. El fin es demostrar que las obras analizadas pertenecen a una tradición distintivamente sociológica sobre el análisis de la cultura que se inaugura con la sociología de la religión de Durkheim y Weber, una tradición que sigue plenamente vigente, que no renuncia a la pretensión de producir conocimiento objetivo sobre la realidad social.

Las directrices de la reconstrucción surgen de la propuesta de J. Alexander de un marco positivista para el análisis metateórico. A mi juicio éste permite la comparación y evaluación teóricas porque surge de una comprensión correcta de la naturaleza de la empresa sociológica en general, y del lugar que ocupan en ella los presupuestos generales, las tradiciones y el análisis conceptual.

Concluyo con una argumentación a favor de una teoría sociológica realista de la cultura que se fundamenta en una concepción de la explicación científica completamente distinta a la que se cimentó con el consenso ortodoxo y que sólo hasta muy recientemente ha constituido la base sobre la que se llevan a cabo investigaciones empíricas en muy diversas áreas. Su origen se encuentra en el realismo crítico de Roy Bhaskar. Sostengo que esta variante del realismo aporta una base filosófica que permite desarrollar teorías sociales que responden a los retos del contexto filosófico y teóricosocial contemporáneo.

La investigación tiene la siguiente estructura: en el primer capítulo expongo los principios del marco metateórico de Alexander que guiará el análisis de las teorías; en la segunda parte del mismo capítulo expongo cómo en la sociología de la religión de Durkheim y Weber se plantearon las problemáticas sobre la cultura para las que Archer, Wuthnow y Alexander elaboran una respuesta. Los capítulos subsiguientes están dedicados a la teoría de cada uno de ellos.

Finalmente, en el quinto capítulo reconstruyo cómo se estableció la dicotomía explicación-comprensión en la sociología, así como los principios de la tradición óptica de la explicación que inauguró Michael Scriven. Argumento que esta última propone una teoría de la explicación más adecuada a la naturaleza del objeto de las ciencias sociales que la sostenida por concepción recibida, y su adopción permite trascender no sólo la oposición epistemológica canónica de dichas ciencias, sino que aporta argumentos que posibilitan una crítica eficaz al empirismo y el construccionismo contemporáneos.

En la segunda parte del capítulo esbozo el debate sobre la referencia empírica que se produjo a raíz el giro lingüístico y sostengo que la propuesta realista del significado que se encuentra en el pragmatismo de Putnam y Habermas permite trascender las reducciones semióticas a que dio lugar el primero. Finalmente, argumento a favor del realismo crítico como una filosofía de las ciencias sociales convergente con el realismo kantiano de Putnam y Habermas, una filosofía que permite reivindicar la capacidad explicativa y la posibilidad de desarrollar una teoría sociológica realista de la cultura. La investigación concluye con una reflexión sobre los aportes de los autores analizados a este proyecto.

Mi objetivo es, en última instancia, reivindicar la realidad de la cultura, así como la capacidad que tiene la sociología de ofrecer respuestas más adecuadas a las que hoy están en boga a los ingentes problemas que ésta plantea a la reflexión teóricocial y a las plurales sociedades contemporáneas.

I

CULTURA Y EXPLICACIÓN SOCIOLÓGICA EL INICIO DE LA TRADICIÓN

*La teoría no tiene relevancia si no se integra adecuadamente al conocimiento empírico.
Simultáneamente, la teoría debe estar adecuadamente fundamentada en lo que llamamos
una posición filosófica*

Talcott Parsons

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este capítulo es doble. Primero presento la propuesta de J. Alexander para el análisis metateórico. Ésta constituye el marco que de manera general guía los análisis posteriores. La elección de la propuesta de Alexander obedece a que presenta una concepción de la naturaleza de la teoría y de la explicación sociológicas con las que coincido plenamente, y que coloca la discusión en el contexto que se genera después del giro lingüístico en la filosofía y las ciencias sociales en general, y de la ruptura del contexto ortodoxo en la sociología en particular, un contexto teórico-filosófico cuyas implicaciones se aclararán a lo largo del trabajo.

En la segunda parte muestro la forma en que en la sociología de la religión de Durkheim y Weber se plantearon temáticas sobre el análisis de la cultura que iniciaron la tradición de reflexión dentro de la que se inscriben la obras de Margaret Archer, Robert Wuthnow y Jeffrey Alexander, y que constituye el trasfondo sobre la que éstas adquieren plena significación.

UNA PROPUESTA POSPOSITIVISTA DE ANÁLISIS METATEÓRICO

En un artículo que se publicó hasta unos meses después de su muerte¹, Talcott Parsons urgía a reconocer la importancia y la relativa autonomía de los presupuestos generales en la construcción de conocimiento sociológico. Afirmaba que éstos, a los que llama marco de referencia, se colocan a un nivel de abstracción diferente de la teoría y que no están sujetos ni a la verificación ni a la falsación empíricas. A este respecto sostenía que

¹ “On theory and metatheory”, *Humboldt Journal of Social Relations* 7:1, 1979-80, reproducido en Paul Colomy (ed.) *Functionalist Sociology*.

...ejemplos (de este nivel presuposicional) son el marco de referencia de la mecánica clásica que involucra las concepciones básicas de partícula, masa, el espacio euclidiano y la localización en él, el movimiento como un cambio de posición en el tiempo, etc. En el campo sociológico el marco de referencia primario parece ser el de la “acción”... que usa conceptos como el de actores que están motivados y orientados por metas, que actúan en situaciones que imponen condiciones a su acción, y que están sujetos a la regulación normativa de los fines, valores y procedimientos que no son directamente dados en la situación misma. (Parsons, 1990:137).

Así, hasta el final de su vida académica Parsons reivindicaba el que constituyó el punto de partida de una obra que desarrolló durante más de medio siglo: la pretensión de construir un marco de referencia de una generalidad tal que fuera capaz de constituir un parámetro para el análisis de *toda* acción social².

Durante las décadas de los sesenta y setenta el proyecto emprendido por Parsons había sido criticado desde los más diversos flancos: a nivel del modelo teórico, inclusive por adherentes a la teoría de sistemas; por su funcionalismo y el modelo de explicación que implicaba; por su inadecuación empírica; por su encubierta filiación política conservadora. Se había tratado de un periodo francamente antiparsoniano. Sin embargo, en la década de los ochenta comenzó a hacerse una recuperación de dicho pensamiento por teóricos como Luhmann, Habermas y Münch, entre otros. En ese contexto, en 1982 se inició la publicación de una ambiciosa obra en cuatro volúmenes que no sólo recogía el legado parsoniano, sino que lo declaraba como “el único verdadero par de los clásicos” – de Marx, Weber y Durkheim- de su generación. Se trata de *Theoretical Logic in Sociology* de J. Alexander. En esta obra Alexander reivindica, en términos que tienen una evidente deuda con Parsons, la necesidad de la reflexión en torno a los presupuestos que informan el quehacer sociológico y su autonomía frente a los niveles propiamente teóricos, metodológicos, de la investigación empírica y también de los ideológicos.

Si bien los argumentos de ambos autores con relación a este tema son similares, los referentes filosóficos y los problemas a los que tratan de responder evidentemente no coinciden del todo: Parsons enarbolaba su crítica en contra de la que llamaba la concepción

² Esta concepción de Parsons implica que, bajo el marco de referencia de la acción, se podrían abordar problemas que rebasan el ámbito disciplinario de la sociología, abriendo la posibilidad a una “ciencia unificada” de la acción. A este respecto el peso del contexto filosófico del momento, en el que el que el la influencia del proyecto neopositivista resulta evidente.

positivista de la acción. Alexander, una generación después, escribe en un contexto influido por las concepciones pospositivistas de la ciencia, y también encarando los retos que impuso lo que Giddens denominó la ruptura del consenso ortodoxo a la teoría social, un consenso del que Parsons había sido una figura central³.

El modelo de ciencia y la tesis central con relación a la autonomía del nivel presuposicional Parsons se los debe a Whitehead y a su tesis sobre “la falacia de la concretez fuera de lugar”. Dicha falacia “consiste en no tomar en cuenta el grado de abstracción envuelto cuando se considera una entidad actual sólo en cuanto ejemplifica ciertas categorías de pensamiento. La falacia de la concretez fuera de lugar viene a ser confundir una abstracción con un hecho concreto: entidades actuales con entidades de otros tipos categoriales” (Enjuto, 1967:20). En términos de Parsons, en el ámbito de la teoría sociológica la falacia consiste en confundir el marco de referencia de la acción con acciones concretas, el ubicuo error de la “teoría positivista de la acción”. La crítica parsoniana al empirismo ingenuo que supone la falacia de la concretez fuera de lugar estaba dirigida

...a los hondamente enraizados errores de la perspectiva cientista en las ciencias naturales. En contra de la doctrina positivista y el sentido común occidental, los objetos de las proposiciones científicas no son empíricos de manera concreta... sino elementos analíticos que son atributos generales de los fenómenos concretos relevantes desde el marco de referencia de una disciplina (Parsons cit. por Alexander, 1982:13).

Parsons critica la definición positivista de cualquier disciplina científica, y no distingue una lógica particular de las ciencias sociales, en la medida en que su proyecto se mantuvo siempre dentro de una concepción naturalista de la sociología, y en ese sentido la propuesta de Alexander no concuerda con la de su predecesor. Aunque este último comparte la crítica a la falacia que describe Whitehead, así como la convicción de que para comprender la importancia del nivel presuposicional en la generación de conocimiento se tiene que reinterpretar el concepto general de ciencia abandonando todo vestigio de la “persuasión positivista” –y en este punto concuerda con Parsons-, Alexander afirma que la reflexión a dicho nivel juega un papel diferente en las ciencias naturales y las sociales. Sostiene que la situación que Kuhn describe como evidencia de una crisis paradigmática en las primeras

³ A decir de Giddens, dicho consenso se caracterizaba por tres *ismos*: objetivismo, naturalismo y funcionalismo, y había prevalecido desde la década de los cuarenta hasta mediados de los sesenta, como se analizará más adelante.

-en la que la reflexión filosófica sobre los fundamentos disciplinarios constituye uno de los signos de que se enfrenta un momento de ruptura- constituye un *rasgo permanente* de las ciencias de la sociedad:

La ciencia social institucionaliza lo que para la ciencia natural es una aberración, y lo hace porque las posibilidades intrínsecas para el consenso son notablemente diferentes en los dos tipos de reflexión. Por razones relacionadas con la *naturaleza de su objeto*, el desacuerdo a todos los niveles del continuo científico es inherentemente mucho más intensivo en las ciencias sociales. La proximidad del análisis científico social a las preocupaciones políticas y culturales de la vida social intensifica las inevitables barreras metodológicas y sustantivas para el acuerdo. Aunque la severidad del desacuerdo variará... con relación al tipo de disciplina y la naturaleza del periodo histórico, estas variaciones representan meras intensificaciones o moderaciones de una crisis que es una condición permanente de las ciencias sociales (Alexander, 1982:35. *Cursivas añadidas*).

La necesidad y los frutos de la reflexión metateórica Alexander los relaciona con la naturaleza del objeto de las ciencias sociales, y por tanto los considera un rasgo constitutivo de estas disciplinas. Ahora bien, al referirse al continuo científico, alude a su concepción de la ciencia como una actividad que se lleva a cabo en el marco de dos ambientes, el metafísico y el empírico, ambientes que informan *todos* los niveles del continuo⁴; la actividad científica se mueve constantemente en las direcciones de ambos ambientes, de manera que los diferentes niveles constituyen distinciones analíticas que de ninguna manera se pueden asimilar a rasgos de la realidad⁵, ni tampoco pretender que alguno de ellos no está informado por elementos empíricos y metafísicos, es decir, pretender -para ilustrar el argumento haciendo referencia a los dos extremos del continuo- que las observaciones no están informadas por presupuestos, o que estos últimos no tienen relación alguna con la realidad empírica. Además, a juicio de Alexander cada uno de los elementos del continuo realiza una clase distintiva de tarea intelectual y debe de ser analizado en razón de su tarea específica.

⁴ Alexander distingue los siguientes niveles, en orden descendente de generalidad: presupuestos generales-modelos-conceptos-definiciones-clasificaciones- leyes-proposiciones-correlaciones-supuestos metodológicos-observaciones.

⁵ De hecho el argumento se dirige a mostrar como, por ejemplo, los sociólogos consideran observaciones lo que para el sentido común son conceptos; como mientras que para un teórico el nivel más alto de generalidad lo constituyen los modelos, para pensadores más cercanos a la filosofía existen todavía otros niveles más ligados al ambiente metafísico. En ese sentido, las distinciones del continuo son relativas e interdependientes. Sin embargo, hay una asimetría en la medida en que lo general subsume a lo específico (Alexander, 1982: 2-5).

Esta concepción está evidentemente influenciada por la obra de autores tan importantes para la crítica de la concepción ortodoxa de la ciencia como Kuhn y Lakatos, pero la deuda más importante Alexander la contrajo con Gerald Holton y su análisis temático de la ciencia. Alexander sostiene que la propuesta de este último permite superar las dificultades de la concepción del cambio paradigmático de Kuhn porque la distinción más nítida de Holton sobre las diversas dimensiones de la actividad científica y su contribución distintiva a la construcción de conocimiento permiten hacer más abordables los problemas relacionados con la inconmensurabilidad y el cambio científicos.

Alexander afirma que las tesis centrales de Kuhn se fundamentan en una concepción unitaria e inespecífica de los paradigmas que no permite acercarse a los diferentes niveles de la práctica científica y su relativa autonomía. Holton en cambio especifica que el conocimiento científico se desarrolla bajo la influencia de tres dimensiones: la dimensión contingente, que se relaciona con el ámbito empírico; la del raciocinio analítico, informado por el pensamiento lógico-matemático, y finalmente, bajo la influencia de los presupuestos “fundamentales y estables” (a diferencia de la contingencia que distingue al nivel de la realidad observable) que orientan el pensamiento científico:

Además de la dimensión empírica o fenoménica (eje x) y de la heurística-analítica (eje y) ... podemos definir una tercera...Esta tercera dimensión es aquella de los presupuestos fundamentales, nociones, términos, juicios metodológicos y decisiones –en una palabra, de *themata* o temas que ni surgieron de, ni son resolubles en términos de la observación objetiva o de la racionalización lógico-matemática u otro tipo de análisis formal. Con la inclusión de la dimensión temática, generalizamos el plano en el que se analizaban previamente los conceptos y proposiciones. Se convierte en un “espacio” tridimensional -usando los términos con la debida atención a los límites de la analogía- que puede llamarse el *espacio proposicional*. Un concepto (como el de fuerza), o un proposición como la ley de la gravitación universal, se debe considerar, respectivamente, como un punto o como una configuración (línea) dentro de este espacio. Su resolución y proyección es posible en principio en cada uno de estos tres ejes (Holton, 1988:42).

Esta propuesta de Holton, a diferencia de los paradigmas kuhnianos y la afirmación de que las ciencias sociales son preparadigmáticas, es decir, ciencias inmaduras en comparación con las de la naturaleza, considera como características de *todo* pensamiento científico rasgos que durante mucho tiempo se concibieron como prueba de la poca científicidad de las primeras: el hecho de que para cada teoría informada por un tema es posible encontrar

otra que se apoya en uno opuesto, es decir, un antitema. Holton afirma que este hecho es “casi inevitable y quizá una de los más poderosos energizantes para la investigación (Holton; 1988:14); el hecho de que los temas son perdurables: un tema que se convierte en el dominante durante un periodo, puede después caer en desuso, pero no desaparece del todo⁶, y ligado a esto, el número realmente reducido de temas que informan una disciplina científica.

En el caso de la sociología, Alexander sostiene, bajo la influencia de Parsons, que la dimensión temática la constituyen las concepciones sobre la acción y el orden sociales. Su argumento es que estos temas constituyen la traducción sociológica de los añejos problemas del pensamiento filosófico relacionados con los dualismos individuo-sociedad, libertad-constreñimiento y el problema epistemológico sobre la relación sujeto-objeto. En ese sentido afirma que

Cuando uno se mueve de la percepción epistemológica abstracta de la acción a la consideración específica de la acción en la sociedad tal como se estudia hoy por las ciencias sociales, los conceptos de subjetividad, objetividad, voluntarismo y determinismo toman un carácter diferente del significado que éstos tienen en el debate estrictamente filosófico. En términos de su relevancia social o sociológica, las implicaciones de estos compromisos epistemológicos se alteran de dos maneras. En primer lugar, en vez de tomar al individuo como unidad de análisis, la pregunta por la naturaleza de la acción debe tomar en cuenta el hecho de la relación social de una pluralidad de actores...en términos de evaluar la naturaleza de la acción misma, el problema de la libertad y el constreñimiento se convierte no solamente en la cuestión de aceptar la existencia independiente de la motivación interna *per se*, sino más bien en la cuestión de la naturaleza de ese factor subjetivo. La relevancia sociológica de esta modulación de las cuestiones tradicionalmente epistemológicas puede por tanto formularse en las respuestas a las preguntas sobre la acción y el orden (Alexander, 1982: 70).

Con relación al tema de la acción, el nivel presuposicional de la reflexión sociológica gira en torno a la pregunta de si ésta es (o en qué grado es) racional, es decir, guiada por fines de pura eficiencia, o si obedece a otros principios, primordialmente si está orientada por valores y normas irreductibles al cálculo instrumental, orientación que implica el sentido que los actores otorgan al mundo y a su lugar en él. Con relación al orden, los presupuestos pueden ser individualistas u holistas, ya sea en variantes instrumentales o

⁶ Esta característica tiene evidente relación con el grado de generalidad de la dimensión temática, que no se debe confundir con el hecho de que hay teorías, hipótesis, métodos etc. que sí se van dejando de lado a lo largo del desarrollo de una disciplina.

normativas. Estos temas dan lugar a cinco posibilidades lógicas de concebir la relación entre la acción y el orden sociales. De acuerdo con dichas posibilidades, diferentes tradiciones de teoría sociológica han sostenido que:

- 1) La sociedad es creada a través de actos contingentes de individuos racionales con capacidad de decisión.
- 2) La sociedad es creada a través de actos contingentes de individuos “interpretadores” con capacidad de decisión.
- 3) La sociedad es recreada como una fuerza colectiva a través de actos individuales contingentes.
- 4) La sociedad es reproducida por individuos socializados que traducen el entorno social al ámbito de su acción.
- 5) Individuos racionales actúan conforme la sociedad porque son forzados por controles sociales externos (Alexander, 1982: 18-23).

Así por ejemplo, Alexander sostiene que el marxismo se apega a la quinta opción; en cambio, el pensamiento de Durkheim es una variante de la concepción de que individuos socializados reproducen la sociedad en sus contextos de acción; la teoría del intercambio, que pone el énfasis en el cálculo estratégico, constituye una versión de la primera posibilidad. Lo que resulta central es que, implícita o explícitamente, toda teoría sociológica implica una toma de postura frente a estas posibilidades, y que éstas suponen una relativa autonomía de los presupuestos sobre la acción en relación con el orden y viceversa.

Es así como la propuesta de Alexander responde a los retos impuestos por las concepciones pospositivistas de la ciencia. Pero dicha propuesta enfrenta otro desafío: la ruptura del consenso ortodoxo y la crítica a la concepción naturalista de la sociología que supuso, han tenido como una de sus consecuencias que las sociologías interpretativas ganen terreno, y que con relación al problema de la oposición entre explicación- comprensión, la balanza se incline fuertemente hacia esta última. Resulta evidente que esta transformación del nivel epistemológico está relacionada con cambios temáticos sobre la naturaleza del orden y la acción sociales: sobre su complejidad e indeterminación, por tanto, con la consideración de la contingencia, y en relación directa con ello, con el rechazo de la

posibilidad de que la sociedad pueda ser aprehendida por el modelo recibido de la teoría y la explicación científicas, en el que explicación y predicción tienen la misma estructura lógica: si la explicación y la predicción se consideran equivalentes lógicos, la limitada capacidad de las ciencias sociales para producir predicciones se convierte, en términos de dicho modelo, en una muestra de su escasa capacidad explicativa.

Sin embargo, la crítica a la posibilidad de enmarcar los procesos y productos de la sociología dentro de los límites impuestos por las concepciones ortodoxas ha derivado, en muchas ocasiones, no en la búsqueda de una concepción alternativa de la construcción teórica y de la explicación, sino en el cuestionamiento de la científicidad de la disciplina, así como de la posibilidad de la comparación sistemática y crítica del rendimiento de las teorías. El proyecto de Alexander constituye una respuesta a los peligros relativistas que trae aparejado este cambio temático. Si bien abandona tanto la concepción naturalista de la sociología como los presupuestos deterministas de la acción y el orden, rechaza con la misma convicción la deriva interpretativa que ha propiciado este abandono. Por eso es que propone un marco metateórico que reivindica la importancia de la teoría para la disciplina y la posibilidad de su análisis crítico. Es en ese sentido que sostiene que es precisamente el análisis del nivel presuposicional el que abre esta posibilidad debido a las características de dicho nivel:

- 1) Los presupuestos sobre la acción y el orden son verdaderamente generales: toda teoría sociológica los implica, y en esa medida, permiten su comparación y evaluación. Esto quiere decir que no hay teorías sociológicas inconmensurables, porque dichos presupuestos permiten la traducción entre teorías, por más diferentes que sean los momentos históricos o tradiciones a las que pertenezcan. En su formulación semántica de la inconmensurabilidad Kuhn afirma que ésta se refiere a que "... si no hay ningún modo en que dos (teorías) puedan formularse en un único lenguaje, entonces no pueden compararse y ningún argumento basado en la evidencia puede ser relevante para la elección entre ellas" (Kuhn cit. por Beltrán, 2000:41). Alexander argumenta que si la inconmensurabilidad deriva de la imposibilidad de formular un lenguaje común, la universalidad de los presupuestos sobre la acción y el orden brindan esta posibilidad a las teorías sociológicas, y por tanto, permiten su traducción, comparación y evaluación.

- 2) Dichos presupuestos son decisivos: su ubicuidad y generalidad implican que éstos informan todos los otros niveles del pensamiento sociológico: la elaboración de teorías y modelos; las decisiones metodológicas; la construcción de conceptos; la observación sistemática.

Finalmente, Alexander afirma la posibilidad de evaluación objetiva haciendo explícito el juicio que guía la comparación entre teorías: tienen mayor poder explicativo aquellas que tienden a la multidimensionalidad, *i. e.* : 1) que no niegan la autonomía de la acción y el orden, y que 2) elaboran satisfactoriamente sus elementos instrumentales y normativos. Es decir: las teorías sociológicas que consideran la dimensión normativa y la racionalidad de la acción sin pretender derivar una de la otra, por un lado; y por otro, que no reducen las estructuras significativas a la materialidad del orden, son las propuestas teóricas que tienen mayores posibilidades de aprehender adecuadamente la realidad social. Éste, afirma, ha sido el signo de la obra de los clásicos; de ahí devienen tanto su poder explicativo como su capacidad de inaugurar tradiciones de pensamiento que siguen vigentes. Por eso también es que la referencia a ellos se convierte en un medio que permite el diálogo entre las diferentes escuelas y tradiciones teóricas que se han desarrollado en el seno de la disciplina. En ese sentido, la referencia a la obra de los clásicos constituye un recurso para la superación de la inconmensurabilidad:

El desacuerdo generalizado dentro de la teoría social provoca serios problemas de comprensión mutua. Sin embargo, la comunicación es imposible sin una base de entendimiento mínima. Para que sea posible un desacuerdo coherente y consistente, y para que este desacuerdo no interrumpa la marcha de la ciencia, es necesario que exista cierta base para una relación cultural, que sólo se da si los que participan en un debate tienen una idea aproximada de qué es aquello de lo que habla el otro. Es aquí donde intervienen en el debate los clásicos. La necesidad funcional de los clásicos se origina en la necesidad de *integrar el campo del discurso teórico*. Por integración no entiendo cooperación y equilibrio, sino el mantener una delimitación...es esta exigencia lo que explica que con frecuencia se fijen los límites entre disciplinas de un modo que, considerado desde una perspectiva intelectual, muchas veces parece arbitrario (Alexander, 1990: 42. Cursivas añadidas).

De manera que si bien hay temas que evidentemente desbordan el interés de una disciplina científicosocial o que se cruzan con preocupaciones filosóficas, los clásicos delimitan los marcos dentro de los que se desarrolla la reflexión distintiva de cada una de ellas. En el

caso de la teoría sociológica de la cultura, las raíces de la tradición a la que pertenecen los autores que analizaré a lo largo del trabajo se encuentran en la sociología de la religión de Weber y Durkheim. En estas obras se plantearon las preguntas a las que dan respuesta las teorías de Archer, Wuthnow y Alexander, y a ellas hay que volver para establecer el diálogo con sus propuestas.

SOCIOLOGÍA Y CULTURA

En una investigación ya clásica sobre los orígenes del pensamiento sociológico⁷, Robert Nisbet sostiene que la “médula” de la disciplina, es decir, lo que la distingue de otras tradiciones del pensamiento occidental, se encuentra en un pequeño conjunto de ideas-elementos⁸ que a su juicio “constituyen la verdadera urdimbre de la tradición sociológica” (Nisbet; 1990:19). Estas ideas son: comunidad, autoridad, status, lo sacro y alienación. Nisbet afirma que, además de que se encuentran en la obra de todos los pensadores del periodo formativo de la disciplina (que ubica entre 1830 y 1900), dichas nociones tienen continuidad hasta el presente y son distintivas de la sociología, a diferencia de otros conceptos que son compartidos por el conjunto de las disciplinas sociales.

En un primer momento la tesis de Nisbet resulta sorprendente. Si preguntásemos a un grupo de sociólogos de las más diversas escuelas cuáles consideran las nociones centrales de su disciplina es muy improbable que incluyeran dichas ideas-elementos; por el contrario, seguramente harían referencia a la división social del trabajo, la estratificación, la agencia y su relación con las estructuras... sin embargo, éstas son centrales también para otras disciplinas. Además, el argumento de Nisbet es que las ideas-elementos que analiza sintetizan la reacción contra el individualismo característica del pensamiento social del siglo XIX, una reacción que a su juicio constituye “una reorientación del pensamiento europeo, tan trascendental... como aquella otra tan diferente y aun opuesta, que señaló la decadencia de la Edad Media y el advenimiento de la Edad de la Razón, tres siglos antes” (Nisbet, 1990:21) y que la sociología ha convertido, como ninguna otra disciplina, en una compleja y ambiciosa tradición de conocimiento.

⁷ Se trata de *La formación del pensamiento sociológico*, publicada originalmente en 1966.

⁸ Nisbet retoma esta noción de Arthur C. Lovejoy: “cuando (la historia de las ideas) estudia la historia de las doctrinas filosóficas...irrumpe en los sistemas individuales más solidamente estructurados y los reduce, guiada por sus propios objetivos, a sus elementos constitutivos, a lo que podríamos llamar sus ideas-elementos”. (Lovejoy citado por Nisbet, 1990:16).

Frente al individuo, la razón, la libertad y el progreso característicos del pensamiento social de los siglos XVII y XVIII, la sociología opuso la comunidad, la autoridad, el status, lo sacro y la alienación. Es decir: frente al racionalismo individualista de la Ilustración, la naciente disciplina rescató los lazos no racionales ni individualistas necesarios para la existencia de la sociedad. Por supuesto los motivos ilustrados no desaparecieron del panorama intelectual -y siempre han sido objeto de reflexión para la sociología-, pero la reorientación del pensamiento europeo que tuvo lugar durante el siglo XIX (un cambio de rumbo que se hizo evidente en la filosofía, la jurisprudencia, las artes y por supuesto en el nacimiento de las ciencias sociales), produjo una concepción muy diferente sobre el origen de los lazos sociales y sobre la relación entre el individuo y la sociedad.

La concepción central para la Ilustración de la sociedad como producto de un contrato, es decir, del concurso de voluntades individuales que racionalmente deciden crear y participar del orden social, es invertida por la sociología: la sociedad no es producto de la racionalidad y los intereses individuales, por el contrario, éstos son productos sociales; productos de procesos que no sólo rebasan la utilidad individual, sino que constituyen fenómenos que los individuos no controlan y que inclusive en muchas ocasiones no comprenden.

Esta inversión, a decir de Fernando Castañeda, produjo cuatro desplazamientos que fundamentaron el núcleo teórico-problemático de la sociología durante casi un siglo. Dichos desplazamientos son: 1) un movimiento de lo político a lo social que hace que el Estado se conciba como producto de procesos sociales; 2) un desplazamiento del individuo a las estructuras sociales que lo determinan; 3) un movimiento de lo consciente a lo inconsciente, es decir, de la razón individual a las estructuras que le subyacen, y 4) un desplazamiento en la función racionalizadora del discurso sociológico, de la relación entre la teoría y la práctica (Castañeda, 2004:26-29)⁹.

⁹ Estos desplazamientos dejaron muy poco espacio para la reflexividad de los individuos. Esa es una de las razones que explican que en la década de los sesenta del siglo XX se afirmara la necesidad de que la sociología reintrodujera a los sujetos, sus motivos y conocimiento. Éste constituyó uno de los motivos centrales del rompimiento del consenso ortodoxo, y condujo a que se produjera otro viraje fundamental de la teoría sociológica de la que dan cuenta, entre otros, R. Bernstein en *La reestructuración de la teoría social y política* y A. Giddens en *Las nuevas reglas de método sociológico*. Cf. Castañeda, *La crisis de la sociología académica en México*.

Quizá no haya una muestra más dramática de esta inversión (del desplazamiento del individuo a las estructuras y de lo consciente a lo inconsciente) que *El suicidio* de Durkheim. En su análisis de las variaciones en las tasas de suicidio –el acto que como ningún otro se supone expresa la libertad y la decisión individuales en toda su radicalidad– como producto de corrientes sociales, Durkheim afirma que

Cada grupo social tiene realmente (por el suicidio) una inclinación colectiva que le es propia y de la que proceden las inclinaciones individuales; de ningún modo nace de éstas. Lo que la constituye son esas corrientes de egoísmo, de altruismo y de anomia que influyen en la sociedad...Son esas tendencias de la sociedad, las que, penetrando en los individuos, los impulsan a matarse (Durkheim, 1974:196)

Con su tesis sobre los tipos de suicidio Durkheim pretendía demostrar que la conducta de los seres humanos tiene causas diferentes de las intenciones individuales y asegurar así la legitimidad de la sociología como un ámbito autónomo de investigación científica: el objeto de estudio de esta disciplina lo constituyen los hechos sociales; en el caso del suicidio, las corrientes que subyacen a las manifestaciones empíricas (los actos individuales de suicidio). Estos últimos se convierten por tanto en datos que permiten acercarse a la causa real de los fenómenos sociales, una causa que subyace a sus manifestaciones observables y cuantificables; el hecho social es diferente de éstas y es tarea del sociólogo descubrirlo yendo más allá de la realidad manifiesta. Así es como Durkheim, en esta obra paradigmática, ilustra el desplazamiento de la razón individual a las estructuras sociales que la determinan, y a este desplazamiento le acompaña otro que va de la realidad empírica a otra que no es observable, pero que constituye la causa real de los fenómenos.

Además, una parte importante del argumento de Durkheim es que dichas causas, como lo muestran tanto las ideas-elementos de Nisbet como las corrientes de egoísmo, altruismo y anomia a las que alude el primero, no tienen su origen solo, ni prioritariamente, en las necesidades práctico-utilitarias de los grupos, sino que se fundamentan en la *comunidad*, que a diferencia de la sociedad alude a “los lazos sociales caracterizados por cohesión emocional, profundidad, continuidad y plenitud” (Nisbet, 1990:18); tienen su origen en la *autoridad*¹⁰ que emana de las creencias compartidas y de las tradiciones, cuya

¹⁰ Autoridad que en el sentido que Nisbet encuentra en los fundadores de la sociología se refiere (a diferencia del poder) a la legitimidad que se otorga a un orden o estructura social en función de su relación con un valor o una tradición sociales.

pérdida produce en los individuos los sentimientos de *alienación*, de falta de sentido que analizaron tanto Marx como Durkheim y Weber.

Las inclinaciones colectivas por tanto no pueden reducirse, ni a los intereses e intenciones individuales, ni a las necesidades prácticas de la colectividad. En ese sentido, no habría más que pensar, como ilustración de los motivos fundacionales de la sociología, en la oposición de Weber al determinismo material del marxismo; en la polémica de Durkheim con el pragmatismo, al que descalificó como un “utilitarismo lógico” por su énfasis en la conciencia individual en su relación práctica con el mundo; en el interés de Simmel en temas como el secreto, la amistad y la hospitalidad. En palabras de este último:

Si las circunstancias y necesidades prácticas llevan a los seres humanos a elaborar el material de la vida que hay que obtener del mundo mediante las fuerzas de la inteligencia, de la voluntad, del impulso configurador, de las mociones del sentimiento, a dar a sus elementos determinadas formas en función de sus fines, de modo que en estas formas hacemos funcionar y usamos ese material, resulta que aquellas fuerzas e intereses se elevan de manera peculiar sobre el servicio a la vida que en un principio los había criado y obligado. Se produce una autonomización de determinadas energías de tal manera que ya no quedan adheridas al objeto que formaron para someterlo a los fines de la vida, sino que a partir de este momento juegan en cierto modo libremente en sí y por sí mismas, y crean o toman una materia que sólo les sirve ahora justamente para su propia actividad y realización (Simmel, 2002:81).

En esta autonomización del “impulso configurador” de las necesidades prácticas y los intereses individuales Simmel encontró las raíces del arte, la ciencia, el derecho, el juego, es decir, de actividades que encuentran su génesis en aquello que llama sociabilidad y que producen la cultura. Así, desde sus orígenes la sociología ha analizado fenómenos que de manera general reconocemos como culturales, es decir, fenómenos sociales cargados de expresividad y simbolismo. Sin embargo, desde sus orígenes también, dicha noción se ha concebido y analizado de manera diversa. Una forma de adentrarse a esta diversidad y los problemas que plantea a la teoría y la explicación sociológicas es esbozar los principios de la sociología de la religión de Durkheim y Weber, en la medida en que en la obra de estos clásicos lo *sacro* -otra de las ideas-elementos de Nisbet- constituye una vía de acceso a la comprensión de fenómenos que rebasan lo estrictamente religioso; fenómenos como el origen de las estructuras compartidas de significado, del conocimiento y las motivaciones individuales, de los procesos de racionalización, así como la autoridad que emana de las tradiciones y los grupos de poder.

Sociología y religión: los clásicos y la cultura

En un momento tardío de sus carreras, en plena madurez intelectual, tanto Weber como Durkheim se ocuparon ampliamente del análisis sociológico de la religión. Durkheim eligió como objeto de análisis el 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 los fenómenos sociales, afirmaba que el estudio de dicha religión le permitiría un acceso más directo a los elementos constitutivos de los sistemas religiosos que el que posibilitaría el estudio de religiones más elaboradas. En ese sentido Durkheim afirma que su elección obedece a razones de método; el objetivo no es el totemismo en sí mismo, sino éste como materialización del núcleo de todo sistema de creencias religiosas, en la medida en que “a pesar de la diversidad de las formas que unas y otras (religiones) hayan podido revestir, tienen en todas partes *la misma significación objetiva* y cumplen en todas partes *las mismas funciones*” (Durkheim, 1991:10. Cursivas añadidas). Es decir: el análisis durkheimiano pretende descubrir el hecho social universal que subyace a las diversas expresiones históricas particulares.

Weber en cambio no buscaba invariantes. Su análisis de los sistemas religiosos universales constituye, como gran parte de su obra, un estudio histórico-comparativo que tenía como objetivo final aportar elementos a la comprensión del problema eje de su reflexión: la singularidad cultural de Occidente. A pesar de ello, Weber partía del reconocimiento de que sí existe una función que cumple todo sistema religioso, la dotación de sentido al acontecer del mundo.

Al sostener que la religión tiene su origen en la necesidad de los individuos de ordenar la realidad, Weber localiza su origen en una inclinación psicológica, y su análisis se centra en la comprensión de la influencia de los distintos sistemas religiosos en la conducta práctica de los miembros de una comunidad. Weber supone que la necesidad existencial es la misma, lo que varía históricamente es la forma en que los individuos racionalizan, a través de las cosmovisiones originadas en la religión, las concepciones 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 su cotidianeidad.

Estas divergencias -la búsqueda de universales durkheimiana y el análisis de distintas configuraciones históricas de Weber- evidencian su diferente concepción de la sociología (de su objeto, sus herramientas y fines conceptuales). Sin embargo, a pesar de las diferencias, estos dos fundadores de la sociología coinciden en que:

- El hombre es un animal simbólico; por tanto, es tarea central de la sociología el análisis de los procesos de significación.
- Los sistemas religiosos son expresión de la existencia de un mundo de ideas e ideales que no pueden reducirse a nada diferente de ellos mismos. La tarea es entonces comprender las relaciones de estos fenómenos con otros ámbitos de la sociedad.
- Estas ideas e ideales constituyen el aspecto no-empírico de la realidad social. (Schluchter, 1989:56-57).

Reconocer estas coincidencias y delinear el diferente tratamiento que le dieron Durkheim y Weber a las problemáticas que se derivan de ellas, por tanto, se convierte en un camino que permite esclarecer cómo concibieron la explicación de esta dimensión de la realidad social a la que ambos atribuyeron una amplia significación.

El realismo cultural de Durkheim

A pesar de que Durkheim reconoce como Weber la función ordenadora de la religión, el primero pone el acento no en la necesidad subjetiva de significado (que no niega, pero que no constituye en su concepción un hecho social), sino en el resultado social de dicho mandato antropológico, es decir, en el orden exterior a los individuos que resulta de esta necesidad humana.

Para dar cuenta de este hecho social ideacional Durkheim introdujo el concepto de representaciones colectivas en *El suicidio* (1897), en donde afirma que la vida social está compuesta primordialmente por ellas. Más tarde, en el prefacio a la segunda edición de *Las reglas del método sociológico* afirma enfáticamente que dichas representaciones son cualitativamente distintas de las representaciones individuales:

Lo que traducen las representaciones colectivas es el modo como el grupo piensa respecto a su relación con los objetos que le afectan. Ahora bien, el grupo está constituido de modo

distinto al individuo, y las cosas que le afectan son de otra naturaleza. Unas representaciones que no expresan a los mismos sujetos ni a los mismos objetos no podrían depender de las mismas causas. Para comprender el modo como la sociedad se representa a sí misma y al mundo que la rodea lo que hay que considerar es la naturaleza de la sociedad y no la de los particulares. Los símbolos bajo los cuales se piensa cambian de acuerdo con lo que ella es (Durkheim, 2000:44).

Cuando realiza su análisis del totemismo, Durkheim encuentra el origen de las representaciones de la sociedad sobre sí misma en la religión, y por tanto concluye que a través de ésta es que se establece el orden simbólico que se añade a la realidad material y que constituye el hecho social por excelencia.

Siendo así y en consonancia con su caracterización de los hechos sociales como fenómenos generales, independientes de la voluntad de los actores y con la capacidad de constreñir la acción individual¹¹, Durkheim dedicó su última gran obra publicada en vida, *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912), al análisis de la génesis y el funcionamiento de la que calificó como el hecho social primordial: la estructura de representaciones colectivas, es decir, a la cultura. En dicha obra Durkheim afirma que “en la sociedad, la idea hace la realidad” (Durkheim, 1991:237), una realidad autónoma de la estructura social (es decir, de los hechos sociales más “objetivos”, como son la división del trabajo, el ordenamiento institucional, la estructura demográfica, etc.) que desarrolla una lógica propia de reproducción y cambio:

Una vez que el primer caudal de representaciones ha sido constituido, dichas representaciones ... *se transforman en realidades parcialmente autónomas que gozan de vida propia y que tienen 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 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, 1991:159. *Cursivas añadidas*).

Así, Durkheim establece dos características de la cultura que han sido muy influyentes y debatidas desde entonces, por supuesto en la sociología, pero también en la lingüística y la

¹¹ “Un hecho social se reconoce por el poder de coerción externa que ejerce o es susceptible de ejercer sobre los individuos; y la presencia de ese poder se reconoce, a su vez, ya sea en la existencia de alguna sanción determinada, o en la resistencia que ese hecho opone a toda empresa individual que tienda a violarlo” Durkheim;2000:38.

antropología: el que ésta constituye una realidad estructurada y su autonomía de la estructura social. Pero entonces surgen las preguntas: ¿cómo adquieren realidad y estructura las representaciones colectivas? y ¿cuál es la relación entre cultura y estructura social y entre la primera y la conducta individual?

Con relación a la primera pregunta, la respuesta de Durkheim radica en su concepción de las representaciones colectivas como el conjunto de categorías que constituyen la condición de posibilidad del conocimiento. A ese respecto Durkheim acepta, como Kant, que el conocimiento sólo es posible a través de categorías que ordenan la experiencia. Pero a diferencia de este último encuentra el origen de dichas categorías no en un sujeto trascendental, sino en la sociedad. La conciencia individual es incapaz de producir conocimiento, la “transfiguración” de las experiencias que se adquieren a través de los sentidos en conocimiento sólo es posible mediante las categorías, que tienen un origen religioso, es decir, social.

Durkheim critica tanto al empirismo como el apriorismo kantiano porque a su juicio son incapaces de dar cuenta de la necesidad de las categorías para el conocimiento. El empirismo porque “el hacer depender la razón de la experiencia es hacerla desvanecer” (Durkheim, 1991:18); el a priori kantiano porque “decir que las categorías son necesarias porque son indispensables al funcionamiento del pensamiento es repetir simplemente que son necesarias” (Durkheim, 1991:20). Si en cambio, afirma, se les considera como un producto social, su necesidad radica en que sin categorías no sería posible el ordenamiento de la realidad que requiere la sociedad, el entendimiento entre sus miembros y por tanto la acción “verdaderamente humana”. Entonces, si las categorías tienen un origen social, ¿son meras convenciones? La respuesta enfática de Durkheim es que no:

... si las categorías no traducen originariamente más que estados sociales, ¿no se sigue que no pueden aplicarse al resto de la naturaleza más que a título de metáforas? Si únicamente están hechas para expresar cosas sociales, no podrían según parece, extenderse a los otros reinos más que por convención. Así en tanto nos sirven para pensar el mundo físico o biológico, ellas no podrían tener más que el valor de símbolos artificiales, prácticamente útiles, pero sin relación con la realidad. Pero interpretar de esta manera una teoría sociológica del conocimiento es olvidar que, si la sociedad es una realidad específica, no es sin embargo un imperio en un imperio; forma parte de la naturaleza, es su manifestación más alta. El reino social es un reino natural, que sólo difiere de los otros por su mayor complejidad. Pues bien, es imposible que la naturaleza, en lo que tiene de más esencial, sea radicalmente diferente de sí misma, aquí y allá. Las relaciones fundamentales que existen

entre las cosas –justamente aquéllas que las categorías tienen como función expresar- no podrían, pues, ser esencialmente disímiles según los reinos (Durkheim, 1991:21-22).

Durkheim defiende una concepción epistémica de la realidad que rechaza la escisión entre el conocimiento y el mundo que le permite concebir a los hechos sociales en general, y las representaciones colectivas en particular, como realidades que tienen el mismo estatuto que la realidad material: tanto ésta como la primera constituyen objetividades que se le presentan al individuo como fenómenos externos que imponen restricciones a las posibilidades de su pensamiento y acción.

Esta concepción realista de la cultura es compatible, como analizaré más adelante, con la propuesta del realismo crítico de Roy Bhaskar. De hecho, las posturas de Durkheim y Bhaskar coinciden en principios fundamentales. Para ambos las estructuras sociales y los individuos constituyen realidades de niveles diferentes. Las primeras son producto de las acciones individuales, pero una vez que vienen a la existencia, adquieren poderes que les son propios. Los dos autores coinciden en que las estructuras sociales son condición necesaria de la intencionalidad, y que es tarea de diferentes empresas científicas explicar las capacidades de los individuos y las de las realidades sociales.

También convienen en su crítica al empirismo en la medida en que niegan que lo real se reduzca a lo experimentable, y por tanto sostienen que estructuras y mecanismos sociales son diferentes de los acontecimientos empíricos en que se manifiestan; de hecho, los primeros constituyen la condición de dichos acontecimientos, tal y como muestra el análisis de Durkheim en *El suicidio* (*supra* pp. 27). De aquí se sigue que el objetivo de la sociología es el análisis de las estructuras sociales, así como de los mecanismos a través de los cuales ejercen sus poderes.

En el caso de las representaciones colectivas, ¿cuáles son estos poderes? La respuesta de Durkheim es, como ya se señaló, que dichas representaciones tienen la capacidad de convertirse en las categorías que se erigen en la condición de posibilidad del conocimiento. Pero constituyen además el fundamento de los imperativos para la acción -en sus términos, de los elementos fundamentales de la moralidad- que encuentran su raíz en la autoridad que emana de lo sacro, y que son condición de posibilidad de la sociedad. Durkheim afirma que el ordenamiento del mundo que producen las categorías incluye una distinción esencial para la sociedad, aquella entre lo sagrado y lo profano, que se convierte

en el origen del código moral sin el que el orden social no sería posible. Esta división no responde a las necesidades prácticas del grupo; por el contrario, el ámbito de lo sagrado permanece completamente escindido de la vida cotidiana, y constituye el sitio de producción y reproducción simbólicas. Es ese el sentido en el que Durkheim afirma que las representaciones colectivas constituyen dos clases irreductibles: aquellas sobre el mundo material y las que se producen sobre “un mundo ideal al cual atribuimos superioridad moral sobre el primero” (Durkheim, 1991:269), es decir, las representaciones sobre el mundo social que equipara al ámbito de lo sagrado.

Este argumento lo lleva a afirmar que el objeto de veneración religiosa es en última instancia la sociedad, y que aún en sociedades fuertemente secularizadas se producen manifestaciones religiosas que expresan los fines y valores sociales. Así, Durkheim separó radicalmente el ámbito social-material de la producción moral-simbólica, y en su análisis de la religión elaboró los mecanismos internos de esta última.

Durkheim reconoció tres mecanismos de producción y reproducción simbólica: las formas de clasificación, los mitos y los ritos. Su análisis de la religión lo llevó a concluir que la producción simbólica requiere: 1) la formulación de ideas que fundamentan el orden social (las formas de clasificación) así como de 2) su reproducción a través de narraciones (los mitos) y 3) su internalización a través de prácticas rituales.

Las formas de clasificación constituyen el origen de los códigos que se convierten en las estructuras de significado compartidas por los miembros de una cultura, de manera que dichas formas constituyen los mecanismos de estructuración de los significados. Los mitos y los ritos, a su vez, cumplen la función de narrativizar y actualizar los significados del código moral –de la distinción entre lo sagrado y lo profano- y de renovar los lazos de solidaridad social y el sentido de pertenencia al grupo.

Si las formas de clasificación constituyen el origen de los códigos sociales, ¿cómo se logra la actualización de su sentido? ¿Cómo es posible que múltiples agentes, en contextos y momentos distintos, en el fluir de su experiencia, que es irreplicable, accedan al contenido las estructuras de significado? Esta posibilidad es la que brinda el discurso. Éste media entre la sincronía de la estructura y la diacronía de los acontecimientos: “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. El significado 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 verifica en el predicado. El discurso entonces es el mecanismo que media entre la estructura sincrónica del código y la diacronía de la acción (Ricoeur; 1995:22-25). En el caso del código sagrado-profano, la forma que adquiere el discurso es la de los mitos, es decir, las narraciones a través de las cuales los miembros de una comunidad recrean su origen compartido y el sentido de sus valores y fines, dibujando el mapa moral que guía su acción colectiva.

Finalmente la práctica ritual tiene la capacidad de movilizar los sentimientos más exaltados, las emociones más alejadas de la vida cotidiana y de los intereses utilitarios. A través de la participación en los ritos es que se experimenta el estado de efervescencia emocional que lleva a los individuos a trascender los intereses individualistas y pragmáticos y a actuar como seres plenamente morales. Los ritos constituyen el mecanismo que permite que la autoridad social la perciban los individuos no sólo como legítima y constrictiva, sino inclusive como deseable. En ese sentido resulta interesante resaltar que la receptividad a la moral social la posibilita un sentimiento (el respeto) que despiertan los objetos sagrados, pero se trata -como en el caso de las representaciones colectivas- de un sentimiento social, no individual, que se produce mediante la participación en las prácticas dirigidas a la renovación simbólica.

Así, en el análisis de la religión de los aborígenes australianos Durkheim descubrió los que considera mecanismos invariables de producción simbólica, mecanismos que a su juicio, no están destinados a desaparecer, sino que adquieren diferentes formas, es decir, diferentes manifestaciones empíricas del mismo hecho social central, a saber, la constitución moral de la sociedad:

Hay pues, algo eterno en la religión que está destinado a sobrevivir a todos los símbolos particulares con los que sucesivamente se ha recubierto el pensamiento religioso. No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de conservar y afirmar, a intervalos regulares, los sentimientos e ideales colectivos que los proporcionan su unidad y personalidad. Pues bien, no se puede conseguir esta reconstrucción moral más que por medio de reuniones, asambleas, congregaciones en las que los individuos, estrechamente unidos, reafirmen en común sus comunes sentimientos; de ahí la existencia de ceremonias que, por su objeto, por

los resultados a que llegan, por los procedimientos que emplean, no difieren de la naturaleza de las ceremonias propiamente religiosas. ¿Qué diferencia esencial hay entre una asamblea de cristianos celebrando las fechas principales de la vida de Cristo, o de los judíos festejando la salida de Egipto... y una reunión de ciudadanos conmemorando...algún acontecimiento de la vida nacional? (Durkheim, 1991:438).

La concepción de Durkheim tiene la virtud de reconocer que aún las sociedades más racionalizadas no prescinden de un sustrato impráctico, emocional, a partir del cual se producen y reproducen, tanto el significado y los fines comunes, como la vinculación de los individuos a éstos, es decir, permite adentrarse a los procesos que posibilitan la existencia de una *intencionalidad colectiva*. A este respecto habría que reconocer que si bien la intencionalidad reside necesariamente en la conciencia individual, no existen razones suficientes para argumentar (como lo hacen, por ejemplo, los teóricos de la acción racional) que ésta adquiere únicamente la forma de una sentencia en primera persona del singular. La intencionalidad se puede volcar hacia fines comunes: creencias, deseos, valores y metas colectivos, hacia un *nosotros* del que no se puede prescindir si se pretende explicar porqué los individuos actúan muchas veces con orientaciones tan alejadas del cálculo de su beneficio personal. A esto se refiere precisamente Durkheim con el concepto de representaciones colectivas sobre la sociedad, y a su juicio el orden social sería insostenible sin ellas.

La concepción de Durkheim sobre el estatuto ontológico de la cultura, sus mecanismos de estructuración y reproducción constituye un camino que ha sido muy transitado por sociólogos y antropólogos y que continúa abierto. Sin embargo, hay en ésta dos problemas que no pueden resolverse dentro de los límites que establece. En primer lugar, la radical separación entre la producción moral-simbólica y la vida práctica. En segundo, la idea de la existencia de un solo código moral como fuente de la solidaridad social.

Con relación al primer problema, es uno que permea todo el pensamiento durkheimiano y tiene su origen en la distinción que éste establece, siguiendo a Kant y a Rousseau, entre la mente y el cuerpo. Bajo la influencia de estos filósofos, Durkheim postula un insuperable “dualismo de la naturaleza humana” que escinde al cuerpo (no-

socializado, irracional y egoísta) y sus pasiones¹², por un lado, y al alma, como la parte moral, es decir, social, del hombre. Esta escisión se traslada a la distinción entre lo sagrado (lo simbólico, social y moral) y lo profano (lo utilitario y cotidiano). Pero si se mantiene esta separación, ¿cuál es entonces la relación entre cultura y estructura social? y ¿qué efectos producen las representaciones colectivas sobre la sociedad y sus fines en la vida cotidiana de sus miembros?

En torno al segundo problema, si pensamos en las sociedades modernas, resulta problemático sostener que existe un solo código en el que se fundamenta la solidaridad social (Habermas, 1990). En la búsqueda de los procesos integradores de la sociedad en su conjunto, Durkheim no prestó atención en su análisis de la religión -y en la tesis de que ésta mantiene invariantes a lo largo de la historia- a la acción interesada de los grupos de poder¹³, un fenómeno que produce en las sociedades complejas problemas y dinámicas que no se pueden abordar desde su teoría de la producción simbólica y que en cambio fueron ampliamente analizados por Weber en su estudio de las religiones universales.

Weber. Las consecuencias prácticas de la cultura

Tanto Durkheim como Weber otorgaron un lugar central a la producción de significado como fundamento de la constitución de la sociedad y el análisis de este proceso cristalizó en su respectiva sociología de la religión. El acento de Durkheim se colocó en las formas internas de estructuración de las representaciones colectivas; en la capacidad de la distinción sagrado-profano para fundamentar la moralidad y en la práctica ritual como fuente de identidad y cohesión sociales. Weber en cambio, siguiendo su definición del objeto de la sociología como “la ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos” (Weber, 1996:5), realizó su análisis de las religiones universales con el objetivo de investigar el significado que éstas aportan a las prácticas mundanas de los creyentes.

Mientras Durkheim se centró en el origen religioso de las normas y en el orden social que se estructura alrededor de ellas, Weber subrayó la motivación para la conducta

¹² Durkheim usa el término pasiones para referirse a instintos, no a emociones.

¹³ En este sentido se hace evidente la diferencia entre la autoridad de lo social (que era el problema que le preocupaba a Durkheim y que en su pensamiento está indisolublemente ligado a la moral) y el ejercicio del poder político, al que le prestó mucha menos atención a lo largo de su carrera, y prácticamente ninguno en la sociología de la religión.

que se relaciona con las concepciones religiosas del mundo. Estas diferencias, que se originan en definiciones divergentes del objeto y los métodos de la disciplina –el descubrimiento de estructuras sociales que emergen de la acción en el caso de Durkheim; el sentido que a esta última le otorgan los participantes en la interacción, en Weber– se tradujeron concepciones distintas sobre el estatuto ontológico de la cultura, de su relación con las estructuras materiales y con la vida cotidiana de los miembros de una comunidad.

Las divergencias entre ambos autores se hacen evidentes ya en los primeros ensayos de Weber sobre la religión que conocemos bajo el título *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*¹⁴ en donde afirma: “las consecuencias prácticas de la piedad constituyen mi objeto por encima de todo” (Weber, 2003:104). En ese sentido *La ética...* es un estudio que pretende evidenciar la eficacia de las ideas e ideales en la sociedad sin separarlas de su contexto material; por el contrario, el objetivo de Weber, como evidencia el título mismo de los ensayos, era mostrar cómo una concepción ética de la vida había concurrido a la conformación de un “espíritu” económico, es decir, de una mentalidad y una práctica económicas particulares.

El análisis de esta relación constituyó una constante en la sociología de la religión de Weber y una diferencia central respecto a Durkheim. Como vimos, este último sostenía que el ámbito de lo sagrado permanece necesariamente alejado de lo profano, y aunque Weber también reconoció la emotividad ligada a estados religiosos extraordinarios relacionados con los ritos, supo ver de una manera que Durkheim no logró, cómo se relacionan las creencias religiosas con los ámbitos de la vida cotidiana. En ese sentido Weber afirma que

Como disposiciones extraordinarias los estados religiosos no pueden sino revestir un carácter y una apariencia externa transitorios. Y así ocurrió originariamente en todas partes. La única manera de diferenciar entre estados “religiosos” y profanos” consiste en referirse al carácter extraordinario de los estados religiosos. Se puede aspirar a un estado particular, obtenido por medios religiosos, juzgándolo un estado “sagrado” destinado a tomar posesión del hombre en su conjunto así como de su destino duradero. *El pasaje de un estado sagrado momentáneo a uno permanente ha sido fluido* (Weber, 2000:22. *Cursivas añadidas*).

¹⁴ Originalmente Weber publicó dos ensayos, uno en 1904 y el segundo en 1905. Sin embargo, la edición que más se difundió fue la traducción de Parsons a ambos, en donde aparecen con el título hoy conocemos. Cf. Francisco Gil Villegas “Introducción” a *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.

Este pasaje evidencia que Weber reconoce el estado de “efervescencia emocional” al que se refiere Durkheim cuando analiza la participación en los ritos, que constituyen, para ambos estados extraordinarios, escindidos de la vida cotidiana. Sin embargo, mientras que Durkheim sostiene que dichos estados permanecen necesariamente así, como momentos alejados de la vida profana, el análisis de Weber se dirige a comprender cómo esos momentos se convierten en estados permanentes, es decir, cómo es que se transforman de manera que llegan a permear la vida del creyente en su conjunto, convirtiéndose en “una forma de piedad intensa, que impregna y regula *todos los actos de la vida*” (Weber, 2003:86. *Cursivas añadidas*). En el caso de la ética protestante, esta posibilidad radicó en la noción de la vocación como un llamado de Dios a cumplir un deber en el mundo. En la idea de la vocación Weber encuentra la *afinidad electiva* (que no necesidad o determinación causales) entre la conducción de la vida de ciertas sectas protestantes y el desarrollo del capitalismo; por eso afirma que su interés en *La ética...* radica no en la expansión del capitalismo, sino en el desarrollo de un “tipo de ser humano” (Weber, 2003:494) que surgió de la confluencia de componentes materiales e ideales que crearon las condiciones para la existencia de ese modo de producción en un periodo específico del desarrollo de las sociedades occidentales. Además, siendo el interés de Weber el análisis de la acción social “en su desarrollo y sus efectos”, sus investigaciones aclaran cómo las consecuencias de la conducta de los grupos protestantes que investiga escapan a las intenciones de sus portadores: la intención de los calvinistas era conducir su vida bajo los principios de una ética religiosa; una de las consecuencias de esa forma de conducción de la vida fue propiciar la acumulación capitalista, aunque no era esa su motivación. Es así como el análisis de Weber permite adentrarse en un problema central para la explicación sociológica: las consecuencias no advertidas de la acción.

Cabe aquí subrayar la diferencia crucial con Durkheim con relación a este problema, relacionado con el estatuto ontológico que otorgan a las estructuras sociales. Ambos reconocen que la acción tiene consecuencias que rebasan la intención de los agentes. Sin embargo, en el caso de Durkheim esto se debe a que a la acción subyace un hecho social que es la que explica la conducta individual. Weber en cambio afirma que la acción tiene consecuencias no buscadas (como en el caso de la ética protestante y la acumulación capitalista) *sin postular nada más allá de la acción misma*. Es decir:

tratándose de la cultura, aunque no niega la existencia de una estructura de significados como producto de la acción social, dicha estructura es reducible al sentido que tiene para los sujetos su conducta. Para Weber

...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).

Los significados compartidos no adquieren para Weber propiedades diferentes de las que les otorga el hecho de que se convierten en motivos, capacidades e ideas de los individuos. El efecto causal radica únicamente en la actividad individual, y no, como en el caso de Durkheim, en un hecho social distinto de ella. Esta diferencia resulta crucial para comprender el estatuto ontológico que uno y otro otorgaron a la cultura. Por supuesto Weber reconoce la existencia de la cultura como un fenómeno social. Sin embargo, en su obra ésta es siempre reducible a la acción individual. Durkheim en cambio niega la posibilidad de dicha reducción en la medida en que las representaciones colectivas son cualitativamente diferentes (es decir, desarrollan propiedades distintivas) a las individuales. En términos del marco metateórico de Alexander, la diferencia radica en los presupuestos ontológicos sobre el orden y la posibilidad de su reducción a la acción.

Por otro lado, con relación también a la causalidad, la tesis de la afinidad electiva le permite a Weber subrayar un elemento central de su método: la relación causal que se establece entre los fenómenos analizados es siempre el resultado de la comprensión de un proceso histórico particular, de manera que “toda formación de conceptos históricos...no necesita encerrar la realidad en conceptos genéricos abstractos, sino más bien aspira a articularla en *conexiones genéticas concretas*, matriz siempre e inevitablemente individual” (Weber, 2003:92. Cursivas añadidas). Es decir, más que buscar, como lo hiciera Durkheim, “lo que de eterno tiene la religión”, una búsqueda que lo conduce a elaborar una teoría de la producción simbólica que pretende descubrir los mecanismos universales que operan en dicha producción, mecanismos que se encuentran ya sea en el contexto de una religión tribal, o en el de un fenómeno moderno como el nacionalismo. El interés de Weber en

cambio radica en el análisis comparativo de las religiones universales en su calidad de “sistemas religiosamente determinados de ordenamiento de la vida” (Weber, 2005:5), en los que encuentra formas de producción y cambio diferentes, resultado de procesos causales específicos. En estas formas diversas de abordar la religión se hace explícito un problema siempre presente en la investigación sociológica: la relación entre la teoría y la realidad empírica. Durkheim afirmaba que una teoría adecuada representa la realidad que pretende explicar. Weber en cambio concibió la teorización siempre como una herramienta heurística para la explicación de relaciones causales particulares¹⁵.

Siendo así, los análisis de Weber le permitieron acercarse a procesos centrales para la comprensión del efecto causal de los sistemas de ideas en la historia de las diversas sociedades que analiza: tanto la posibilidad de que algunos elementos de dichos sistemas atravesen procesos de rutinización que permiten su “deslizamiento” hacia la vida cotidiana (y por esta vía, que se relacionen con el ámbito material de la existencia)¹⁶, sino también el hecho de que algunos de dichos elementos se transforman y cambian su sentido, como en el caso de la vocación, que se convierte, ya completamente secularizada, en la moderna noción de profesión. Es decir: Weber se pregunta por los procesos de cambio de los sistemas de creencias religiosas, y para comprenderlos, en lugar de escindirlos -como lo hiciera Durkheim- de los intereses prácticos, se centra precisamente en la interacción entre ideas e intereses.

Es ese el sentido en el que afirma que “los intereses materiales e ideales, y no las ideas, dominan directamente la acción de los hombres. Pero muy a menudo las “imágenes del mundo” creadas por las “ideas” han determinado como guardagujas los rieles sobre los que la acción viene impulsada por la dinámica de los intereses” (Weber cit. por Gil Villegas, 2003:33). Así, es la acción interesada de los grupos la que posibilita el cambio cultural. Surge entonces la pregunta por la forma en que se relacionan las estructuras de significado y los intereses de los agentes.

A este respecto Marshall Sahlins propone que la cultura tiene una existencia dual: como una estructura compartida intersubjetivamente (la cultura constituida) y como una

¹⁵ Además, habría que subrayar que para Weber las relaciones causales establecidas son una construcción producto de los intereses del investigador, que ni reflejan, ni agotan la realidad. A este respecto, la diferencia con el realismo de Durkheim también es importante.

¹⁶ Weber dice textualmente que “la cotidianidad (es el) lugar de la economía” (Weber, 2003:389)

“ordenación intencional”, es decir, un producto de la experiencia y los intereses de los agentes (la cultura vivida). Sahlins afirma que al hacer uso de las categorías culturales en sus actividades, los agentes ordenan intencionalmente dichas categorías. Este ordenamiento intencional somete los elementos del sistema de creencias a un riesgo 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 y evaluar un mundo que siempre puede ser descrito de otra forma. Es entonces en los contextos pragmáticos donde se produce la posibilidad del cambio cultural. Sahlins afirma, de una manera que concuerda con la relación que Weber establece entre ideas e intereses, que el concepto estructura de la coyuntura para dar cuenta de dicha posibilidad. Ésta es definida como “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 estructura de la coyuntura permite adentrarse en la dinámica cultural al introducir el contexto y los intereses de los actores como elementos para el análisis de procesos analizados por Weber que la concepción sincrónica de Durkheim no permite aprehender: la evolución de los significados y el uso interesado de éstos por grupos con proyectos diversos. Por eso es que el primero en su análisis enfoca su atención a los estratos sociales que dejan sentir su influencia de manera más importante en los diversos sistemas religiosos, porque los intereses de dichos estratos (ya fueran clases guerreras o campesinas, comerciales o intelectuales) le imprimen una particular dinámica a la relación entre ideas e intereses. Al analizar dicha relación Weber plantea dos problemas al análisis sociológico de la cultura: la relación de ésta con el poder político y su institucionalización. En su estudio sobre la ética protestante, Weber privilegia (en los ensayos de 1904 y 1905) al calvinismo sobre el luteranismo precisamente por la relación que el primero mantuvo con los grupos de poder político; además, en un texto de 1906 sobre el protestantismo en Estados Unidos subraya cómo las motivaciones psicológicas que posibilitan las creencias religiosas encuentran apoyo y desarrollo por medio de su institucionalización:

...cuando Weber analiza las iglesias, apunta sobre todo a su organización económica: no en el sentido de que las iglesias se encuentran dentro de un contexto económico, sino más bien que la iglesia misma es una organización que requiere recursos materiales para sobrevivir.

Las formas de la religión cambian con sus recursos materiales. La principal base para la rutinización del carisma religioso es la adquisición de propiedad y fuente de ingresos (Collins, 1986:232.).

De manera que el análisis de la religión de Weber gira en torno a la relación entre:

- La cosmovisión que la religión produce y el contenido que le otorga el estrato social que encabeza dicha producción.
- La constelación de intereses con que esta cosmovisión entra en contacto, incluido el interés por crear instituciones que la apoyen materialmente¹⁷
- Los modos de conducción de la vida que surgen de la motivación psicológica y pragmática que articulan las creencias religiosas.

Con relación al primer punto, resulta importante subrayar que, aunque Weber hace hincapié en negar (contra Marx) que un sistema religioso se pueda explicar como expresión de los intereses de un estrato social, y por tanto a tratarlo como una “ideología” en la medida en que una religión “adquiere esencialmente su peculiaridad a partir de fuentes religiosas” (Weber; 2000:9) (es decir, que la religión adquiere una relativa autonomía frente a otras estructuras sociales), al mismo tiempo insiste en que el estrato productor de dicho sistema le imprime a éste su carácter distintivo. En torno al segundo punto, el hecho de que una cosmovisión originada en un sistema religioso entre en relación (ya sea de afinidad o de conflicto) con otros intereses materiales e ideales constituye en su análisis uno de los factores de su evolución: desde la rutinización que implica la creación de instituciones que la difundan y le aseguren recursos, hasta la “lucha de los dioses” característica de la modernidad, es decir, la competencia de esferas de valor que responden a su propia normatividad, característica que potencia las condiciones en las sociedades modernas para la pluralidad y la diversidad. Finalmente, el que una ética religiosa se convierta en una forma de conducción de la vida tiene consecuencias, como lo muestran sus análisis, en todos los ámbitos de la sociedad.

¹⁷ Este contacto puede ser, como muestran sus análisis, conflictivo. Weber analiza las “esferas del mundo” (la económica, política, estética, erótica e intelectual) con las que las cosmovisiones religiosas se topan y argumenta cómo los intereses de éstas pueden entrar en conflicto con los religiosos. Esto apunta a la imposibilidad de sostener (como pretendía Durkeim) una fuente única de la moralidad social.

Estas líneas de investigación surgen de la tesis weberiana sobre la vida social como resultado de la dinámica entre ideas e intereses y no podrían plantearse en una concepción como la de Durkheim. Pero esto no implica desconocer los aportes de este último; la “división del trabajo lingüístico”¹⁸ que se produce cuando los signos son usados por individuos y grupos que les dan un ordenamiento intencional, sólo es posible porque a éste le antecede el ordenamiento estructural, es decir, la cultura constituida: “sólo por la diacronía interna de la estructura podemos comprender la “ambigüedad” en las 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). Siendo así, efectivamente, como afirma Durkheim, la estructura de las representaciones colectivas tiene una dinámica y mecanismos que le son propios; pero ésta, tal como muestran los análisis de Weber, es afectada por la acción interesada de los individuos y los grupos que la ponen en práctica.

LOS PROBLEMAS PLANTEADOS A LA EXPLICACIÓN SOCIOLOGICA DE LA CULTURA

El interés de Durkheim y Weber en la religión tenía como motivo principal comprender el peso de las ideas en la constitución y el cambio sociales. Ambos coincidían en la centralidad de los procesos de significación y en que éstos no son reducibles a nada diferentes de ellos mismos. Sin embargo, partiendo de esta coincidencia, sus análisis muestran con claridad las diferencias de sus concepciones sobre el objeto y las tareas de la sociología, y plantearon preguntas que siguen vigentes que se imponen a toda explicación sociológica de la cultura.

Las preguntas planteadas por los fundadores de la disciplina se pueden agrupar en torno a tres ejes problemáticos:

¹⁸ El término es de Hilary Putnam. Cf. “Referencia y comprensión”, *El significado y las ciencias morales*. Dicha división produce “diferencias entre sentido y referencia, entre la intensión y la extensión de los signos... al margen de las influencias del contexto, esta división del trabajo significativo es, en términos generales, una función de las diferencias de experiencias sociales e intereses entre los individuos. Lo que para mí es “un pájaro...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, *op.cit.* p.11

1) *El estatuto ontológico de la cultura.* A este respecto, relacionado con el nivel presuposicional del continuo científico, el realismo durkheimiano y el constructivismo de Weber muestran las diferencias que se producen cuando se parte de supuestos metafísicos distintos, y cómo estos supuestos definen las posibilidades que se le otorgan a la teoría (ya sea develar una realidad que se encuentra más allá de lo observable, en el caso de Durkheim, o, en el de Weber, construir una herramienta que permite acercarse a la realidad, pero que es siempre diferente de ella).

2) *El problema de la causalidad.* En estrecha relación con el primer eje, surge la pregunta por los efectos causales de las estructuras de significado: ¿ejercen dichas estructuras poderes causales sobre los individuos, es decir, puede una estructura que emerge de la interacción desarrollar propiedades distintas a las de los individuos que después los afectan, como afirma Durkheim y si es así, cuáles son estas propiedades? ¿O son, como sostiene Weber, únicamente los individuos quienes poseen poderes causales? La respuesta a esta pregunta tiene obvias consecuencias para la forma en que se concibe la explicación sociológica de la cultura.

3) *La autonomía de la cultura.* Tanto Weber como Durkheim se negaron a reducir la cultura, ya fuera a un correlato de la estructura social o a una expresión de la vida material. Sin embargo, en el caso del primero la autonomía de los fenómenos simbólicos no significó, como si sucedió en la teoría de Durkheim, su escisión de otras esferas. Por el contrario, Weber problematizó la relación del sistema de creencias que constituye la religión con:

- Los estratos productores de las ideas.
- La esfera del poder político.
- El ámbito de la vida material y la cotidianidad.

El objetivo de los capítulos siguientes tres capítulos, en los que analizo las propuestas de Archer, Wuthnow y Alexander, es mostrar la respuesta de estos teóricos contemporáneos a las preguntas que se formularon en las obras clásicas de la sociología de la religión.

II

EL REALISMO MORFOGENÉTICO DE MARGARET ARCHER

INTRODUCCIÓN

El primer capítulo de *Realist social theory: the morphogenetic approach* (1995) de Margaret Archer se titula “El irritante hecho de la sociedad”. Con esta peculiar frase Archer se refiere a las características intrínsecas de la sociedad que la convierten en una realidad como ninguna otra, siendo como es, producto de los seres humanos. De este último hecho se desprenden las particularidades de lo social: su inseparabilidad de sus componentes humanos y las actividades que realizan; el hecho de que es siempre transformable, de que no posee una forma inmutable o un “estado preferente”, y el de que los agentes sociales son influidos tanto por este ámbito como por sus propios esfuerzos para transformarlo. Estas características y el reconocimiento de que nuestras actividades son limitadas, sancionadas, constreñidas por la sociedad, pero también de que ésta nos abre posibilidades de acción y de que nos concebimos como seres libres con capacidad de conducir nuestras vidas, es lo que hacen de la sociedad un “hecho irritante”. En ese sentido es que Archer afirma que el credo de su libro es que “la adecuación de la teoría social se encuentra en su habilidad para reconocer y reconciliar estos dos aspectos de la realidad social” (Archer, 1995:2). Por eso, afirma, la relación entre los individuos y la sociedad ha constituido desde la fundación de la disciplina *el* problema sociológico central.

Evidentemente la problematización de dicha relación no es exclusiva de la sociología, ésta “figura entre las oposiciones nucleares del pensamiento occidental, por lo menos desde la diferenciación medieval entre el individuo y el Estado” (Alexander, 1988: 257) y se ha discutido -se sigue discutiendo y analizando- en sus dimensiones políticas, ontológicas y epistemológicas. Sin embargo, a pesar de sus evidentes relaciones con el discurso filosófico y político, la diferencia crucial entre éstos y la sociología radica en que esta última tiene que responder a un doble compromiso: primero, por supuesto, su compromiso con lo social como objeto de estudio, pero simultáneamente, la necesidad de contar con un referente empírico para fundamentar sus afirmaciones y análisis, lo que la obliga a dirigir la atención hacia la traducción del orden social al nivel de los actores y la

interacción social, es decir, a nivel de la acción observable, que constituye la condición de posibilidad de lo social.

La tensión que resulta de este doble compromiso ha constituido sin lugar a dudas uno de los motores de la reflexión teórica y epistemológica desde los inicios de la disciplina, y la diversidad de respuestas que se han elaborado en torno a esta interrogante enmarcan las diferentes posiciones teóricas y escuelas que se han desarrollado en su seno: hay tradiciones que colocan el énfasis en la sociedad como totalidad y conciben la acción como un producto prácticamente determinado por ésta; en el otro extremo, se han desarrollado escuelas que afirman que el orden social es producto de la interacción y que no existe nada más allá de ésta. Pero también ha habido, desde los orígenes del pensamiento sociológico, autores que han procurado desarrollar una concepción sintética de la relación entre los agentes y las estructuras sociales.

En la década de los ochenta del siglo pasado, a pesar de la muy amplia dispersión teórica que para entonces había alcanzado la disciplina, parecía que los autores que se perfilaban como los más importantes de su generación habían llegado a un consenso fundamental: el mayor reto que enfrentaban era la formulación de una teoría que explicara satisfactoriamente la relación entre la agencia individual y las estructuras sociales sin caer en extremos individualistas u holistas. El consenso en torno a la centralidad de este enfoque hacía posible que Jeffrey Alexander sostuviera que la sociología se encontraba ante el surgimiento de un “nuevo movimiento teórico”, y que el mismo Alexander y Bernard Giesen afirmaran, en un volumen dedicado a la reflexión sobre el tema publicado en 1988: “No tenemos la ilusión de que este nuevo desarrollo reemplace el desacuerdo teórico con una síntesis newtoniana, pero estamos convencidos de que la amplitud e intensidad de la búsqueda de esta conexión no tiene precedente en la historia de la sociología” (Alexander y Giesen, 1988:286).

Esta búsqueda se planteó en términos de la superación teórica de una tríada de dualismos conceptuales: individuo- sociedad/ subjetivismo-objetivismo/ agencia-estructura. Para decirlo sucintamente en palabras de Pierre Bourdieu: el proyecto consistía en “somet(er) a una objetivación crítica las condiciones epistemológicas y sociales que hacen posibles tanto el retorno reflexivo a la experiencia subjetiva del mundo social como la objetivación de las condiciones de esa experiencia” (Bourdieu, 1991:48). Entre los textos

más sobresalientes que se produjeron con esa intención sintética se encuentran *La producción de la sociedad* (1973) de Alain Touraine; *El sentido práctico* (1980) de Bourdieu; *Las nuevas reglas del método sociológico* (1976), *Central Problems in Social Theory* (1979) y *La constitución de la sociedad* (1984) de Anthony Giddens y *Action and its environments* (1988) de Jeffrey Alexander.

En ese contexto, Archer publicó en 1982 un artículo, “Morphogenesis versus structuration: on combining structure and action”, que constituía su primera reflexión en torno al problema, una reflexión que amplía en *Culture and Agency. The place of culture in social theory* (1988) y culmina con *Realist social Theory* (1995). El artículo de 1982 llama la atención por dos características: en primer lugar, se trata de una crítica temprana a la que habría de convertirse con el tiempo en la noción más influyente que se acuñó con el fin de “superar los dualismos” centrales de la teoría sociológica, la estructuración de Giddens; en segundo lugar, y de manera mucho más importante, el núcleo del argumento de Archer es que la escisión individuo-sociedad no es trascendible, y que las teorías empeñadas en esta tarea están destinadas a no incrementar el poder explicativo de la sociología. Esta afirmación la autora la hace en el momento en el que las “teorías de la constitución”¹ y sus autores ganan influencia y prestigio. En ese sentido parecería ir a contracorriente del “nuevo movimiento teórico”. Sin embargo, Archer afirma que

Los enfoques de la morfogénesis y la estructuración concuerdan en que la “acción” y la “estructura” se presuponen: los patrones estructurales están inextricablemente enraizados en la interacción práctica. Simultáneamente ambos reconocen que la práctica social está ineluctablemente moldeada por las condiciones no reconocidas de la acción y que genera consecuencias no intencionales que forman el contexto de las interacciones subsecuentes. Las dos perspectivas por tanto apoyan el credo de que “la historia humana se escapa de las intenciones humanas, y el retorno de las consecuencias de ese escape como influencias causales sobre la acción humana es una característica crónica de la vida social” (Giddens; 1979:7). En lo que *difieren profundamente* es en cómo lo conceptualizan y cómo, sobre esa base, teorizan la estructuración y reestructuración de los sistemas sociales (Archer, 1982: 456. Cursivas añadidas).

Si la morfogénesis y la estructuración concuerdan en estas características de la vida social ¿porqué *difieren profundamente* en la manera en que teorizan sobre ellas? El núcleo de la

¹ El término lo acuñó Han Joas para referirse a las teorías cuyo objetivo es explicar la *mutua constitución* de los agentes y las estructuras sociales.

divergencia se localiza en el realismo que fundamenta el primer enfoque, un realismo que se ha ido fortaleciendo con el desarrollo del pensamiento de Archer, y que permite explicar no sólo su respuesta a la pregunta sobre la relación entre agencia y estructura, sino su concepción de la cultura, el efecto de esta última en la vida social, así como la manera en que dicho efecto puede ser analizado empíricamente.

El objetivo en este capítulo es analizar el realismo morfogenético de Archer. Con este propósito primero expongo los elementos de la obra de Max Weber y Talcott Parsons que constituyen antecedentes imprescindibles para comprender su propuesta, para después delinear los principios del realismo morfogenético y su aplicación al análisis de la cultura.

LA CRÍTICA SOCIOLÓGICA AL PRESUPUESTO DE LA ACCIÓN RACIONAL LA SOCIOLOGÍA COMPRENSIVA DE MAX WEBER

En su dimensión ontológica, la escisión individuo-sociedad se convirtió desde el siglo XIV en parte del debate entre nominalismo y realismo, y el nominalismo se convirtió en el presupuesto que más tarde fundamentó la epistemología empirista². En el ámbito de la reflexión social, la ontología individualista del empirismo tuvo en el último tercio del siglo XIX una elaboración teórica, la revolución marginalista, que ejerció una enorme influencia en la configuración del conjunto de las ciencias sociales³.

La hipótesis central del marginalismo es que la economía en su conjunto es resultado de la interacción de agentes racionales en busca de la maximización de su utilidad; es decir, la motivación para la acción es siempre el autointerés. Esta hipótesis prescinde de conceptos que jugaban un papel central en la explicación que ofrecía la economía política de las estructuras económicas y el orden social: el Estado, el poder político, las normas y clases sociales. Así, la teoría marginalista eliminó los universales de la explicación del orden económico y social, y como consecuencia de esta eliminación, desaparecieron estructuras supraindividuales normativas. Los sentimientos morales de

² Es interesante resaltar cómo el nominalismo se va entretejiendo no sólo con el empirismo, sino con la pretensión de que éste es el camino para un pensamiento antidogmático: “todo dogmatismo es enemigo del nominalismo, el cual representa la forma de pensar correspondiente al empirismo, al antiabsolutismo y de modo general, a la aspiración de la libertad” . (Pribram cit por Ferrater Mora, 2001) . Este supuesto tiene consecuencias enormes para la teoría social, como se verá más adelante.

³ Con relación a la influencia de la revolución marginalista sigo el argumento de Antoni Doménech, “Cómo y porqué se fragmentaron las ciencias sociales”, E. Di Castro y P. Dieterlen (comp.), *Racionalidad y ciencias sociales*.

Adam Smith y los intereses de clase de Marx desaparecieron y en su lugar surgieron una multitud de productores y consumidores. De la económica clásica la teoría marginalista solamente conservó la noción (aunque no necesariamente la metáfora) de la mano invisible, es decir, la idea de que de la suma de una multitud de acciones individuales resultan patrones cuantificables de orden social; pero dichos patrones eran para los marginalistas, a diferencia de la economía política, reducibles a las acciones individuales. Esta concepción está detrás de la “despolitización” de la economía y la consecuente distinción disciplinaria entre ciencia política y economía⁴.

Además, la teoría neoclásica colocó como núcleo de la explicación un presupuesto -la racionalidad de los agentes- que ha jugado un papel crucial en el desarrollo de todas las disciplinas que se ocupan de la acción. En ese sentido, A. Doménech afirma que uno de los motivos del nacimiento de la sociología fue precisamente una reacción a este presupuesto central de la teoría económica neoclásica⁵. De manera que los fundadores de la naciente disciplina negaron que:

- La motivación para la acción sea siempre el autointerés.
- El orden social se pueda explicar considerando únicamente la agregación de acciones individuales.

Así, sociólogos tan diferentes en otros sentidos como pueden serlo Durkheim, Weber, Simmel, Pareto reintrodujeron a la teoría “tres grupos de *explananda* potenciales desechados por la revolución marginalista:

- 1) La confianza social, la solidaridad, la conciencia de clase y similares.
- 2) Las relaciones de poder, las jerarquías, la dominación en la sociedad civil y en el Estado.
- 3) La imputación de significado y de legitimación a diferentes acciones sociales. (Doménech, 2003:92).

⁴ La teoría marginalista abonó también a la pretensión de la mayor científicidad de la economía frente a otras disciplinas sociales en la medida en que “a través del concepto de utilidad descendiente el razonamiento económico se relaciona con el cálculo diferencial: la utilidad marginal podía interpretarse como un coeficiente diferencial de una función matemática”. Hasta el día de hoy, la posibilidad de utilizar el cálculo y/o los modelos matemáticos constituye uno de los argumentos que se esgrimen para afirmar que esta disciplina es, de todas las que se ocupan de lo social, la que muestra un mayor “desarrollo científico”. Cf. Dan Österberg, *Metasociology*, p. 73

⁵ Otro motivo, que Doménech no explicita, pero que está presente desde Comte, es la crítica a los supuestos de la política liberal. Österberg, *op. cit.*

Para ilustrar la crítica sociológica a la teoría neoclásica la trayectoria y la obra de Weber son, por supuesto, paradigmáticas. Resulta muy significativo que Weber haya iniciado su carrera académica como profesor de historia económica y que una de sus últimas obras publicadas en vida hayan sido las conferencias que se convirtieron en la *Historia Económica General* (1919). La influencia de la historia y la economía cruzan toda su obra: la elección de los temas sustantivos de investigación, la construcción de conceptos, su propuesta metodológica. Pero esta trayectoria constituye también uno de los pilares sobre los que se construyó un programa de investigación muy diferente a dichas disciplinas.

Como es ampliamente conocido, la reflexión epistemológica de Weber se inscribe en el contexto de la *Methodenstreit* que se desarrolló en el ámbito de las ciencias históricosociales a partir de la segunda mitad del siglo XIX en Alemania. Aunque el debate adquiriría las particularidades de las diferentes disciplinas, subyacen dos temas que guiaban la discusión en su conjunto: la diferencia entre las ciencias de la naturaleza y las del hombre, así como la fundamentación de estas últimas. En el caso de la economía, la disputa se desarrolló entre la escuela histórica y la marginalista. Frente a la influencia romántica de la primera y el énfasis en el *ethos* de los pueblos como totalidades y las particularidades de su evolución económica, C. Menger, fundador de la escuela marginalista, opuso una teoría que rechazaba todo vestigio historicista y que, regresando al *homo economicus* de la economía clásica, proponía como elemento constitutivo de la realidad económica la acción de individuos guiados por el autointerés, y a dichas actividades como fundamento de una teoría “pura”; es decir, deslindada de toda consideración histórica.

La influencia de Menger en la formación de conceptos weberiana es muy importante. La acción racional que constituye el presupuesto central de la teoría marginalista está en el origen del tipo ideal (la herramienta metodológica clave de su propuesta), así como de la defensa de la posibilidad del análisis científico de la acción social:

Menger ofrece a Weber un conjunto de críticas y sugerencias que le ayudan a armar el rompecabezas metodológico de su época y a integrar su idea unitaria de ciencia social... gracias a la Escuela Austriaca, Weber encuentra y renueva tres categorías fundamentales que su investigación documental y de campo incluía pero que ahora alcanzan claridad conceptual y operatividad heurística: “acción”, “individuo”, “racionalidad”. A partir de

entonces habla de “individualismo metodológico” y “racionalismo metodológico”. Transforma la teleología general de la historia en la racionalidad de la acción... y otorga a la teleología la posibilidad de convertirse en principio de explicación causal de rango empírico y verificable (Aguilar, 1988:245).

La racionalidad de la acción individual se convirtió en el fundamento del tipo ideal que Weber propuso como guía de la investigación sustantiva. Sin embargo, a pesar de la influencia de la teoría marginalista en el concepto central de la metodología weberiana, hay dos puntos en los que éste se alejó de los postulados de la economía neoclásica. En primer lugar, Weber no estableció una ruptura entre las particularidades de la historia y la ambición universalizante de la teoría. Por el contrario, su propósito era tender un puente entre ellas. Siendo así, los conceptos se convierten en las herramientas heurísticas que permiten comprender el sentido de los procesos históricos singulares. Ésta constituye la respuesta weberiana a la oposición entre explicación y comprensión. Es en ese sentido en el que Weber define la sociología como “una ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos” (Weber, 1996:5). De manera que el objetivo de la disciplina es, tanto captar el significado de las acciones sociales, como proveer una explicación causal de su desarrollo, y para este propósito el tipo ideal de la acción racional se convierte en una construcción indispensable porque permite la ordenación de la acción bajo un esquema “pragmático” de medios-fines *verificable* que supera la concepción historicista de la comprensión como un proceso empático. Aunque Weber no niega la utilidad de este último, lo relega al contexto de descubrimiento: la imputación del significado y la explicación del desarrollo causal de los procesos sociales tienen que verificarse empíricamente, y con este propósito, el tipo ideal de la acción racional permite comparar el desarrollo efectivo de la acción con relación a un modelo teórico que provee el contexto de justificación.

Pero lo que resulta más importante en relación con la respuesta sociológica al presupuesto de la racionalidad de la acción es que, a pesar de la centralidad que le otorga como el concepto que posibilita su explicación, Weber no cree 1) que el autointerés sea la única fuente de motivación; 2) que las estructuras sociales se puedan explicar únicamente como el resultado de la agregación de acciones racionales con arreglo a fines. El primer punto está detrás de su distinción entre diferentes tipos de acción (racional con arreglo a fines, racional con arreglo a valores, tradicional y afectiva). El segundo, en el origen de su

análisis del cambio económico siempre como resultado de la relación de dicho ámbito con otras esferas de la vida social (la política, la moral, la religión, el arte) que responden a su propia lógica, que no sólo no es reducible a la del mercado, sino que inclusive puede entrar en contradicción con éste. Ese es el sentido en el que afirma que

Constituye un prejuicio histórico, pues no puede demostrarse de una manera general, suponer que se da una conexión “funcional” entre la economía y las estructuras sociales, si es que entendemos con eso una condicionalidad recíproca y unívoca...las formas estructurales de la acción comunitaria tienen su “propia legalidad” y además de esto, en algunos casos se hallan codeterminadas en su formación por causas distintas de las económicas (Weber, 1996:274).

Esta cita explicita la toma de postura de Weber frente a dos tradiciones de pensamiento social muy influyentes en el momento en el que escribe: el funcionalismo y el materialismo. A diferencia de Durkheim, que puso al día al primero en el ámbito de la sociología, y en polémica con Marx, Weber defiende la apertura de los procesos sociales y la imposibilidad de establecer *a priori* la forma en que se relacionan las estructuras o si alguna de ellas adquirirá primacía. Por eso afirma que la utilidad heurística de la teoría marginal radica en su capacidad para explicar un proceso histórico particular -el capitalismo occidental- en el que la predominancia de la acción racional es muestra, no de una inclinación psicológica ahistórica como pretendían los economistas marginalistas (Weber,1992:188), ni del papel determinante de la estructura económica, como pretendía el marxismo, sino de las oportunidades para la acción social brindadas tanto por el mercado como por otras estructuras sociales: no sólo la organización del trabajo y la producción, sino la administración formal, el derecho, y como muestran sus investigaciones sobre la relación protestantismo-capitalismo, una ética económica que tenía raíces religiosas. De manera que dicha organización económica “exige una *explicación* la cual no puede ser ofrecida si nos apoyamos meramente en causas económicas” (Weber, 1996:134. Cursivas en el original).

Esta concepción , que niega toda determinación causal de la acción y el orden es la que permite a Alexander sostener que el de Weber constituye el primer intento de formular una teoría multidimensional que enfrenta la complejidad de la acción social y sus

productos y que muestra el potencial explicativo de la sociología, su capacidad para enfrentar, en palabras de M. Archer, “el irritante hecho de la sociedad”.

La obra de Weber muestra también la forma en que respondió la naciente disciplina a teorías que parten del presupuesto de la acción racional para explicar el orden social. Si se parte de dicho presupuesto, el orden se convierte en una categoría residual, en un epifenómeno de la intencionalidad, como lo es claramente en la economía neoclásica. En cambio, los fundadores de la sociología concibieron el orden como una realidad *metaintencional*. Su origen se encuentra en la intencionalidad de los agentes –y la presupone- pero se convierte en un fenómeno que la rebasa (Navarro, 2004:39), y en este hecho se originan los problemas centrales para la teoría y la explicación sociológicas.

Alcances y límites de la propuesta weberiana

Los logros de la propuesta weberiana se pueden ilustrar haciendo referencia a un pasaje que se encuentra en su sociología de la religión al que ya hice referencia en el primer capítulo (*supra* p.37) Este fragmento ha sido –sigue siendo- objeto de múltiples análisis porque permite adentrarse en su complejidad:

Los intereses materiales e ideales, y no las ideas dominan directamente la acción de los hombres. Pero muy a menudo las “imágenes del mundo” creadas por las “ideas” han determinado como guardagujas los rieles por los que la acción viene impulsada por la dinámica de los intereses (Weber cit. por Gil Villegas, 2003:33).

Este párrafo resulta tan sugestivo porque permite plantearse dos preguntas clave para comprender la concepción weberiana de la realidad social: ¿en dónde radica la diferencia entre intereses materiales e ideales? y ¿cuál es la relación entre ideas e intereses; es decir, cuál es el papel de la cultura en la sociedad?

La respuesta se encuentra en el hecho de que Weber presupone que si bien los hombres buscan su “felicidad” en el sentido del bienestar material y por tanto están siempre motivados por intereses dirigidos a lograr dicho bienestar (como suponen todas las variantes del utilitarismo), también requieren dotar de sentido a su vida. Por eso es que también los mueven “intereses ideales”, es decir, intereses relacionados con la búsqueda de significado. Los seres humanos no sólo son capaces de crear significado, lo *necesitan*, y

esta necesidad se expresa en la configuración de imágenes del mundo que son independientes de la búsqueda de la satisfacción material:

(para Weber) existe una necesidad metafísica de la mente humana que la conduce a reflexionar sobre cuestiones éticas y religiosas, dirigidas no por la necesidad material sino por una compulsión interna para comprender el mundo como un cosmos significativo y para tomar una posición frente a él (Alexander, 1983:41).

Los agentes sociales por tanto requieren de bienes materiales y espirituales. Es en ese sentido que Weber hace, a la vuelta del siglo xx, una afirmación que ilustra una característica de la modernidad que no ha hecho más que profundizarse “es ampliamente reconocido que hoy predominan los conflictos entre “intereses de clase”, pero hay también un conflicto entre visiones del mundo” (Weber cit por Schluchter, 1981:2).

Ahora bien, para tener un efecto sobre el curso de la sociedad, las visiones del mundo se alían a los intereses. Así es como adquieren eficacia empírica; pero los intereses necesitan a su vez de la legitimación que sólo pueden brindar las ideas, porque si no cuentan con ella, el orden que resultara de su implementación –à la Hobbes- sería muy precario. Es entonces la dinámica entre ideas e intereses la que permite dar cuenta tanto de las fuentes de la motivación, como de las diferentes esferas del orden institucional resultado de la interacción y su cambio (Serrano, 1994:88).

La complejidad de esta concepción hace justicia a la dimensión normativa de la acción y a su racionalidad; a la materialidad del orden y a sus fuentes culturales. En ese sentido constituye una concepción vigente, que muestra en toda su amplitud la ambición del programa de investigación de la sociología y su respuesta a las teorías que reducen la explicación a la racionalidad de la acción, un presupuesto que a pesar de sus limitaciones, también sigue vigente, y continúa siendo el principio del que parten programas contemporáneos tan influyentes como la teoría del *rational choice* y sus desarrollos.

Como muestra no sólo de la vigencia de dicho presupuesto, sino de *los alcances explicativos que reclama*, baste una cita de K. Arrow, uno de los exponentes más destacados de la teoría de la acción racional:

...Deseo llamar la atención sobre una forma menos visible de acción social: las normas de conducta social, incluso *códigos éticos y morales*. Sugiero como una posible interpretación de éstas es que *son reacciones de la sociedad para compensar deficiencias del*

mercado... Hay toda una serie de leyes consuetudinarias y de normas que también podrían interpretarse como acuerdos para mejorar la eficiencia del sistema económico (en el sentido amplio de la satisfacción de intereses individuales) al suministrar artículos a los cuales es inaplicable el sistema de precios (Arrow cit. por Elster, 1989: 164. Cursivas añadidas).

Para la teoría de la acción racional, los códigos éticos y morales y las normas consuetudinarias se convierten en *medios* que permiten a los individuos proveerse de artículos para la satisfacción de su autointerés. La necesidad de significado y su contribución autónoma al orden social (es decir, la contribución de las visiones del mundo) desaparecen, como lo hace también un problema central para la sociología desde Weber: la diferenciación de estructuras sociales que desarrollan lógicas y reglas distintivas y la relación –siempre cambiante, no determinada ni regida por un principio central o único– entre ellas: ni el mercado determina a la moral, ni ésta a la política, ni ésta a la religión. La complejidad de esta característica innegable de las sociedades contemporáneas no es posible abordarla desde la estrechez de la racionalidad de la acción como único principio explicativo, y constituye uno de los logros de la concepción de Weber haberlo mostrado hace ya más de un siglo.

Sin embargo, a pesar de que Weber enuncia una concepción multidimensional, no siempre le hizo justicia. Tanto a nivel de la construcción conceptual como de sus análisis empíricos, su obra muestra una creciente tendencia a darle prioridad a la racionalidad de acuerdo a fines a nivel de la acción y al carácter instrumental del orden: “en la mayoría de sus caracterizaciones de la sociedad moderna, la racionalidad ha perdido su cualidad normativa... el orden su referencia interna a complejos de significado” (Alexander, 1983:100).

En ese sentido, a pesar de que las diferentes clases de acción se plantean como tipos ideales, es decir, como construcciones conceptuales que no se corresponden con acciones concretas, Weber tiende a caracterizar las acciones de los individuos en las sociedades modernas como cada vez más orientadas a la eficiencia, minimizando –muchas veces eliminando– la contribución de la dimensión normativa, i. e., de la motivación para la acción de acuerdo a normas y valores que se persiguen *por sí mismos*, independientemente del cálculo de los resultados en relación con el autointerés. Y este principio lo traslada a nivel del orden. Ese es el origen de la imagen de la sociedad

moderna como una “jaula de hierro” (como una estructura vacía de significado que elimina la libertad de los individuos), y muestra de los límites de su proyecto.

Con relación a la acción, los presupuestos weberianos (la acción como resultado de la búsqueda de la satisfacción del autointerés pero también de la dotación de significado) permiten concebir dichas necesidades como *elementos* de toda acción, más que como una distinción entre *diferentes clases* de acción⁶. Sin embargo, Weber tiende, en sus análisis históricos, a no distinguir entre los tipos ideales y las acciones concretas –es decir, a incurrir en la falacia de la concretez fuera de lugar- y a convertir a la acción racional con arreglo a fines en la fuerza motivadora de la modernidad.

Que ni en las sociedades más racionalizadas se puede eliminar la contribución autónoma de normas y valores, pero simultáneamente, que esta distinción no deriva en clases diferentes de acción, lo plantea con toda claridad J. Elster. Sus contribuciones a este respecto resultan particularmente interesantes, porque siendo defensor de la teoría de la acción racional, al adentrarse en el problema del orden social Elster hace explícita la insuficiencia de la primera para dar cuenta del orden. Afirma que al investigar la relación entre decisión racional y normas sociales sus reflexiones “reflejan una creciente desilusión en cuanto al poder de la razón, tanto en el nivel de los actores sociales como en el nivel del sociólogo que los observa” (Elster, 1997:10).

Esta desilusión Elster la expone en dos obras: en *Juicios Salomónicos* muestra que la teoría de la decisión racional produce predicciones indeterminadas en tantos casos que resulta problemático pretender formular regularidades legales partiendo de ella. Por otro lado, en *El cemento de la sociedad. Las paradojas del orden social*⁷ presenta los resultados de sus investigaciones con relación a la formulación de convenios colectivos y concluye que: 1) no es posible ampliar los principios de la acción individual para explicar la acción

⁶ Un camino que Habermas siguió en la distinción que establece entre acción instrumental y comunicativa. Esta distinción Habermas la trasladó también a nivel del orden en el dualismo entre sistema y mundo de la vida, lo que lo lleva a sostener que en este último las acciones están orientadas al entendimiento (el mundo de la vida por tanto estaría libre del ejercicio del poder y la dominación) y que en los subsistemas en donde operan los medios desliguistizados del poder y el dinero (la política y la economía respectivamente) se constituyen solamente por acciones estratégicas. Esta concepción ha sido fuente de múltiples críticas a su *Teoría de la acción comunicativa*. A este respecto véase A. Honneth y Hans Joas (eds.), *Communicative Action. Essays in Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action*.

⁷ El título hace referencia al *Tratado de la naturaleza humana* de Hume. En esta obra Hume concluye que la causalidad constituye el “cemento del universo”. Siguiendo esta metáfora, Elster se pregunta qué hace posible el mantenimiento del orden social; qué constituye, en el ámbito de la sociedad, el cemento que permite su integración, y concluye que la racionalidad de la acción no puede serlo (Elster, 1997: 13-29).

colectiva; 2) la regulación normativa de ningún modo se puede reducir a la decisión racional. Con relación a este último problema, Elster afirma que la acción racional y aquella que se guía por normas⁸ tienen una diferente estructura lógica:

La acción racional está orientada hacia resultados. La racionalidad dice “Si deseas obtener Y, haz X. En cambio, yo defino las normas sociales por el rasgo de que dichas normas *no están orientadas hacia resultados*. Las normas sociales más simples son del tipo “Haz X” o “No hagas X”. Normas más complejas dicen “Si haces Y, luego haz X” o “Si otros hacen Y, luego haz tú X”. Normas aun más complejas podrían decir “Haz X si fuera bueno que todos hicieran X”. La racionalidad es esencialmente condicional y está orientada hacia el futuro. Sus imperativos son hipotéticos, es decir, condicionales sobre los futuros resultados que uno desea alcanzar. Los imperativos expresados en las normas sociales son o bien incondicionales o, si son condicionales, no están orientados al futuro. En este último caso, las normas pueden hacer que la acción dependa de sucesos pasados o (más raramente) de hipotéticos resultados. Los actores racionales siguen el principio de dar al olvido lo pasado, de disimular sus pérdidas y de ignorar los costos de las adversidades. En la operación de las normas sociales, en cambio, el pasado cumple un papel esencial. La noción de ignorar o rebajar sus pérdidas es ajena, por ejemplo, al hombre inexorable que persigue una venganza o al dirigente sindical obrero que prefiere luchar y perder que no luchar (Elster, 1997:120-121. *Cursivas en el original*).

En esta diferencia radica la imposibilidad de reducir la acción normativa a la racional, y por tanto, Elster afirma la necesidad de investigar la contribución autónoma de éstas al mantenimiento del orden social y concluye, en una afirmación muy peculiar para un teórico como él, que la fuerza de las normas deviene de que éstas “hacen presa del espíritu” (Elster, 1997:123), es decir, que apelan a la necesidad de sentido a la que se refiere Weber. De esto no se sigue que la diferencia entre normas y autointerés produzca necesariamente diferentes tipos de acción: en muchas ocasiones *ambas* contribuyen a la motivación de los actores, aunque por supuesto en muchas otras la decisión racional determina la conducta (Elster, 1997:129); pero ésta constituye una cuestión empírica que habrá que determinarse en situaciones concretas, y no puede elevarse a nivel presuposicional, que fue, a juicio de Alexander, el error que Weber cometió en su diagnóstico de la modernidad, lo que lo llevó a deslizarse hacia un marco instrumental de la acción y utilitarista del orden que paradójicamente lo acercó a Marx (Alexander, 1983:76-96) y significó la retirada de los logros de su concepción multidimensional.

⁸ Para lo que aquí se discute se denomina acción normativa a aquella que tiene como principio la observación ya sea de valores o de normas, aunque Elster sólo se refiere a estas últimas.

En ese sentido, la tesis del desencantamiento del mundo que a juicio de Weber implican los procesos de secularización supone que en las sociedades modernas la significación pierde terreno frente a la racionalización, y en esa medida, las condiciones materiales adquieren primacía frente a la cultura. Es decir: si Weber propuso en algún momento la superación de la dicotomía marxista entre estructura-superestructura y la relación unicausal entre ellas –como muy claramente fue la intención de su sociología de la religión- terminó reinstalándola en su visión de los procesos de racionalización de las sociedades occidentales. Este problema lo expone muy claramente K. Knorr-Cetina:

Cuando hablamos de imaginación cultural, problematizamos los procesos clave de la modernidad y de las instituciones modernas. Las perspectivas teóricas más destacadas han ligado estos procesos, *no a una adquisición de significado, sino a una pérdida del mismo*, les han observado como grandes tendencias de transformación hacia una mayor racionalización, tecnificación. (Pero) el hecho de que ciertas regiones del mundo hayan experimentado una pérdida de fervor religioso no significa que en esos lugares no se produzcan otras mitologías sustitutivas de la religión. La tesis del desencantamiento del mundo fracasa (Knorr-Cetina cit. por Alexander, 2000:3).

Frente a la tesis de la pérdida de sentido entonces, el reto es mantener una concepción multidimensional; producir una teoría que permita *comprender los procesos de significación que acompañan incluso a los fenómenos más racionalizados*. Este problema implica otorgarle un lugar a los problemas que plantearon Durkheim y Weber (en su concepción multidimensional) a la sociología de la cultura. Éste será el objetivo, una generación después de los clásicos, de la obra de Talcott Parsons.

EL REALISMO ANALÍTICO DE TALCOTT PARSONS

La pregunta que subyace al imponente edificio teórico que T. Parsons construyó durante medio siglo gira en torno al “problema de Hobbes”, es decir, al origen del orden social. Parsons afirma que este tema central para la sociología lo abordó siempre desde una perspectiva kantiana: asumiendo la existencia del orden, se preguntó que hacía posible este hecho. Convencido -como lo estuvieron los clásicos- de que la respuesta de cualquier variante del utilitarismo a dicha pregunta es insuficiente, en *La estructura de la acción social* (1937) Parsons parte de una crítica a dicha tradición que tiene la particularidad de proponer una síntesis entre representantes de ésta (Marshall y Pareto) y los fundadores de

la sociología. Con este propósito parte de la muy discutible hipótesis –que pretende “verificar empíricamente” mediante su análisis- de que en el pensamiento de estos últimos y de Durkheim y Weber se dirigen hacia una “convergencia” en relación con la teoría de la acción⁹; una convergencia que permite la formulación del *marco de referencia de la acción* cuyos principios son:

1. El abandono de todas las variantes del empirismo.
2. La crítica a la racionalidad como única fuente de motivación; el énfasis en una estructura normativa compartida como elemento constitutivo de la acción.
3. El abandono del individualismo.

Independientemente del desacuerdo que pueda producir la lectura que Parsons realizó del legado de Weber, Durkheim, Marshall y Pareto bajo el sesgo que le impuso la hipótesis de la convergencia, lo que resulta crucial es que los principios que establece en su teoría de la acción se convierten en los ejes que guiarán el desarrollo de toda su obra, aún los periodos en que abandonó dicha propuesta a favor de una teoría de sistemas funcionalista.

La crítica al empirismo

Ésta se centra en la falacia de la concretez fuera de lugar (*supra.* p.14). Parsons argumenta - contra Weber- que el objetivo de la teoría de la acción no es distinguir entre sus diferentes tipos, sino dar cuenta de los elementos analíticos que constituyen la estructura de toda acción y la forma en que éstos se relacionan (el marco de referencia). En ese sentido sostiene, contra lo que denomina las variantes “positivista”, “particularista” e “intuicionista” del empirismo que:

- Los fenómenos concretos a los que se aplica una teoría pueden explicarse desde diferentes marcos conceptuales. Por tanto, a diferencia de lo que sostiene el empirismo positivista, no existe una sola manera correcta de explicar la realidad.

⁹Parsons afirma, por ejemplo, que en el pensamiento de Marshall se conjugan un individualismo que nunca abandonó, con la idea de que éste era posible porque la economía de mercado y la libre empresa se sostienen sobre el valor de la libertad como condición para el ejercicio de cualidades individuales. En el caso de Pareto, afirma que éste sí abandona el individualismo y se compromete con la idea de que surge un fin que los miembros de una sociedad buscan conjuntamente. En ambos casos, el objetivo del análisis es encontrar la dimensión normativa de la acción y el orden, y por tanto, su convergencia con la teoría sociológica (Parsons; 1949:452-560).

- En contra del empirismo particularista, que bajo la estela de Hume sostiene que no es posible establecer relaciones causales haciendo uso de conceptos generales, afirma que el conocimiento objetivo no se limita a los eventos concretos y su concomitancia.
- A diferencia del empirismo intuicionista que sostiene que en las ciencias sociales la explicación debe de tener un carácter individualizante, afirma que el marco de referencia de la acción que propone abstrae la estructura de toda acción social.
- Finalmente, en contra de los tipos ideales de Weber concebidos como “útiles ficciones” que permiten ordenar la inconmensurable realidad, Parsons sostiene que los elementos analíticos que propone sí la aprehenden. Efectivamente, como afirma Weber, los marcos conceptuales dependen de los intereses científicos, y es por eso que pueden desarrollarse diferentes marcos dependiendo del problema de conocimiento que se proponga. En ese sentido Parsons afirma que la relación de dichos marcos con la realidad no es de correspondencia, sino una relación funcional (Parsons, 1949:755). Pero de esto no se sigue que los marcos no constituyan descripciones adecuadas de una realidad que *es independiente de ellos*. Por eso afirma que la suya es una posición realista, pero de un realismo no empirista, sino analítico:

En oposición a estas cuatro visiones insostenibles se propone el realismo analítico... algunos de los conceptos generales de la ciencia no son ficciones sino que “alcanzan” aspectos del mundo externo objetivo. Esto es verdad de los conceptos llamados elementos analíticos. Por tanto la posición que se toma es en un sentido epistemológico, realista. Evita las implicaciones objetables del realismo empirista. Estos conceptos corresponden no a fenómenos concretos, sino a elementos en ellos que son analíticamente separables de otros elementos...por lo tanto es necesario cualificar este realismo como analítico (Parsons, 1949:730).

Así, el marco de referencia que propone se convierte en el *marco lógico* indispensable para abordar *cualquier acción*, y constituye la traducción analítica parsoniana de la relación individuo-sociedad.

La crítica al utilitarismo. La ampliación del legado de los clásicos

El examen de los elementos analíticos de la acción le abrió a Parsons el camino hacia la crítica tanto del utilitarismo como del individualismo. Del primero porque los elementos analíticos muestran que existen otras fuentes de motivación además del cálculo costo-

beneficio; del individualismo porque algunos de los componentes de la acción no son producto de la agencia individual y por tanto, la acción se convierte en una realidad metaintencional. Por eso la unidad de análisis adecuada de la teoría de la acción no son los actores empíricos, sino lo que Parsons denomina el acto unidad.

Los componentes del acto unidad son: normas, condiciones, medios, fines y el esfuerzo que despliega el actor, que constituye el elemento que permite la combinación de los otros. Aunque los fines y medios son definidos por el individuo -tal como establece el tipo ideal de la acción racional- las normas y las condiciones el actor las enfrenta ya estructuradas, y constriñen no sólo lo que éste decide que puede hacer por medio de un cálculo utilitario en relación a las condiciones, sino también lo que concibe como lo que *debe* hacer y los *medios permisibles* para lograrlo. Es decir: las normas delimitan los fines y medios. Esta delimitación resulta inabordable para las teorías de la decisión racional porque éstas no pueden explicar el origen de los fines, que permanecen como categorías residuales. Esto implica que para estas teorías (así como para el Weber que se alejó de su propuesta multidimensional) se produce una instrumentalización de las normas que niega su autonomía y las subsume a las condiciones. En cambio, en el marco de referencia de la acción parsoniano la delimitación normativa de la elección de fines y medios supera los límites de las teorías utilitaristas en la medida en que permite distinguir entre el interés individual y los elementos sociales que motivan la acción (Münch, 1982).

De manera que para Parsons la acción es resultado siempre de la tensión entre elementos condicionales y normativos y su conjugación por medio del esfuerzo. Si se eliminan las condiciones, se cae en un “emanacionismo idealista”; si se eliminan las normas, con ellas desaparece el concepto mismo de acción, porque ésta “es de hecho, el proceso de alteración de los elementos condicionales en la dirección de conformidad con las normas” (Parsons; 1949, 732).

Ahora bien, la conformidad con las normas no elimina la libertad individual, por el contrario, la posibilita, porque la obligación moral tiene un carácter completamente diferente a las constricciones impuestas por las condiciones. La obligación moral remite al respeto y la adhesión voluntarias de los individuos a un orden que no constituye una realidad fáctica, una imposición externa, sino un marco que posibilita la vinculación de las voluntades en la medida en que provee significados compartidos. Por eso es que Parsons

concibe la suya como una teoría voluntarista de la acción. Esta concepción evidencia la influencia de Kant, vía Durkheim, en su pensamiento. 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: el respeto a la “ley moral” no anula la voluntad individual, sino que permite su expresión. El origen del respeto, a su vez, se encuentra en la distinción entre lo sagrado y lo profano, que remite a la escisión entre el interés individual y la sociedad, una concepción Parsons retoma y que le permite, como le permitió a Durkheim, distinguir entre el cálculo utilitario y los elementos significativos de la acción:

...Durkheim, habiendo llegado a su concepción del lugar de lo social como el elemento de valor común en la acción...no se detuvo ahí. En su estudio de la religión fue más allá...en la distinción entre lo sagrado y lo profano encontró otro modo de expresión de un diferente conjunto de relaciones que tiene esencialmente los mismos elementos formulados en la distinción entre obligación moral e interés. La misma actitud de respeto que excluye el cálculo de la ventaja utilitaria se observa hacia los objetos sagrados y la regla moral (Parsons, 1949:466).

Asimismo, Parsons afirma que a pesar de que Durkheim estableció como característica de los hechos sociales su carácter coercitivo y que en *Las Reglas*...comparó la restricción que éstos imponen a los individuos a la que supone la naturaleza, es decir, a una fuerza externa, su concepción evolucionó hasta que en *Las formas elementales*... y su análisis del ritual encontró el mecanismo que permite a los marcos normativos y los sentimientos que despiertan los individuos los hagan suyos y por esta vía se produzca la integración institucional de la sociedad. Es decir, el orden social lo hace posible la existencia de un marco significativo que los individuos comparten, no las restricciones externas impuestas a la acción, y en ese sentido, existe una diferencia crucial entre “el constreñimiento social de la causalidad natural” (Parsons, 1949:717). Este constituye el núcleo de la crítica parsoniana a la concepción utilitarista tanto del orden como de la acción, una crítica que no hará más que profundizarse con el desarrollo de su obra.

La crítica al individualismo.El problema de la emergencia

La concepción del acto unidad implica una crítica a todas las variantes del individualismo en la medida en que el elemento último de los sistemas de acción no son los individuos, sino una estructura que conjuga el interés de los actores con elementos supraindividuales. Pero Parsons va más allá: habiendo alcanzado un cierto grado de complejidad, los sistemas de acción exhiben *propiedades emergentes* que no se encuentran en los actos unidad aislados. El reconocimiento de estas propiedades es lo que distingue a la teoría voluntarista de la acción, y constituye la vía para mostrar la inadecuación de las teorías individualistas.

El concepto de emergencia Parsons lo retoma de la biología, tal como fue usado por primera vez por George Henry Lewes en 1875. Éste propuso como parte de la explicación de la causalidad física la existencia de propiedades emergentes, es decir, de propiedades no predecibles a partir del conocimiento de los componentes que las producen y sus relaciones. Esta noción de emergencia supone que la complejidad produce órdenes cualitativamente diferentes de los sustratos que los hacen posibles. Esta idea fue retomada desde las primeras décadas del siglo XX por filósofos que rechazaban el vitalismo y la ontología dualista que suponía. Su uso se amplió hasta abarcar los ámbitos de la filosofía de la mente y -a través de la influencia de la biología- de la sociología. En esta última también se ha propuesto como una alternativa al reduccionismo y se ha relacionado, asimismo, tanto con la *complejidad* de los órdenes emergentes, como con un rechazo más o menos explícito de la concepción humeana de la causalidad, en la medida en que esta última supone una concepción atomista de la realidad que entonces se puede descomponer en sus elementos últimos y/o acontecimientos y sus relaciones (Sawyer, 2001:553). Evidentemente ésta es la idea de emergencia que está detrás de la concepción durkheimiana de lo social como una realidad *sui generis* y su insistencia en “ir a buscar la explicación de la vida social en la naturaleza de la sociedad misma” (Durkheim, 1981: 117) y no en las propiedades de la intencionalidad individual. Y bajo la influencia de éste, es la concepción que Parsons sostiene sobre las propiedades de lo social. Se trata por tanto de propiedades que surgen de la complejidad que produce la interacción de una pluralidad de individuos, y son diferentes no sólo de las de estos últimos, sino de los actos unidad analizados aisladamente.

Las propiedades emergentes de lo social surgen sucesivamente, en la medida en que la interacción se complejiza. Primero emerge la racionalidad económica; después, las relaciones regulativas de la coerción que implica el ejercicio del poder -es decir, los problemas planteados por Hobbes- y finalmente aparece la integración valorativa. Se trata de propiedades analíticamente independientes, y por tanto, preocupación de ciencias diferentes. De ahí que el objeto específico de la sociología sea la integración de un sistema de valores compartidos por los miembros de una sociedad. Para que dicha integración sea posible, se requiere de:

- La legitimidad de las normas institucionales.
- La comunidad de fines.
- La expresión ritual.

Es decir: la propiedad de la integración valorativa emerge porque los individuos comparten ideas relacionadas con la legitimidad de las instituciones; porque comparten fines que regulan su acción y desarrollan formas sociales de expresión emocional.

Parsons elabora concepción en un momento en el que el debate filosófico y político sobre la relación individuo-sociedad daba una nueva vuelta de tuerca a sus argumentos ontológicos y epistemológicos, un momento en el que la discusión se centró precisamente en torno al problema de la emergencia (Alexander y Giesen, 1988).

En el plano de la filosofía política, individualistas como Hayek, Popper y Berlin sostenían que dicha noción debía aplicarse solamente a la relación cuerpo-mente, y que trasladarla al nivel de la relación individuo-sociedad implica desconocer – e incluso poner en peligro- la voluntad y libertad humanas¹⁰:

...hablar de emergencia al referirse a la relación entre individuos y colectividades... es negar la autonomía individual y sujetar a los seres humanos a la voluntad de poderes supraindividuales. Las entidades sociales como las instituciones y las colectividades no pueden existir sin los individuos que las crean y soportan. Deben por tanto ser consideradas ontológicamente dependientes de la acción y no pueden por esta razón exhibir propiedades emergentes (Alexander y Giesen, 1988:27).

¹⁰ Esta es una clara muestra de cómo se entremezclan nominalismo-empirismo y la pretensión de que éstos aseguran un pensamiento antidogmático. Véase la cita 2.

.....Sin embargo, además de la defensa kantiana de la relación entre moralidad y libertad a la que Parsons se suma, habría que añadir que desconocer los constreñimientos que las entidades sociales imponen a los individuos deriva en un “emanacionismo idealista” es decir, conduce a la pretensión de que los individuos poseen una capacidad ilimitada de superar dichos constreñimientos, de manera que el no lograrlo se explica como una debilidad de la voluntad y no como resultado de que ésta se enfrenta a las *resistencias*¹¹ – en muchas ocasiones insuperables- que impone la realidad social. En ese sentido, el individualismo no necesariamente “resguarda” la libertad y la capacidad de los agentes, sino que puede derivar en la desestimación de las condiciones reales en las que éstas se ejercen, y por tanto, corre el peligro de convertirse en una forma de dogmatismo que constituye la otra cara de la moneda de aquél que le niega a los individuos cualquier capacidad de decisión. Éste era el argumento de Parsons al afirmar, en el periodo de entreguerras, que la teoría liberal necesitaba reformularse frente a los embates de los colectivismos de la izquierda y la derecha políticas. De manera que “revivir y reformular la teoría liberal era la gran exhortación moral de la cual nació su nueva teoría” (Alexander, 1992:28), y esta revivificación pasaba por una concepción adecuada de las propiedades emergentes de los sistemas sociales.

Con relación a la dimensión epistemológica de la discusión, la propuesta de Parsons se ubica en el periodo de mayor influencia del proyecto de la ciencia unificada del positivismo lógico, que frente a las concepciones emergentistas en las filosofías de la mente y las ciencias sociales, postula el principio de la clausura causal del mundo físico. Esta tesis, que constituye el fundamento del proyecto eliminativista del positivismo lógico es muy simple: vivimos en un solo mundo compuesto de partículas y propiedades físicas que mantienen relaciones causales entre ellas (Liz, 1995:214). A esta tesis ontológica se relaciona una epistemológica, de la que deriva el proyecto unificacionista: en última instancia, las ciencias han de abocarse a la postulación de leyes que expliquen las relaciones entre dichas partículas y sus propiedades. Las teorías que postulan la existencia de procesos y/o entidades tales como estados mentales y estructuras sociales y basan en

¹¹ En este contexto el término *resistencia* tendría el mismo sentido que se le ha otorgado en filosofía de las ciencias naturales. Así como se reconoce que la naturaleza se resiste a nuestros intereses y proyectos, la realidad social presenta la misma propiedad. Ese es el sentido en el que Durkheim afirma que los hechos sociales se reconocen por la resistencia que oponen a la voluntad individual.

ellas sus explicaciones incurren en el epifenomenalismo: otorgan realidad –y por tanto propiedades- a fenómenos que son causados por lo físico, pero que en sí mismos no causan nada, y por tanto, eventualmente –en la medida en que el desarrollo científico lo permita- habrán de eliminarse reduciendo los eventos, procesos y entidades postuladas a sus componentes y cualidades físicas: los estados mentales se reducirán a estados neuronales y las estructuras sociales a las acciones de los individuos que las componen. De no ser así, se estaría postulando una ontología dualista: la materia física (los procesos cerebrales, en el caso de la mente; los individuos actuantes, en el caso de la sociedad) por un lado y diferentes clases de entidades no materiales por otro.

El argumento de Parsons en contra del reduccionismo apela a la *complejidad* que emerge de la interacción y por tanto a la inadecuación teórica de las propuestas individualistas:

...limitar la observación a los fenómenos concretos, por tanto a las propiedades que tienen lugar en el acto unidad u otro subsistema lleva a la indeterminación de la teoría cuando se aplica empíricamente a los sistemas complejos. Esta indeterminación, una forma de inadecuación empírica, es la dificultad de las teorías atomistas cuando se aplican a fenómenos orgánicos. No pueden hacer justicia a propiedades tales como la racionalidad económica, que no son de la “acción en sí misma” es decir, de actos unidad aislados o de sistemas atomistas, sino sólo de sistemas orgánicos de acción más allá de un cierto grado de complejidad (Parsons, 1949:740).

Esto implica que si el análisis se lleva al nivel de los actos individuales, las propiedades emergentes se “evaporan” y ya no son analizables. Por eso es que dichos actos no constituyen el referente empírico adecuado¹², y por tanto todas las formas de individualismo tienen una capacidad explicativa limitada. Las propiedades emergentes, además, tienen el mismo estatuto de realidad que las de los individuos (no son epifenoméricas) y esta realidad *sí es analizable empíricamente* por medio de la constatación de su variación independiente, es decir, por medio de la observación de sus

¹² A este respecto la diferencia con Weber, su insistencia en que “las formaciones sociales... no son otra cosa que desarrollos y entrelazamientos de acciones específicas de personas individuales” (Weber, 1996:12) es evidente.

efectos causales, lo que no implica, sin embargo, que sean observables de la misma manera en que lo son los individuos o las instituciones¹³.

Ahora bien, si la propiedad emergente de la integración valorativa no es de los individuos, Parsons busca el mecanismo por medio del cual ésta se convierte en uno de los elementos de la estructura de la acción, y sostiene que es por medio de la *internalización*. Esto explica el traslado de su interés del acto unidad a los sistemas de la personalidad, la sociedad y la cultura, así como la creciente importancia que otorga a esta última en su teoría.

A este respecto, la influencia de Durkheim en su pensamiento vuelve a hacerse patente, pero también la influencia de Freud como un referente que ya no abandonará. Siendo así, en la introducción a los textos del primero sobre la educación, Parsons sostiene que tendría que acreditarse a Durkheim, junto con Freud, el descubrimiento de “la internalización de la cultura como parte misma de la estructura de la personalidad y no simplemente como proveedor de un “ambiente” dentro del cual la personalidad o el organismo funcionan” (Parsons, 1979:7), un descubrimiento que a su juicio es indispensable para responder a la pregunta por las condiciones de posibilidad del orden social: tanto Durkheim como Freud muestran que la realidad externa –esté compuesta ya sea por objetos naturales, por otros actores o instituciones sociales- está mediada por las orientaciones normativas del actor, y estas orientaciones las provee la cultura. Esta mediación implica la conexión entre el orden social y la subjetividad, es decir, constituye el mecanismo privilegiado para explicar la relación entre el individuo y la sociedad.

La teoría de los tres sistemas

En el periodo medio de su obra, habiendo establecido el principio de que el orden social sólo es posible por la integración normativa, Parsons traslada su interés a los mecanismos que hacen posible dicha integración, y elabora la teoría de los sistemas sociales, de la cultura y la personalidad.

¹³ Hay en este sentido una clara coincidencia entre el realismo parsoniano y el de Bhaskar: el criterio de realidad lo otorga el efecto causal de las entidades emergentes, no su posibilidad de ser observados. El problema del estatuto ontológico de las entidades no observables se discute en el cap. 5.

Parsons parte del análisis del sistema social más elemental: la interacción entre dos individuos¹⁴. Sostiene que ésta se puede llevar a cabo en la medida en que los participantes compartan una definición de la situación, es decir, en la medida en que exista un sistema de significados compartidos que le permita a los actores orientar tanto su propia actuación, como su expectativa respecto a la acción del otro: “Ego espera que Alter espere que Ego actúe de cierta manera, y así puede comprender la orientación de Alter y por tanto también orientar su propio actuar” (Corsi, 1996:81). De manera que si no se comparte una *interpretación* de la situación que estructure la mutualidad de expectativas, la interacción no es posible. El sistema cultural provee los significados compartidos, y constituye por tanto “un elemento de orden “impuesto”, a todas las situaciones sociales reales (Parsons, 1999:24).

El sistema cultural está compuesto únicamente por ideas. Éstas son “conceptos y proposiciones susceptibles de interpretación inteligible en relación con los intereses, los valores y la experiencia humanos” (Parsons; 1967: 23). Las ideas constituyen variables independientes en los sistemas de acción –es decir, no pueden deducirse del conocimiento de otras variables- y Parsons distingue tres tipos:

1) *Ideas existenciales sobre la realidad exterior*, esto es, ideas que son producto de la experiencia de los sujetos en su relación con el mundo empírico (de los objetos físicos, de otros actores y de las instituciones), e *ideas existenciales no empíricas*, que son aquellas que no son verificables en la medida en que “sobrepasan la experiencia”, pero que son cruciales para el significado que los seres humanos le otorgan al mundo y su existencia, porque introducen consideraciones evaluativas y expresivas. Son aquellas que, a diferencia de las ideas existenciales empíricas -que regulan la elección de medios conforme a la norma de racionalidad-, se relacionan con la pregunta “¿y qué importa eso? desde el punto de vista de expresar las consideraciones existenciales en torno a los intereses de los actores; esta referencia de significación presenta un doble aspecto, el catético¹⁵ y el evaluativo”

¹⁴ De manera que lo social y la sociedad no coinciden: la sociedad constituye uno de los sistemas sociales posibles. Parsons atribuye a Pareto su concepción de sistema. Este último adoptó la definición de la mecánica y lo aplicó a la economía y la sociedad, y Parsons afirmaba que “delinear el sistema social como sistema” constituía la gran contribución de Pareto a la teoría social, así como que su propia teoría era una continuación de este esfuerzo (Parsons, 1986:35).

¹⁵ La catexis, término que Parsons retoma de Freud, se refiere a la relación emocional que los sujetos establecen con los objetos de su interacción.

(Parsons, 1999:314) que implican en términos cognitivos, compromiso, a diferencia de las ideas existenciales empíricas, que implican aceptación.

2) *Ideas normativas*, que se refieren a estados de cosas que pueden o no existir, pero que se expresan no en el modo indicativo, sino imperativo. En el caso de que el estado de cosas ya exista, si la idea es normativa, el individuo actuará de manera que dicho estado se mantenga; si no existe, lo hará asumiendo la obligación de que se realice. Las ideas son normativas sólo cuando el logro del estado de cosas que describen se convierten en un fin del actor.

3) *Ideas imaginativas*, que son aquellas que no refieren a la existencia ni tampoco a las normas, y que se relacionan con la creatividad y la fantasía (que Parsons no analiza).

Las ideas existenciales y normativas son objeto de aceptación, compromiso y obligación, y estas diferentes actitudes cognitivas son producto de los procesos de internalización de los elementos de la cultura que se convierten en partes *constitutivas* de los sistemas sociales y de la personalidad. La incorporación de Freud al pensamiento de Parsons le permite a este último elaborar detalladamente cómo funciona dicho mecanismo, y el núcleo de su argumento es que mediante la internalización algunos elementos del sistema de la cultura se convierten en parte del sistema de la personalidad, es decir, en una estructura de disposiciones de necesidad (necesidades tanto materiales como emocionales) que constituyen la fuente de motivación de la acción. Por tanto, la internalización es el mecanismo que posibilita la interpenetración entre el sistema cultural y el de la personalidad. Asimismo, elementos del sistema cultural se convierten (mediante la institucionalización, el mecanismo que media la interpenetración entre el sistema social y el de la cultura) en componentes del sistema de la sociedad que se especifican como roles, es decir, como unidades dentro de los sistemas de acción que definen la conducta adecuada de los actores. A partir de esta elaboración, Parsons abandona el acto unidad para referirse a los roles como el punto de encuentro entre las necesidades e intereses de los individuos y los requerimientos de los sistemas sociales, y con este abandono, el *voluntarismo* de su teoría de acción cede su lugar a los roles:

Los roles institucionalizados constituyen el mecanismo por el cual las potencialidades extremadamente variables de la naturaleza humana se integran de tal manera que se

ensamblan en un único sistema integrado capaz de salir al encuentro de las exigencias situacionales con las que la sociedad y sus miembros deben enfrentarse (Parsons, 1967:200).

En esta elaboración la capacidad del sistema cultural -que no es en la concepción de Parsons un sistema de acción, sino que en la medida en que está compuesto por ideas constituye un sistema de “objetos eternos”, a la manera de un mundo tres popperiano- de convertirse en componente de los primeros¹⁶, es decir, su transmisibilidad, se convierte en el principal criterio de distinción entre éste y los sistemas de acción: la cultura se transmite entre los sistemas sociales y de la personalidad. Siendo así, las ideas que provee la cultura se convierten en:

- 1) Objeto de la orientación de la acción, en la medida en que proveen los significados que permiten definir las situaciones y median las expectativas de los actores.
- 2) Componentes internalizados de las personalidades que como disposiciones de necesidad motivan la acción.
- 3) Pautas institucionalizadas de los sistemas sociales que definen la distribución de los actores en los sistemas sociales, es decir, los roles que asumirán los actores (Parsons; 1999:310).

La cultura adquiere una capacidad ordenadora tal, que Parsons afirma que constituye el sistema que conduce a los sistemas de acción¹⁷: aunque los actores mantienen formalmente la posibilidad de elegir entre diferentes cursos de acción, las disposiciones de necesidad y los roles ordenan las expectativas al grado de que si en una interacción no se realiza la mutualidad de expectativas que resulta de la especificación de los patrones culturales en situaciones concretas, Parsons lo atribuye a una socialización deficiente; si por el contrario el proceso de socialización es adecuado (es decir, si la internalización se lleva a cabo exitosamente) las expectativas de los individuos, las oportunidades ofrecidas por los roles

¹⁶ Una capacidad unidireccional: los elementos del sistema cultural se pueden convertir en elementos de los sistemas sociales y de la personalidad, pero no a la inversa.

¹⁷ Conducción en sentido cibernético. Parsons afirma que la incorporación de la cibernética a su teoría le permitió concebir el control en los sistemas de acción en términos de información y no de coerción. Siendo el sistema cultural el que contiene mayor información, se convierte en el sistema que conduce a los de la acción. Pero entonces surge la pregunta: ¿qué significa conducir el sistema? A este respecto Luhmann, que a pesar de sus diferencias con Parsons mantiene la influencia de la cibernética, responde que la conducción se refiere “a

sociales y las pautas culturales se coordinan para producir orden. Siendo así, Parsons postula el *Teorema dinámico fundamental de la sociología* en el que se sostiene que

La integración de una serie de pautas de valores comunes con la estructura de 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. Cursivas añadidas).

El orden como imperativo funcional

Aunque Parsons afirmó hasta el final de su carrera que el orden (en términos de teoría de sistemas, la estabilidad de los sistemas) constituía *un problema y no un imperativo* (Parsons, 1986) su preocupación por éste lo condujo hacia el funcionalismo¹⁸, y a partir de entonces la integración de los sistemas se convirtió en un supuesto teórico: “(en la teoría) se asume el principio de la integración sistémica...hay un imperativo sobre los sistemas de acción que requiere que los elementos de las pautas de organización de sus componentes deben de ser compatibles entre sí y mantener fronteras con la situación externa al sistema” (Parsons, 1953:185). Es decir: para que se mantenga el equilibrio de un sistema éste debe desarrollar un orden interno que le permita mantener la distinción con relación al entorno. El orden se convierte por tanto en un supuesto teórico central.

En el caso del sistema cultural, este imperativo se coloca a nivel de la consistencia: sus elementos deben ser lógicamente coherentes o significativamente congruentes. La consistencia posibilita que se produzcan sistemas simbólicos que permiten tanto la comunicación como el mantenimiento de pautas de valores y normas que se internalizan como *disposiciones estables* en las personalidades y como *expectativas estructuradas* en la interacción. Siendo así, la consistencia del sistema cultural se convierte en una condición para el mantenimiento del orden interno de los sistemas de acción.

Con relación al equilibrio de estos últimos, el imperativo es funcional: la adaptación. Por tanto, la pregunta es cómo mantienen éstos su integración frente a las

la capacidad de reducir las distancias (desviaciones, alejamientos) entre el sistema y el entorno que pudieran poner en peligro la existencia del sistema” (Luhmann, 1996:52).

¹⁸ Parsons define las funciones como las exigencias de un sistema que, para existir, debe de mantener una distinción con respecto a su medioambiente (Parsons, 1986:43).

fluctuaciones del medio. La respuesta Parsons la encuentra en el concepto de homeostasis, es decir, en el conjunto de mecanismos que le permiten a los sistemas orgánicos mantener estabilidad interna, y en la adaptación conceptual de este proceso biológico a los sistemas sociales, Parsons recurre a la generalización de los requisitos funcionales que estableció R. Bales para grupos sociales pequeños.

En un estudio sobre cómo resuelve un grupo social pequeño los problemas que se le presentan –en términos funcionales, de la dinámica que le permite a dichos grupos mantener la integración y el equilibrio frente al exterior- Bales distinguió cuatro tipos de actividades que lo permiten: 1) instrumentales, mediante las que el grupo se sitúa frente al problema que se le presenta; 2) adaptativas, que le permiten organizarse para enfrentarlo; 3) expresivas, a través de las que verifica su conformidad con los valores, e 4) integradoras, mediante las que asegura su permanencia (Viet, 1979:159-160).

Parsons generalizó esta tipología, que adaptó y convirtió en los *prerrequisitos funcionales*¹⁹ de todo sistema de acción:

Adaptación: Función que permite la relación con entorno físico y social, es decir, que enfrenta las condiciones externas al sistema.

Logro de metas: Función que posibilita la definición de las metas, así como la distribución de los individuos que habrán de llevarlas a cabo.

Integración: Función del sistema social que le permite coordinarse como un todo. Presupone el desarrollo de pautas que norman la relación entre los miembros del sistema.

Latencia: Función que permite el mantenimiento de los patrones culturales y motivacionales como condición necesaria para la integración y el logro de metas.

En el caso del sistema social de la sociedad, estos imperativos funcionales son llevados a cabo por subsistemas que cumplen cada una de las funciones y que mantienen relaciones de intercambio entre ellos. Este intercambio es el que permite la integración del sistema como un todo, de manera que los subsistemas son a la vez autónomos e interdependientes. La distinción entre los subsistemas es analítica, de manera que no constituye la tarea de ninguna institución en lo particular llevar a cabo una función; aunque las instituciones

¹⁹ El modelo *AGIL* por sus siglas en inglés (Adaptation, Goal attainment, Integration, Latency).

empíricas presentan un primado funcional, de manera que, por ejemplo, las instituciones económicas están dirigidas a la función de la adaptación y cuentan para ello con un particular medio simbólico generalizado (el dinero), mediante el intercambio el subsistema A recibe inputs de los otros subsistemas (G, I, L) en la forma de sus medios de intercambio propios: el poder del subsistema G , la influencia del subsistema I y los compromisos de valor del subsistema L .

Con el modelo del intercambio Parsons desarrolla de una teoría del orden multidimensional en la medida en que permite conceptualizar el vínculo entre las condiciones e instituciones materiales y la cultura, así como la interrelación entre las diferentes instituciones sin caer en una causalidad simplista. Sin embargo, estas virtudes se vieron opacadas porque no cumplió otro de los compromisos que adquirió desde *La estructura*: mantener la distinción entre la realidad empírica y el nivel de los presupuestos y el modelo teórico. Al no hacerlo, Parsons confundió -entre otras cosas- el equilibrio como imperativo del modelo sistémico con el orden empírico, lo que produjo muchas críticas en el sentido de que su modelo era estático, incapaz de explicar el cambio. Y a pesar de su afirmación de que el modelo de las cuatro funciones no podía ser probado o falseado empíricamente, el “bias objetivista” que tensa su obra

...(solo pudo resolverlo) por una especie de *fiat* teórico: moviéndose unilateralmente de la teoría a los hechos. No tiene otra opción. Sin derivar sus formulaciones de los niveles empíricos directamente de cálculos empíricos, Parsons los debe “deducir” de su concepción más general... esta proclividad a la deducción teórica -o formalismo- funciona como un camuflaje, obscureciendo la teorización que está detrás... (llevado por este bias objetivista) Parsons interpretó el intercambio como una forma de conceptualización empíricamente más precisa... creía que éste representaba las “leyes fundamentales” de la vida social; que proveía “proposiciones comprobables” que esperaban “medidas y tareas matemáticas”... (Alexander, 1983^a:159).

De manera que Parsons finalmente no pudo sustraerse a la influencia del modelo de ciencia recibido que siempre criticó. Esta influencia lo llevó a pretender someter su modelo funcional a una verificación empírica afín a una concepción de causalidad tradicional que traicionaba tanto el carácter metateórico de sus presupuestos funcionales²⁰ como su realismo anafítico. Esto lo condujo a caer en la falacia de la concretez fuera de lugar, y en

convertir a su obra en el blanco de críticos que, por su lado, cometían el mismo error. Además, su énfasis normativista lo llevó no sólo a desestimar las condiciones no valorativas del orden y la acción, sino también a reducir el papel de la cultura al mantenimiento de pautas de valor, es decir, a su función como principal contribuyente al equilibrio homeostático del sistema.

El hecho de que la teoría parsoniana se haya convertido en la propuesta más importante en el periodo que va de la década de los cuarenta a los sesenta explica que la reacción antiparsoniana haya sido tan fuerte. Ésta se concentró en dos grandes temas: por un lado, el abandono de la acción en la teoría de sistemas; por otro, en la crítica al supuesto del equilibrio sistémico, su confluencia con el orden empírico y el funcionalismo normativo que le daba sustento. Estos constituyen los puntos de partida de la propuesta morfogenética de M. Archer.

EI REALISMO MORFOGENÉTICO

Como se señaló al inicio de este capítulo, en la década de los ochenta del siglo pasado los teóricos más influyentes de ese momento -quienes participaban de lo que Alexander calificó como un nuevo movimiento teórico-, se abocaron a la construcción de teorías que dieran cuenta de la mutua constitución de los agentes y las estructuras sociales. Este objetivo se puede interpretar como un momento diferente en el desarrollo de la teoría sociológica de la etapa de la reacción antiparsoniana de las dos décadas anteriores. Esta última permitió el florecimiento de las llamadas microteorías, es decir, de propuestas que en franca oposición a Parsons, al alto nivel de abstracción de su modelo; a su divorcio de la investigación empírica y al abandono de la acción como objeto de reflexión, reclamaron la necesidad de “volver a incorporar a los hombres” a la teoría sociológica²¹. Las microteorías por tanto pusieron énfasis en la acción: en su racionalidad, en los procesos interpretativos que implica, en su reflexividad. Sin embargo, cometieron un error equivalente al de

²⁰ A este respecto Luhmann sostiene que “las afirmaciones del funcionalismo no atañen a la relación causa-efecto, sino a una relación de varias causas entre sí o bien de varios efectos entre sí, como la verificación de equivalencias funcionales” Luhmann (1973), “Función y causalidad”, *Ilustración Sociológica*.

²¹ Esta frase alude al título de un célebre artículo de George Homans en el que critica la teoría parsoniana por ignorar la conducta individual como productora de las estructuras. Esta crítica constituye el núcleo de las microteorías (el interaccionismo simbólico, la teoría del intercambio, la etnometodología) que, partiendo de este principio, desarrollaron concepciones muy distintas sobre la acción. Homans, G. (1964) “Bringing men back in”, *American Sociological Review*.

Parsons, pero de signo contrario: o ignoraron las estructuras, o pretendieron *deducirlas* de la acción. Es en ese sentido en que Alexander afirmaba la necesidad de una teoría multidimensional, y ese era precisamente el propósito de las teorías de la constitución. En ese contexto se ubica la propuesta de Archer, quien reconoce la necesidad de una teoría que explique satisfactoriamente la relación agencia-estructura, pero que a diferencia de los miembros del nuevo movimiento teórico, sostiene que este dualismo no es trascendible, y apoya sus argumentos en una teoría de sistemas que mantiene algunos elementos de la propuesta parsoniana, pero que en puntos nodales se deslinda de ella.

Una teoría de sistemas no funcionalista

En el artículo “Morphogenesis versus structuration: on combining structure and action” Archer reflexiona sobre cómo desarrollar una teoría sociológica que explique el proceso simultáneo por medio del cual los hombres constituyen la sociedad y los agentes humanos se forman socialmente. En ese sentido, su preocupación coincide plenamente con la de los miembros del nuevo movimiento teórico. Reconoce como estos últimos, que en las más importantes teorías precedentes el énfasis en uno de los dos polos había llevado a que el otro prácticamente desapareciera. Así, mientras que en el funcionalismo normativo y el marxismo estructuralista la agencia se disuelve en el contexto de estructuras prácticamente autosustentadas, en las microsociologías estas últimas se desdibujan frente a la soberanía de la agencia. Esta disyunción llegó al grado de que se planteó que existían “dos sociologías” irreconciliables (Archer, 1982:455), y frente a esta escisión, la necesidad de reunir agencia y estructura se presentaba como una tarea teórica central. Sin embargo, el núcleo del argumento de Archer es que algunos postulados que se derivan del principio de la mutua constitución (que en sí mismo es inobjetable. Efectivamente, los agentes sociales se constituyen en la sociedad; efectivamente, las prácticas de estos últimos producen las estructuras sociales) en el trabajo de autores como Giddens y Bourdieu impide una teorización adecuada de dicho proceso, y frente a la estructuración de este último –que se perfilaba ya desde entonces como la propuesta más influyente a este respecto-, propone la morfogénesis, un concepto que tiene su origen en la teoría general de sistemas que se produjo a partir de las críticas al funcionalismo y a los remanentes organicistas que lo sustentaban. En ese sentido Archer sostiene que la morfogénesis tiene más credenciales para

ostentarse como un “manifiesto antifuncionalista” que la estructuración, porque incorpora las principales críticas que se dirigieron al funcionalismo parsoniano, a saber:

- La concepción sobresocializada de los agentes y sobreintegrada de las estructuras.
- El presupuesto del equilibrio del sistema.
- La concepción sincrónica, que impide conceptualizar el tiempo.
- El presupuesto de la comunidad de valores e intereses.

Su análisis parte de los tres dualismos que pretenden superar las teorías de la constitución en general y la giddensiana teoría de la estructuración en particular²², cuya superación se presenta como la ganancia teórica que aporta la estructuración frente a los límites del funcionalismo. Estos dualismos son: 1) voluntarismo-determinismo; 2) sincronía-diacronía y 3) sujeto-objeto. Frente a la pretensión de la teoría de la estructuración de superarlos, Archer afirma que la morfogénesis los *retiene y utiliza* para proporcionar una teoría más adecuada sobre la relación entre los individuos y la sociedad.

Sobre la dicotomía voluntarismo- determinismo

Con relación a los márgenes de libertad de los individuos y los constreñimientos sociales a los que se enfrentan, Giddens hace énfasis -frente a las teorías holistas que como el funcionalismo desestiman la reflexividad y la capacidad de decisión de los agentes- en que las estructuras sociales son constrictivas *pero también* habilitantes, y en que son a la vez el medio y el producto de las prácticas de los agentes. Esta es la tesis que está detrás del concepto de la dualidad de la estructura, que implica que esta última es elemento y resultado de la conducta que ella organiza recursivamente. La producción de las prácticas sociales implica la actualización de las estructuras, que por tanto no existen independientemente de las primeras: ambas se constituyen mutuamente.

Giddens define las estructuras como reglas y recursos que “existe(n), como presencia espacio-temporal, sólo en sus actualizaciones en las prácticas y como huellas

²² La crítica se basa en *Central Problems in Social Theory* (1979). Para entonces ya habían sido publicadas *Las nuevas reglas del método sociológico* (1976), pero todavía no aparecía *La constitución de la sociedad* (1984). Sin embargo, los argumentos de ambos autores se desarrollan y profundizan en el conjunto de las obras que abordan estos problemas, de manera que la crítica de Archer, que se amplía en *Culture and Agency* (1988) y en *Realist Social Theory. The morphogenetic Approach* (1995) es válida para la teoría de la estructuración en su conjunto.

mnémicas que orientan la conducta de seres humanos entendidos” (Giddens, 1995:54) y sostiene que cuando los actores hacen uso de ellas invocan *toda la matriz de diferencias que constituyen las estructuras*, otorgándole tanto a estas últimas como a las prácticas una coherencia que implica una “recursividad crónica” (Archer,1982:460) que está en la base de la reproducción social y de las consecuencias no intencionales de la acción. Para ilustrar este proceso Giddens invoca la práctica lingüística: “Cuando pronuncio una oración en inglés...contribuyo a la reproducción de la lengua inglesa como un todo. Esta es una consecuencia no intencionada de mi habla que está ligada directamente a la recursividad de la dualidad de la estructura” (Giddens cit. por Archer, 1982:460).

Archer critica la ampliación de la práctica lingüística a la reproducción de otras estructuras sociales en la medida en que 1) otras reglas y recursos no están tan coherentemente organizados como una gramática, y 2) las prácticas no necesariamente están tan integradas por la estructura como en el caso del habla. De esto se sigue que las prácticas no necesariamente actualizan toda la matriz de diferencias que supone una estructura, ni tampoco concurren necesariamente a su reproducción (pueden ser irrelevantes o triviales para la estructura, o producir cambios en ella). Pero al mismo tiempo de la “recursividad crónica” que implica la dualidad de la estructura, Giddens afirma que la posibilidad de cambio es inherente a cada instancia de reproducción social: las reglas y recursos son siempre transformables. Es decir: cada acción reproduce las estructuras, pero simultáneamente, cada acción trae consigo la posibilidad del cambio.

Archer afirma que esta concepción, que pretende superar la dicotomía voluntarismo-determinismo oscila pendularmente entre ambos extremos sin disolverlos. Dado que toda acción concurre a la reproducción de las estructuras, se produce una sobredeterminación de la agencia (es decir, se reproduce la visión sobresocializada de los agentes y sobreintegrada de las estructuras que se critica al funcionalismo). Simultáneamente, dado que toda acción contiene la posibilidad de transformar las estructuras, se minimiza el constreñimiento que éstas imponen a los agentes. Estas imágenes contradictorias son producto de la incapacidad de la noción de la dualidad de la estructura para explicar *cuándo* la acción es reproductora y *cuándo* transformadora, y esta incapacidad se deriva de que Giddens no puede especificar cómo opera el constreñimiento en la medida en que las estructuras tienen solamente una existencia virtual que se instancia por medio de la acción. Siendo así, lo que se actualiza

depende del poder de la agencia, y no de la naturaleza de las propiedades estructurales. Archer sostiene en cambio que las cualidades de las propiedades estructurales, *diferentes de las propiedades de los agentes*, hacen su contribución independiente no sólo a su diferente maleabilidad, sino también al constreñimiento que imponen a los agentes:

Algunas propiedades se pueden cambiar rápidamente (reglas impositivas), otras toman más tiempo para cambiar (distribuciones demográficas o de conocimiento), algunas son altamente resistentes al cambio (la burocracia, las distinciones de género, la etnicidad) y algunas no son modificables (el agotamiento de los recursos naturales o la ruina ambiental). De manera más importante, configuraciones centrales de reglas y recursos (la ley, la constitución, el capitalismo) muestran esta mutabilidad diferencial *entre* sus componentes internos (Archer, 1982:462.).

Mientras que para Giddens “las restricciones estructurales no operan con independencia de los motivos y razones que los agentes tienen para su obrar...los únicos objetos que se mueven en las relaciones sociales humanas son agentes individuales que emplean recursos para producir cosas, intencionalmente o no” (Giddens, 1995:211), lo que implica no otorgar a las restricciones estructurales poder causal alguno, en la concepción morfogenética dichas propiedades constituyen -en el mismo sentido en que lo postula Parsons- realidades emergentes que adquieren poderes causales que les son propios.

La conclusión de Archer con relación a la pretensión de la teoría de la estructuración de superar la dicotomía voluntarismo-determinismo es que el énfasis de Giddens en los poderes de la agencia y su negativa a reconocer la realidad que adquieren las estructuras a pesar de que efectivamente son producto de la práctica impiden concebir las estructuras como fenómenos con diferentes grados de fijeza y durabilidad que sí operan con independencia de los motivos y razones de los agentes²³. Esto solamente se puede analizar si se “desatan” las estructuras y los agentes, es decir, si el principio de la mutua constitución no se casa con la imagen de recursividad crónica que produce la estructuración; si se conceptualizan independientemente las propiedades de las estructuras y los agentes y se analiza cómo operan en diferentes temporalidades, es decir, si se teoriza

²³ Esto se hace evidente en la concepción de Giddens de las instituciones como las prácticas más sedimentadas en un tiempo-espacio social. De esto se sigue que éstas son siempre lo que los individuos producen y no lo que confrontan. De manera que para éste “la recursividad institucional nunca refleja la durabilidad del constreñimiento, sino la continuidad de la reproducción” (Archer, 1982:46).

adecuadamente la acción del tiempo, lo que conduce a la segunda dicotomía que pretende superar la propuesta giddensiana.

Sobre la dicotomía sincronía-diacronía

Una de las críticas más recurrentes a la teoría parsoniana ha sido su incapacidad para incorporar el tiempo en su modelo sistémico y por tanto en producir una concepción estática de la sociedad incapaz de dar cuenta del cambio (Luhmann, 1973:9). Este último Parsons lo conceptualizó en sentido homólogo a procesos biológicos, como adaptación y evolución. Sin embargo, en su crítica a esta homologación Giddens se pregunta ¿la adaptación se produce con respecto a qué? ¿al medio material? ¿a otras sociedades? La vaguedad de la noción cuando se aplica a los sistemas sociales lleva a Parsons a confundir un argumento por analogía con la producción de una prueba (Giddens, 1991: 298), como cuando afirma que los símbolos constituyen el equivalente funcional de los genes y que por tanto los primeros conducen cibernéticamente no sólo el orden, sino la dirección de la transformación social, de manera que la constitución genética de las especies y la herencia cultural de las sociedades cumplen la misma función (Parsons, 1986:16).

Frente a las evidentes insuficiencias de esta concepción, Giddens afirma la necesidad de abandonar todas las variantes del evolucionismo y de la noción de adaptación (que necesariamente va aunada a una concepción funcionalista) y de incorporar satisfactoriamente la temporalidad en la teoría. Este es el sentido de concebir la *estructuración* como un proceso a través del cual pretende superar la dicotomía sincronía-diacronía. Sin embargo, Archer afirma que esta pretensión es susceptible a las críticas que se derivan de la elisión entre estructura y agencia: dado que éstas constituyen dos caras del mismo proceso, coinciden en el tiempo, de manera que las relaciones temporales entre una y otra no se pueden analizar. La estructuración produce una imagen de flujo continuo, en la que el cambio se convierte en una posibilidad inmanente pero indeterminable: ¿cuándo y porqué la estructuración concurre a la reproducción y cuándo al cambio?

Giddens es énfatico en que el mero transcurrir del tiempo no implica transformación. Sin embargo, su teoría es incapaz de brindar proposiciones sobre cómo se produce esta última. Sin lugar a dudas, esto está relacionado con su concepción sobre las generalizaciones en las ciencias sociales –con su carácter necesariamente histórico y

transformable- y su rechazo al determinismo. Es en ese sentido que afirma que “la naturaleza reflexiva de la vida social humana subvierte la explicación del cambio social que invoque un conjunto simple e imperioso de mecanismos causales” (Giddens, 1991:264). Archer argumenta que esta afirmación es contradictoria con las pretensiones de la teoría de la estructuración misma: ésta no invoca mecanismos causales simples ni imperiosos, pero sí pretende ofrecer una explicación de cómo se constituye la sociedad. Sostiene que la incapacidad de dicha teoría para brindar una explicación del cambio es que ésta comprime diferentes procesos en una única noción, la sedimentación de las prácticas.

Giddens sostiene que aquellas estructuras e instituciones que adquieren mayor solidez son las que involucran prácticas que se sedimentan más hondamente en un tiempo y espacio sociales, y esta sedimentación la posibilita la rutinización de las prácticas de los agentes fundada en su conciencia práctica, es decir, en el conocimiento que adquieren sobre cómo desenvolverse en las sendas espacio-temporales de su actividad, que es la que posibilita la recursividad de las prácticas y su institucionalización. Por eso afirma que la noción de rutinización es central para la teoría de la estructuración (Giddens, 1991:95).

Sin embargo, Archer sostiene que se pueden distinguir diferentes causas que explican la solidez institucional:

1. Las estructuras e instituciones son sostenidas porque representan los intereses de los poderosos;
2. Porque resisten, dada la naturaleza de sus propiedades, acciones colectivas dirigidas a transformarlas.
3. Porque son psicológicamente sostenidas por la población, que cree en ellas (en su legitimidad, eficacia y/o necesidad) (Archer; 1982:469).

Dado que Giddens no reconoce diferentes fuentes de la reproducción y comprime todo en la habituación (es decir, en lugar de distinguir las tres fuentes que propone Archer reduce las tres a la tercera), tampoco puede diferenciar procesos de cambio que obedecen a procesos causales y temporales diversos. En ese sentido Archer afirma que aunque el primero insiste en que la teoría tiene que tener una dimensión temporal, lo que no logra es convertir el tiempo en una variable explicativa. Esto sólo es posible si en lugar del flujo permanente que implica la estructuración -que impide la *periodización*- se analizan las

relaciones entre estructura y agencia, reconociendo que éstas operan en diferentes lapsos de tiempo.

Sobre la dicotomía sujeto-objeto

La dicotomía sujeto-objeto es la que se relaciona más directamente con el binomio individuo-sociedad, y Giddens parte para superarla del conocimiento que tienen los agentes de su hacer, de su reflexividad, del reconocimiento de que la sociedad es producto de estos saberes y de los intereses relacionados con ellos, es decir, de la tesis de que la sociedad no puede concebirse como un objeto independiente de dichos saberes e intereses. En ese sentido, a pesar de que la crítica más común con relación al objetivismo de Parsons es el abandono de la voluntad de los individuos en su modelo sistémico y la visión reificada de una sociedad que se reproduce independientemente de las decisiones de los agentes que genera dicho modelo, Giddens afirma que ese no constituye el problema central, sino que la concepción de voluntarismo parsoniano está viciada de principio, desde *La estructura...*, por su vinculación con el problema del orden y su énfasis en la internalización de valores compartidos, lo que deja muy poco espacio para la divergencia de intereses y la reflexividad²⁴ (Giddens, 1991:37). Por eso afirma que, aunque comparte el descentramiento del sujeto por el que abogan las sociologías estructurales en general y Parsons en particular, dicho descentramiento no debe convertirse en una “evaporación de la subjetividad”, porque con ella desaparecen la reflexividad y el conocimiento. Eso explica su acercamiento a las sociologías comprensivas y sus análisis de los procesos vinculados con el lenguaje, el conocimiento práctico y la intersubjetividad.

Al mismo tiempo, Giddens afirma que las teorías individualistas fallan al pretender reducir las categorías sociales a predicados individuales. Existen procesos que rebasan ampliamente la intencionalidad individual, y el análisis de este ámbito es el único mérito que reconoce al funcionalismo. Sin embargo, tendría que hacerse una explicación no funcionalista de las consecuencias no buscadas de la acción, y eso es lo que permite a su juicio el análisis de las prácticas, análisis que no supone necesidades ni fines sistémicos, ni reduce la sociedad al producto de la intencionalidad de los agentes.

²⁴ Reflexividad entendida no como “autoconciencia”, sino como el continuo registro reflexivo del flujo de las prácticas sociales.

Giddens distingue tres dimensiones estructurales de los sistemas sociales que son producto de las prácticas pero que escapan a la intencionalidad de los agentes²⁵: estructuras de significación, dominación y legitimación, que se relacionan con los procesos de comunicación, poder y sanción que implica todo proceso social²⁶. A estos principios estructurales corresponden modalidades que los actores utilizan en los procesos de interacción: esquemas de comprensión en el caso de la comunicación; facilidad en el caso de la dominación, y normas en el de la legitimación. Estas modalidades los actores las ponen en uso en los contextos interactivos y al hacerlo reproducen las dimensiones estructurales de éstos, y constituyen por tanto las dimensiones rectoras de la dualidad de la estructura. Siendo así, el análisis independiente de estas dimensiones “es un procedimiento válido sólo si se advierte que somete a una *epojé*... una conducta social registrada reflexivamente” (Giddens, 1991:66), porque dado que dicha conducta es la que instancia las dimensiones estructurales, el análisis de éstas sólo es posible por medio de un “paréntesis metodológico” que rompe el flujo continuo de la estructuración.

Sin embargo, Archer afirma que esta solución impide una conceptualización adecuada de la relación partes-todo. Comparte con Giddens una concepción implicativa y no homológica de dicha relación²⁷, pero sostiene que la distinción entre la conducta estratégica y las estructuras no es sólo un recurso analítico. Aunque las estructuras son producto de la práctica, adquieren propiedades distintivas (que no se limitan a modalidades que los agentes utilizan en sus acciones) que deben analizarse con independencia de aquellas de los agentes²⁸ para poder explicar cómo es que los hombres producen la sociedad y el efecto que ésta tiene sobre ellos. Esto implica, una vez más, romper con la tesis de la covariancia en el tiempo que implica la estructuración y la “ontología de la instanciación” que la complementa. En términos del análisis metateórico de Alexander,

²⁵ Distingue por tanto entre integración social (la que se produce en los procesos interactivos que implican copresencia) e integración sistémica (la que es producto del “estiramiento” de relaciones sociales por un tiempo y un espacio que implica la duración de las instituciones que posibilita la recursividad de las prácticas).

²⁶ En ese sentido Giddens se pronuncia contra concepciones sustancialistas que pretenden distinguir procesos comunicativos de aquellos que implican poder o sanciones.

²⁷ Lo que conduce a reconocer que los procesos que llevan a la integración de los individuos a la sociedad no explican la integración de la sociedad misma.

²⁸ Por el contrario Giddens es enfático al afirmar que “fuerzas sociales” *nunca son ni más ni menos* que mezclas de consecuencias no buscadas de una acción que se emprendió en contextos especificables” (Giddens, 1991:247. Cursivas añadidas).

implicaría restaurar la autonomía entre la acción y el orden que la dualidad de la estructura disuelve. Archer afirma que esto es precisamente lo que el realismo morfogenético le permite.

La morfogénesis

En el artículo de 1982, además de la crítica a la estructuración, Archer sostiene que Giddens ignora los esfuerzos que se habían desarrollado en la teoría de sistemas para superar los problemas del funcionalismo normativo. Efectivamente, en el libro *La sociología y la moderna teoría de sistemas* publicado en 1967, Walter Buckley aborda las insuficiencias de la versión parsoniana de la teoría sistémica y propone para superarlas aquello en lo que insiste la teoría de la estructuración: por un lado, el abandono del funcionalismo y de los vestigios de las analogías biológicas en la conceptualización del sistema, completamente inadecuados para explicar los sistemas socioculturales²⁹; por otro, la centralidad para la interacción del lenguaje, la producción de sentido y la reflexividad de los agentes.

Para incorporar los procesos de significación y el conocimiento de los actores, Buckley recurre al interaccionismo simbólico. Las raíces de esta escuela, fundada a fines de la década de los treinta por Herbert Blumer, se encuentran en el pragmatismo y la psicología social de Mead³⁰. El énfasis de este último en la socialización como un proceso dinámico producto de la interacción entre las necesidades del agente y los estímulos que provienen del exterior, se convierte en el punto de partida para la crítica de Blumer a la concepción parsoniana, en la que los agentes socializados son receptores pasivos de pautas sociales y culturales que moldean sus motivaciones y necesidades con independencia de sus prácticas.

En la teoría de Mead el vuelco práctico de los individuos sobre el mundo y los procesos de significación indisolublemente ligada a éste ocupan un lugar central. El significado no es un procesos mentales aislados, sino de la relación entre éstos con práctica y la interacción, y permite tanto la constitución del mundo y los actores, como el desarrollo

²⁹ Este abandono obviamente implica dejar de lado los presupuestos sobre el equilibrio y los fines sistémicos.

³⁰ En la crítica positiva de las sociologías comprensivas que hace Giddens en *Las nuevas reglas...* no hay una recuperación de esta tradición estadounidense, a pesar de sus aportes a los problemas que constituyen el núcleo de sus preocupaciones.

de la reflexividad de estos últimos, su capacidad de responder a las situaciones que se les presentan y de elegir entre diferentes cursos de acción. A partir de estas premisas –que están detrás del término interaccionismo simbólico acuñado por Blumer- este último critica el descuido de estos procesos tanto en el conductismo como en el funcionalismo:

En sendas explicaciones típicamente sociológicas y psicológicas los significados de las cosas para los seres humanos que actúan son bien ignorados, bien absorbidos por los factores utilizados para explicar su conducta. Si se declara que determinados tipos de conducta son el resultado de unas fuerzas particulares que las producen, no hay necesidad alguna de preocuparse por el significado de las cosas hacia las que actúan los seres humanos (Blumer, 1982:219).

Normas y valores, los elementos que en la explicación parsoniana mantienen el orden social, en la concepción interaccionista simbólica son producto del significado y la interacción, que constituyen entonces el fundamento de los primeros. Los procesos de significación y la reflexividad de los actores producen y mantienen las normas, no a la inversa. Siendo así, las pautas socioculturales se convierten en contextos en los que se sitúa y enmarca la interacción, y no productoras de ésta.

Estos principios del interaccionismo simbólico Buckley los incorpora a la teoría general de sistemas para explicar la relación entre los individuos y la sociedad. Sostiene que las pautas socioculturales constituyen marcos limitativos dentro de que se produce la interacción, y que los productos de ésta constituyen las estructuras –cultura, roles, status- que configuran las situaciones de acción que enfrentan los individuos y aportan los símbolos comunes que permiten la interacción. A este proceso Buckley lo denomina morfogénesis y constituye la cualificación crucial del realismo de Archer, quien sostiene que con el término morfogénesis se alude a una concepción procesal de las dos características distintivas de los sistemas sociales, de las que la teoría sociológica tiene que dar cuenta:

- 1) Constituyen, a diferencia de los sistemas orgánicos (razón por la que las homologías biológicas son infecundas), sistemas que no tienen una forma predada o un estado privilegiado, que tienen la capacidad de sufrir transformaciones radicales. A esa característica alude la raíz *morfo*.
- 2) Su producción, reproducción y cambio es resultado de la interacción de los agentes y de las consecuencias buscadas y no buscadas de ésta. A esta característica alude la

génesis, que permite concebir las estructuras sociales evitando esencialismos, porque cuando cambia la interacción de los agentes que da lugar a la génesis de las estructuras, cambian los poderes de estas últimas.

El reconocimiento de estas dos características -en el que las teorías de la constitución coinciden-, en la teoría de Archer se aúna a un realismo que debe su fundamento filosófico al realismo crítico de Bhaskar³¹. Ambos sostienen la necesidad de desarrollar un marco para la teoría social capaz de resolver las aporías de las concepciones individualistas y holistas, y que con este propósito sostienen que los problemas epistemológicos de las ciencias sociales se deben abordar desde una ontología realista que reconozca la emergencia de las estructuras sociales y la estratificación del mundo históricosocial. En ese sentido, la morfogénesis constituye el complemento metodológico del realismo, una metodología que se basa en la *historicidad de la emergencia*³², y en el dualismo analítico que constituye la estrategia que complementa la relación tripartita que Archer establece entre ontología, metodología (como programa explicativo) y práctica de investigación (Archer; 1995:2).

El realismo de Archer parte, al igual que el de Parsons y Bhaskar, de la crítica a la amplia influencia del empirismo en teorías tanto individualistas como holistas. En el caso de las primeras, dicha influencia se evidencia en el rechazo de la emergencia y en la consecuente falacia de la concretez fuera de lugar, que convierte a los individuos en el único referente empírico permitido.

En el caso de las teorías que introducen estructuras sociales como parte de la explicación, Archer sostiene que el miedo a la reificación que produce la influencia del empirismo lleva a autores que no se comprometen con el individualismo a no precisar el estatuto ontológico de las estructuras, y por tanto a negarles eficacia causal, argumentando, equivocadamente, que esto implicaría que dichas estructuras se generan con independencia de los agentes, y por tanto, a sostener una posición antirrealista en relación con éstas. Sin embargo, el realismo morfogenético y el dualismo analítico que lo complementa posibilitan el reconocimiento de que:

³¹ A este respecto Archer afirma: “el realismo filosófico de Bhaskar es una plataforma general...que deja espacio para complementarla con un enfoque morfogenético (Archer, 1995: 136).

³² Es decir, en el reconocimiento de que la emergencia toma tiempo. Las propiedades de un estrato son anteriores al estrato emergente producto de la relación entre los elementos del primero.

- Las estructuras son producto de la agencia. No existen estructuras autosustentadas, ni existen fines sistémicos que les otorguen forma y/o función.
- Una vez que existen, las estructuras adquieren propiedades distintivas diferentes de las de la agencia y por tanto producen efectos causales. Las estructuras constituyen *emergentes existenciales*. Una teorización adecuada supone que el análisis de las propiedades de la agencia y el de las estructuras son tareas diferentes, así como que una y otras constituyen estratos de la realidad social que tienen una relativa autonomía, y por tanto, que varían independientemente³³. La separabilidad de dichos estratos entonces es *indispensable* para el realismo y también para la construcción de una teoría sociológica multidimensional, en el sentido que Alexander otorga a este término.
- Por tanto, el realismo morfogenético implica el rechazo de tres tradiciones conflacionistas: 1) El conflacionismo descendente, que sólo reconoce los poderes de las estructuras y convierte a los individuos en “material indeterminado” moldeado enteramente por la sociedad; 2) El conflacionismo ascendente, que sólo reconoce los poderes de la agencia, y por tanto reduce las estructuras a meros agregados de individuos y/o acciones; 3) El conflacionismo central, en el que se confunden los poderes de los diferentes estratos. Éstas constituyen tradiciones unidimensionales.
- La identificación de los poderes causales valida la existencia de las estructuras y sus propiedades, porque éstas, efectivamente, pueden no ser observables. La tarea central de la investigación por tanto es el reconocimiento y análisis de dichas propiedades, y no la empirista conjunción de acontecimientos. Esto conlleva una crítica a la concepción humeana de la causalidad que se ha convertido en el supuesto que subyace a la mayoría de las investigaciones empíricas.
- La relación entre estructuras y agencia se puede analizar a condición de que se reconozca que actúan en diferentes temporalidades. Por tanto, sin una incorporación del tiempo que reconozca este dualismo, el problema de la relación entre estructura y agencia no se podrá teorizar adecuadamente. Esta separabilidad no implica desconocer la dependencia de las estructuras en la agencia. Implica desentrañar cuándo y cómo se relacionan estos diferentes niveles de realidad, explicando los procesos producto de la interacción y del constreñimiento estructural.

³³ La variación independiente es prueba de la realidad de las estructuras también para Parsons (*supra* p. 63).

Con el objetivo de convertir al tiempo en una variable explicativa, Archer parte de la crítica del papel que éste ha jugado en las teorías confluacionistas. El confluacionismo descendente no reconoce que la génesis de las estructuras se encuentra en secuencias de acciones pasadas; el confluacionismo ascendente perpetúa la autonomía del tiempo presente de la interacción; el confluacionismo central por su parte afirma que las estructuras se encuentran fuera del tiempo. En cambio, el realismo morfogenético sostiene que la explicación de la relación entre los individuos y la sociedad implica la elaboración de *ciclos morfogenéticos* que permiten analizar la relación entre estructura y agencia a lo largo del tiempo. Estos últimos constituyen ciclos *secuenciales* en los que se distinguen tres fases analíticas:

1. Se parte de una estructura social en un momento dado cuyas propiedades condicionan la interacción. El condicionamiento de las estructuras se traduce en que éstas: 1) dan forma a las situaciones en las que se encuentran los actores; 2) dotan a estos últimos de intereses adquiridos en relación con las posiciones que ocupan en la estructura. Por tanto, la estructura provee a los agentes de *diferentes razones para actuar*.
2. La interacción social subsecuente, que está condicionada no sólo por las propiedades estructurales, sino también por las de los agentes involucrados. Por eso la relación entre dichos estratos no está determinada.
3. La interacción produce una elaboración o modificación estructurales. La estructura elaborada o modificada constituye el marco en el que se inicia otro ciclo.

Esta distinción implica reconocer aquella entre integración social y sistémica, tal como lo hace, entre muchos otros, Giddens (*supra* nota 25), porque éstos constituyen los diferentes estratos cuyas relaciones explican la producción y reproducción sociales. Las propiedades sistémicas constituyen el contexto que es enfrentado por la interacción; ésta representa el entorno en el que se reproducen o transforman las características de los sistemas³⁴. La tarea, por tanto, es analizar los procesos por medio de los que se relacionan el estrato de lo social y el sistémico. Archer desarrolló el análisis de este proceso en el caso específico de la relación entre el sistema y la interacción cultural.

³⁴ Esta concepción coincide, como veremos, con la de Alexander en *Action and its environments*.

La explicación sociológica de la cultura

En *Culture and Agency. The place of culture in social theory*, que se publicó por primera vez en 1988, Archer afirma que el problema de la relación entre estructura y agencia se había convertido, con razón, en la preocupación central de la teoría sociológica. Sin embargo, argumenta que esta centralidad había desplazado un problema de igual importancia y naturaleza: el de la relación entre cultura y agencia. Afirma que si se quiere explicar la vida social como la interacción entre *ideas e intereses*, tal como lo planteó Weber, tiene que partirse del reconocimiento de que los dominios estructural y cultural son distintos y relativamente autónomos, por lo que la investigación de la relación entre este último y la agencia constituye un ámbito de investigación independiente. A pesar de esta independencia, la pregunta que se genera es homóloga a la planteada con relación a los tres dualismos que la teoría sociológica ha enfrentado desde sus inicios. Trasladados al dominio cultural, la pregunta se plantea en términos de la relación entre los individuos y los sistemas de ideas: ¿cuál es la relación entre los procesos de interacción simbólica y los sistemas simbólicos transituacionales? Para dar respuesta a esta pregunta, Archer parte de una definición de cultura en la que se reconoce una fuerte herencia parsoniana.

El sistema cultural

Archer define los elementos culturales como cualquier ítem que tiene la posibilidad de ser entendido por alguien, es decir, como un mundo de ideas popperiano, y por tanto distingue entre los procesos de pensamiento y los productos de éste. Los primeros son subjetivos e individuales; los segundos constituyen el material de la cultura y adquieren una existencia objetiva independiente de los sujetos, y se convierten por tanto en una entidad emergente. Asimismo, distingue el sistema cultural como aquel subconjunto de ítems a los que se puede aplicar la ley de la no contradicción, es decir, un sistema cuyos elementos mantienen relaciones lógicas entre ellos. Esta definición coincide con la de Parsons en el sentido de que restringe la cultura a las ideas –a diferencia de concepciones que incluyen hábitos, prácticas, costumbres³⁵– y en el papel que otorga a la lógica como la forma en que éstas se relacionan.

³⁵ Que en términos de Parsons son propiedades de los sistemas de la acción, no del sistema cultural.

Si el sistema cultural está compuesto por elementos a los que se puede aplicar la ley de la no contradicción, se restringe al registro proposicional de una sociedad en un momento determinado, porque sólo sobre las proposiciones³⁶ se puede afirmar que entran en relaciones de contradicción. Archer sostiene que esta delimitación permite hacer del sistema cultural un objeto metodológicamente tratable, y que posibilita el análisis de los procesos de cambio y estabilidad culturales (el análisis de ciclos morfogenéticos) a diferencia de las concepciones omniabarcantes que condenan las investigaciones a tener una *orientación estética* -hacia la reconstrucción hermenéutica del significado orientada a descubrir la coherencia entre los diferentes elementos que se incluyen en la definición- más que explicativa.

Concebir el sistema cultural como un sistema de ideas que mantienen relaciones lógicas entre ellas implica sostener las siguientes tres tesis, indispensables para la aplicación del realismo morfogenético al análisis de la cultura:

1. *Ontológicamente*, implica afirmar la *existencia objetiva* de la contradicción o complementariedad entre las ideas, es decir, su independencia de las creencias o el conocimiento de los actores. Esto sólo es posible si se distingue al sistema de la interacción sociocultural, de una manera compatible a la propuesta por Popper en *Objective Knowledge*.
2. *Epistemológicamente*, implica que la no contradicción es un principio lógico invariante, es decir, que no es producto de convenciones lingüísticas locales y por tanto independiente de los contextos socioculturales. Es decir, es una tesis que niega la afirmación de Winch –y todas sus variantes- en el sentido de que “las relaciones lógicas entre proposiciones...dependen de relaciones sociales entre los hombres” (Winch cit. por Archer, 1997:142).
3. *Metodológicamente* se sigue que la identificación intercultural de contradicciones es posible, es decir, que las culturas no sólo son comprensibles en sus propios términos. De esto se sigue que la traducción entre culturas es un problema tratable, y por tanto, que la teoría sobre la estabilidad y el cambio culturales que propone es legítimamente transcontextual.

³⁶ Esta definición implica que la inmensa mayoría de las ideas pueden adquirir la forma de proposiciones, aunque no sean formuladas como tales.

Evidentemente se trata de tesis que militan en contra del relativismo y que han sido fuente de múltiples objeciones, tanto filosóficas como sociológicas, tesis en las que la ley de la no contradicción se convierte en la piedra de toque que posibilita el análisis de las propiedades del sistema cultural, que Archer apuntala en el dualismo de su propuesta teórica, es decir, en el principio de que las ideas (el sistema cultural) son analíticamente separables de los contextos en las que son utilizadas (la interacción). Esto implica negar que el significado esté en el uso³⁷ y por tanto, que las ideas y sus relaciones no pueden analizarse independientemente del contexto social en el que se generan.

Para sostener la tesis de la invariabilidad lógica, Archer requiere apoyarse en el principio de humanidad³⁸, y analiza el intento del programa fuerte de la sociología del ciencia por refutarlo. Sostiene que los análisis de Barnes y Bloor que afirman la existencia matemáticas alternativas y pretenden mostrar que la necesidad lógica es una especie de imperativo moral, constituyen grandiosos fracasos.

En relación con el análisis de las matemáticas de Bloor, Archer argumenta que éste pasa interesadamente por alto la regularidad de los resultados y en cambio enfatiza las diferencias en los estilos para abordar los problemas y las definiciones que se establecen. Pero estas últimas son cuestiones sustantivas que efectivamente están sujetas a variación cultural. En cambio, la regularidad de las soluciones es muestra de que más allá de las variaciones sustantivas subyace una estructura formal similar. En relación con la lógica, Barnes y Bloor apelan a un largo catálogo que muestra cómo sus leyes se violan sistemáticamente en la vida cotidiana. Pero esto, que constituye una realidad incuestionable, corresponde a la interacción sociocultural, y no afecta la estructura formal del sistema³⁹. Y esto es todo lo que Archer necesita para sostener sus tesis:

...mi argumento no requiere otra cosa que la aceptación de la similitud puramente formal de estructura lógica entre sistemas de creencias. Puesto que las diferencias transculturales

³⁷ En ese sentido Archer concuerda con E. Gellner en que “nada es más falso que la pretensión de que, para una afirmación, su uso es su significado. Al contrario, su uso puede depender de su falta de significado, su ambigüedad, su posesión de significados completamente diferentes e incompatibles en diferentes contextos y del hecho de que al mismo tiempo, produzca, por decirlo así, la impresión de poseer uno consistente en todo respecto, al conservar por ejemplo, el aura de una justificación válida sólo en un contexto cuando se la usa en otro totalmente distinto”. Gellner cit. por Archer; 1997:143.

³⁸ Es decir, en el principio de que todos los seres humanos razonamos de la misma manera, y por tanto, que los sistemas de creencias que producimos comparten la misma estructura lógica.

³⁹ M. Sahlins argumenta de una manera similar cuando defiende la tesis de la diferencia entre cultura constituida (el sistema de significados) y cultura vivida (el uso interesado que de éstos hacen los agentes).

sustantivas pueden ser superficiales, su mera existencia no brinda una prueba directa a favor del relativismo. Por otro lado, sus similitudes formales pueden dar un punto de apoyo teórico considerable en la cuestión fundamental de si hay alguna conexión entre la *incidencia de la consistencia y la contradicción entre los elementos del sistema cultural y los patrones de estabilidad y cambio culturales* (Archer, 1997:157. Cursivas añadidas.)

La hipótesis central entonces es que las relaciones lógicas entre los elementos del sistema cultural (es decir, las propiedades del sistema) ejercen efectos causales a nivel sociocultural. Ahora bien, el análisis no requiere de una descripción siquiera aproximada del sistema. Archer considera que esta descripción además de imposible es irrelevante, porque la explicación parte de las ideas que son sostenidas por alguien en un momento determinado, y se examinan entonces los efectos sociales de defender ideas que guardan ciertas relaciones lógicas entre ellas. Es decir: como habitantes del tercer mundo puede haber ideas contradictorias o complementarias⁴⁰; pero esto es socialmente irrelevante hasta que las contradicciones o complementariedades se evidencian porque diferentes grupos sostienen ideas cuyas relaciones lógicas se hacen manifiestas por medio de la agencia. Dichas relaciones moldean las situaciones culturales en las que se encuentran los agentes. El análisis por tanto se centra en los *efectos que produce que los agentes sostengan ciertas ideas*, no en las razones que tienen para hacerlo, porque esa es una cuestión del nivel sociocultural (Archer, 1988:184)⁴¹.

Resulta importante hacer notar la diferencia entre sostener que la agencia “pone en marcha” los efectos de las ideas y afirmar que éstas son instanciadas por medio de la acción. La primera posición no niega la existencia real del mundo ideacional, a pesar de que muchos de sus elementos puedan no estar activos en un momento determinado, y de que para ejercer sus poderes causales necesiten de los agentes. Pero esto es muy diferente a afirmar que los significados tienen una existencia virtual hasta que son puestos en práctica. En este sentido Archer se pregunta ¿porqué si se reconoce su existencia se afirma que ésta es virtual? El miedo a la reificación impide reconocer al sistema cultural –al igual que en el caso de la estructura- como un emergente existencial con propiedades distintivas que

⁴⁰ Por supuesto muchas ideas pueden también ser independientes entre sí.

⁴¹ Esto no significa que no se pueda analizar porqué algunos grupos defienden ciertas ideas. Pero para explicarlo habría que remontarse a ciclos morfogénéticos *estructurales y culturales* anteriores. El análisis parte siempre del hecho de que, en un momento determinado, ya se sostienen ciertas ideas y esto condiciona las situaciones culturales en que se encuentran los grupos del nivel sociocultural. El porqué los agentes las sostienen se relaciona con sus intereses, posiciones en la estructura social y con el ejercicio del poder.

ejercen efectos causales sobre los individuos y los grupos, a pesar de que, efectivamente, la activación de dichas propiedades (las contradicciones y complementariedades) es *responsabilidad directa* de la agencia.

Dado entonces que se trata de dos estratos distintos de la realidad social, del mismo modo que en el caso del análisis de las relaciones entre estructura y agencia, la diferenciación entre el nivel sistémico y el de la interacción resulta crucial. Si en el primero las relaciones entre los elementos son lógicas, a nivel de la interacción la relación entre los agentes es causal, de consenso o conflicto. Archer sostiene que las insuficiencias teóricas del análisis sociológico de la cultura son *directamente atribuibles* al error de no distinguir entre coherencia lógica y consenso causal (Archer; 1988:33), un error que se deriva del mito de la integración cultural que ha permeado el pensamiento sociológico y antropológico.

El mito de la integración cultural se sostiene sobre la concepción de la cultura como una comunidad de significados compartidos, es decir, se sostiene precisamente porque no se distingue entre el sistema y la interacción, porque entonces la (supuesta) coherencia de las pautas culturales se convierte en el fundamento de patrones de conducta uniformes. Archer afirma que los efectos del mito de la integración cultural han permeado las tres tradiciones conflacionistas de teoría social que distinguió:

1. En la tradición conflacionista descendente (es decir, aquella que atribuye todo efecto causal al sistema) se supone que la coherencia del sistema cultural produce uniformidades a nivel de la mentalidad y la conducta de los miembros de una comunidad, produciendo por tanto cohesión social. Esta tradición ha desarrollado dos versiones del mito. En la versión del funcionalismo parsoniano la coherencia de las pautas culturales desciende a nivel de las instituciones y los roles y por medio de la internalización llega a las personalidades; el resultado es la cohesión. En la versión estructuralista, la idea central es que las culturas son códigos que producen las clasificaciones sociales que ordenan la vida social⁴².
2. En la tradición conflacionista ascendente la coherencia del sistema cultural se produce por la manipulación de los significados por grupos de interés que por esta vía imponen el

⁴² Es de hacer notar la deuda que ambas versiones (que se convirtieron en amplios programas de investigación) tienen con el pensamiento de Durkheim. En el caso de la versión funcionalista, en una línea que va de Durkheim a Malinowsky y Parsons; en el caso del estructuralismo, de Durkheim a Saussure y Levi Strauss.

consenso para la protección de sus intereses. Esta tradición también se bifurca en dos versiones que tienen su origen en el marxismo : la de la manipulación ideológica de clase y la versión de la conciencia tecnocrática desarrollada por la teoría crítica, es decir, la tesis del marxismo occidental sobre la alienación y la cosificación del pensamiento en las sociedades modernas. En esta tradición los intereses del nivel sociocultural son los que se imponen e integran al sistema cultural.

3. En la tradición del confluencia central representada por Baumann⁴³ y Giddens, se recurre a la analogía lingüística para sostener las tesis paralelas del ordenamiento del sistema y de la reproducción de toda la estructura de diferencias que supone mediante la práctica. En esta tradición no se analiza cómo la cultura produce orden por medio de la socialización o la ideologización, sino que se sostiene que el significado es a tal grado omniabarcativo que se relaciona y reproduce con todos los rasgos de la práctica social.

El realismo morfogenético en cambio parte de la crítica y el abandono del mito de la integración cultural, y mediante el recurso metodológico del dualismo, especifica las relaciones del sistema que condicionan a la interacción, cómo lo hacen y cuáles son las reacciones posibles a nivel de la agencia. El objetivo entonces es “descubrir mediante qué mecanismos prácticos de coacción o facilitación las propiedades del sistema cultural condicionan los patrones distintivos de acción y desarrollo cultural (Archer, 1997:190). Con este objetivo, se distinguen tres etapas del ciclo morfogenético de la cultura:

1. Se parte estableciendo el *condicionamiento cultural* en un momento determinado, es decir, las relaciones lógicas entre ideas que informan (y anteceden) a la acción.
2. Se analiza la *interacción sociocultural*, es decir, las acciones mediante las que los grupos defienden sus ideas (es decir, relaciones causales de influencia, antagonismo, cooperación, dominación, etc).
3. Se investiga la intersección entre las relaciones lógicas del sistema y causales de la interacción sociocultural. En esta conjunción (la interfaz) reside el resultado de la *elaboración cultural*, que puede ser tanto de cambio (morfogénesis) como estabilidad (morfoestasis).

⁴³ Uno de los primeros textos de teóricos dedicados explícitamente al análisis sociológico de la cultura en la que ésta se concibe como prácticas, hábitos, etc. es *Culture as Praxis* (1973) de Z. Baumann.

Archer afirma que es el momento de la interfaz el que se convierte en objeto de “teorización intensiva”, porque es entonces -un momento que *teóricamente* es siempre el presente- cuando se producen ya sea la estabilidad o el cambio culturales, lo que da lugar a la apertura de otro ciclo morfogenético, que parte del sistema cultural ya elaborado. Siendo así, el enfoque morfogenético al convertir el tiempo en un elemento central para la explicación, permite introducir la causalidad en el análisis de la cultura, a diferencia de la descripción semiótica, en el que las secuencias temporales resultan inabordables. En este sentido “la supresión del tiempo... es uno de los motivos primordiales por los que (los teóricos semióticos) denuncian el análisis de causa y efecto como inapropiado cuando se trata de la cultura⁴⁴, dado que la causalidad sólo es operativa con el transcurso del tiempo (Archer, 1997: 221). El análisis de los ciclos morfogenéticos por tanto se convierte en la posibilidad de desarrollar una efectiva explicación de los efectos causales de la cultura en la sociedad.

Dicho análisis se inicia abordando las relaciones lógicas de contradicción o complementariedad que colocan a los grupos en situaciones socioculturales frente a las que *se ven obligados a actuar*. Es decir: si una contradicción cultural deja indiferente a la sociedad, no se convierte en objeto de elaboración cultural. Cuando por el contrario las contradicciones o complementariedades no se pueden ignorar (porque hay una relación de dependencia entre las ideas y grupos sociales que las sostienen), colocan a los actores en diferentes arenas de acción.

Archer ilustra el efecto de las contradicciones en el caso del cristianismo y la cultura romana. Se trata evidentemente de conjuntos de ideas contradictorias, y hubo un contexto y un momento en la historia en que sus contradicciones *tenían* que ser elaboradas, es decir, las contradicciones ideacionales ejercían un efecto coaccionante, porque colocaban a grupos que compartían dicho contexto sociocultural en situaciones de tensión o conflicto que obligaban a la acción sociocultural. Las posibilidades de elaboración en este caso -el más sencillo posible: A (el cristianismo) entra en contradicción con B (la cultura romana)- son:

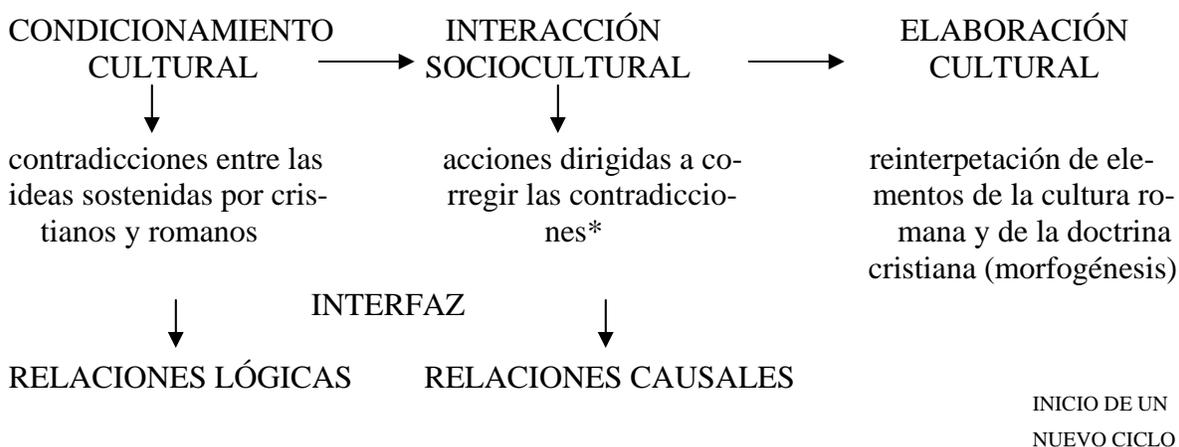
⁴⁴ Como es el caso del influyente trabajo de C. Geertz, quien explícitamente afirma que el objetivo del análisis cultural no es convertir a la cultura en causa de acontecimientos, modos de conducta, instituciones, etc. y que habría que limitarse a desarrollar descripciones densas (Cf. *The interpretation of Cultures*); en términos de Archer, limitarse a darle al análisis una orientación estética, no explicativa.

A corrige su relación con B

B corrige su relación con A

A y B se corrigen mutuamente⁴⁵

Siguiendo el análisis de Durkheim en *The Evolution of Educational Thought* Archer analiza momentos en que, por ejemplo, el cristianismo tuvo que adaptarse a su relación inevitable con la cultura romana pagana para sobrevivir (A corrige su relación con B), o el momento en que los jesuitas intentaron corregir la contradicción entre la fe cristiana y la razón sostenida por la cultura clásica (B corrige su relación con A). En ambos casos el saldo de la elaboración de las contradicciones es el *sincretismo* que resulta de la necesaria reinterpretación de las ideas involucradas. Un ciclo morfogenético de este proceso se puede esquematizar de la siguiente manera:



*Las acciones que se lleven a cabo a nivel de la interacción no están determinadas por el condicionamiento cultural. Éste se relaciona con los intereses de los grupos, los recursos y el poder que tengan a mano para enfrentar el contexto cultural en el que se encuentran. En el caso de las contradicciones, los grupos poderosos pueden optar, por ejemplo, por estrategias de eliminación o de contención que impidan su visibilidad, como pueden ser la censura, la prohibición, el castigo a quienes sostienen las ideas contrarias, etc. Los dominados pueden elaborar estrategias que oculten su adhesión a las ideas que pretenden ser contenidas o enfrentar la contradicción poniendo las ideas en competencia (mostrando, por ejemplo, la superioridad moral de unas frente a otras); los individuos pueden elegir desertar de un grupo y adscribirse a otro (en este caso, mediante la conversión). En todo caso, lo único que afirma el análisis morfogenético es que el condicionamiento cultural coloca a grupos que sostienen ideas que guardan ciertas relaciones lógicas entre ellas en arenas de acción ya sea conflictivas, lo que condiciona ciertos patrones de acción, o facilitadas (en el caso de que las ideas sean complementarias), lo que conduce a *lógicas situacionales* muy diferentes.

⁴⁵ No se trata de que se encuentre un punto medio. Esto no es posible porque la contradicción es objetiva. Se trata de elaborar A y B para aminorar la contradicción.

En el caso de las *complementariedades lógicas*, éstas colocan a los actores en una situación aporosa (en situaciones facilitadoras) en las que la elaboración cultural se emprende por los beneficios que significa para algunos grupos proteger el *statu quo* cultural. Un ejemplo claro se da en el ámbito de las teorías científicas: cuando surgen elementos ideacionales (A apunta, amplía o complementa a B) que las fortalecen –ya sea como resultado de la investigación empírica o por su compatibilidad con otras teorías- el resultado es la *sistematización*, que a su vez da lugar a la densidad y a la elaboración de distinciones frente a otras ideas y grupos que las sostienen (en este caso, teorías y comunidades científicas).

Como muestra el cuadro, la elaboración cultural depende tanto del condicionamiento del sistema, como de las acciones emprendidas por los grupos involucrados. Dichas acciones no están nunca determinadas por el condicionamiento cultural. En el momento de la interacción la relación entre cultura y estructura se evidencia: los grupos tienen intereses, recursos y poder relacionados con sus posiciones en esta última. Pero el condicionamiento cultural tiene un efecto que no se puede subsumir al de la estructura, el efecto de las propiedades distintivas del mundo de las ideas.

CONCLUSIONES

El objetivo de este capítulo es analizar los principios del realismo morfogenético de M. Archer y su aplicación a la explicación del cambio y la estabilidad culturales. Con este propósito se contextualizó su propuesta en un momento de desarrollo teórico en el que se planteó como tarea central -en términos del marco de análisis metateórico de J. Alexander, que también es producto de dicho contexto - la elaboración de teorías multidimensionales.

Para alcanzar este reto, que implica teorizar adecuadamente las dimensiones racionales y no racionales de la acción y el orden, así como la autonomía de éstos, la propuesta de Archer se fundamenta en tres tesis:

1. Con respecto a las dimensiones racionales y no racionales de la acción, la tesis que subyace a su propuesta es netamente weberiana: las ideas alcanzan eficacia empírica cuando se alían a los intereses. El análisis del condicionamiento cultural y su efecto sobre la interacción se fundamenta en dicha tesis.

2. La definición de la cultura muestra una fuerte herencia parsoniana desligada del funcionalismo y con la introducción de la morfogénesis como posibilidad de introducir el tiempo como variable explicativa, que permite el análisis causal en relación con la estabilidad y el cambio culturales.
3. Su realismo, que también muestra la influencia de Parsons, se complementa con el realismo crítico de Bhaskar y le permite, tanto el análisis de las propiedades de la cultura, como la crítica a las teorías de la constitución.

La propuesta de Archer tiene la virtud de reivindicar la capacidad explicativa de la sociología con relación al efecto de la cultura en la sociedad, partiendo de una definición de ésta y de sus propiedades que la hace metodológicamente abordable. Sin embargo, pasa por alto un problema que parece ineludible para un análisis sociológico de la cultura: el significado. Weber definió a la sociología como una ciencia que “pretende entender, interpretándola, la acción social para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y sus efectos”. Archer propone una manera de abordar la segunda parte de la definición (explicar la interacción cultural en su desarrollo y efectos), pero evade el problema de la interpretación que el primero estableció como condición de la explicación. La pregunta que inevitablemente surge de esta propuesta es la explicación sociológica de la cultura puede pasar por alto el problema de su interpretación.

El énfasis de Archer en la explicación tiene su origen en su interés por llevar el análisis sociológico de la cultura más allá de la “orientación estética” que hoy domina en el campo de las ciencias sociales. Sin embargo, escindir cultura y significado no constituye una salida viable. En este sentido, la forma en que Archer retoma de Parsons la concepción de la cultura reproduce tanto sus logros como limitaciones. Los primeros se relacionan con el estatuto ontológico que ambos le otorgan; las segundas, con la nula atención que prestan al problema de la interpretación de las ideas contenidas en el sistema cultural.

III

EL POSESTRUCTURALISMO DE ROBERT WUTHNOW

INTRODUCCIÓN

El objetivo de este capítulo es presentar la propuesta de análisis cultural desarrollada por Robert Wuthnow. Con este propósito, en un primer momento sitúo su obra como perteneciente a una tradición sociológica que ha constituido -siguiendo la propuesta de Durkheim- el análisis de lo sacro como una vía para adentrarse a la comprensión de fenómenos culturales más amplios, como se hace evidente en la obra de Robert Bellah, maestro de Wuthnow. Como veremos, éste convirtió el análisis de la religión en un aspecto central del diagnóstico de las sociedades contemporáneas.

Wuthnow siguió esta estela, y a pesar de que su interés por lo sacro tiene origen en sus investigaciones sobre el fenómeno religioso en su país¹, estas investigaciones lo han conducido a una muy amplia reflexión sobre el análisis cultural, sus supuestos ontológicos y principios epistemológicos. Los resultados de esta reflexión se presentan en la tercera parte del texto, que concluye con una evaluación de sus alcances y limitaciones.

SOCIOLOGÍA Y RELIGIÓN. LA TRADICIÓN ESTADOUNIDENSE

Aunque Parsons no dedicó una obra de la envergadura de la de sus antecesores al análisis de la religión, durante la última etapa de su carrera, la que inicia con la presentación del modelo de las cuatro funciones en 1956² hace constante referencia a elementos que tienen su origen en la sociología de la religión de los clásicos. En primer lugar, por supuesto, la tesis sostenida tanto por Durkheim como por Weber en torno a la necesidad de significado como un universal antropológico y sobre el origen religioso de ideales, valores y motivaciones que trascienden al individuo. En este sentido, Parsons reconoce desde *La estructura...* lo sacrorreligioso como fuente primordial de las emociones que generan la solidaridad social y el respeto a la autoridad moral sin las que la coordinación de la acción que requiere la sociedad no serían posibles; es decir, reconoce el origen religioso de la “efervescencia colectiva” que periódicamente renueva

¹ Como se le define tradicionalmente: las iglesias y denominaciones, su institucionalización, relación con el estado laico y los procesos de secularización, etc.

² El modelo AGIL que se describe en el cap. II.

la legitimidad de las normas y la comunidad de los fines sociales. En términos del modelo AGIL, este reconocimiento implicó la incorporación de las creencias religiosas al subsistema que tiene como función la latencia, es decir, el mantenimiento de los patrones culturales y motivacionales.

Con relación a la motivación, Parsons también siguió a Durkheim en su concepción sobre el doble carácter de la obligación moral (Joas; 1996): los individuos aprehenden ésta como deber –en sentido kantiano- pero también como algo *deseable*, como lo bueno. Durkheim insistió, contra Kant, en que la fuente para la motivación no podía ser sólo el deber, porque esto implicaría que el orden social se mantiene como algo completamente externo a los individuos. Por el contrario, al introducir la emotividad como elemento fundamental de la motivación, Durkheim da cuenta de cómo el orden social se consolida “no como producto de una imposición externa (porque) no constituye una legalidad fáctica, sino una moralidad contrafáctica” (Beriain, 1990:163). Parsons explicó detalladamente los mecanismos psicológicos que posibilitan la realización de este doble carácter de la moralidad por medio del aparato conceptual freudiano, al que le otorgó un lugar central en su concepción multidimensional de la acción.

A pesar de estas fuertes influencias de Durkheim en la teoría parsoniana, quizá para su diseño resultó todavía más importante la sociología de la religión de Weber, porque en ésta Parsons encontró la pauta para dar solución al problema de la creciente diferenciación de los subsistemas de acción en las sociedades modernas. Parsons procede, como lo hiciera desde su primera obra, por medio de una argumentación que sigue la forma kantiana: da por hecho que las sociedades modernas evolucionaron hacia la conformación de esferas con su propia legalidad y función, y se pregunta cómo son posibles las relaciones entre ellas. Afirma que el análisis de Weber sobre la ética económica de las religiones universales muestra cómo la *interpenetración* entre la religión y el “mundo” (entendido como el ámbito práctico-utilitario de la vida) característica del protestantismo dio lugar al ascetismo intramundano racional³ que posibilitó el desarrollo de las particularidades culturales de las sociedades modernas tempranas. Parsons sostiene que el gran mérito de la sociología de la religión de Weber consistió en demostrar que los valores y metas sociales que se aceptan en la vida

³ A diferencia de las éticas religiosas que conducen a una renuncia místico-contemplativa del mundo.

secular tienen como origen filosofías religiosas, así como la forma específica que adoptó dicha relación en Occidente.

La interpenetración constituye por tanto el proceso que posibilita el surgimiento de las características distintivas de la cultura occidental, y es en la sociología de la religión donde Weber da cuenta de cómo el ascetismo intramundano producto de la interpenetración entre la religión y el mundo posibilita el hecho de que

...únicamente aquí se han hecho éticamente regulables las esferas de la práctica económica y política, sin permanecer como meros ámbitos de la pura acción utilitaria o de la mera técnica del poder. La típica ética empresarial puritana no es un apéndice del instinto económico de adquisición ni una emanación de la ética religiosa, sino un resultado cualitativamente nuevo de la interpenetración de las dos esferas, opuestas de por sí... (Münch, 1982:79).

Guiado por esta tesis weberiana (complementada con elementos de la teoría de sistemas) Parsons concibió la interpenetración como el mecanismo que permite la relación entre subsistemas funcionales y amplió el análisis de este proceso a través de la teoría de los medios generalizados de intercambio. Ésta fue producto de su investigación sobre la relación entre el sistema económico y los otros subsistemas sociales (el político, el cultural y el integrativo) en el marco de la teoría general de la acción que se publicó como *Economía y Sociedad* en 1956. En este trabajo Parsons (en colaboración con N. Smelser) propone, a diferencia de las teorías económicas “puras”, que la actividad económica es producto no sólo de las condiciones del subsistema económico, sino de la interpenetración entre éste y los subsistemas político, cultural y de la comunidad societaria a través de sus específicos medios de intercambio: el dinero, el poder, los compromisos de valor y la influencia respectivamente. Las características comunes de los medios generalizados (el hecho de que, dado de que se trata de símbolos⁴ permiten la comunicación tanto entre los actores como entre los subsistemas) posibilitan, a un tiempo, la mayor diferenciación de estos últimos, es decir, su mayor autonomía, pero también las relaciones constantes entre ellos -permiten que las demandas de un subsistema penetren a los otros-, así como la integración de la sociedad en su conjunto. Parsons sostiene que sólo mediante la interpenetración entre los

⁴ Su carácter simbólico les permite convertirse en signos de una diversidad de objetos que re-presentan en circunstancias muy diversas. El poder, por ejemplo, aunque es producto y medio sólo del sistema político, se actualiza en interacciones económicas, culturales, así como en una diversidad de relaciones y normas institucionales.

subsistemas y la circulación en la sociedad de los medios generalizados es posible explicar no sólo el mantenimiento del orden en las sociedades diferenciadas funcionalmente, sino su evolución (*adaptive upgrading*. Parsons, 1990:139) hacia mayores niveles de complejidad⁵. En este esquema, la interpenetración de los compromisos de valor (los medios simbólicos del sistema cultural) con los otros subsistemas de funciones permite la legitimación normativa de las instituciones legales, políticas, económicas, etc.

Más adelante, y de manera mucho más ambiciosa, Parsons amplió el modelo de las cuatro funciones y su interpenetración al análisis de lo que llamó la condición humana⁶. Su objetivo era ir más allá de la teoría de la acción y especificar las condiciones de posibilidad, ya no de la interacción social, sino de dicha condición “como una versión de aquel universo que puede en algún sentido ser conocido, y que de manera específica y autoconsciente se formula y se organiza desde la perspectiva de su significado para los seres humanos” (Parsons cit. por Nelson, 1983:31). A este nivel Parsons reconoce cuatro subsistemas: el físico-químico; el orgánico; el subsistema de la acción y finalmente, el subsistema télico. Estos sistemas establecen los límites entre lo humano y el entorno no-humano de forma tal que para la emergencia de la condición humana son necesarias ciertas condiciones físico-químicas, orgánicas y sociales, pero de manera igualmente necesaria resultan las condiciones que establece el subsistema télico, que refieren al ámbito de “la realidad última”, de las condiciones trascendentales de la existencia humana. A este subsistema pertenecen las categorías del entendimiento, del juicio y los imperativos categóricos, y el medio que permite su interpenetración con los otros subsistemas de la condición humana es el ordenamiento trascendental. El sistema télico está estrechamente vinculado con las creencias religiosas, concebidas por

⁵ Richard Münch enfatiza que la tesis de la interpenetración no equivale solamente a la reedición de la solución de los clásicos al problema de la diferenciación (que supone el aumento del rendimiento funcional), sino que implica que dicho proceso produce niveles cualitativamente diferentes en el desarrollo de un sistema. Este desarrollo aumenta a un tiempo la tensión y la unidad de los subsistemas, “reduc(iendo) lo opuesto a la unidad y desplaza(ndo) los umbrales de incompatibilidad hacia un nivel superior”. (Münch, 1982:83). Esta tesis será ampliamente desarrollada en el conjunto de la obra de N. Luhmann.

⁶ A este respecto habría que señalar que Parsons concibió dicho modelo como uno que se puede aplicar desde el nivel micro al macrosociológico. Las cuatro funciones (adaptación, logro de metas, integración, latencia) tienen que llevarse a cabo para el mantenimiento de *todos* los sistemas sociales, desde la interacción, pasando por los subsistemas sociales, hasta el sistema societal. Por ejemplo: al interior del subsistema político tienen que desarrollarse mecanismos que realicen las cuatro funciones dentro de los límites de dicho subsistema, y éste, a su vez, lleva cabo la función de integración en la sociedad en su conjunto. Este diseño reticular fue el que le permitió a Parsons concebir la explicación de “la condición humana” en términos del modelo AGIL, que de esta manera se convirtió en un instrumento para el análisis de todo fenómeno relacionado con la existencia humana.

Parsons de manera amplia como “aquellas que se ocupan de los problemas morales de la acción humana, de los aspectos de la situación humana y del lugar que ocupan el hombre y la sociedad en el cosmos, que mayor relevancia tienen para sus actitudes morales, así como las pautas de orientación de valor” (Parsons, 1999:346). Siendo así, dicho subsistema se convierte en el modelo parsoniano en el origen primordial de significado y su interpenetración con los otros constituye la fuente de la motivación para la acción.

De manera que en contra de las hipótesis sobre la desacralización irreversible de las sociedades modernas, que sostienen que las creencias religiosas irían reduciendo su influencia al ámbito residual de lo no explicado racionalmente, Parsons, siguiendo a Durkheim, sostuvo su necesidad para la condición humana⁷ y propuso en cambio el análisis de su transformación⁸. Este proyecto lo llevó a cabo su discípulo Robert Bellah (a quien Parsons debe el término subsistema télico), quien realizó una investigación sobre la evolución de los sistemas religiosos que tenía como propósito poner al día, medio siglo después, las investigaciones de Weber sobre la relación entre los sistemas religiosos y la conducción de la vida cotidiana.

La religión individual de Bellah y el diagnóstico de las culturas contemporáneas

Bellah abordó el análisis de las religiones bajo los principios de la teoría de sistemas parsoniana. Bajo estos principios, la evolución implica una progresiva diferenciación de los sistemas religiosos que posibilita tanto su mayor complejidad y autonomía, como un incremento en su capacidad de adaptación al entorno no-religioso (político, económico, social). En el artículo *Religious Evolution* (1964) Bellah propuso una tipología que establece cinco etapas en dicho proceso⁹:

1) La etapa primitiva, como el caso del totemismo australiano analizado por Durkheim, en la que religión y sociedad no se diferencian, constituyen una totalidad que da sentido a todos los ámbitos de la vida.

⁷ En un sentido similar, Simmel afirmaba que la vida en sociedad tiene una *religiod quality* no trascendible. Cf. Luhmann, 1990:211.

⁸ En contra de la tesis sobre la creciente racionalización de la sociedad Durkheim afirmaba: “Una sociedad sin prejuicios se asemejaría a un organismo sin reflejos: Sería un monstruo incapaz de vivir. Tarde o temprano la costumbre y el hábito recobrarían sus derechos, y es precisamente esto lo que nos permite presumir que la religión sobrevivirá a todos los ataques de la que es objeto. Mientras existan hombres conviviendo, habrá una fe común entre ellos. Lo único que no podemos prever y que sólo el futuro decidirá es la forma particular en que se simbolizará esa fe (Durkheim cit. por Bellah, 1973:XXII).

⁹ Bellah analiza cuatro dimensiones de las religiones: el sistema simbólico, las prácticas, las organizaciones y sus implicaciones sociales.

2) La etapa arcaica, ejemplificada por las religiones de los aborígenes americanos. En esta etapa se diferencian estructuras sociales que, sin embargo, corresponden puntualmente a un orden cósmico-religioso.

3) La etapa histórica comprende las religiones universales estudiadas por Weber. Corresponde al periodo de las “civilizaciones axiales” (Eisenstadt, 1986), en las que se produce una fuerte tensión entre el mundo y el orden trascendental que se resuelve a través de la elaboración de teodiceas que racionalizan la diferencia entre la perfección del orden divino y la contingencia de la vida mundana, la existencia del mal y el problema de la salvación.

4) La etapa premoderna representada por el protestantismo, en la que se establece una relación directa entre los individuos y Dios y se diferencian plenamente las instituciones seculares y religiosas. En esta etapa se producen los procesos de diferenciación e interpenetración que Weber analizó históricamente y que Parsons incorporó a su modelo teórico.

5) La etapa moderna, en la que prevalece el individualismo religioso. Éste ha significado el abandono de amplias capas de la población de prácticas religiosas institucionalizadas en un contexto crecientemente secularizado. Sin embargo, el proceso de secularización no implica la desaparición de lo sacro, sino, tal como predijera Durkheim, lo que se efectúa es una transformación de la fe común¹⁰: en las sociedades contemporáneas esta última se centra, no en un ámbito ultramundano, sino en los individuos tal y como éstos son concebidos en la modernidad, periodo en el que se desarrolla la idea de la identidad personal.

Con relación a la última etapa, Bellah sostiene una tesis de Durkheim que fue ampliamente confirmada por el desarrollo de las culturas occidentales durante el siglo XX: la búsqueda y expresión de la realización individual se convirtió en la forma primordial de religiosidad, ocupando espacios que antes eran monopolio de las religiones históricas o premodernas¹¹.. El análisis de esta transformación de la

¹⁰ En ese sentido T. Luckmann insiste en la necesidad de distinguir entre secularización y desacralización. El avance indudable de la primera en las sociedades contemporáneas no implica a la segunda (Luckmann, 1996).

¹¹ A este respecto T. Luckmann afirma: “Aún en el apogeo de las teorías de la secularización había signos de que estaba emergiendo una nueva forma –menos visible e institucionalizada– de religión, y que era probable que ésta se convirtiera en la dominante a expensas de la antigua. Las iglesias y sectas tendrían por tanto que existir en un contexto social y cultural radicalmente transformado...la nueva situación...obtenía su legitimación esencial del mito moderno del hombre autónomo...” (Luckmann; 1996:73)

conciencia colectiva se convierte por tanto en una tarea central para la comprensión de las culturas. A este respecto Durkheim afirmaba:

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 segundo plano. El grupo nos parece no tener más valor por sí mismo y para sí mismo. Es sólo 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. Éste se ha convertido pues en el objeto por excelencia de la sensibilidad colectiva” (Durkheim, 1974:108).

En su ensayo sobre el caso Dreyfuss (en el que se involucró muy activamente) Durkheim amplió estos argumentos en el contexto de un debate que convocó a una parte importante de la intelectualidad francesa, afirmando que las sociedades diferenciadas e individualistas tenían que construir una nueva moralidad cuyo fundamento habría de residir en los principios de los derechos inalienables y la dignidad de los individuos. A su juicio, en estos principios dichas sociedades encontrarían el sustento de una nueva forma de comunidad (Joas, 1996:67).

Resulta importante subrayar que los argumentos de Durkheim van mucho más allá de la reivindicación del individualismo liberal y utilitario que para finales del siglo XIX no constituía novedad alguna, sino que prefiguran una nueva faceta de éste, una faceta que Charles Taylor denomina *individualismo expresivo*, cuyo origen se encuentra en el romanticismo. Pero si en el siglo XVIII esta forma del individualismo era monopolio de una elite artística, hoy se ha convertido en un fenómeno de masas que comprende

...el entendimiento de la vida que emergió con el expresivismo romántico del siglo XVIII tardío, de que cada uno de nosotros tiene su manera de realizar su propia humanidad, y que es importante encontrarla y vivirla, y no rendirse a la conformidad de un modelo impuesto desde fuera por la sociedad, la generación previa o la autoridad religiosa o política...después de la Segunda Guerra esta ética de la autenticidad empezó a moldear la actitud de la sociedad en general (Taylor, 2002: 84).

Esta nueva versión del individualismo implica un importante cambio. No se trata tan sólo de defender los derechos e intereses individuales; implica que la autoridad moral ya no se encuentra “afuera”; los individuos tienen que buscarla dentro de sí, tienen que escuchar su “voz interior” para encontrarla y poder ser entonces fieles a sí mismos.

.....Implica, en términos de A. Giddens, la construcción reflexiva de la identidad. Esta faceta del individualismo se impuso y profundizó durante la segunda mitad del siglo XX, al grado de que, como sostiene Bellah hoy “creemos no sólo en la dignidad, sino en la sacralidad del individuo. Cualquier cosa que violente nuestro derecho a pensar por nosotros mismos, juzgar por nosotros mismos, tomar nuestras propias decisiones, vivir nuestras propias vidas como consideremos adecuado, no es sólo moralmente incorrecto, es *sacrílego*” (Bellah, 1985:142. Cursivas añadidas).

Resulta evidente que esta forma de individualismo ha jugado un papel central en los procesos de destradicionalización que han experimentado las sociedades modernas, así como que constituye un ideal que tiene una clara afinidad electiva con las estructuras nucleares de la modernidad, el capitalismo y la democracia. La influencia de este compromiso de valor en los sistemas económico y político es innegable, y se refleja en el hecho de que en todos los ámbitos de la vida social se orilla a los individuos a elegir, ya sea fuentes culturales que permitan la expresión de su autenticidad; autoridades políticas que representen sus intereses, o mercancías que reflejen sus diferentes “estilos de vida”. Taylor caracteriza esta etapa de la evolución religiosa como posdurkheimiana, porque la vida espiritual ya no necesariamente se relaciona con una comunidad, como planteaba Durkheim¹². Los valores contemporáneos sólo imponen límites negativos: mi búsqueda tiene que respetar a la de otros y guiarse por el principio de no dañar a los demás.

Parsons sostenía que los valores¹³ de las sociedades altamente diferenciadas tenían que ser cada vez más abstractos y generalizables para no contradecir las normas de los subsistemas funcionales, y efectivamente, los valores del pluralismo moderno cumplen esas características. Sin embargo, en la medida en que se vuelven más abstractos se vacían de contenido sustantivo y son por tanto incapaces de proveer sentidos vinculantes y reglas prácticas de acción, como sí lo hacían los valores

¹² Esto no implica necesariamente el abandono de las formas premodernas (en términos de Taylor paleo o neodurkheimianas) de religiosidad que suponen la conexión con una iglesia o denominación. La diferencia con la etapa posdurkheimiana radica es que en ésta dicha conexión es producto de una elección individual: “la vida y práctica religiosa deben de ser no sólo de mi elección, sino que deben hablarme; deben hacer sentido para mí en términos de mi desarrollo espiritual *como yo lo entiendo...*” (Taylor, 2002:94. Cursivas añadidas). Siendo así, el amplio fenómeno contemporáneo de la búsqueda y la conversión religiosas no contradice el individualismo expresivo, pero este fenómeno convive con la noción muy extendida de que el desarrollo de la espiritualidad no requiere de la pertenencia a una comunidad de creencias.

¹³ Parsons define los valores como “los elementos de un sistema simbólico compartido que sirven de criterio para la selección de alternativas de orientación que se presentan intrínsecamente abiertas en una situación” (Parsons:1951).

tradicionales. Siendo así ¿puede la sacralización del individuo recrear la solidaridad social? ¿Cómo podría la privatización de la religiosidad producir la efervescencia colectiva que requiere la renovación de la comunidad?

Las respuestas filosóficas y sociológicas a estas preguntas son diversas. Una respuesta se encuentra en los diagnósticos pesimistas de las sociedades contemporáneas que coinciden en la crisis de sentido a la que aludía Weber a principios del siglo XX. Dichos diagnósticos enfatizan no sólo que los valores de individualismo expresivo no apelan a la sociedad en su conjunto, sino que ya no proveen a los individuos con principios que les permitan elegir entre la multiplicidad de opciones a las que se enfrentan cotidianamente; se debilitan las estructuras de plausibilidad producto de universos simbólicos coherentes que tenían la capacidad de ordenar cognitiva y normativamente el mundo y la vida:

...los pálidos valores supraordinales del pluralismo moderno no pueden prevenir la expansión de las crisis de sentido. Dichos valores dicen a los individuos cómo comportarse frente a otras personas y otros grupos que tienen distintas visiones de la vida. Sin embargo, no nos dicen cómo deberíamos conducir nuestra vida cuando comienza a temblar el carácter incuestionado del orden tradicional (Berger y Luckmann, 1997:62).

Esta falta contribuye –en conjunción con la diferenciación institucional y la diversidad e inestabilidad de roles que implica- a la fragmentación de la identidad personal que los teóricos de la posmodernidad postulan como uno de los signos de que la metafísica y el proyecto modernos, su pretensión de unicidad y progreso (individual y social), han sido rebasados.

A este diagnóstico se suma la contradicción analizada por D. Bell entre la racionalización que priva en la estructura socioeconómica y la conducta social discrecional que promueve la sacralización de la subjetividad que conlleva el individualismo expresivo, carente de “fuerza motivacional vinculatoria” (Bell, 1976). La racionalidad instrumental promueve el individualismo utilitario; el individualismo expresivo, a su vez, es antitradicionalista y antiautoritario.

Siendo así, Bellah se pregunta si las sociedades posdurkheimianas del siglo XXI son viables, dadas sus evidentes contradicciones: la falta de consenso moral-religioso hace que la construcción del orden recaiga en las estructuras políticas, económicas y militares altamente racionalizadas, es decir, sobre estructuras capaces de imponer una coerción externa que la tradición sociológica siempre ha considerado insuficientes para

mantener la cohesión social La coerción externa, además, es contraria a los principios del individualismo, tanto del utilitario como del expresivo.

En ese sentido, Bellah afirma que Durkheim fue demasiado optimista al considerar el individualismo como fuente de una nueva moralidad. A pesar de que este último tenía clara la enorme diferencia e inclusive la incompatibilidad entre “el individualismo de Kant y Rousseau...el de la Declaración de los Derechos del Hombre..(y el del) estrecho utilitarismo y el egoísmo utilitario de Spencer y los economistas” (Durkheim cit. por Hollis, 1996:100), Durkheim apostó al primero como el único sistema de creencias que podía generar una conciencia colectiva fuente de una nueva autoridad y de legitimidad sociales, capaz de redefinir la relación entre los individuos y la sociedad en la modernidad (Marske; 1987). Sin embargo, el culto al individuo que se ha generado bajo la influencia del individualismo expresivo a juicio de Bellah no constituye un fundamento suficiente para esta renovación moral (Bellah; 2002). Robert Wuthnow, quizá su discípulo más eminente, construye una visión más optimista sobre este problema crucial para las sociedades contemporáneas.

LA OBRA DE ROBERT WUTHNOW. DE LA SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN AL ANÁLISIS DE LA CULTURA

R. Wuthnow se formó en Berkeley bajo la influencia de R. Bellah, e inmediatamente después de graduarse se incorporó a un equipo de trabajo dirigido por este último que emprendió una investigación sobre la dimensión religiosa de la contracultura juvenil estadounidense de las décadas de los sesenta y setenta, de la que resultó el libro *The New Religious Consciousness* (1976). En su colaboración a este texto Wuthnow enuncia varias tesis que mantendrá y enriquecerá a lo largo de tres décadas de investigación empírica y reflexión teórica sobre el fenómeno religioso y los procesos culturales en general.

Wuthnow rechaza las explicaciones que atribuyen los cambios culturales a procesos socioestructurales (políticos, económicos) y afirma la necesidad de investigar la dinámica propia de los primeros. En el caso del movimiento contracultural de la juventud ilustrada de Estados Unidos, Wuthnow afirma que la causa más profunda de éste fue la inhabilidad del utilitarismo individualista que campeaba en la cultura de ese país para otorgar sentido a la existencia de los jóvenes, así como la deslegitimación de las instituciones estadounidenses guiadas por una estrecha racionalidad técnica cuyos

fines fueron rechazados por la generación más joven¹⁴. Dicho movimiento, por tanto, fue expresión de la crisis de sentido de una generación –una crisis religiosa en sentido amplio-, y la experimentación espiritual (el acercamiento a religiones orientales; la búsqueda mística no deísta; la práctica de técnicas como el yoga y la meditación trascendental) así como los ensayos de nuevas formas de convivencia (como la vida comunal) que trajo consigo, fueron una clara muestra de que el individualismo utilitarista no fue capaz de proveer respuestas significativas a las preguntas de los jóvenes sobre la existencia individual y colectiva.

A partir de este diagnóstico y apoyándose en las subsiguientes investigaciones que ha llevado a cabo sobre los cambios religiosos en su país, Wuthnow sostiene una visión más optimista que la de su maestro Bellah. A su juicio se está operando una nueva transformación de lo sagrado que lleva a los individuos a crear comunidades y a establecer fines que trascienden sus intereses, ya no en las denominaciones religiosas, sino en los grupos que constituyen el sector voluntario.

A principios de la década de los noventa Wuthnow llevó a cabo una encuesta nacional y una multitud de entrevistas que muestran que en Estados Unidos el 40% de los adultos (75 millones de individuos aproximadamente) participa activa y regularmente en algún grupo voluntario. Los propósitos de dichos grupos son muy variados y específicos (van desde el apoyo frente a las adicciones, el estudio, la ayuda a personas enfermas y de la tercera edad, etc.), pero en todos los casos

...llevan a los individuos más allá de sí mismos, los sacan de sus vidas personales aisladas y los ponen en presencia de otros con quienes pueden compartir sus necesidades y preocupaciones, hacer amigos y ligarse a redes sociales más amplias. Los grupos pequeños proveen una manera de trascender intereses centrados en nosotros mismos; atemperan nuestro individualismo y nuestro deseo culturalmente inducido de ser completamente independientes...aun en medio de las tendencias a la dislocación de nuestra sociedad, somos capaces de crear lazos de apoyo mutuo (Wuthnow, 1994:12).

Wuthnow afirma que la participación en estos grupos permite a los individuos desarrollar un sentido de pertenencia, humanitarismo y compasión que posibilita la creación y recreación de genuinos vínculos sociales, es decir, de crear relaciones que no emergen del autointerés. Aunque está al tanto de las limitaciones tanto de estos grupos como de la religión institucionalizada para contrarrestar el utilitarismo y el

¹⁴La guerra de Vietnam, por ejemplo, esta generación la interpretó como la expresión última de los fines de acumulación de poder y riqueza que guiaban las decisiones políticas de los gobiernos estadounidenses.

hedonismo de la cultura estadounidense¹⁵, la expansión del fenómeno de los grupos voluntarios le parece un signo de que frente a lo que Bellah denominó el individualismo religioso (que a su juicio ya no constituye el sistema de significado predominante) se abren otras vías, particularmente en el llamado tercer sector, para la creación de comunidades y el mantenimiento de la solidaridad social.

Las investigaciones de Wuthnow sobre la transformación religiosa en Estados Unidos se han apoyado en una constante reflexión teórica sobre los procesos culturales¹⁶, que lo han llevado a articular una profunda crítica de la tradición de la que es heredero. Esta crítica parte del análisis del legado de los clásicos a la explicación sociológica de la cultura. A este respecto afirma que en el seno de la sociología se han desarrollado dos teorías que han influenciado la reflexión hasta hoy: la teoría de la adaptación cultural y la teoría de la legitimación de clase, y que ambas conducen a serias limitaciones en la investigación empírica.

Wuthnow afirma que la teoría de la adaptación cultural concibe las transformaciones en este ámbito como un proceso evolutivo que responde a cambios en las condiciones sociales. El origen de ésta es la teoría de los tres estados de Comte¹⁷, pero la concepción cuya influencia se deja sentir hasta hoy se encuentra en *La división del trabajo social*. En esta obra Durkheim introduce dos conceptos centrales para la comprensión sociológica de las sociedades modernas: complejidad y diferenciación. Como ya argumenté, son éstos los que guían la elaboración del modelo sistémico de Parsons, y bajo su influencia, la teoría sobre la evolución religiosa de Bellah¹⁸. En esta teoría el énfasis se pone en el cambio cultural gradual y continuo, más que en el análisis de episodios históricos específicos, y a decir de Wuthnow éstos dejan de tener significado por derecho propio: los fenómenos particulares se interpretan a la luz de un concepto maestro que les otorga sentido. Esta interpretación, además, posibilita que se produzcan explicaciones que caen en la falacia teleológica: el cambio cultural se produce porque permite la evolución, i.e. la diferenciación y complejización sociales.

¹⁵ En *God and Mammon in America* (1994), por ejemplo, sostiene que la religión organizada tiene un efecto muy pobre sobre las actitudes materialistas y el consumismo de los estadounidenses practicantes.

¹⁶ Es el único académico que ha sido presidente de la secciones de sociología de la religión (1995) y de la cultura (1996) de la Asociación Americana de Sociología.

¹⁷ Contra lo que generalmente se cree, ésta no se refiere a la evolución social, sino a la “evolución intelectual de la humanidad”, es decir, a la evolución de las ideas. Cf. Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo*.

¹⁸ La influencia de esta teoría es evidente también en la obra de Luhmann, Habermas, Eisenstadt, Berger y Luckmann entre otros.

La teoría de la legitimación de clase es, evidentemente, de origen marxista, aunque Wuthnow sostiene que es atribuible también a Weber¹⁹. A diferencia de la primera, el cambio cultural se concibe como producto de las transformaciones en las relaciones entre las clases; los cambios son más abruptos y obedecen a intereses específicos, no a patrones societales generales.

A pesar de sus diferencias, ambas teorías comparten una serie de presupuestos que a decir de Wuthnow ponen en tela de juicio su adecuación. En primer lugar subraya su concepción de cultura. En los clásicos ésta se define como un fenómeno subjetivo: la conciencia colectiva de Durkheim o de clase de Marx, las ideas e intereses de Weber. Wuthnow afirma que dicha concepción se deriva del dualismo sujeto-objeto dominante en la epistemología moderna y se evidencia en los diagnósticos de los clásicos sobre la sociedad de su tiempo como una profundización de dicha escisión. Los signos de este dualismo son la anomia, alienación y falta de sentido que preocuparon a los fundadores de la sociología, y cuya superación motivó su pensamiento. A decir de Wuthnow, en esta escisión se localiza la concepción de su tarea como una desmitificación, lo que dio origen a lo que Ricouer llama la “hermenéutica de la sospecha”, es decir, la concepción de la investigación filosófico-social como el develamiento y la explicación del funcionamiento de los mecanismos del objeto (el mundo social) que se imponen al sujeto (Wuthnow; 1987:25-27).

Esta escisión constituye también el origen de la distinción entre la estructura social objetiva, mensurable, como causa de los problemas relacionados con la alienación y la cultura como el ámbito subjetivo de las ideas, es decir, como el producto de la evolución de la estructura social. Esta concepción se traduce en el énfasis que se hace en las investigaciones guiadas por dichas teorías en el análisis de la función psicológica de las creencias. A juicio de Wuthnow las consecuencias más importantes de esta concepción de la cultura para la investigación empírica han sido dos. En primer lugar, esta última carece de un referente empírico y por ende en la búsqueda de las fuentes de cambio cultural el investigador se ve forzado a apoyarse en supuestos sobre procesos psicológicos; las ideas se transforman para satisfacer necesidades psíquicas,

¹⁹Esta interpretación de Weber es muy debatible. En la *Contribución a la sociología de las religiones mundiales* éste afirma: “no somos partidarios de la tesis de que la índole específica de una religión sea una mera “función” de la estructura del estrato que se manifiesta como su portador característico, ni de que la religión represente la “ideología” del estrato, ni de que “refleje” los intereses materiales o ideales del estrato. (Weber, 2000; 9). Como vimos en el primer capítulo, la concepción de Weber sobre el papel de los estratos productores de las ideas religiosas y su relación con la sociedad más amplia es más compleja de lo que Wuthnow le concede. Sin embargo, aquí solamente se trata de presentar el argumento de este último.

aunque no se da cuenta de los mecanismos mediante los que esto ocurre. En segundo lugar, dado que la cultura se concibe en términos de amplios patrones que orientan la conducta (mayor racionalización, solidaridad orgánica, intereses de clase) y no como expresiones simbólicas específicas, la investigación se lleva a cabo a un nivel de generalidad que no da cuenta de los procesos específicos de producción y cambio de las formas culturales. Sobre este tipo de investigación Wuthnow afirma:

Esta argumentación es conducente a un estilo de ciencia social interpretativa que se preocupa por descubrir los significados de los eventos más que por explicar sus fuentes. Este enfoque depende de que se tenga una concepción *a priori* de las tendencias maestras de la cultura moderna (por ejemplo la diferenciación). Con esta concepción en mente, el investigador sólo tiene que encontrar instancias de cambio que encajen en el patrón general (Wuthnow, 1992:269).

El resultado es que las explicaciones que se producen no son capaces de dar cuenta de los procesos a través de cuales los amplios cambios societales producen transformaciones específicas en la cultura. Por ende, el corolario de la influencia de las concepciones clásicas ha sido la disyunción entre la reflexión teórica y la investigación histórica. En este diagnóstico de Wuthnow destacan los dos ejes que han guiado, por más de dos décadas, tanto su producción teórica como sus trabajos empíricos:

1. La necesidad de reconceptualizar la cultura y de tratarla como un ámbito de investigación por derecho propio, es decir, no reducirla a un epifenómeno de la estructura social.
2. El énfasis en que la investigación sociológica no puede limitarse a la interpretación de significados, sino que ha de abocarse a la búsqueda de los mecanismos que expliquen la producción y el cambio culturales, colocando la investigación en un terreno empírico sólido.

La reconceptualización de la cultura

En 1984 se publicó *Análisis cultural*, texto en el que Wuthnow y sus coautores sostienen que durante las dos décadas anteriores se había efectuado un cambio en el estudio de la cultura que permitía afirmar que estaba emergiendo un marco teórico que se alejaba de los supuestos que tenían origen en la obra de los clásicos –Parsons incluido– que habían inhibido el progreso del análisis. Localizan este cambio en el pensamiento de autores que, a pesar de que provienen de tradiciones y disciplinas distintas, redefinen de tal manera la cultura que ésta deja de concebirse como

significados subjetivos y el énfasis se traslada a sus componentes observables (como el lenguaje, el discurso, los esquemas de clasificación, los ritos). Este cambio permite trascender los límites que la concepción clásica había impuesto a la investigación: si la cultura se define como creencias, valores, sentimientos, ésta se convierte en el ámbito residual de no-conducta. Este es el origen de los análisis que pretendían relacionar las percepciones subjetivas con conductas objetivas, como por ejemplo las actitudes y la acción; la opinión y los votos; las ideologías y las revoluciones, y conducía al callejón sin salida para una ciencia social empírica que conducía a “explicar las actividades observables de los actores en los términos de predisposiciones culturales inobservables” (Wuthnow *et.al.*, 1988:13).

Los autores afirman que también se debían a la definición clásica de la cultura dos formas de reduccionismo que permearon durante mucho tiempo la investigación: el individualismo (porque sólo los individuos creen, valoran, tienen motivaciones²⁰) y la derivación de la primera de la estructura social. Sin embargo, la redefinición que encuentran en la obra de P. Berger, M. Douglas, M. Foucault y J. Habermas les permite afirmar que los límites impuestos por la concepción de los clásicos estaban en vías de ser superados. Su pretensión no era que a partir de la obra de los autores que analizan se pudiera elaborar una síntesis que produjera una nueva teoría, sino mostrar que pesar de las diferencias entre ellos, su pensamiento era evidencia de que en las ciencias sociales en su conjunto se estaban reorientando los supuestos más profundos sobre la cultura de forma que se vislumbraba la emergencia de un amplio marco que conducía al análisis cultural en una dirección muy diferente a la establecida²¹. Esta reorientación implicaba dos cambios sustantivos. Primero, el abandono de la dicotomía entre conducta observable y significados subjetivos y derivado de éste, el rechazo del análisis cultural como descripción fenomenológica y/o comprensión empática de la intencionalidad individual. En términos del modelo de análisis metateórico de Alexander, la reorientación se efectúa en el ambiente metafísico y deja sentir su influencia en los niveles menos generales del continuo científico -las definiciones, proposiciones, presupuestos metodológicos- y en éstos las diferencias entre los autores que analizan son muchas. Sin embargo, la reorientación a nivel de los presupuestos generales hace que existan coincidencias que se localizan en las elaboraciones de Berger, Douglas,

²⁰ A pesar del uso recurrente de términos cuyo estatuto ontológico, a su juicio, no es posible especificar, como son conciencia colectiva, valores compartidos, realidades intersubjetivas, entre otros.

²¹ En ese sentido, al referirse al análisis cultural los autores no están pensando en la tarea de una disciplina en particular.

Foucault y Habermas en torno a tres áreas problemáticas: el papel de la subjetividad; el reduccionismo sociológico y el papel del positivismo.

Sobre el papel de la subjetividad

En torno al problema de la subjetividad, Wuthnow y sus colegas sostienen que en la obra de los autores que analizan hay un definitivo distanciamiento de ésta que se resume en la redefinición de la cultura como un aspecto analítico de la conducta, su aspecto simbólico-expresivo. Esta redefinición permite que el análisis se dirija a fenómenos como los actos de habla, las formas de clasificación, el discurso y los rituales, y establece una clara distinción analítica entre los individuos como productores y portadores de cultura y los fenómenos culturales mismos: su estructura interna, los elementos que la componen, los mecanismos que posibilitan su producción y transformación.

Este cambio se introduce aún en la obra de Berger, el autor que más atención presta a la subjetividad. Este énfasis se debe a que su reflexión sobre la cultura parte, bajo la influencia de Weber, del principio de que ésta es una creación que responde a la necesidad subjetiva de sentido. Sin embargo, esta necesidad se externaliza y da lugar a la objetivación, que es el resultado de los procesos de significación. Esta concepción permite afirmar a Berger y Luckmann en su influyente *La construcción social de la realidad* que “la sociedad, efectivamente, posee facticidad objetiva. Y la sociedad, efectivamente, está construida por una actividad que expresa un significado subjetivo” (Berger y Luckmann, 2005:35).

Para Berger y Luckmann la descripción de los mecanismos (externalización, objetivación, internalización) que posibilitan la transformación de los significados en facticidades objetivas se convierte por tanto en el problema central de la teoría sociológica, y esa es la tarea que emprenden en esa obra conjunta. En ella se describen los procesos subjetivos mediante los cuales los individuos internalizan la realidad, es decir aprehenden los acontecimientos objetivos en cuanto expresan significado (y en ese sentido constituyen una manifestación de la subjetividad de otros). Sin embargo, a decir de Wuthnow *et. al.* afirmar que la externalización produce objetos culturales implica sostener simultáneamente que estos últimos corporizan la intencionalidad de sus productores, y esto resulta dudoso en la medida en que

...empíricamente esto sugiere que podemos examinar las creaciones culturales y por lo tanto entender las intenciones subjetivas de los actores que las producen y reproducen en la vida cotidiana. Si bien esto puede ser cierto, ningún punto de vista explica muy bien el hecho de que los objetos o creaciones culturales muy a menudo difieren totalmente de los deseos e intenciones de los involucrados en darles origen o conservarlos. Incorporar la subjetividad en este punto del análisis de la cultura se convierte en teórica y analíticamente problemático (Wuthnow *et. al.*, 1988:271).

Es por eso que sostienen la conveniencia de separar subjetividad y cultura, y la aportación de la obra de Berger radica precisamente en que tiende un puente que permite transitar de la primera a la segunda (por medio de la explicación de la dialéctica externalización, objetivación, internalización²²) a diferencia de otras tradiciones –como el interaccionismo simbólico y la etnometodología – que también ponen el acento en el significado, pero no trascienden el ámbito de la subjetividad, y al no hacerlo no son capaces de ofrecer explicaciones a nivel de las instituciones, a diferencia de Berger, que ha hecho numerosas aportaciones al estudio de la religión, las transformaciones del capitalismo, el pluralismo cultural, entre otros temas.

Wuthnow *et. al.* sostienen que aunque en la obra de Douglas, Foucault y Habermas la subjetividad tampoco está por completo ausente en la medida en que se hace énfasis en el lenguaje y fenómenos relacionados con éste (los actos de habla, el discurso, las clasificaciones simbólicas), en sus obras las manifestaciones de éste son conceptualizadas como conducta objetivamente observable, independientemente de los estados internos de los individuos.

En el caso de M. Douglas, por ejemplo, aunque sus reflexiones parten de los mismos presupuestos antropológicos de Berger (la necesidad de sentido y orden cognitivo) en sus trabajos los procesos subjetivos no constituyen el objeto de análisis. Siguiendo a Durkheim, en *Purity and Danger* (1966) Douglas analiza cómo mediante la clasificación puro/impuro se establecen límites morales que juegan un rol central en el mantenimiento del orden social; ésta constituye una distinción que se encuentra en todas las culturas, y a partir de ella se establecen límites y propósitos colectivos. Las clasificaciones establecen pautas culturales que se recrean en los rituales, tal como afirmaba Durkheim. Sin embargo, a diferencia de este último Douglas sostiene que los rituales se trasladan al ámbito de la vida cotidiana: la asignación de tareas domésticas,

²² A este respecto resulta importante subrayar que no se trata de mecanismos secuenciales, sino que operan simultáneamente en la construcción de la realidad.

la higiene personal, las tipificaciones del lenguaje ordinario²³ constituyen objetivaciones de las clasificaciones simbólicas que estructuran la vida social y regulan la conducta. Los rituales cotidianos permiten el restablecimiento continuo del orden, y cuando se producen desviaciones graves que amenazan o se desvían de los límites entre lo aceptable y lo inaceptable para la comunidad, se llevan a cabo ritos de purificación que comunican en qué consistió la trasgresión, sancionan a los actores que resultaron contaminados, y permiten la relegitimación de las normas y el restablecimiento de los límites²⁴.

El trabajo de Douglas constituye una clara muestra de la fecundidad de las concepciones de Durkheim – las centralidad de formas de clasificación como delimitadoras de las estructuras sociales- para el análisis de la cultura, y esta influencia se evidencia también en la obra de Foucault²⁵, a pesar de las enormes diferencias entre ambos. Mientras las elaboraciones de Douglas se originan en su investigación etnográfica y se mantienen claramente en el ámbito disciplinario de la antropología cultural, las amplias generalizaciones de Foucault no sólo resultan inclasificables, sino que se alejan paulatinamente de los requerimientos de las ciencias sociales empíricas, a pesar de las declaraciones programáticas que estableció tempranamente en la *Arqueología del saber*. Sin embargo, al igual que Douglas, Foucault ha explotado ampliamente el recurso de analizar las formas de clasificación (lo verdadero y lo falso; la locura y la razón), los límites, la desviación y la exclusión como elementos de estructuración del orden, añadiendo, de manera central, la relación de estos procesos con el poder. Su obra, además, es la que más radicalmente se aleja del sujeto; en ella este último no es más que “una pequeña laguna en el azar de su desarrollo (del discurso)” (Foucault, 2002:11), y el análisis de éste, de las formas que adquiere su producción y selección; su distribución y control se hace con total independencia de la subjetividad individual. El discurso se convierte en la obra de Foucault en la clave para

²³ De hecho Douglas establece, siguiendo al sociolingüista B. Bernstein, una analogía entre el ritual y el lenguaje que convierte al habla cotidiana (sus códigos y clasificaciones) en la ejecución de un rito que actualiza las relaciones y valores sociales (Wuthnow et. al; 1984:118-128).

²⁴ En una sociedad moderna, un ejemplo claro de un ritual de purificación lo constituyen los procesos judiciales. En ellos se debate qué límites se trasgredieron, quienes fueron responsables de la trasgresión; se castiga a los culpables y así se contribuye a mantener el orden social. Los juicios constituyen un caso en que todos estos procesos son explícitos y el ritual sumamente formalizado. Pero la tesis de Douglas es que estos procesos se actualizan aún por medio de los rituales cotidianos que carecen de formalización y no están segregados de la rutina.

²⁵ Habría que recordar que una de las distinciones que Durkheim usó ampliamente fue aquella entre lo normal y lo patológico. Douglas y Foucault siguen la misma estrategia, sin recurrir ya a las analogías orgánicas.

la comprensión de la cultura y las sociedades occidentales, su voluntad de verdad y sus tecnologías de poder.

Finalmente, en la teoría de la acción comunicativa de Habermas, en su pretensión de descubrir las estructuras formales de los procesos de entendimiento y de superar definitivamente la filosofía de la conciencia Wuthnow *et. al.* encuentran otra muestra de la reorientación del análisis cultural, en este caso hacia los actos de habla como unidad de análisis que permite analizar la cultura como fenómeno conductual observable:

Cuando Habermas examina cosmovisiones, autoconceptos, pautas de razonamiento moral, normas de legalidad y patrones de legitimación, lo hace considerándolos principalmente como estructuras o conjuntos de reglas que influyen en la naturaleza de la comunicación. La existencia de esas estructuras es indicada por los mensajes implícitos presentes en los actos comunicativos...tales estructuras, según Habermas, no necesariamente existen en la conciencia subjetiva de los individuos, sino que son abstracciones que el estudioso construye observando la conducta simbólico-expresiva (Wuthnow *et. al.*, 1988:223).

Concluyendo: en torno al problema de la subjetividad, el análisis del pensamiento de Berger, Douglas, Foucault y Habermas permite afirmar a Wuthnow y sus colaboradores que el análisis cultural gana terreno epistémico cuando se distingue entre la primera y la cultura, en la medida en al hacerlo esta última adquiere referentes que posibilitan un análisis empírico sistemático: la estructuración de códigos y límites que establecen el orden cultural; las reglas de uso de los actos de habla y de la formación de los discursos; la escenificación de ritos constituyen pautas que se investigan en sí mismas y constituyen objetos plenamente culturales.

Sobre el reduccionismo sociológico

En *Análisis cultural* Wuthnow *et. al.* afirman que el marco emergente, además de rebasar el subjetivismo permite la superación del reduccionismo sociológico en la medida en que la cultura es objeto de análisis en sí misma, no como derivación de procesos socioestructurales y/o económicos, es decir, se pone en tela de juicio la tesis clásica -sostenida por Marx y a través suyo por sociólogos del conocimiento- sobre la determinación social de las ideas.

La propuesta de Habermas de reconstruir el materialismo histórico bajo el supuesto de que, dado un cierto nivel de evolución social las normas que posibilitan la interacción no son deducibles de las estructuras de trabajo y distribución; el énfasis de

Berger y Douglas en el análisis de la vida cotidiana como el sitio en el que emergen y se reproducen las instituciones; la afirmación de Foucault en el sentido de que una de las vías para la comprensión de la historia occidental es el análisis de la relación conocimiento/poder²⁶ son muestras de que la cultura se convierte en objeto de investigación por derecho propio. A diferencia de Durkheim y Mauss en *Las formas de clasificación de las sociedades primitivas*, en la obra de Douglas los sistemas de categorías ya no se corresponden con la estructura social, sino que conforman pautas culturales que es fructífero investigar en sí mismas, como lo son también las estructuras del lenguaje y la comunicación.

En todos estos casos, la cultura definida como conducta simbólico-expresiva (y no como ideas acerca de la conducta) constituye el foco de análisis; es decir: el objeto de investigación lo constituye un aspecto analítico de la conducta que el observador define como tal, independientemente de que para los actores involucrados ésta haya tenido un propósito distinto:

El análisis cultural se convierte en el examen del aspecto simbólico-expresivo de la conducta, sea que ella esté orientada primordialmente hacia la discusión de los valores o hacia la manipulación racional intencional del mundo material...habiendo definido la cultura en estos términos amplios, una tarea principal del análisis cultural consiste en identificar los recurrentes rasgos, distinciones y pautas subyacentes que dan forma y sustancia a la cultura (Wuthnow *et. al.*, 1988:283).

Siendo así, se aísla e investiga la conducta simbólico-expresiva, no sus causas ulteriores ni su determinación por otros factores; se analizan sus mecanismos de producción, transmisión y cambio. Es en ese sentido que la obra de los autores analizados contribuye a superar lo que Wuthnow *et. al.* denominan reduccionismo sociológico y a someter a la cultura a análisis empíricos sistemáticos.

Esto implica también que la cultura no abarca todo lo que conforma un ordenamiento social, porque éste se constituye por fenómenos (como la distribución de recursos; la estructura poblacional, etc.) que se pueden analizar independientemente de su significación simbólico-expresiva. Lo que resulta crucial para el análisis cultural es que la relación entre la cultura y la estructura social no se investiga a partir de una concepción reduccionista sobre la prioridad causal de esta última, sino como aspectos analíticamente diferenciables de la conducta que se influyen recíprocamente.

²⁶ Los autores hace énfasis en que la contribución de esta noción radica en la comprensión de que las asimetrías de poder existen en la estructura misma del conocimiento, y no que éste se ejerce externamente sobre los procesos culturales.

Sobre el positivismo

El conjunto de autores analizados se aparta de las premisas del positivismo y de una concepción naturalista de las ciencias sociales, reconociendo que el investigador sólo puede relacionarse con su objeto adoptando una actitud realizativa, dejando atrás, por tanto, la comprensión objetivista de dichas ciencias. Wuthnow *et. al.* se preguntan si ante este reconocimiento el análisis cultural se limita a ser una tarea hermenéutica que “enriquece las interpretaciones” pero no puede pretender producir conocimiento verificable y generalizaciones empíricas, y concluyen que la redefinición de la cultura como un fenómeno observable obliga al investigador a buscar elementos de prueba refutables sobre las pautas y estructuras culturales que encuentra y analiza, colocando la investigación sobre un “terreno empírico sólido” que la definición clásica de la cultura no permitía.

Del análisis cultural a la explicación sociológica de la cultura

En el libro *Meaning and Moral order* (1987) Wuthnow profundiza la reflexión iniciada en *Cultural Analysis*, añadiendo dos importantes novedades: si en este último Wuthnow y sus colegas describieron la emergencia de un nuevo marco que de manera amplia, debido al cambio en los presupuestos sobre la cultura (es decir, a cambios que se efectúan a nivel del ambiente metafísico del continuo científico) estaba reorientando el estudio de la cultura en las ciencias sociales en general, en *Meaning and Moral Order* Wuthnow reflexiona sobre las implicaciones de esta reorientación para la sociología en particular, y además, ilustra sus reflexiones realizando aplicaciones al análisis de fenómenos empíricos.

Wuthnow parte de la afirmación de que en la sociología estadounidense el estudio de la cultura, a pesar de la influencia de los clásicos -que nunca desapareció-, dejó de ser un tema privilegiado. Atribuye este hecho a la especialización en subdisciplinas, lo que condujo a que la cultura atrajera la atención de especialistas en algunos enclaves (como la sociología de la religión y el conocimiento), pero no a la comunidad en su conjunto. Encuentra otra razón en el hecho de que contribuciones seminales para la explicación sociológica de la cultura como *La construcción social de la realidad* o *The Broken Covenant* de Bellah, por citar dos importantes ejemplos, no se convirtieron, a pesar de su amplia difusión, en ejemplares que guiaran la investigación empírica.

A estos dos hechos añade que el financiamiento privilegia los proyectos sociológicos “científicos” sobre aquellos con una tendencia más humanística a los que generalmente se asocia el estudio de la cultura. A pesar de que a su juicio explicación y comprensión no son dos tareas incompatibles, a nivel institucional se les trata como si lo fueran, y las investigaciones sobre la cultura generalmente se conciben como proyectos hermenéuticos alejados de los cánones de la sociología empírica que constituye la corriente que siempre ha recibido más apoyo en Estados Unidos. A esta situación contribuye la influencia de lo que Wuthnow denomina el posestructuralismo europeo de autores como Barthes, Lacan, Foucault y Habermas²⁷ que si bien abonó a la revitalización del interés por la cultura en el contexto estadounidense durante la década de setentas y ochentas, no contribuyó a fortalecer su análisis empírico.

Siendo así, Wuthnow se pregunta si el análisis sociológico de la cultura podría especializarse sobre el principio de la distinción de un objeto, apoyando el fortalecimiento de una subdisciplina, o bien sobre la base más amplia de una estrategia analítica susceptible de aplicarse a diferentes objetos, y se inclina por esta última. Siguiendo esta estrategia, la cultura es concebida no como una entidad distinta, como una realidad *sui generis*²⁸, sino como un aspecto que penetra todos los fenómenos sociales que se aísla con propósitos analíticos, y este es el principio que guía sus exploraciones. Wuthnow sostiene (en plena coincidencia con Alexander) la necesidad de hacer explícitos los supuestos metateóricos que fundamentan la investigación, porque no hacerlo ha tenido como consecuencia que no se examina la adecuación de los diferentes métodos para investigaciones que tienen alcances muy diferentes, tratándose indistintamente, por ejemplo, el nivel del cambio de las creencias individuales y procesos de cambio a nivel macroscópico.

Su objetivo en *Meaning and Moral Order* es probar las propuestas de cuatro diferentes enfoques para el análisis de la cultura, sus aportaciones y límites con relación a cinco problemas centrales para la investigación sociológica: 1) el significado; 2) la naturaleza del orden moral; 3) la dramatización del orden moral; 4) los orígenes de la ideología; 5) el papel del estado y la institucionalización de la cultura.

²⁷ Wuthnow aclara que su uso del término posestructuralismo no responde al uso técnico común, en el que la inclusión de Habermas sería inaceptable. Argumenta que esta denominación se apoya en el interés de estos autores en las estructuras del lenguaje, la comunicación y la cultura en general

²⁸ A este respecto la diferencia con la tradición realista de Durkheim, Parsons y Archer que analicé en el capítulo II ya se hace evidente.

Aunque concibe sus exploraciones insertas en la corriente epistemológica de la sociología interpretativa, sostiene que muchas veces la afirmación del carácter inevitablemente interpretativo de la sociología se ha convertido en una excusa para la investigación de mala calidad y las opiniones beatas. En ese sentido propone que “si el análisis cultural ha de avanzar no alejándose de la sociología interpretativa, sino como su mejor realización ... se debe de prestar mayor atención a los conceptos, su operacionalización, su examen empírico e interpretación” (Wuthnow, 1987:17), y ese constituye su interés primordial al analizar las alternativas propuestas por los cuatro enfoques que distingue: el subjetivo, el estructural, el dramático y el institucional, a los que dedica reflexiones teórico-metodológicas, así como ejemplos de las posibilidades que contienen de aplicación empírica con relación a los problemas señalados.

En el caso del enfoque subjetivo, Wuthnow amplía las conclusiones a las que llegó con sus colaboradores en *Cultural Analysis*. Afirma la necesidad de llevar la investigación “más allá del problema del significado” si éste se entiende de manera individualista, en relación con procesos cognitivos. Este entendimiento conduce las investigaciones hacia las *visiones del mundo* de los sujetos, entendidas éstas como el conjunto de creencias (y las valoraciones, deseos y motivaciones asociados a éstas) sobre la realidad que sostienen los sujetos. En cambio, si se trasciende el enfoque subjetivo y el foco de atención se traslada a los *sistemas de significado*, éstos constituyen conjuntos de símbolos (no de creencias) que son analizados con independencia de los sujetos. Las visiones del mundo son creación de los individuos, y contienen creencias sobre una multitud de diferentes símbolos. Un sistema de significado en cambio se refiere a un solo sistema de símbolos, aunque éstos puedan ser utilizados en muy diferentes contextos o por distintas colectividades. Esta es una distinción que coincide con la que establece Sahlins entre el ordenamiento estructural y el intencional de la cultura (*supra* pp. 37-38).

De manera que al ratificar la necesidad de llevar el análisis cultural más allá del problema del significado, Wuthnow no está haciendo la problemática afirmación de que la cultura no implica el significado, sino que sostiene la necesidad de trascender una concepción que a su juicio ha frenado el avance de la explicación sociológica: la concepción ideacional de la cultura que se refiere a las creencias como estados intencionales. En este sentido afirma que cuando se habla de significados compartidos ha de hacerse referencia a códigos, discursos, comportamiento ritual, es decir, a

fenómenos observables genuinamente sociales, a lo que denomina el aspecto simbólico-expresivo del comportamiento social. Si no fuera así, no habría fundamento alguno para afirmar que los significados se comparten. Afirma que la falta de claridad a este respecto se originó en las teorías clásicas, y ha sido tarea de enfoques posteriores superarla.

El enfoque posestructuralista. El análisis de los códigos morales

Siguiendo las tesis de M. Douglas sobre los límites simbólicos y la estructura de los códigos, Wuthnow propone su aplicación al problema del compromiso moral, con el objetivo de explorar las posibilidades y limitaciones del enfoque posestructuralista. Parte de la preocupación de los diagnósticos que sostienen que las sociedades contemporáneas sufren una crisis con relación a dicho compromiso; una crisis que se hace evidente tanto en el terreno que ganan el individualismo y la retracción de la vida pública, como en el hecho de que cada vez más la legitimidad del orden social se fundamenta en códigos legales (el proceso de juridificación que han analizado autores como Habermas y Luhmann) que tienen una lógica puramente racional y no requieren del compromiso de los actores.

Wuthnow sostiene que el análisis de los códigos morales y los límites simbólicos que establecen permite echar luz sobre los procesos culturales relacionados con esta crisis. Define un código moral como “un conjunto de elementos culturales que describen la naturaleza del compromiso con un curso particular de comportamiento” (Wuthnow, 1987:66) y sostiene que dichos elementos tienen una estructura subyacente, es decir, que están ordenados de manera que permiten trazar distinciones simbólicas. Siendo así, afirmar que los códigos están estructurados no equivale a sostener que muestran un alto grado de sistematicidad o consistencia lógica, sino sólo que las distinciones establecidas permiten realizar demarcaciones simbólicas que ordenan la naturaleza de la obligación individual.

Los códigos morales establecen tres distinciones fundamentales: 1) objetivos morales/programas reales; 2) *selves*/actores y 3) inevitabilidad/intencionalidad. Los elementos de cada una de estas distinciones están relacionados en un patrón de conexión/separación y cada una de ellas cumple diferentes tareas en el mantenimiento de las autoridades y de los compromisos morales.

La distinción objetivos morales/programas reales se refiere a los valores abstractos que guían la acción (el objetivo moral) y las actividades concretas que se

llevan a cabo para alcanzar dicho objetivo (el programa real). Por ejemplo: el cumplimiento del compromiso contraído con el principio abstracto de “hacer del mundo un lugar mejor” se puede realizar mediante una variedad muy amplia de acciones concretas, y lo que permite la distinción entre dicho objetivo y el programa de acción es remover al primero de la observación empírica; el ámbito que está sujeto a ésta es el de los programas reales. A ese nivel se puede fallar, pero esto no obliga a los actores al abandono del objetivo moral mismo, y por lo tanto, el compromiso con éste queda “protegido” de ser falseado por lo que efectivamente se lleva a cabo en la vida cotidiana.

La distinción entre *selves* y actores se refiere a la diferencia entre el “yo verdadero” y los roles impuestos por la sociedad. Es una distinción que tiene su origen en el individualismo expresivo y permite resguardar un ámbito “profundo y auténtico” del *self* con relativa independencia de los roles a los que obligan las relaciones sociales y las actividades que éstos involucran. Esta distinción permite conciliar, por ejemplo, la creatividad del individuo y el hecho de que éste realiza un trabajo burocrático y monótono. Al establecer la diferencia entre la identidad como el ámbito de la autenticidad y la suma de roles como expresión de una demanda social que difiere de dicho ámbito, la primera no sólo no se agota en éstos, sino que muchas veces los roles constituyen un obstáculo para su realización. Esta distinción posibilita mantener la autoestima y minimizar la culpa de los individuos, en la medida en que dicha valoración se independiza de las actividades y logros que efectivamente se llevan a cabo.

Finalmente la distinción inevitabilidad/intencionalidad se refiere a que si bien para la responsabilidad moral resulta indispensable un margen de decisión referida a la intencionalidad individual, distinguir entre ésta y un nivel de inevitabilidad sobre el que los actores no tienen control permite mantener la responsabilidad moral a niveles manejables. Por ejemplo: cometer un acto de corrupción se explica afirmando que “así funciona el sistema” (el ámbito de la inevitabilidad), y por tanto no se puede responsabilizar al individuo de su ocurrencia, de manera que mediante esta distinción el acto de corrupción se coloca fuera del ámbito de la responsabilidad individual.

Wuthnow sostiene que si bien esta tríada de distinciones no agota las posibilidades del código, constituye el contorno que delimita su construcción, y por ende, la del discurso moral. La función que cumplen es la de mantener el compromiso

con las actividades valoradas, a pesar de las dificultades que imponen las vicisitudes cotidianas, de manera que

...las construcciones culturales que mandatan ciertos cursos de comportamiento como deseables, como “morales” pueden verse no simplemente como compromisos o actitudes subjetivos, sino como códigos que consisten de muchos elementos simbólicos con una estructura subyacente que implica límites entre los objetos morales y los programas reales, *selves* y actores, y ámbitos de inevitabilidad e intencionalidad. Cualquier erosión o desdibujamiento de cada límite, por tanto, constituye un área en la que se pueden identificar crisis potenciales (Wuthnow, 1987:75).

Los procesos que se consideran ilustrativos de la crisis moral de las sociedades contemporáneas se pueden analizar con relación a la corrosión de dichas distinciones simbólicas. Por ejemplo: la “cultura del narcisismo” se vincula con una inadecuada separación del *self* y los roles; la primacía de la ley sobre los valores con la confusión entre el objeto moral y los programas reales; la falta de compromiso con las instituciones públicas con la ambigüedad entre la intencionalidad y la inevitabilidad²⁹.

Para ilustrar el funcionamiento de los códigos morales Wuthnow utiliza el ejemplo del mercado. Argumenta que este último constituye no sólo un lugar para la realización de transacciones económicas, sino también un ámbito que está cargado de connotaciones morales. Desde el siglo XVIII, el objeto moral con el que se le relaciona es el de la libertad, de manera que el comportamiento en el mercado, i.e. los programas reales, no constituyen sólo evidencia de la valía personal –de honestidad e integridad-, sino que también involucra elementos de responsabilidad social. En las sociedades contemporáneas la libertad para elegir entre los productos y servicios que provee el mercado y los compromisos que esto conlleva se dramatizan a través del rol del “consumidor responsable”³⁰, pero al mismo tiempo, la referencia a las leyes económicas que lo rigen, convertidas prácticamente en fuerzas naturales –en hechos del mundo independientes de las intenciones de los individuos- limitan la responsabilidad moral de los participantes. La aplicación del código contribuye al mantenimiento de la legitimidad del mercado y a que las preguntas más profundas sobre la libertad (por ejemplo las que se relacionan con la situación de quienes son excluidos del sistema económico) permanezcan fuera del ámbito de los programas reales. De esta manera, la

²⁹ Evidentemente el ámbito de la inevitabilidad se relaciona con las consecuencias no buscadas de la acción, que desde Weber hasta Giddens han jugado un importante en la explicación sociológica.

³⁰ Por ejemplo, eligiendo productos que no deterioran el medio ambiente; que son saludables para los niños; que apoyan el desarrollo de la economía nacional, que son producidos por compañías “socialmente responsables”, etc.

versión de la libertad que se relaciona con el funcionamiento del mercado resulta, al mismo tiempo, factible de realizar a través de los programas reales e imposible de refutar, en el sentido de que las afirmaciones sobre cómo la capacidad de decisión que provee el mercado efectivamente contribuye a la realización de la libertad individual y/o social no están sujetas a comprobación empírica. Por eso es que dicho objeto moral sigue jugando un importante papel en la legitimación del capitalismo, es decir, para la contención del cinismo en torno a la actuación individual (el rol del consumidor no se interpreta como el de un individuo egoísta y utilitario) y de las dudas sobre las bondades del sistema (en este sentido se afirma que la falta de libertad en el mercado agudiza los problemas sociales) y esta función legitimadora se mantiene mientras las distinciones que provee esta estructura simbólica no se erosionen.

Wuthnow afirma que este código, a diferencia de las ideologías religiosas o políticas, no requiere ni formulación ni adhesión explícitas, sino que se encuentra entretejido con esferas muy diversas de la cultura de las sociedades en las que opera. Además, las distinciones que implica se pueden desacoplar de la institución a la que se relacionan para reacomplarse a otra. A su juicio esto es lo que está pasando con relación al mercado y la tecnología, y es parte de la explicación de la crisis de compromiso moral con el primero. Wuthnow argumenta que la dependencia del mercado en la tecnología amenaza el código que contribuye a la legitimación del primero porque las “cruzadas morales” se están desplazando al ámbito tecnológico. Es ahí en donde actualmente se moralizan los problemas relacionados con la libertad, la inevitabilidad y la responsabilidad sociales. Esta capacidad de desacoplamiento/reacomplamiento de los códigos constituye uno de los mecanismos que explican la flexibilidad y el cambio de los sistemas culturales, y se convierte por tanto en una herramienta muy útil para la comprensión del cambio cultural.

Wuthnow concluye afirmando que el enfoque posestructuralista permite superar la concepción subjetiva de la cultura, y que el énfasis se traslada, aunque no necesariamente se haga explícito, a procesos comunicativos. Este cambio permite colocar el análisis en terreno empírico más sólido. Sin embargo, encuentra las limitaciones de dicho enfoque con relación a dos puntos: en primer lugar, las investigaciones guiadas por esta concepción de la cultura generalmente se limitan a un análisis interno de los códigos sin relacionarlos con los contextos sociales más amplios, aunque la referencia a éstos permanece como una necesidad ineludible. En segundo lugar, aunque el enfoque recaba y analiza datos observables, de ninguna manera se

puede considerar que logre generar “conocimiento positivo”. A este respecto Wuthnow afirma que

El analista ejerce su discreción al seleccionar los elementos culturales que enfoca y al imponer categorías a estos elementos. Las clases de límites simbólicos a los que se presta atención constituyen claramente constructos teóricos más que atributos intrínsecos de los datos... el análisis estructural es inevitablemente interpretativo (Wuthnow, 1987:96).

Esta cita permite afirmar que la pretensión de Wuthnow va más allá de colocar el análisis sociológico de la cultura fuera del ámbito de la intencionalidad individual, sino que pretende que, en la medida en que ésta se aleje de la interpretación de los fenómenos ganará terreno epistémico. Esta pretensión se hace más evidente en su exposición de las posibilidades que brinda el enfoque dramático.

El enfoque dramático. Más allá de la concepción durkheimiana

Wuthnow concuerda con la tradición inaugurada por Durkheim en que los rituales juegan un papel cultural importante aún en las sociedades contemporáneas, en la centralidad de su cualidad expresiva. Sin embargo, afirma que la comprensión más difundida sobre dicha cualidad falla en aspectos centrales. En primer lugar, la función de los rituales no es, como generalmente se sostiene, expresar emociones, es decir, estados intencionales³¹. Además, éstos no necesariamente constituyen una clase de conducta distintiva nítidamente separada de la vida cotidiana, sino que, a su juicio, todo comportamiento tiene una dimensión ritual: la conducta se mueve en un continuo que va de la expresión simbólico-expresiva a la instrumentalidad, y los rituales constituyen un conjunto de símbolos que permiten la comunicación de la dimensión expresiva de la conducta. Siendo así, una concepción más adecuada de éstos es que los rituales constituyen la comunicación de mensajes que regulan y definen las relaciones sociales. Esta comunicación, además, no requiere, como pretende la concepción tradicional, de la interacción cara a cara altamente formalizada a la que generalmente se asocia la actividad ritual; esa constituye la clase más evidente de conducta simbólico-expresiva, en la que la intención de comunicar normas y valores es explícita, pero si toda actividad

³¹ Habría que recordar que esta concepción tiene su origen en la noción durkheimiana de la “efervescencia colectiva” que produce la acción ritual. Sin embargo, habría que recordar también que, como vimos en el primer capítulo, Durkheim distingue entre estados emocionales individuales y colectivos.

tiene una dimensión ritual, la búsqueda de ésta tiene que ir más allá de los rituales oficiales y sus objetivos más evidentes.

Wuthnow afirma que los rituales comunican mensajes que permiten la dramatización del orden moral a tres niveles:

- La transición de un status a otro en la vida de los individuos o de las sociedades.
- La reafirmación de los valores colectivos de los participantes.
- La regulación de la actividad social cotidiana.

El análisis se puede dirigir a cualquiera de estos ámbitos. Resulta evidente que los rituales formales se relacionan más directamente con los primeros dos. El tercero en cambio, implicaría la búsqueda del aspecto ritual de las actividades cotidianas.

Otra diferencia importante en la que la concepción de Wuthnow se separa de la durkheimiana es que el primero sostiene que los rituales tienden a llevarse a cabo en contextos de incertidumbre social. Ésta se genera ya sea porque frente a una situación existen diversas pautas de conducta posibles, o porque el significado de algunos símbolos es equívoco, o porque no existe claridad respecto a los compromisos de los actores involucrados en un contexto determinado. Estas situaciones producen incertidumbre y el objeto de la conducta ritual es enviar mensajes *que hagan explícita la incertidumbre*, y no, como suponía Durkheim, reducirla.

Estas diferencias le permiten a Wuthnow afirmar que las interpretaciones más comunes de los rituales, tanto tradicionales como modernos (que van desde las ceremonias de muy diferentes grupos aborígenes; la cacería de brujas en el pueblo de Salem en el siglo XVII o la coronación de la reina de Inglaterra) generalmente atribuyen un significado a estos sucesos que no es más que una conjetura que pretende conectar el significado que el ritual tiene para los participantes con la restauración (o recreación) del orden moral sin ofrecer ninguna evidencia clara sobre la corrección del significado y/o la conexión atribuidas. No existe posibilidad alguna de confirmar o invalidar las “descripciones densas” que se hacen siguiendo el ejemplo paradigmático de Geertz sobre la pelea de gallos en Bali.

Wuthnow ilustra sus argumentos mediante el análisis que realizó sobre la transmisión de un programa en cuatro episodios sobre el Holocausto que fue visto por más de 120 millones de estadounidenses (casi dos terceras partes de la población adulta del país en el momento de la transmisión). La posibilidad de llevar el análisis “más allá de las presuposiciones sobre su significado”, es que se produjeron una buena cantidad

de estudios sobre sus efectos en la audiencia, convirtiéndolo en “uno de los rituales públicos contemporáneos más extensamente estudiados” (Wuthnow, 1987:125), y por tanto, Wuthnow contó con una enorme cantidad de datos que corroboran las afirmaciones que hace sobre la forma en que este evento se relacionó con el contexto social en el que tuvo lugar.

El análisis de dos encuestas nacionales, una multitud de editoriales periodísticos, más de 20,000 cartas recibidas por la televisora NBC después de la transmisión, constituyeron las fuentes de las que Wuthnow extrajo los datos que le permitieron llevar a cabo un análisis dramaturgico del programa como un ritual público. Al hacerlo, las diferencias entre este enfoque y el tradicional análisis etnográfico se muestran claramente. En primer lugar, Wuthnow es enfático al afirmar que los actos lingüísticos contenidos en las fuentes se tratan como símbolos significativos de la actividad social y las interacciones a que dio lugar el ritual, y no como evidencia de los estados internos de los participantes. El objetivo entonces era buscar patrones entre estos símbolos y relacionarlos con el contexto social más amplio.

Wuthnow afirma que el programa se transmitió en un momento en el que en Estados Unidos existía una muy difundida incertidumbre sobre el orden moral³², una incertidumbre que llevó al entonces presidente J. Carter a afirmar en el verano de 1979 que se vivía “una crisis que golpea el corazón y el alma y el espíritu de nuestra voluntad nacional”...y que amenazaba “con destruir el tejido social y político de América” (Wuthnow, 1987:128). Este contexto condicionó la recepción de *Holocausto* como un evento simbólico que permitió dramatizar los problemas del orden moral estadounidense, y no como un evento histórico infame, pero ajeno a la vida de los televidentes:

...el interés en el Holocausto funcionó como un símbolo multifacético del bien y el mal que se volvió particularmente significativo cuando los mensajes enviados por las instituciones y actividades de la sociedad en su conjunto o en contextos más personales contenían signos de peligro, erosión, ambigüedad o de desarticulación entre los estándares simbólicamente construidos del orden moral y los eventos reales (Wuthnow, 1987; 141).

³² Evidentemente, para hacer una afirmación así Wuthnow también contó con una multitud de datos sobre la desconfianza en la honestidad del gobierno y las empresas, sobre las percepciones con relación al prejuicio racial y la inequidad imperantes en la sociedad estadounidense durante ese periodo. Cf. Wuthnow, 1987:128.

Wuthnow concluye que las circunstancias sociales llevaron a que la transmisión de la serie se convirtiera en un evento que permitió comunicar el miedo de los estadounidenses a que, dada la incertidumbre prevaleciente, algo semejante a las atrocidades que se cometieron en la Alemania nazi llegara a ocurrir en su país si no se corregía el derrumbe moral que se vivía en Estados Unidos.

Otra importante conclusión del autor, que constituye una diferencia notable con la tradición durkheimiana, es que en una sociedad plural los valores que se dramatizan a través del ritual no son los mismos para todos los involucrados. Diferentes grupos otorgan distinta significación al mismo evento. Siendo así, la actividad ritual no sólo es compatible con el pluralismo, sino que incluso permite que los diferentes grupos articulen sus posiciones, proveyendo un referente común que posibilita la discusión.

Concluyendo: el enfoque dramático permite el análisis del ritual en las sociedades contemporáneas estableciendo patrones entre los símbolos que se dramatizan y el contexto social más amplio de una manera muy diferente a como generalmente se lleva a cabo el análisis etnográfico, cuyo objetivo ha sido, o bien desentrañar qué emociones produce la actividad ritual en los participantes, o bien atribuir un significado subyacente al fenómeno. En ninguno de los dos casos la interpretación que se produce puede aportar conocimiento verificable en la medida en que ambos se fundamentan en procedimientos fenomenológicos y/o hermenéuticos. En cambio, cuando el análisis se traslada al nivel del discurso y la comunicación simbólico-expresiva -un cambio que se produce tanto en el enfoque posestructuralista como en el dramático- el análisis de los procesos psicológicos (o bien el supuesto de que son éstos los que constituyen el enlace teórico entre las condiciones sociales y los fenómenos culturales) cede su lugar a procesos de orden moral, que entonces se convierten en el foco de atención, y se introducen métodos que colocan la investigación en un terreno empírico más firme, a pesar de que la preocupación por el significado no se abandona.

Esta reorientación ya la había caracterizado Wuthnow como parte del marco emergente en *Análisis cultural*. Implica la superación de la definición subjetiva de la cultura que se desprende de los clásicos (una definición que, como ya se señaló, a juicio de Wuthnow condujo la investigación hacia explicaciones sociopsicológicas sobre la relación entre cultura y sociedad), y por tanto, la demarcación entre los factores motivacionales y los sociales. Dicha demarcación permite avanzar en la tarea de explicar la relación entre la conducta simbólico-expresiva y las condiciones sociales, una tarea ineludible para el análisis sociológico de la cultura.

Sin embargo, tanto el enfoque posestructuralista como el dramaturgico dejan de lado cuestiones centrales para este análisis. El primero porque se centra en la estructura interna de los códigos y patrones culturales sin relacionarlos con los contextos sociales en los que se localizan. El segundo, porque a pesar de que permite establecer dicha relación, no aborda problemas nodales para una sociología de la cultura: toda la gama de fenómenos relacionados con su producción social, es decir, procesos de selección e institucionalización de formas culturales; problemas relacionados con el poder y la distribución de recursos; el papel de los agentes y/o comunidades portadores de innovaciones culturales; es decir, los problemas que Weber tematizó en su sociología de la religión.

A pesar de que en todas sus reflexiones teóricas Wuthnow subraya que la cultura más que un ámbito diferenciable de la sociedad constituye un aspecto analítico de la conducta, no niega la importancia para las sociedades modernas de la producción explícita de formas culturales como la ciencia y la filosofía, la religión, el arte, la ideología. El análisis sociológico no puede evadir la explicación de cómo se relacionan estas formas culturales con su entorno social y contribuyen a transformarlo. Este constituye el problema de la articulación, al que Wuthnow dedica un estudio que, como en el caso de *Meaning and Moral Order*, contiene reflexiones teóricas que pone a prueba mediante una comparación -fundamentada en una amplísima evidencia histórica- de tres periodos cruciales de producción y cambio culturales: la reforma, la ilustración y el socialismo. En este sentido, en la introducción a *Communities of Discourse* (1989) Wuthnow afirma

La cultura se entiende aquí no como una visión del mundo subjetiva o idealizada que se distingue del comportamiento, sino como una forma de comportamiento y como el resultado tangible de ese comportamiento. En el presente contexto, se distinguen empíricamente los terrenos relevantes para los casos históricos bajo consideración: discursos religiosos, sermones, escritos teológicos, literatura, periódicos, tratados filosóficos y políticos, plataformas partidistas, propaganda...*Si los propósitos fueran otros, se podrían hacer otras distinciones entre la cultura y las estructuras sociales a las que se relaciona.* El punto importante es que, tal como se la concibe aquí, la cultura es explícitamente producida más que estar implícitamente incrustada en, o ser constitutiva de, los acuerdos sociales (Wuthnow; 1989:15. Cursivas añadidas).

Es decir: la cultura no existe independientemente de la definición que se haga de ésta, y dicha definición, a su vez, varía de acuerdo a los intereses del investigador y de ella se

desprenden las distinciones metodológicas y empíricas que guían el análisis³³. La atención puede dirigirse, como en el caso de los enfoques poestructuralista y dramaturgico, a la dimensión simbólico-expresiva de toda actividad social. Pero también puede orientarse al análisis de formas culturales –como en este caso, de las ideologías- que implican una producción explícita de *ideas*; ideas que logran adquirir cierta autonomía del entorno social en el que son producidas; que son reelaboradas, diseminadas e institucionalizadas, y se relacionan entonces con otras estructuras sociales centrales para la modernidad, como son el Estado y el mercado. Así aborda Wuthnow la explicación de la relación entre las estructuras culturales y la estructura social: como el problema de la articulación y desarticulación de dichas formas y el entorno social más amplio.

El enfoque institucional. El problema de la articulación

Wuthnow inicia la reflexión sobre los productos culturales preguntándose cuáles son las condiciones que permiten a las grandes obras artísticas, filosóficas, de crítica social apelar al contexto en el que son producidas -interpretarlo, cuestionarlo, proponerle cambios- y al mismo tiempo, adquirir una autonomía que les confiere un interés que permite a dichas obras rebasar el contexto en que fueron producidas. Éste constituye el problema nodal de su reflexión: si los productos culturales no se articulan lo suficientemente cerca de sus contextos se percibirán como irreales, artificios que no serán capaces de atraer a sus potenciales audiencias; incapaces de propiciar que sus productores se alleguen los recursos que les permitan realizar su trabajo, haciendo muy improbable que los productos lleguen a institucionalizarse. Si por el contrario dichas obras se articulan muy estrechamente a su contexto, serán percibidas más allá de éste como productos esotéricos y parroquiales y serán por tanto incapaces de trascender el lugar y el tiempo de su producción.

El problema de la articulación es entonces el del “delicado balance” entre los productos culturales y su entorno social, de cómo las ideas son moldeadas por las situaciones sociales y también de cómo logran desligarse de ellas. La elección del término implica de entrada una toma de posición teórica respecto a la relación entre cultura y estructura social, porque “articulación” alude a que el enlace entre una y otra es innegable, pero también a que la relación es parcial, en la medida en que no existe

³³ Esta concepción sobre la construcción de los conceptos coincide con la de Weber, y tiene, como en el caso de éste, importantes consecuencias sobre el estatuto ontológico que ambos otorgan a la cultura.

una relación causal unívoca entre ambas; la forma adoptada por la cultura, su desarrollo interno, constituye un elemento de variación en la manera en que ésta se articula con la estructura social.

El balance entre entorno social y productos culturales le parece a Wuthnow particularmente enigmático en el caso del discurso que cuestiona explícitamente el *status quo*, es decir, de la ideología³⁴. Por eso es que en *Communities of discourse* analiza el problema de la articulación en los tres periodos de innovación ideológica que han contribuido, como ningunos otros, a moldear los contornos ideales y materiales de la modernidad. El estudio se fundamenta en el análisis de la evidencia histórica disponible, pero no es histórico, es sociológico. En una afirmación sobre la diferencia entre historia y sociología que debe mucho a Weber, Wuthnow afirma que su objetivo no es producir más datos sobre los entornos sociales en que se produjeron la reforma, la ilustración y el socialismo, sino la comparación sistemática de la evidencia ya existente –política, económica, cultural- sobre las regiones y Estados nacionales en que se produjeron las ideologías analizadas y sobre los diferentes periodos en los que cristalizaron estas innovaciones culturales, para poder así evaluar los argumentos de la tradición sociológica sobre el papel de las bases económicas, las clases sociales, los antecedentes culturales y las instituciones políticas en los procesos de cambio cultural. El examen sobre las situaciones sociales que dieron lugar a la innovación ideológica se convierte en el cimiento desde el cual analizar la estructura interna de dichas formas culturales. El problema de la articulación, por tanto, es el de las condiciones que posibilitan, y de los mecanismos que intervienen en el cambio cultural.

Para llevarlo a cabo, Wuthnow propone un “andamiaje teórico”³⁵ que es el que conduce su análisis: la distinción entre condiciones medioambientales, contextos institucionales y secuencias de acción. Este armazón tiene el objetivo de permitir el análisis del cambio cultural como un proceso producto de una multitud de prácticas situadas, y no como la transformación de la experiencia subjetiva de masas indeterminadas de individuos: “la cultura es producida: emerge a través de series de acciones, se expresa en la acción y a través de la acción moldea la relación de

³⁴ Al adoptar esta definición de ideología, Wuthnow difiere de la concepción de ésta como falsa conciencia y/o de su función como discurso legitimador de una clase. La ideología se trata de un discurso que se refiere de manera directa al entorno social, pero no necesariamente para distorsionarlo o legitimarlo.

³⁵ Con este término Wuthnow alude a la flexibilidad de los conceptos que propone: “se trata...más de un andamiaje que de un fundamento o un sistema...provee un marco flexible desde el que se pueden construir edificios con detalles y refinamientos arquitectónicos diversos...” (Wuthnow, 1989:6).

individuos y sociedades” (Wuthnow, 1989:539), y por tanto, el objetivo es analizar los contextos institucionales en los que la cultura se produce, representa (es decir, los lugares en los que se enuncia y se ritualiza) y los mecanismos a través de los que se disemina.

Las *condiciones medioambientales* refieren a los factores sociales que determinan los patrones societales del entorno en el que se produce un movimiento cultural innovador: índices de población; recursos económicos; tradiciones lingüísticas; organización política; tecnologías de comunicación disponibles; es decir, todos aquellos recursos (económicos, políticos, sociales) que condicionan la producción cultural. Se trata de un concepto sensibilizador *carente de contenido histórico* (a diferencia de conceptos como urbanización o burocratización, que han jugado un papel central en la explicación sociológica del cambio cultural) que alude al conjunto de factores disponibles en el entorno social. Difiere de la concepción tradicional en que se amplía para contemplar no sólo recursos materiales (modos de producción, relaciones de clase, patrones demográficos que han sido considerados fuentes privilegiadas de cambio cultural), sino que incorpora recursos ideales (como antecedentes intelectuales o tradiciones de pensamiento) como elementos del entorno social de los que abrevan las nuevas ideas. Concebir estos factores como recursos indica cierta indeterminación: cuáles de ellos serán efectivamente aprovechados constituye una cuestión empírica que no puede establecerse de antemano.

Los *contextos institucionales* son aquellos escenarios inmediatos de los que se extraen recursos para la producción cultural; es decir, se constituyen por las organizaciones que participan en el proceso de generación y diseminación de los productos, las posiciones que ocupan en ellas los actores y las relaciones que establecen entre ellos. El análisis de los contextos involucra tres aspectos: 1) a los productores mismos, su número y condiciones de trabajo (como canales de comunicación y modos de financiamiento). 2) a las audiencias a las que se dirigen los productos: su dimensión, composición social, la conexión que establecen con estos últimos y 3) las relaciones institucionales con agencias y autoridades estatales, el mercado, otras instituciones culturales.

Las *secuencias de acción* suceden dentro de los contextos institucionales. Implican el comportamiento de los actores involucrados, y su inclusión permite introducir la agencia en el análisis. Aunque las posibilidades de la acción están constreñidas por las condiciones medioambientales y los contextos institucionales, la

acción involucra las decisiones concretas que los actores toman frente a las circunstancias con las que se encuentran; cómo reaccionan frente a las demandas, presiones y crisis que enfrentan. Estas acciones se ordenan en secuencias, lo que implica que su desarrollo es resultado de la interacción de los productores con otros actores y/o instituciones en un proceso de mutua influencia cuyo resultado es la estructura de la nueva forma cultural.

Estas distinciones conceptuales permiten ordenar el análisis empírico de la relación entre el entorno social y la acción cultural, especificando las relaciones entre las instituciones y los agentes involucrados en un proceso específico de producción de ideas. Constituyen una herramienta para dar respuesta a la pregunta sobre cómo procede la articulación, situando el análisis de las instituciones de las que se extraen los recursos y de la organización y distribución de éstos de la que resulta la innovación de la cultura.

Para adentrarse en la forma que adquiere dicha innovación, Wuthnow añade otra tríada de distinciones, que se dirigen específicamente a los elementos culturales, su producción, selección e institucionalización. Estas distinciones refieren a los procesos de influencia y acomodo entre estructura y cultura. La *producción* atañe a la formulación de ideas, su enunciación en discursos, sermones, cursos; la publicación y distribución de libros, periódicos y otros artefactos culturales. Esta fase del proceso se caracteriza por un aumento en la diversidad de las alternativas ideológicas disponibles que se evidencia por el surgimiento de figuras carismáticas; nuevas prácticas rituales y por la tematización novedosa de elementos del contexto.

Una vez que se lleva cabo la producción se realiza una *selección* de temas, géneros, líderes; algunos son descartados mientras que otros sobreviven y se convierten en los más relevantes. Es una fase que implica la competencia de nuevas formas culturales por los recursos disponibles. Los actores involucrados en los procesos de selección pueden ser muy diferentes de los productores, y la canalización de recursos es muestra de la influencia del entorno social sobre la innovación cultural, es decir, de la articulación de un modo específico de discurso y el contexto que posibilitó su producción.

La *institucionalización* se refiere a los mecanismos rutinizados de producción y distribución de una forma cultural específica. Esta última fase del proceso posibilita a la forma cultural emergente adquirir mayor autonomía del entorno social; desarrollar sus propias reglas de producción y selección y convertirse en una estructura estable en una

sociedad determinada, es decir, la fase de institucionalización indica que la diferenciación entre forma cultural y entorno social ha alcanzado un nivel que permite a la primera trascender dicho entorno y desarticularse de él, adquiriendo una lógica propia de producción y cambio. En esta fase es cuando se puede hablar de la existencia de una comunidad de discurso, que implica que se ha desarrollado un léxico y mecanismos de comunicación propios.

Finalmente, el análisis habrá de adentrarse en la estructura interna del discurso. En este sentido Wuthnow es enfático en que, dado el fracaso de los intentos por identificar homologías directas entre los sistemas de creencias y el mundo experimentado, o por el contrario, de la pretensión sobre cómo la producción cultural se encuentra libre de constreñimientos sociales, concebir el problema en términos de articulación/desarticulación permite analizar cómo la estructura de las formas culturales es afectada por el entorno, pero también los mecanismos que permiten la diferenciación de éste; es decir, permite analizar la relación entre experiencia y discurso. Con este propósito, Wutnow introduce tres distinciones teóricas más, que tienen su origen en los métodos estructuralista y formalista del análisis literario y retórico, particularmente de M. Bakhtin. Se trata de adentrarse al problema de cómo es textualizada la realidad por medio del discurso, pero también de cómo éste trasciende a la primera a través de la incorporación de elementos y generalizaciones que no son componentes del medioambiente social inmediato. Estos conceptos son: horizonte social, campo discursivo y acción figuracional.

El *horizonte social* se refiere al mundo que se incorpora al texto: las características del primero son elementos de contexto que posibilitan la producción, selección e institucionalización del discurso, que en el caso de la ideología, se convierten también en elementos del texto. Esta incorporación es selectiva y transformativa: el discurso no constituye un reflejo del contexto; la textualización de la realidad impone constreñimientos (de género y estilo, por ejemplo) que responden a necesidades narrativas.

El *campo discursivo* se refiere a la estructura misma de la ideología. Ésta se define por algunas oposiciones fundamentales de conceptos binarios que establecen los límites para la interpretación de los problemas que plantea el horizonte social; el campo discursivo establece las categorías alrededor de las cuales se conduce la discusión de los temas y el uso retórico de las oposiciones. En el caso de la reforma, por ejemplo, la oposición fundamental es aquella entre la autoridad eclesiástica y la de las escrituras. En

el discurso ilustrado se oponen el conocimiento tradicional y la naturaleza; en el socialismo, el capitalismo y la sociedad sin clases. Alrededor de estas polaridades, a las que se relacionan una amplia variedad de símbolos, se interpretan no sólo el entorno social, sino los eventos que se van sucediendo y la actuación de instituciones y actores individuales y colectivos.

La *acción figuracional* establece modelos de conducta moral, que en el caso de la ideología, van más allá de la denuncia del *status quo* y proponen patrones ideales de conducta que rebasan las condiciones de los entornos sociales concretos. El individuo recto y responsable de la reforma; el hombre ilustrado; el proletario revolucionario se convierten en ejemplares que no encuentran un correlato exacto en la realidad experimentada, sino que simbolizan aspiraciones que permiten a estos modelos desarticularse de sus contextos inmediatos.

El análisis de estas tres dimensiones del discurso permite establecer los contornos de su estructura, así como dilucidar la forma en que ésta se modifica en el curso de su interacción con el entorno social, a través de los procesos de producción, selección e institucionalización de las innovaciones culturales.

Wuthnow aplica este andamiaje conceptual al análisis secuencial del surgimiento de la reforma, la ilustración y el socialismo marxista. En los tres casos la investigación inicia con el examen de las condiciones del entorno en el que emergieron dichas ideologías. Después analiza comparativamente los contextos en los que éstas se institucionalizaron, subrayando las condiciones que, o bien facilitaron o impidieron el desarrollo de estas innovaciones culturales. Este análisis le permite afirmar que

Lutero, Voltaire, Marx y sus respectivos compatriotas fueron capaces de formular discursos ideológicos críticos al tematizar ciertas características de su entorno social, oponiéndolas a visiones alternativas de autoridad cultural; concretizando ambas al referirlas a conflictos evidentes en las sociedades en las que escribieron, y al ofrecer figuraciones de comportamiento que mediaban entre el presente y realidades idealizadas. Las circunstancias sociales cambiantes que produjeron nuevos alineamientos entre las elites fueron importantes, no sólo porque proveyeron los espacios institucionales en los que se crearon los discursos, sino en la creación del espacio conceptual en el que las nuevas ideologías mismas se construyeron....la diversidad de las situaciones en que surgió cada uno de estos movimientos ideológicos impedía que fuera factible un programa de comportamiento simple, y en consecuencia se alentó la formulación de nociones figuracionales de comportamiento que fueron capaces de trascender las situaciones inmediatas más efectivamente (Wuthnow, 1989:15).

Wuthnow concluye afirmando, en consonancia con el conjunto de sus reflexiones sobre el análisis sociológico de la cultura, que si ésta se reconceptualiza y se abandona la concepción subjetiva y se le opone una concepción que analiza la cultura como acciones que requieren recursos, necesariamente la investigación se dirige a los contextos institucionales de los que se extraen estos últimos para la producción y diseminación de las innovaciones culturales. Sólo así se puede dar respuesta a la pregunta sobre las condiciones que hacen posible que una constelación de ideas florezca en un marco social particular. Si a este análisis se añade el de la estructura interna de dicha constelación, así como de las fases de producción, selección e institucionalización, entonces es posible abordar la interacción –los ajustes, reacomodos y distanciamiento, es decir, la articulación y desarticulación- entre estructura social y la ideología. Es decir, el estudio se enmarca en una perspectiva multifactorial en la que se enfatizan tanto los contextos sociales tangibles en los que se produce la cultura, como la estructura interna de ésta.

Una de las principales conclusiones del amplísimo estudio de Wuthnow es que, contrariamente a lo que afirman las tradicionales teorías de la adaptación y la legitimación culturales, las ideologías analizadas no surgieron como expresión de nuevas clases ascendentes, ni en circunstancias de crisis económica o de anomia y/o desasosiego social. Por el contrario, la evidencia apunta a que los productores culturales aprovecharon la disponibilidad de recursos que aportó un contexto económico en crecimiento, así como el realineamiento de las elites políticas. Uno de los efectos de una relativamente rápida expansión capitalista (en los tres periodos analizados) fue el ahondamiento de las divisiones entre diferentes fracciones de las elites en el poder, y estas escisiones aportaron oportunidades y motivaciones a los productores de las nuevas ideologías.

El análisis de Wuthnow se restringe a la producción ideológica, pero es muestra de las posibilidades que brinda el enfoque institucional a la explicación de la producción cultural en las sociedades contemporáneas. Ésta sólo puede abordarse satisfactoriamente si se consideran tanto las estructuras de las formas culturales producidas explícitamente -lo que implica constreñimientos que responden a la lógica interna de la forma cultural de la que se trate- como los contextos institucionales de los que se extraen los recursos que se requieren para la innovación cultural. Este enfoque constituye por tanto una respuesta a la pregunta sociológica crucial sobre cómo abordar la relación entre estructura social y cultura.

CONCLUSIONES

La obra de Wuthnow representa una prueba notable de los frutos que brinda la constante retroalimentación entre reflexión teórica e investigación empírica. Los problemas que ha enfrentado al emprender esta última son los que han alentado, desde sus reflexiones más generales sobre el estatuto ontológico de la cultura, hasta la propuesta de un conjunto de herramientas heurísticas que permiten hacer de la relación entre ésta y la estructura social un problema abordable en la práctica.

En este esfuerzo resalta una preocupación central: la necesidad de redefinir la cultura para distinguirla de la subjetividad. Esta constituye la clave para entender el desarrollo de su pensamiento; constituye el problema-eje de sus reflexiones desde el diagnóstico que realiza en *Análisis Cultural* hasta su propuesta conceptual en *Communities of Discourse*. Sin embargo, la definición que propone, la cultura como conducta simbólico-expresiva que ha de analizarse con independencia de los significados subjetivos, constituye una fuente de ambigüedades que se evidencian en sus trabajos.

La preocupación de Wuthnow emerge de los problemas que enfrentó la tradición de la que es heredero. La concepción parsoniana, a pesar de que otorgaba a la cultura el estatuto de un sistema distinguible de la sociedad y la personalidad, estableció una relación unidireccional entre estos sistemas que convirtió a la cultura –reducida a normas y valores- en la fuente principal de la motivación individual, un supuesto que condujo la investigación a establecer una relación entre la concepción normativa del sistema cultural y la conducta fundamentada en supuestos funcionalistas que establecían una respuesta *a priori* sobre la relación causal entre cultura y acción, que además era, como Wuthnow afirma reiteradamente, muy difícil de corroborar.

La crítica a esta concepción, a las teorías de la adaptación y la legitimación culturales, así como su apertura a otras tradiciones de pensamiento le permite a Wuthnow ampliar su noción de cultura hacia una concepción más cercana a la multidimensionalidad. Sin embargo, la forma en que propone cómo ha de llevarse a cabo la distinción entre cultura y subjetividad crea problemas tanto a nivel ontológico como epistemológico.

A nivel ontológico, a pesar del énfasis que hace en sus investigaciones empíricas en el análisis del lenguaje, los códigos, los límites simbólicos y el discurso, Wuthnow sostiene que la cultura constituye el aspecto simbólico-expresivo de la conducta, pero

ninguno de estos fenómenos es conductual³⁶. La conducta –el acontecimiento mediante el que se expresa algo- permite la actualización del sentido, y es este último el que debe de constituir el objeto privilegiado del análisis cultural, no la conducta en sí misma (o un aspecto de ella). En su negativa a concebir a la cultura como un sistema (o estructura) independiente de la acción, Wuthnow la define como un aspecto de la conducta, pero esta distinción no se mantiene en sus análisis empíricos, porque es ambigua: ¿cómo podría sostenerse que un código o un límite simbólico constituyen aspectos de la conducta? De hecho, aún el discurso *hablado* es diferenciable de esta última, como sostiene P. Ricoeur: “si todo discurso se actualiza como acontecimiento, todo discurso es comprendido como sentido... No es el acontecimiento, en la medida en que es transitorio, lo que queremos comprender, sino su sentido...” (Ricoeur, 1999:26).

La temática del sentido conduce al problema epistemológico central de la propuesta de Wuthnow: su pretensión de llevar el análisis cultural “más allá del problema del significado”. Esta constituye una propuesta destinada al fracaso. Wuthnow pretende que al trascender el ámbito de la subjetividad se supera el problema del sentido, pero esta es una pretensión falsa. Al afirmar, por ejemplo, que el análisis no se dirige a la comprensión del significado subjetivo, sino al análisis de símbolos “objetivos, observables” está suponiendo que en su calidad de públicos, los símbolos no presentan el problema de la interpretación, pero esta es una afirmación insostenible. Símbolos, códigos, discursos, aún cuando se distingan de la conducta y/o de la subjetividad implican, ineludiblemente, la interpretación de su significado, y éste no es unívoco, como de hecho se demuestra en el propio trabajo empírico de Wuthnow.

A la pretensión de Wuthnow de trascender el problema del significado subjetivo subyace la intención reiterada de convertir el análisis de la cultura en una empresa menos especulativa, con un arraigo empírico más firme, capaz de establecer relaciones causales corroborables. Sin embargo, el camino que elige –pretender que la interpretación del significado de las estructuras simbólicas es aporético- conduce a un callejón sin salida. Que la cultura y la subjetividad son distinguibles es argumentable; que de ahí se sigue que las estructuras simbólicas tienen un significado objetivo resulta insostenible. La cultura *es* significado (no conducta observable) y la interpretación de éste nunca está dada. El problema entonces es proponer conceptos y métodos que conviertan las estructuras significativas y su relación con los actores, las

³⁶ Mención aparte merece el ritual; éste evidentemente sí implica a la conducta.

instituciones y el poder en un objeto susceptible de análisis sociológico. De hecho, el andamiaje teórico que Wuthnow propone en *Communities of Discourse* aporta herramientas muy sugerentes en este sentido. Esto, a pesar de la ambigüedad ontológica de sus definiciones de partida.

IV

LA SOCIOLOGÍA CULTURAL DE JEFFREY ALEXANDER

INTRODUCCIÓN

Theoretical Logic in Sociology (TLS), la obra en la que Jeffrey Alexander propone su marco metateórico pospositivista para el análisis de la teoría sociológica, se publicó entre 1982 y 1983. A decir de Randall Collins la aparición de TLS

...constituyó indudablemente un evento histórico por lo menos en un sentido: marcó la entrada de las publicaciones sociológicas a la era de la mega-promoción. Nunca antes una obra sociológica había sido tan ampliamente publicitada; ni había contado con una producción física tal elaborada; ni tenido tan amplio apoyo de los grandes nombres de la disciplina. Aun Alvin Gouldner se unió a este respaldo al afirmar: “la publicación de este trabajo constituirá un importante evento en la vida de los sociólogos norteamericanos”. Nunca antes habían los comentarios previos sido tan adulatorios, nunca antes las reseñas posteriores tan demoleadoras. La enorme publicidad propició una reacción negativa. Resulta difícil encontrar una crítica favorable, o por lo menos, atemperada en su evaluación....todo ello resulta desafortunado, porque oscurece los verdaderos propósitos de Alexander, así como sus verdaderos logros (Collins, 1985:877).

Hace ya más de veinte años de este suceso, pero desde entonces la notoriedad de Alexander como uno de los grandes teóricos de la sociología –ya no sólo “norteamericano”, como afirmaba Gouldner- no ha dejado de incrementarse. Hoy Alexander ha logrado institucionalizar un programa de investigación¹ que concibió aún antes de la aparición de TLS; un programa que, a pesar de sus giros, de las etapas concluidas, mantiene una dirección constante, en la que la explicación sociológica de la cultura ocupa un lugar central. El objetivo de este capítulo es reconstruir este camino.

LA RECUPERACIÓN DE PARSONS. EL NEOFUNCIONALISMO

La crítica desfavorable que recibió TLS se debió no a su propuesta metateórica, ni a su aplicación al legado de Marx, Weber o Durkheim. El foco de los juicios negativos lo constituyó la recuperación que Alexander proponía de la obra de Parsons en un contexto teórico decididamente antiparsoniano. Si la teoría sociológica estadounidense de la posguerra había estado dominada por la figura de este último, desde la mitad de la

¹ En 2003 se creó el Centro para la Sociología Cultural en Yale, que Alexander hoy codirige con Roy Eyeran.

década de los sesenta hasta el momento en que apareció TLS, Parsons seguía siendo una figura central, pero como obligada referencia negativa; como ejemplar de lo que la teoría sociológica tenía que desechar o corregir. Siendo así, la lectura que se hizo en ese momento de la propuesta de Alexander como un intento de regresar al funcionalismo parsoniano no podía más que ser rechazada. Pero como afirma Collins, esta lectura oscurecía los verdaderos propósitos de la obra. Éstos se dirigían a la construcción de una teoría general *posparsoniana*, que si bien pretendía recoger las que Alexander consideraba aportaciones indelebles de Parsons a la teoría sociológica, también respondía a las críticas que éste había generado.

..La deuda más importante de Alexander con Parsons se encuentra al nivel más generalizado de su teoría, es decir, al nivel de los presupuestos y la estrategia analítica. La concepción del primero del continuo científico y de la relativa autonomía de sus diferentes niveles, así como la insistencia en la necesidad del análisis metateórico es completamente parsoniana. Es en ese sentido en que, desde sus primeros trabajos² Alexander “inicia una nueva lectura de Parsons” (Alexander; 1978:172) que le permite afirmar que las contribuciones de este último se encuentran en el diálogo que estableció con las grandes tradiciones del nominalismo y el realismo, así como con el voluntarismo y el racionalismo. De este diálogo emergió el programa parsoniano de “lograr una negación dialéctica, un *aufhebung* que preservara el fondo de verdad y a un tiempo trascendiera la posición teórica (de estas tradiciones)” (Alexander, 1978:179). El resultado consistió en una “estructura formal de causalidad multidimensional” que se desplegó en *The structure of social action*, cuyo núcleo radica en la distinción entre los niveles del orden y la acción sociales, así como de los componentes materiales e ideales del primero, y voluntaristas y racionalistas de la segunda. Éstas constituyen las directrices de Parsons que Alexander recuperó: el análisis metateórico de los presupuestos sobre la acción y el orden como antecedente a la construcción de un modelo teórico sintético, y no, como pretendían sus críticos, los análisis sustantivos y/o el funcionalismo de los niveles teóricos más cercanos a la dimensión empírica del continuo científico.

.....Siendo así, la interpretación de los clásicos en TLS no tenía la intención de recuperar “su verdadero sentido”, sino mostrar los elementos recuperables de cada uno

² Es decir, en artículos anteriores a TLS publicados a finales de los setenta y principios de los ochenta.

de los autores analizados para la tarea de elaborar un nuevo esquema conceptual que alcanzara el ideal de la multidimensionalidad.

.....Además de esta estrategia general, Alexander también recuperó de Parsons la centralidad de la cultura para la teoría sociológica. En este sentido afirma muy tempranamente que en la obra de este último la cultura constituye una dimensión de toda estructura social, y al mismo tiempo, un ámbito independiente de la realidad sujeta a un conjunto de fuerzas causales también independientes (Alexander, 1978:186). Este doble carácter de la cultura (como una de las dimensiones constituyentes de todo lo social y al mismo tiempo como un sistema autónomo, que desarrolla una lógica propia) constituye uno de los temas que Alexander ha ampliado y refinado a lo largo del desarrollo de su teoría, desde su etapa neofuncionalista hasta la pragmática cultural de sus últimas obras.

.....La transición del estructural-funcionalismo al neofuncionalismo -un término que Alexander introdujo en 1985 para subrayar la diferencia con la concepción original de Parsons (Lemert, 1990:XI)- produjo una versión mucho más débil del modelo propuesto por este último. A este respecto Alexander argumenta que el surgimiento del funcionalismo sociológico contemporáneo, así como el desarrollo de sus tesis más fuertes (de manera destacada, la tesis sobre las necesidades funcionales universales), solamente se puede comprender en el contexto de su polémica con el evolucionismo antropológico. Pero si se le desacopla de esta situación específica, es posible afirmar que a nivel presuposicional el funcionalismo solamente implica el compromiso con dos proposiciones: 1) el carácter *sui generis* de la interacción social y 2) la interdependencia de los componentes de lo social.

.....Siendo así, Alexander y otros teóricos anglosajones considerados neofuncionalistas³ como P. Colomy, S. Einsenstadt y R. Bellah⁴ abandonaron el modelo AGIL, y propusieron en cambio que, más que tratarse de una teoría explicativa en sentido causal⁵, el funcionalismo proveía el fundamento para un modelo descriptivo de la sociedad como una totalidad compuesta por sistemas interrelacionados. Ese es el sentido en que retomaron la distinción entre cultura, sociedad y personalidad del

³ En la recuperación que se hizo de la teoría parsoniana durante la década de los ochenta y noventa resulta importante distinguir entre el neofuncionalismo anglosajón y el alemán. Este último, en la obra de autores como Luhmann, Habermas y Münch se mantuvo más claramente dentro del ámbito de la teoría de sistemas y de la evolución, temas que no retomaron Alexander y sus colegas de habla inglesa.

⁴ Sobre la influencia de Parsons en Bellah, véase el cap. III.

⁵ Como la trataba el propio Parsons cuando incurría en la falacia de la concretez fuera de lugar.

periodo medio parsoniano⁶. De manera igualmente importante, los neofuncionalistas se abrieron a las elaboraciones de las teorías antiparsonianas en torno a tres áreas: 1) la contingencia, el conflicto y el cambio sociales; 2) la conceptualización de la acción; 3) el problema del significado.

.....Se abandonaron tanto la jerarquía cibernética de Parsons –que otorgaba primacía a la regulación normativa en los procesos de cambio- como la concepción parsoniana del sistema cultural (como un sistema de ideas que guardan relaciones lógicas entre ellas⁷) y su confluencia con el consenso (Alexander, 1990:158). Alexander propuso que tanto la cultura como el sistema social y el de la personalidad constituían fuentes autónomas de tensión y cambio (Alexander, 1981), así como que no existía entre estos sistemas una relación monocausal, que era a lo que conducía el modelo funcionalista original.

.....Con relación a la cultura, a decir de Alexander, la clave para el desarrollo de una teoría multidimensional reside en “el reconocimiento más directo de la centralidad del significado colectivamente estructurado” (Alexander, 1990), una tarea que iniciaron Shils, Eisenstadt y él mismo al incorporar a sus reflexiones los procesos de interpretación que se llevan a cabo en los contextos de la interacción, así como elementos de otras disciplinas y tradiciones (como la lingüística y el estructuralismo) que enfatizan la autonomía y sistematicidad interna de las estructuras de significado. Estos elementos permitieron a Alexander y Colomy afirmar en 1985 que en el trabajo de los neofuncionalistas se estaba consolidando un giro cultural (Alexander y Colomy, 1985:15) que en la obra del primero se convertirá en un amplio programa de investigación⁸.

.....Otra de las diferencias cruciales entre el neofuncionalismo y la concepción original es la atención que la nueva generación prestó al análisis de la acción que Parsons abandonó en sus teorías del periodo medio y tardío, aunque al hacerlo recobraron algunas de las formulaciones de su antecesor, como se evidencia en las contribuciones de Alexander al debate micro-macro.

⁶ Una distinción que, como vimos, también mantiene M. Archer.

⁷ Que también fue retomada por Archer.

⁸ Aunque M. Archer no forma parte de esta tradición, Alexander señala su obra como una muestra más de dicho giro cultural.

SOBRE LA RELACIÓN ENTRE LA ACCIÓN Y EL ORDEN. EL DEBATE MICRO-MACRO

Alexander participó activamente, como todos los teóricos importantes de su generación, en la polémica que se conoció como el debate micro-macro que se desarrolló en la década de los ochenta⁹, es decir, el debate sobre la naturaleza de las estructuras sociales, su influencia sobre la acción y sobre la forma de relacionar teóricamente estos dos ámbitos. Esta discusión y los esfuerzos sintéticos que realizaron algunos de los más importantes participantes en él¹⁰, le llevaron a afirmar que la teoría sociológica de la posguerra se encontraba en una tercera fase de desarrollo. Habiéndose superado el estructural-funcionalismo, así como las micro-teorías antiparsonianas a las que dio lugar (es decir, los extremos holista/objetivista de la primera etapa e individualista/subjetivista de la segunda) Alexander afirma que la tercera fase

...se ha desarrollado de dos maneras: como teorización sistemática y como reinterpretación de los clásicos. Ambas formas tienen la misma ambición, y a menudo forman parte de la obra del mismo teórico. El problema sistemático o analítico predominante ha sido la reintegración del voluntarismo subjetivo y la restricción objetiva. Como en buena parte de la teoría posparsoniana la subjetividad se concibe de modo individualista, no es sorprendente que este nuevo esfuerzo sintético esté orientado hacia la construcción o restauración del lazo entre lo micro y lo macro (Alexander, 1992:296).

Alexander critica esta manera de formular el problema. A su juicio la diferenciación micro-macro no puede hacerse legítimamente más que como una distinción analítica, porque estas designaciones son completamente relativas y no pueden equipararse a ninguna realidad empírica, como generalmente se hace: lo micro con lo individual y/o interaccional, lo macro con lo institucional y/o estructural. Afirma, por tanto, que no puede haber un referente empírico de estos ámbitos, que por el contrario refieren a niveles emergentes¹¹ al interior de las unidades empíricas.

Para ilustrar su afirmación Alexander recurre al ejemplo de las ciencias de la vida. El surgimiento de la fisiología primero, la bioquímica y la biología molecular después, muestran los muy diferentes niveles desde los que se pueden abordar los

⁹ Las obras en las que se ocupa de este problema son: *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial* (1987); la edición (junto con B. Giesen, R. Münch y N. Smelser) de *The Micro-Macro Link* (1987), producto de una conferencia entre las secciones estadounidense y alemana de la Asociación Internacional de Sociología dedicada al tema, y *Action and its environments* (1988).

¹⁰ Sobre el debate véase el cap. II.

¹¹ La recuperación del problema de la emergencia en la obra de Alexander constituye otra de sus importantes deudas con Parsons. Sobre la concepción parsoniana de la emergencia véase el cap. II, pp.60-63.

mismos fenómenos, y cómo ninguno de ellos puede reclamar para sí la única explicación correcta. Cada nivel implica propiedades y problemáticas específicas que constituyen ámbitos independientes de investigación, de manera que los elementos que para una disciplina son las variables explicativas para otra constituyen parámetros que no son analizados, pero cuya existencia no se niega. El reto consiste entonces en determinar a qué nivel ha de explicarse un fenómeno empírico concreto, y la relación entre los diferentes niveles muestra claramente que lo que se considera micro en uno, es macro en otro. Las propiedades asociadas a los diferentes niveles pueden requerir, para la explicación de un fenómeno dado, la conversión de los parámetros en variables y por tanto, el desplazamiento a unidades de referencia mayores o menores, sin privilegiar una arena empírica sobre otra (Alexander, 1988a: 302-305). Esta concepción implica que entre las diferentes disciplinas existe una dialéctica de autonomía e interdependencia que habría de retomarse en las ciencias sociales.

.....Sin embargo esto no ha sucedido, y en la sociología generalmente lo micro se asocia al nivel de lo individual, que además, muchas veces se pretende erigir como el nivel desde el que se pueden explicar procesos más amplios y/o estructurales. A este respecto Alexander afirma que las revelaciones *empíricas* de las microteorías de la posguerra deben incorporarse a la teoría sociológica, pero que la pretensión de que desde éste nivel se puede construir una teoría de la sociedad constituye un error teórico que confunde el nivel presuposicional con los niveles diferenciables de la realidad empírica.

.....Como vimos en el primer capítulo, Alexander sostiene desde TLS que toda teoría social presupone concepciones sobre la naturaleza de la acción y sobre la manera en que las acciones se interrelacionan. A nivel de la acción los presupuestos giran en torno a preguntas epistemológicas: sobre su naturaleza racional o no-racional (interpretativa/normativa). Ésta constituye la “modulación sociológica” de los añejos problemas filosóficos relacionados con el materialismo y el idealismo, es decir, su traducción a la forma en que la tradición sociológica ha reflexionado sobre los motivos de la acción social. Con relación al orden (¿cómo se crean patrones a partir de estas acciones?) los presupuestos varían en torno a si éste es resultado de la interacción misma o de la imposición¹² sobre la acción de patrones y/o estructuras que la anteceden, de manera que no necesariamente se tematiza el problema relacionado con la

¹² La imposición puede concebirse de manera coercitiva o consensual. El núcleo del problema no es la coerción, sino la existencia de hechos sociales ajenos a la voluntad y/o conciencia de los individuos.

confrontación de posiciones filosóficas sobre la constitución de la realidad (o políticas sobre si el individuo o la comunidad tienen primacía). Esto implica que en el ámbito de la teoría sociológica, las opciones sobre la acción son racional/no racional. Con relación al orden, las opciones son individualistas o colectivistas (Alexander y Giesen, 1987:3).

.....Las diferentes opciones sobre la acción se pueden integrar teóricamente de manera que la conceptualización de ésta incluya sus elementos racionales y normativos. Las opciones sobre el orden, en cambio, son excluyentes: “...no es posible adoptar un enfoque sintético con relación al problema del orden si esto implica que los enfoques alternativos se consideren teóricamente simétricos. Hacerlo implicaría adoptar un agnosticismo teórico que es lo opuesto a una posición sintética” (Alexander, 1988a:224. Cursivas en el original). Es decir: con relación al problema del orden, o se es individualista, o se es colectivista; no es posible construir una síntesis teórica que conjunte ambas posiciones.

.....Alexander afirma que las posiciones individualistas enfrentan un dilema: si se mantiene un individualismo consistente, el orden social se convierte en algo totalmente contingente e impredecible, una consecuencia indeseable para un teórico social, a menos de que se trate de un “psicólogo de clóset” o un nominalista absoluto (Alexander, 1985:224) que niega a los parámetros sociales de la interacción cualquier influencia sobre ésta. Este resultado es indeseable para un teórico social, y por ende conduce a los individualistas a introducir elementos y/o propiedades verdaderamente sociales a través de categorías residuales, a la vez que sostienen formalmente su individualismo. Siendo así, las teorías individualistas terminan siendo -como teorías del orden social- lógicamente inconsistentes. Este dilema sólo se puede resolver si se abandona la adhesión formal al individualismo y se adopta un colectivismo explícito que reconozca la autonomía del orden social, sus propiedades distintas de las de la acción.

.....Ahora bien, negar la posibilidad de que el individualismo sea la posición presuposicional adecuada, no implica que el nivel individual y/o interaccional no pueda (o deba) ser objeto de análisis empíricos. Ésta constituye siempre una posibilidad abierta, aún para un teórico colectivista. El requisito para una teoría adecuada es mantener la distinción entre estos distintos niveles del continuo científico: “...mientras que un marco general para una teoría social solamente se puede derivar desde un perspectiva colectivista, el análisis empírico debe incorporar siempre que sea posible el *insight* de las teorías individualistas en las operaciones, estructuras y procesos de las

interacciones empíricas de los individuos concretos” (Alexander, 1985:225). Es decir, se trata de evitar los errores teóricos que trae aparejada la confluencia¹³, que diluye la autonomía de los diferentes niveles.

.....El reto para desarrollar una teoría multidimensional tiene por tanto dos frentes: por un lado, los aportes de los análisis empíricos de la acción producidos por las microteorías tendrían que incorporarse como elementos analíticos de teorías colectivistas; por otro, la teorización del nivel estructural tendría que incluir una comprensión más amplia y compleja de la cultura, sus propiedades y mecanismos¹⁴. Para alcanzar estas dos metas, Alexander retoma las que considera las aportaciones teóricas¹⁵ centrales de Parsons: el acto unidad¹⁶ y la diferenciación entre los sistemas de la personalidad, la cultura y la sociedad. Estos conceptos le permitieron a este último superar la incorrecta descripción de los individuos como átomos de una sociedad externa a ellos, y conceptualizarlos en cambio analíticamente como “mucho más y mucho menos” que los sujetos empíricos con los que nos encontramos. Los actores sociales no son individuos concretos *per se*, sino el complejo resultado de la interpenetración¹⁷ entre necesidades psicológicas (personalidades); patrones de significado (cultura) y exigencias institucionales (sociedad).

Alexander critica la tendencia de las teorías de la constitución –como las de Giddens, Bourdieu y Joas- a identificar a los actores (las personas que actúan) con la agencia (la humana capacidad de decidir entre diferentes cursos de acción posibles) y los agentes (aquellos quienes ejercen dicha capacidad). A su juicio ésta constituye una confusión entre la agencia y el actor que incurre en la falacia de la concreción fuera de lugar, y esta confusión oscurece la relación entre el ejercicio de la autonomía y las estructuras sociales. El despliegue de la primera no es sinónimo de agencia. Por el

¹³ Resulta muy interesante la aclaración de Alexander sobre este concepto en el sentido de que éste fue adoptado en el primer tomo de TLS para referirse al frecuente error teórico de no mantener esta distinción, así como de que el uso extensivo que hace de él M. Archer fue un desarrollo *completamente independiente* de su trabajo, aunque el sentido que ambos dan al término es el mismo (Alexander; 1988a: 154). Esta coincidencia es muestra de que ambos comparten presupuestos ontológicos centrales relacionados con la independencia de la acción y el orden, aunque a nivel de la concepción de los sistemas cultural y social (así como sobre sus relaciones), como veremos, las diferencias son muy evidentes.

¹⁴ A este respecto Alexander afirmaba en 1988 que había una enorme escisión entre los proyectos sintéticos de las teorías y el giro cultural, y que “sólo si los teóricos generales están preparados para ingresar en el paraje de los “estudios culturales”...se cerrará esta escisión...” (Alexander; 1988)

¹⁵ Es decir, las aportaciones de un nivel de generalidad menor que las del nivel presuposicional que fundamenta su discusión con el individualismo.

¹⁶ Como vimos en el cap. II (pp.58-59) el acto unidad constituyó el aporte central de Parsons en *The Structure of Social Action*, la aportación de su esfuerzo sintético en esta primera obra,

¹⁷ Sobre la interpenetración véase el cap. III, pp. 96-97.

contrario, Alexander sugiere que la agencia es el “momento de libertad que ocurre dentro de tres entornos estructurados (la personalidad, la cultura y la sociedad)” (Alexander; 1998:214-216), y por tanto, la acción no se puede reducir a las propiedades inherentes de los actores. De manera particular, no se puede reducir a la reflexividad (un término central en la concepción de Giddens), porque ésta implica un compromiso unilateral con la contingencia; la interpenetración de las propiedades de la acción con las de los otros sistemas es lo que produce las capacidades de las personalidades.

.....Esta formulación de la acción conduce a que se preste una mayor atención al sistema cultural en la medida en que éste se concibe como una estructura interna al actor en sentido concreto (a diferencia del sistema social). Sin embargo, las teorías de la constitución no reconocen a la cultura como una estructura analíticamente separada de la agencia. Por otro lado, a pesar de que la teoría de Parsons proporciona un modelo muy elaborado a este respecto, no se encuentra en ella, ni un análisis de la contingencia en las interacciones empíricas, ni una elaboración del problema del significado (debido a su reducción de la cultura a normas y valores). En este sentido, a su juicio una teoría verdaderamente multidimensional tendría que superar estos déficits.

.....Con este objetivo Alexander propone incorporar a la concepción analítica de los actores y de la interpenetración de los tres sistemas la comprensión de la contingencia de la acción que brindan los descubrimientos de la sociología fenomenológica, la teoría del intercambio y el interaccionismo simbólico. Este es el camino que adopta para superar la dicotomía micro-macro. Un camino que si bien implica desechar esta diferenciación, requiere, al mismo tiempo, mantener una clara distinción entre los diferentes niveles de la realidad social, sus propiedades y las formas en que se interpenetran.

La superación del dilema individualista

Parsons afirma en *The structure...* que la acción es una propiedad emergente de la realidad social; es decir, que no es resultado solamente del despliegue de la conciencia individual en su relación con el mundo natural y/social. Siendo así, el actor es uno de los componentes del acto unidad, pero resultan igualmente necesarios los otros

elementos que lo componen: normas, condiciones, medios y fines¹⁸. 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 sólo lo que el individuo calcula que puede hacer, sino lo que concibe como lo que debe hacer y los medios permisibles para lograrlo. Todos estos elementos –normas, condiciones, medios y fines- se combinan por medio del esfuerzo que despliega el sujeto. Este último elemento es contingente, y se dirige a la gratificación del individuo; pero ésta es más compleja que el cálculo utilitario, porque implica la evaluación y jerarquización de los fines, así como la limitación normativa de los medios.

.....El acto unidad constituye la respuesta parsoniana a las teorías utilitaristas de la acción y el orden¹⁹: la acción se orienta por medio de normas que proveen estándares de evaluación de medios y fines (y no sólo mediante el cálculo costo-beneficio) y en la medida en que estos estándares son compartidos socialmente constituyen valores. Además, los valores son internalizados por los individuos, de manera que el orden social no se establece sólo “desde afuera”, como una mera imposición, sino que constituye un entorno *interno* de la acción. De esta manera “el problema del orden” se soluciona de manera no-hobbesiana (Alexander, 1988), porque sólo si el orden se concibe de esta manera se mantiene el voluntarismo, es decir, la capacidad de los actores de producir dicha realidad social y no solamente de responder a ella. Pero al mismo tiempo, se mantiene la tesis de que la acción ocurre sólo en relación con sus entornos estructurados.

.....A pesar de la complejidad de esta concepción, el esfuerzo –el quinto elemento del acto unidad, que representa la contingencia de la acción concreta- nunca fue analizado por Parsons. Por eso es que este último no desarrolló una teoría de la *acción qua acción*, sino que en sus obras posteriores pretendió deducirla del orden. El esfuerzo constituye precisamente el objeto de análisis de las microteorías, y por tanto, Alexander incorpora sus descubrimientos como elementos analíticos del acto unidad. Con este fin es que analiza los aportes de la etnometodología y el interaccionismo simbólico.

¹⁸ Esta concepción es completamente acorde con la crítica de la equiparación de lo micro al nivel individual. Para Parsons y Alexander, lo “micro” lo constituye el acto unidad, pero éste es un sistema de acción, no un individuo empírico.

¹⁹ Una respuesta que, como vimos en el cap. II, se puede extender a la contemporánea teoría de la acción racional, que no puede contestar la pregunta de por qué, entre fines igualmente gratificantes, los actores se deciden por uno y no por otro.

.....Las raíces de la etnometodología se encuentran en la fenomenología, constituye su traducción sociológica; en el mismo sentido que para esta última el foco del análisis etnometodológico se encuentra en los procesos cognitivos que posibilitan la producción y el mantenimiento de la interacción social. Con el propósito de explicar dichos procesos, Garfinkel (siguiendo muy cercanamente a Schutz), trasladó la atención de las estructuras de la conciencia trascendental que analizó Husserl a la investigación de las propiedades del razonamiento “mundano”. Siendo así, el interés de Parsons en la motivación para la acción²⁰, se volcó en la etnometodología hacia la observación de los procedimientos mediante los que los actores utilizan el conocimiento de sentido común para desenvolverse en los contextos en los que interactúan.

Garfinkel retomó de Schutz las características del mundo de la vida cotidiana y del sentido común que posibilitan la interacción:

1. En el mundo de la vida cotidiana rige la actitud natural que implica la suspensión de la duda sobre la realidad de los objetos²¹ con los que se relacionan los actores.
2. Por tanto, los actores se encuentran con los objetos dentro de un marco de familiaridad y preconocimiento que es proporcionado por un repertorio de conocimientos cuyo origen es eminentemente social.
3. Este repertorio se mantiene de forma tipificada.
4. La intersubjetividad se alcanza porque los actores asumen de partida la tesis de la reciprocidad de perspectivas, es decir, la tesis de que la percepción de los objetos y de la situación es, para efectos prácticos, idéntica para todos los participantes en la interacción.

Estas características conducen a los actores a responder a la “normalidad percibida” de las situaciones sociales. Éste constituye un principio central de la sociología fenomenológica, y para investigar su naturaleza, Garfinkel llevó a cabo una serie de “experimentos de ruptura” cuyo propósito era precisamente trastocar dicha normalidad. Con este objetivo, en los experimentos etnometodológicos se manipulaban secuencias de acción cotidianas de manera que se rompía con la normalidad de diversas situaciones. Garfinkel descubrió que los actores ponen en práctica toda una serie de técnicas cognitivas de “normalización” para devolver a las situaciones su tipicidad: la

²⁰ El énfasis en la motivación dirigió la atención de Parsons, como vimos, hacia los mecanismos de la internalización y la socialización, de los que en cambio Garfinkel en cambio prescindió.

²¹ Objeto en este sentido incluye tanto elementos naturales como humanos y sociales.

comparabilidad, la asociación, la analogización, y de manera muy importante, la “cláusula etcétera”. La aplicación de esta cláusula implica que los actores, mediante un sofisticado proceso interpretativo, reformulan y amplían las reglas que se supone aplican en una interacción para hacer inteligibles las situaciones inéditas²². Siendo así, los etnometodólogos otorgan un significado completamente distinto a la del estructural-funcionalismo a la tesis de que la acción social está siempre guiada por normas. La importancia de éstas es crucial, pero no porque dicten *a priori*, de manera externa a la situación, el curso que habrá de tomar la acción, sino porque brindan (*a posteriori*) el marco para su interpretación e inteligibilidad. Por tanto, el uso competente de las reglas no implica necesariamente su observancia, sino el trabajo interpretativo mediante el que se le otorga sentido a la interacción –se le convierte en razonable– aún en el caso de que las reglas se rompan.

.....Alexander afirma que mediante estas exploraciones Garfinkel demostró que la confianza en el orden social es crucial para otorgarle sentido a la vida cotidiana de los individuos y para posibilitar la interacción; pero también que dicha confianza se mantiene por medio de las actividades cognitivas de los individuos, y en ese sentido, que la existencia del orden requiere de su participación continua, de la aplicación de un amplio conocimiento de los contextos en los que participan, así como de técnicas interpretativas muy elaboradas.

.....A pesar de este logro, Garfinkel no pudo resolver el dilema individualista, porque se alejó de la afirmación de sus primeros trabajos en el sentido de que las reglas no son reducibles a la intencionalidad y las prácticas, para afirmar posteriormente que las primeras son producto de los contextos de interacción, desdibujando por completo la distinción entre unas y otras. Esto se hace evidente en una de las tesis programáticas de la etnometodología, en la que se afirma que “las actividades por medio de las cuales los miembros de una colectividad producen y manejan situaciones de actividades cotidianas organizadas son idénticas a los métodos que dichos miembros utilizan para hacer explicables esos contextos” (Garfinkel cit. por Heritage, 1990: 320).

²² Por ejemplo: en uno de los experimentos se informó a un grupo de estudiantes universitarios que se estaba desarrollando una nueva modalidad de tutoría. Cuando los alumnos se enfrentaban a los supuestos tutores, éstos se comportaban de manera completamente atípica, es decir, rompían por completo las expectativas de los estudiantes con relación a la situación. La respuesta de los alumnos consistía en hacer “considerables esfuerzos” por mantener la interacción dentro de los contextos del “modelo de la tutoría” (Heritage, 1990:306-307).

.....Afirmar que la explicabilidad de las actividades (su sentido) es idéntica a ellas equivale a eliminar la distinción entre los referentes culturales de la acción y su puesta en práctica:

...Garfinkel... sugiere que el contenido de lo que la gente habla –el significado de lo que dice- se puede entender sin hacer referencia al más amplio marco cultural o normativo dentro del que habla. Si el signo se puede separar de su referente cultural, para entender el significado del signo no contamos más que con las técnicas de la intencionalidad individual. De hecho Garfinkel mantiene que el significado del signo es producto de las técnicas interaccionales, los gestos constitutivos que Husserl llamó analogía, normalización, perspectiva compartida, a las que Garfinkel añade (la indexicalidad, la cláusula etcétera) (Alexander, 1985:241).

Este movimiento implica un regreso de la sociología fenomenológica al individualismo de las investigaciones de Husserl, un regreso que deja de lado el repertorio de conocimiento social del que no se puede sustraer la intencionalidad, tal como sostenía Schutz (y como el mismo Garfinkel aceptó en un principio). A pesar de que el significado está necesariamente mediado por esta última, afirmar que es *creado* por ella implica pasar por alto las estructuras sociales que anteceden no sólo a la mediación consciente, sino a la interacción misma: ¿cómo podrían tipificarse las situaciones, percibirse como normales, si no les anteciedera un sistema de significados que es el que posibilita -aunado al esfuerzo interpretativo del individuo- su inteligibilidad? Cualquier teoría que postule que el significado es producto de la intencionalidad (i. e., que el significado está en el uso) corre el riesgo de regresar al idealismo trascendental de Husserl.

.....Alexander sostiene que, en el caso de Garfinkel, el problema reside precisamente en que éste elevó en su teoría el individualismo a nivel presuposicional. Este movimiento es el que lo condujo a afirmar que la etnometodología constituía una alternativa (más que un complemento) a la tradición clásica de la sociología, una contrapropuesta sobre el origen del orden social. Alexander en cambio retiene tan sólo la concepción etnometodológica sobre las técnicas cognitivas con las que los actores enfrentan la contingencia de las situaciones concretas y que les permiten interpretar los contextos en los que se desenvuelven.

.....El problema que encuentra Alexander en las propuestas del interaccionismo simbólico es muy similar. Sus raíces en el pragmatismo se evidencian en la concepción procesual de la acción de esta tradición, en la tesis de que su curso no es fijado de antemano por las normas, sino que implica una continua adaptación a las condiciones

ambientales con las que se encuentran los actores. Entre éstas, las reacciones de los participantes en la interacción, mediadas siempre por “gestos simbólicos” y por el lenguaje, ocupan un lugar central. Ese es el sentido en el que en la psicología social de Mead se enfatiza la prioridad de lo social en la constitución del yo como resultado de la relación constante entre el actor y el otro generalizado: el individuo se experimenta a sí mismo como tal no directamente, sino a través de la comprensión de las posiciones y obligaciones de los otros, así como del lugar que él ocupa en el grupo.

.....En la medida en que un acto es producto del proceso de adaptación del individuo a una situación inédita cuya precomprensión provee la relación del *self* con el otro generalizado, contiene fases de determinación y contingencia que Mead denomina actitud y respuesta respectivamente. La primera consiste en la réplica socialmente determinada a los gestos del otro, es inmediata e inconsciente. La respuesta en cambio es un producto posterior a la reflexión y a la decisión sobre el curso a seguir; implica por tanto, un elemento de contingencia en la finalización de la acción. A decir de Alexander esta distinción entre actitud y respuesta le permite a Mead comprender cómo se especifica el orden colectivo en la interacción sin eliminar el elemento del voluntarismo.

.....Sin embargo, en la posterior lectura individualista de Blumer²³ esta distinción no se mantuvo y el papel del otro generalizado se diluyó; el significado del acto se define completamente en la contingencia de la interacción y es un producto únicamente de la experiencia práctica del individuo: “el conjunto de significados que llevan a los participantes a actuar como lo hacen ...tienen su propio marco en un proceso localizado de interacción social (Blumer *cit.* por Alexander, 1985:251). Blumer no relaciona los gestos ni la respuesta con un contexto de significado más amplio, y Alexander afirma que, siendo así, los símbolos (los elementos culturales) desaparecen del interaccionismo simbólico. El resultado es que dilema individualista queda restaurado.

.....Para superar dicho dilema Alexander propone un modelo de la acción que incorpora los aportes de las microteorías analizadas (así como las de la teoría del intercambio, cuyo núcleo lo constituye la dimensión racional-estratégica de la acción) como elementos analíticos del esfuerzo, la *caja negra* del acto unidad. Propone, además, una manera de conceptualizar la relación de la acción con sus entornos que

²³ H. Blumer inició la escuela del interaccionismo simbólico, un término que él mismo acuñó a finales de la década de los treinta. Su intención original era sociologizar la psicología social de Mead, pero su inclinación cada vez más individualista lo alejó (a él y a sus seguidores) de este proyecto.

tiene como propósito mantener el compromiso presuposicional con una concepción colectivista del orden que no desestime la contingencia de las situaciones empíricas de la interacción.

La acción social y sus entornos

Desde su visualización de los requerimientos de una teoría multidimensional al inicio de su carrera, Alexander sostiene que ésta tendría que sintetizar las visiones racionalistas y no racionalistas de la acción, y esto es lo que le permite la reconstrucción hermenéutica de la etnometodología, el interaccionismo simbólico y la teoría del intercambio. A su juicio cada una de ellas -a pesar de que todas pretenden constituir teorías de la acción completas- ilumina alguno de sus elementos analíticos, que al relacionarse con la concepción parsoniana del acto unidad permiten comprender la interpenetración de los niveles estructurales del orden con los contextos interactivos. Es decir, permiten la comprensión de cómo llegan los actores a establecer fines y medios en relación con los condicionamientos ideales y materiales que constituyen los entornos de las situaciones concretas de la acción. Sólo por esta vía pueden los hallazgos de las microteorías incorporarse adecuadamente a una teoría sociológica que aspire a la generalidad.

.....El énfasis de la etnometodología se encuentra en la acción como productora del orden; da cuenta de los mecanismos cognitivos mediante los cuales los actores otorgan el sentido a las situaciones que les permite establecer fines que se adaptan a reglas transituacionales. El interaccionismo simbólico, por su lado, permite adentrarse en la contingencia de la interpretación de dichas situaciones a través del análisis de la respuesta de los actores a las intenciones y acciones de otros involucrados en la interacción. Ambas tradiciones aportan elementos para la teorización del esfuerzo interpretativo que los actores tienen que desplegar para que su acción se adecue a las condiciones que enfrentan. Por otro lado, la teoría del intercambio permite analizar la acción en términos del cálculo costo-beneficio que realiza el actor, dirigido a la elección de medios dados los constreñimientos que se les imponen (lo que a juicio de los actores se encuentra más allá de sus posibilidades de acción, alcanza para ellos el status de condiciones materiales y/o ideales, de facticidades sociales que ellos no pueden modificar).

.....Alexander sostiene que tomadas en conjunto, las microteorías llevan a una concepción de la acción como interpretación y estrategización. Todo acto implica

comprensión (tipificación e invención); todo acto, a su vez, es práctico y utilitario. No es posible, como pretende por ejemplo Habermas siguiendo la estela de Weber, distinguir entre tipos diferentes de acción (estratégica vs. comunicativa) porque ambos procesos se llevan a cabo como dimensiones de una misma acción: para actuar estratégicamente es necesario comprender la situación, tener acceso cognitivo al conocimiento relevante para hacer inteligible el contexto en el que se lleva a cabo; asimismo, la comprensión en sí misma es en alguna medida estratégica, porque requiere de la discriminación y evaluación de los objetos del entorno²⁴. Si esto es así, la distinción habermasiana entre acción comunicativa y acción estratégica no se sostiene, como no lo hace tampoco la dicotomía entre sistemas funcionales y mundo de la vida²⁵. La relación entre acción y orden por tanto tendría que plantearse en otros términos, y no como la contraposición entre el nivel sistémico y el de la interacción (como además de Habermas propone también Luhmann) (Alexander, 1989:233).

.....De la reconstrucción de las microteorías Alexander concluye que resulta evidente que la descripción de la contingencia de la acción requiere de los entornos dentro de los que se lleva a cabo:

Comprender la contingencia es comprender que ésta debe orientarse al constreñimiento, y comprender las dimensiones de la contingencia es comprender su variación en el seno de estos entornos restrictivos. Si he conceptualizado correctamente la acción, los entornos serán vistos como sus productos; si puedo conceptualizar estos entornos correctamente, la acción será vista como producto de éstos (Alexander, 1988a:316).

Para la conceptualización de los entornos, Alexander retoma la distinción parsoniana entre personalidad, cultura y sociedad, pero a diferencia de este último afirma que su análisis no sustituye el análisis de la acción misma, una sustitución que Parsons sí hizo. Por el contrario, los tres sistemas penetran la acción como sus entornos ordenados. Por tanto, lo que se propone es un análisis de la acción que incorpore tanto al acto unidad como su relación con dichos entornos.

.....El sistema social provee a los actores con objetos reales como personas y objetos físicos que por su participación en el sistema adquieren un *status* social. Provee,

²⁴ En la medida en que los actores no pueden interpretar todo lo que sucede a su alrededor, dirigen su atención a los objetos, sucesos y/o personas que seleccionan de acuerdo con sus intereses y necesidades.

²⁵ 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 “deslingüistizados” del poder y el dinero opera únicamente la acción estratégica. De esto se desprende que el mundo de la vida constituye un ámbito libre de coacción (porque en éste las relaciones se basan en la racionalidad orientada al entendimiento). Ese es el sentido en el que su diagnóstico de las sociedades contemporáneas se afirma que el mundo de la vida está siendo “colonizado” por los sistemas funcionales en los que priva la racionalidad instrumental.

asimismo, instituciones y roles, así como sistemas de normas y sanciones. Los objetos del sistema social dotan a la acción con elementos cruciales para la integración social, para la distribución de recursos materiales y la alocación de personal (la división del trabajo) y el ejercicio de la autoridad política, y por tanto constituye un entorno crucial tanto para la interpretación y la estrategización, como para la formación de solidaridades.

.....El sistema cultural provee las categorías para el entendimiento, así como los símbolos que permiten que el actor se encuentre con los objetos no sólo como objetos externos, sino “desde dentro”, como referentes de sistemas simbólicos que los actores internalizan. Aunque los referentes de éstos tienen como elementos objetos de otros sistemas (sociales, del mundo físico), los sistemas simbólicos tienen una forma propia de organización que no se puede deducir de ningún otro sistema, y permiten tanto la clasificación cognitiva (mediante las técnicas analizadas por la etnometodología), como su evaluación. En ese sentido, el sistema cultural resulta crucial para la comprensión de la realidad, pero también provee “mapas emocionales y morales” que constituyen entornos internos de la acción que convierten a *cada objeto con el que se encuentra el actor simultáneamente en forma cultural y hecho social* (Alexander, 1988a:322. Cursivas añadidas).

.....El sistema de la personalidad provee con capacidades diferenciadas para la interpretación y la estrategización. Los procesos afectivos de las personalidades se guían por ellas, y la acción procede dentro de los confines del sistema de la personalidad, porque en sentido concreto, los actores *son* personalidades que responden a sus requerimientos orgánicos y emocionales (conscientes e inconscientes) a través de la mediación de los entornos cultural y social.

.....Este modelo de los entornos de la acción y su interpenetración con los elementos del acto unidad constituye la propuesta de Alexander para disolver la dicotomía micro-macro de una manera que a su juicio permite trascender los extremos de las concepciones objetivistas-subjetivistas sobre la relación entre la cultura y las fuerzas materiales de la sociedad. Esta elaboración, a pesar de su deuda con Parsons, y a pesar de la afirmación de Alexander en el sentido de que la propuesta de éste constituye la aportación “formalmente más sofisticada” sobre la cultura producida por la teoría social del siglo XX (de manera independiente a la tradición hermenéutica) (Alexander, 1988b), critica la sustitución que Parsons hizo del análisis propiamente cultural por el análisis de la institucionalización de los valores, porque minó la autonomía cultural que

proponía, eliminando la reflexión sobre los sistemas simbólicos mismos, sobre su estructuración, interpretación y sobre sus mecanismos internos.

.....Por eso que, paralelamente a la elaboración de este modelo, Alexander enfatiza la necesidad de una teorización sociológica más robusta de la cultura. En este sentido afirma que, posibilitar la formulación del modelo de la acción social y sus entornos constituyó la aportación más importante del neofuncionalismo a su pensamiento, pero después de este logro, cierra este ciclo para dar paso a la construcción de una teoría de la cultura (Alexander, 1998) y con este propósito, desde la segunda mitad de la década de los ochenta vuelve al legado de la sociología de la religión de Durkheim. En la tradición que se ha desarrollado en torno a la obra de este fundador de la disciplina encuentra la posibilidad de desarrollar una sociología verdaderamente cultural.

UN PROGRAMA FUERTE PARA LA EXPLICACIÓN SOCIOLÓGICA DE LA CULTURA

Alexander afirma que en 1895 el pensamiento de Durkheim dio un giro crucial. Éste fue producto de su encuentro con la obra de W. Robertson Smith²⁶, un encuentro que le permitió resolver un problema central para Durkheim desde el inicio de su carrera: cómo podía la sociedad ser, a un tiempo, restrictiva y producto de la voluntad de los individuos. La respuesta que encontró en la obra de Smith fue que la aceptación del orden social se fundamenta en su carácter sagrado. Esta afirmación condujo a Durkheim a encontrar las raíces del orden social no ya en los principios ecológicos y económicos que analizó en *La división del trabajo*, sino en los sentimientos colectivos que aparecen en el primer capítulo de *Las reglas...*:

Un sentimiento colectivo que surge en una asamblea no sólo expresa lo que había en común entre todos sentimientos individuales...es algo completamente diferente. Es un resultante de la vida común, un producto de las acciones y reacciones que se entablan entre las conciencias individuales y si resuena en cada uno de ellas es en virtud de la especial energía que debe precisamente a su carácter colectivo. Si todos los corazones vibran al unísono no es a consecuencia de una concordancia preestablecida y espontánea; es que una misma fuerza las mueve en la misma dirección (Durkheim, 2002:64).

²⁶ William Robertson Smith (1846-1894), pensador escocés cuya *La religión de los semitas* se considera la obra inaugural de los estudios sobre religión comparada. Smith introdujo dos ideas que revolucionaron este campo: en primer lugar, la tesis de que la “unidad religiosa” la constituía la comunidad y su organización, y no el individuo en su relación con dios; en segundo lugar, la tesis de que el énfasis del análisis tendría que ponerse no en la exégesis textual, sino en las prácticas rituales como origen de la fuerza vinculante de la religión. Su obra tuvo una importante influencia tanto en la antropología como en el pensamiento de Freud.

.....Alexander sostiene que lo que resulta crucial para Durkheim en este giro hacia las emociones es cómo relaciona la solidaridad social con las “fuerzas ideacionales” que llama representaciones colectivas. Es decir: el objeto no lo constituyen el significado y las emociones como procesos psicológicos, sino como conducta expresiva organizada con referencia a patrones simbólicos que se localizan más allá de la intencionalidad de los individuos. A su juicio sólo después de este descubrimiento Durkheim alcanzó una de las metas que trazó desde el inicio de su carrera: crear una alternativa al marxismo –a la concepción utilitarista del orden- que tuviera su mismo alcance y nivel de generalidad (Alexander, 1986a). Para lograrlo, Durkheim resolvió de una manera que Weber no pudo la tensión entre racionalidad y emoción, tradición y modernidad que marcó el nacimiento de la sociología. A diferencia de este último, que entendió los procesos de racionalización de la sociedad moderna como un vaciamiento de significado, Durkheim renunció al “proyecto de desmitificación” y en su obra tardía colocó las emociones y el significado como los ejes que guiaron sus análisis sobre la educación, la moral, la ley, la política y las organizaciones profesionales de los que se ocupó durante los últimos años de su carrera.

.....En esos trabajos Durkheim mostró que dichas esferas modernas siguen estructurándose a través de códigos simbólicos que distinguen entre lo sagrado y lo profano; que sus prácticas tienen un marcado carácter ritual; que estas instituciones, a pesar de su diferenciación, constituyen una fuente de solidaridad para la sociedad en su conjunto. Durkheim creía firmemente que la solidaridad no había sido desalojada por los procesos de individualización (Alexander, 1988a:3), así como que los innegables procesos de secularización y racionalización no habían vaciado de significado y emotividad a las instituciones y sociedades modernas, y por tanto, que éstos seguían siendo indispensables para la construcción del orden.

.....Hacia el final de la década de los ochenta Alexander sostiene que este “programa espiritual durkheimiano” ofrecía un legado para el estudio contemporáneo de la cultura cuyo alcance no se había aquilatado todavía en la sociología²⁷. El núcleo de este programa lo constituye un modelo para la explicación de los procesos culturales y uno de los propósitos centrales de su obra posterior es impulsar este programa; desarrollar

²⁷ A este respecto Alexander afirmaba en 1989: “...mientras que en otras áreas de los estudios humanos se encuentran en medio de una explosión del interés por lo cultural...la sociología permanece anclada al pensamiento presimbólico...para esta disciplina el renacimiento cultural está todavía por venir...la ironía es que importantes raíces intelectuales de este renacimiento cultural se encuentran en Durkheim. Se puede argumentar que más que ninguna otra figura clásica, es a Durkheim a quien se debe el renacimiento cultural contemporáneo” (Alexander, 1989:4).

una “versión sociológica del giro cultural” (Alexander, 2003:X) que requiere tanto de la reflexión teórica y metodológica, como de la investigación empírica, así como la consolidación de espacios institucionales para su cultivo.

.....La cultura Alexander la define como estructuras organizadas de parámetros simbólicos que tienen que ser interpretados por los actores (Alexander, 2000:174) y a partir de esta definición sostiene que su objetivo es desarrollar una sociología cultural, y no una sociología de la cultura (que siempre ha existido). La diferencia entre éstas radica en que si bien la cultura siempre ha sido objeto de análisis sociológico, se le ha tratado como una variable dependiente de los hechos “duros” de la estructura social, que son los que originan y explican el significado (los símbolos, la “superestructura”, la moral, las ideologías, etc.). Una sociología cultural en cambio implicaría partir del reconocimiento de que:

- 1) Toda acción, interacción y/o institución social (por más instrumental o impersonal que sea) tiene una *dimensión cultural*, es decir, se “encarna” en un horizonte de significado con relación al cual no puede ser ni instrumental ni reflexiva. Dicho horizonte es el que posibilita la existencia y eficacia de las interacciones y de las instituciones, y en ese sentido Alexander afirma que toda subespecialización sociológica debería de contemplar la dimensión cultural de los hechos sociales (Alexander, 2000:31).
- 2) Los significados se estructuran a partir de mecanismos y una lógica propios que requieren que se otorgue a la cultura autonomía de otros fenómenos sociales, de manera tal que se posibilite el análisis de dichos mecanismos.

Alexander afirma que si se siguen estos principios, la sociología cultural puede convertirse en un paralelo del programa fuerte de la sociología del conocimiento; sostiene que al demostrar que las ideas científicas son un producto social resultado de procesos colectivos de creación de sentido y no un reflejo de la naturaleza, Barnes y Bloor desacoplaron radicalmente el contenido cognitivo del conocimiento de la determinación natural, y que una sociología cultural implicaría el mismo desacoplamiento entre cultura y estructura. Este movimiento requiere poner entre paréntesis los contextos del significado (sus entornos sociales e individuales) y dar prioridad en cambio a la comprensión del significado mismo. Es decir: requiere que el analista se aboque a la reconstrucción de las estructuras de la cultura y a la interpretación de los textos sociales -de los símbolos, códigos y narrativas- que

informan todo proceso social. Siendo así, instituciones políticas y económicas, procesos de estratificación y género, de dominación y violencia no sólo se someterían a una *epojé* metodológica, sino que incluso se tratarían como meta-textos culturales en sí mismos (Alexander; 2000:32). Ese es el sentido en que la sociología cultural se convertiría en un programa fuerte.

.....El primer requerimiento de este programa lo constituye, consecuentemente, el reconocimiento de la autonomía *analítica y concreta* de la cultura; el análisis sociológico de la cultura requiere que el investigador reconstruya estructuras, interprete textos y acciones, porque en cualquier situación histórica concreta estos niveles de la realidad social interactúan constantemente con otras estructuras de una manera que no se puede determinar de antemano, de un modo “aperturista y multidimensional”. Pero la reconstrucción lo es de estructuras que existen: no es el proceso analítico el que las trae a la existencia. La reconstrucción permite su interpretación y la explicación de cómo se relacionan con las estructuras sociales y con la acción, pero las estructuras culturales constituyen una realidad social emergente, y por tanto, constituyen entidades con propiedades específicas y con la posibilidad de ejercer efectos causales relacionados con ellas.

.....De esta posición ontológica se siguen dos principios metodológicos. Primero, el compromiso con una reconstrucción hermenéutica “densa” de las estructuras y los textos de la cultura, de los patrones de significado, poniendo entre paréntesis, como ya se señaló, las relaciones sociales extra-simbólicas. Con este propósito Alexander retoma la propuesta de Ricoeur de analizar la acción social como si se tratara de un texto (Ricoeur, 1971). Sólo después de que se logra esta reconstrucción significativa es posible especificar las relaciones causales entre la cultura, las instituciones y la acción.

.....De aquí se sigue el segundo principio metodológico: el programa fuerte “trata de anclar la causalidad en los actores y agencias próximos, especificando en detalle cómo interfiere la cultura con lo que realmente sucede”. Sólo así este programa podría mantenerse dentro de los criterios de la ciencia social. El análisis causal, entonces, no es terreno sólo para empiristas o para aquellos “obsesionados con el poder y las estructuras sociales” (Alexander, 2003:14), sino que constituye un requerimiento también para la sociología cultural. El compromiso que se sigue para dicho programa es entonces el reconocimiento de la eficacia causal de sentimientos y significados colectivos, así como el análisis de los mecanismos específicos a través de los cuales se actualiza esta eficacia.

.....Concluyendo: el núcleo del programa fuerte de sociología cultural lo constituyen tres principios:

1. El reconocimiento de la autonomía analítica y concreta de la cultura.
2. La reconstrucción hermenéutica de estructuras y textos culturales.
3. La especificación de los mecanismos causales mediante los cuales la cultura ejerce sus poderes.

Estos principios guían la investigación a todos los niveles del continuo científico, con el objetivo central de lograr

...la reconstrucción de la consciencia colectiva desde sus fragmentos documentales y desde las estructuras constrictivas que ella implica. Para desenterrar las estructuras que componen la conciencia colectiva –que en francés, hay que recordarlo, implica tanto la consciencia como la conciencia emocional y moral- aderezamos nuestro esfuerzo interpretativo con una sensibilidad ecuménica que persigue el discernimiento de una variedad de disciplinas (Alexander, 2000:133).

Siendo así, la sociología cultural se abre a la inclusión de las aportaciones de otras tradiciones que han dirigido sus esfuerzos al análisis del significado y de su papel en la construcción de la acción y las estructuras sociales, y tanto sus logros como limitaciones se evalúan con relación a los principios del programa fuerte. Después de explicitar su agenda, Alexander estima cuáles han sido los programas débiles que han abierto el camino hacia el programa fuerte.

.....En torno al estructural-funcionalismo ratifica la crítica que elaborara desde TLS por su carencia de una dimensión hermenéutica. A pesar del avance que significó su conceptualización sobre la autonomía de la cultura, a ésta se superpuso una lógica funcional que condujo a que dicha autonomía se convirtiera en un principio abstracto vacío de contenido, y por ende, a que la cultura en sí misma no se analizara, sino que siempre se le abordara con relación a los mecanismos psicológicos de internalización y sociales de institucionalización. Esto condujo también a que el problema general del orden -tanto social como cultural- se redujera al análisis de estos mecanismos de interpenetración, dejando de lado temas relacionados con la diversidad, el conflicto de valores, etc. Ese es en sentido en que se afirma que tanto la sociología como la antropología que se desarrollaron bajo la influencia de Parsons contribuyeron al mito de la integración cultural.

.....Resulta muy interesante que fuera precisamente un discípulo de Parsons quien abrió la antropología estadounidense al análisis del significado, y su influencia se ha

dejado sentir de manera muy amplia en las disciplinas humanas y sociales en su conjunto. Alexander afirma que la descripción densa propuesta por Geertz²⁸ constituye la aplicación contemporánea más poderosa de la hermenéutica diltheyana, y que una sociología cultural tendría que comprometerse con ella. Sin embargo, la descripción densa resulta insuficiente para el programa fuerte, porque restringe el análisis al momento interpretativo de las estructuras y los textos. Geertz mantiene una escisión entre explicación y comprensión y se aboca a esta última. Alexander sostiene que esta deficiencia se relaciona con la negativa de Geertz a conectar sus análisis con una teoría general de la cultura. Su constante énfasis en la interpretación local y la creciente atención que prestan tanto él como sus seguidores al proceso autoral de la etnografía llevan a Geertz a “desarrollar una hermenéutica de lo particular a expensas de una hermenéutica de lo universal” (Alexander, 2003: 22) y por eso, a pesar de su poderosa dimensión interpretativa, su obra se mantiene dentro el ámbito de los programas débiles. Alexander en cambio sostiene que abogar por una descripción densa no implica abandonar el objetivo de la explicación, y la manera en que propone superar la debilidad de la hermenéutica geertziana es complementándola con la incorporación de elementos teóricos de la tradición francesa que va de Durkheim y Mauss a Levi Strauss: retomando el principio de que las estructuras de la cultura, *de manera general*, se ordenan a partir de oposiciones binarias que forman totalidades relacionales que responden a mecanismos internos de transformación. Esta tesis permite subrayar no sólo la autonomía del significado (porque éste se genera al interior de los sistemas sígnicos), sino que también permite especificar los mecanismos *culturales* que subyacen a la formación de dichas estructuras: las oposiciones binarias permiten la formación de códigos, y a partir de éstos se generan las narrativas (los textos, los discursos) que otorgan significado a todos los ámbitos de la vida social. Estos constituyen los principios generativos profundos que posibilitan la construcción del significado, y por tanto, una de las tareas centrales del análisis cultural consiste en traerlos a la superficie,

²⁸ En realidad el término descripción densa Geertz lo retoma de G. Ryle, aunque su amplísima difusión se relaciona las más de las veces con la obra del primero. Para ilustrar como procede la descripción densa Ryle recurre al ejemplo de la distinción entre un tic y un guiño: el segundo es intencional y requiere, para su comprensión, de todo un contexto cultural del que adquiere su significado. Su comprensión *como guiño* sería imposible si la descripción se limitara a mostrarlo como una contracción del párpado; esa constituiría una descripción superficial. La descripción densa en cambio requeriría que el intérprete reconociera que el guiño constituye un mensaje; que quien lo envía lo hace con la intención de que sea reconocido para, por ejemplo, poner sobre aviso al receptor de que pretende embromar a un tercero... Es decir, la descripción densa requiere la comprensión de una multiplicidad de estructuras de significado entrelazadas como la “información de fondo” imprescindible para interpretar cualquier acción o relación social (Geertz; 1973).

explicitando las maneras en que interactúan las estructuras, los textos y la acción en situaciones históricas concretas.

.....Alexander afirma que los principios de la tradición estructuralista francesa proveen un “antídoto crucial” contra la reducción de los sistemas simbólicos que tiene el mérito de permitir el abordaje de la complejidad interna de las estructuras de significado, así como la tematización de la textualidad de la acción y las instituciones sociales, así como de las propiedades constitutivas del discurso. Sin embargo, la “retirada al código” que propiciaron dichos principios imposibilita la vinculación de estructuras, códigos y narrativas con otros hechos sociales y con la acción²⁹. Es decir, con relación al tercer principio del programa fuerte –la especificación de dinámicas causales- la reconstrucción de las estructuras con la ayuda de los elementos que provee el estructuralismo tendría que complementarse con el análisis de actores e instituciones como intermediarios causales (Alexander, 2003:26).

.....Dos programas débiles se propusieron explícitamente esta tarea: la tradición inglesa de los estudios culturales y la sociología de la cultura de Bourdieu. Los estudios culturales³⁰ se abocaron desde su origen a producir una explicación de cómo se entrelazan las estructuras sociales y culturales partiendo de una concepción neomarxista que pretendía trascender la reducción de estas últimas a un correlato de las relaciones materiales. Con este objetivo se adoptó el concepto gramsciano de articulación³¹, que si bien otorga cierta autonomía a la cultura, impone a ésta una lógica instrumental dirigida al mantenimiento de la hegemonía de las elites. La relación causal es unilateral: su dirección va siempre de la estructura a la cultura, y ésta termina siendo epifenoménica. En ese sentido, a pesar de su amplia difusión, resulta un programa débil en el análisis de la cultura.

²⁹ Esta constituye también la crítica que hace Giddens a estas tradiciones. En “El estructuralismo, el posestructuralismo y el análisis de la cultura” (1987) afirma que estas son “tradiciones de pensamiento muertas” porque a su juicio la pretensión de trasladar los principios de la lingüística saussuriana al conjunto de las ciencias sociales fracasó. Giddens afirma, como muchos otros críticos de estas escuelas, que su principal falla radica en que son incapaces de incorporar el análisis de la acción a sus modelos. Hasta aquí coincide con Alexander. Sin embargo, Giddens sostiene que el significado es producto “de la intersección de la producción de significantes con objetos y sucesos del mundo, enfocada y organizada por el individuo que actúa” (Giddens, 1990: 271). Esta es una afirmación que, dentro del esquema de Alexander, cae en un error muy parecido al de la etnometodología al no distinguir entre reglas y prácticas. Esto es producto del énfasis excesivo de Giddens en la reflexividad individual y en el consecuente error teórico de la confluencia. En cambio, la distinción de Alexander entre las propiedades de los actores y las de la cultura le permite recoger las aportaciones del estructuralismo como elementos de las estructuras de la cultura, y analizar independientemente las propiedades de la acción y la relación de ésta con sus entornos.

³⁰ Sobre el proyecto de los estudios culturales véase la Introducción.

³¹ Un concepto que fue adoptado por R. Wuthnow con el mismo propósito. Véase el. cap. III.

.....Otro tanto sucede con el trabajo de Bourdieu, cuya obra constituye un referente constante en el ámbito de los estudios culturales. Si bien su pertenencia a la tradición francesa lo sensibilizó desde el inicio de su carrera al problema del significado y su autonomía, en sus análisis los contenidos semánticos terminan siendo una variable dependiente de las estrategias de clase y poder que se ponen en juego dentro de los diferentes campos sociales. El carácter agonístico de éstos deriva de los intereses en conflicto; la acción depende de la estrategización, y la interpretación queda completamente relegada. Los actores *usan* el significado, y por tanto, éste permanece como un entorno externo a la acción, un entorno que cumple una función meramente instrumental.

.....Frente a las limitaciones de los que considera programas débiles, la propuesta de Alexander consiste en el desarrollo de una *hermenéutica estructural* en la que se especifiquen los mecanismos a través de los cuales la cultura se relaciona con la sociedad y la acción. Esta propuesta abre el camino al desarrollo de una teoría sociológica de la cultura que cumpla los principios del programa fuerte. Con este objetivo, además del reconocimiento de las aportaciones de Geertz y del estructuralismo, Alexander afirma la necesidad de volver al énfasis durkheimiano en la *emoción* que se genera en la vida social y que constituye uno de sus principales motores. Ésta se convierte un aspecto central para su proyecto, a diferencia del énfasis cognitivo tanto de los análisis semióticos como de los estructuralistas y posestructuralistas³². En ese sentido, la sociología cultural

...considera las emociones e ideas colectivas centrales para sus métodos y teorías precisamente porque estos sentimientos internos y subjetivos son los que muchas veces dominan el mundo. La subjetividad socialmente construida forma la voluntad de las colectividades; perfila las reglas de las organizaciones; define la sustancia moral de la ley; provee el significado y la motivación para las tecnologías, economías y maquinarias militares (Alexander; 2003:5).

La emoción se coloca en el núcleo del programa fuerte de dos maneras: como objeto de análisis y como herramienta metodológica. Como objeto porque Alexander cree firmemente en el poder de las emociones que generan los significados colectivos.

³² Quizá el constructo conocimiento/poder de Foucault sea la fórmula que resume de manera más evidente el énfasis cognitivista del posestructuralismo, y su influencia en una variedad de programas que analizan los regímenes discursivos y su relación con las instituciones ha sido muy amplia. Alexander afirma que la fusión del conocimiento con el poder mina la autonomía del primero, imponiendo una lógica funcional al discurso en la que éste termina siendo indistinguible del poder, las instituciones y tecnologías (Alexander; 2003:19-20).

.....Significado y emoción se encuentran inextricablemente ligados, y se convierten en entornos internos de toda acción, entornos frente a los que el actor no puede ser completamente reflexivo o actuar de manera meramente instrumental. Ese es el sentido en que Alexander sostiene que “conducimos nuestras vidas más por los dictados de la razón inconsciente que consciente. Somos compelidos por los sentimientos del corazón y los temerosos instintos viscerales” (Alexander, 2003:3). La afirmación de que las sociedades contemporáneas han desplazado la emoción por la razón le parece equivocada. Aún los ámbitos más racionalizados se tiñen de las emociones que motivan a los actores a participar de dichos ámbitos. Precisamente ahí radica el poder del significado. Por eso es que éste constituye una fuerza colectiva que no es obligatoria, sino una a la los actores responden voluntariamente. Por eso es que el orden social no puede sostenerse sólo por medio de la coerción. Visto desde este ángulo, por ejemplo, el fenómeno del consumismo es producto no sólo de la lógica económica, sino también un “romance con la sacralidad de los objetos”; la ciencia se convierte en una vía de salvación (o condena) y no sólo en una vía racional para la solución de problemas; los conflictos bélicos se justifican demonizando al enemigo; el poder político se legitima no sólo a través del discurso racional, sino apelando a símbolos con una honda raigambre emocional.

.....Siendo así, la sociología cultural se convierte en una clase de psicoanálisis social cuyo objetivo es “traer las estructuras culturales inconscientes a la luz del intelecto”, haciendo explícitos los mitos que nos motivan como actores sociales, pero no con la pretensión de disiparlos, sino tan sólo para dar lugar a la creación de otros nuevos, porque sin ellos las sociedades no sobrevivirían (Alexander, 2003:4).

.....La afirmación de que uno de los objetivos de su programa es traer a la conciencia una fuerza social que opera más allá de la conciencia de los actores implica volver a uno de los motivos metateóricos fundacionales de la sociología³³, un motivo que ha sido muy criticado por teorías (como la teoría del intercambio y la etnometodología, y en el ámbito de la teoría general, la teoría de la estructuración de Giddens) que enfatizan el conocimiento y la reflexividad de los actores. Pero a Alexander le parece que éstas son unilaterales en su concepción de la acción, que sobreestiman su dimensión reflexiva, y al reafirmar que su objetivo es desarrollar una concepción multidimensional tanto de la acción como del orden, abre paso al análisis de sus componentes no reflexivos,

³³ Sobre este motivo como un desplazamiento de la razón individual a las estructuras que le subyacen, véase el cap. I.

emocionales y simbólicos. Éste es, en última instancia, el compromiso de la sociología cultural.

.....Para este programa de investigación las emociones se convierten no sólo en objeto privilegiado de análisis, sino también en una herramienta metodológica, porque lejos de pretender erradicarlas o ponerlas entre paréntesis, se parte del reconocimiento de que las emociones del analista se encuentran en el origen de sus intereses de conocimiento, así como que constituyen un recurso que permite el acceso a su objeto. De la misma manera en que la hermenéutica reivindica el prejuicio como condición de la comprensión, la sociología cultural reconoce las emociones del investigador como condición de entrada a la interpretación de la sensibilidad social (Alexander, 2000:139). Se trata, afirma Alexander, de volver al proyecto de desarrollar una ciencia del espíritu. Sin embargo, este retorno no constituye una licencia para el idealismo, ni una abdicación a la producción de conocimiento objetivo. La sociología cultural forma parte de una tradición radicalmente autorreflexiva³⁴, y esta reflexividad brinda -en un contexto pospositivista-, la posibilidad de convertir la propia experiencia moral y emocional en el fundamento de la interpretación, y al mismo tiempo, posibilita la distancia requerida para la explicación científica, así como el reconocimiento de que el mundo opone resistencias a las interpretaciones que se producen desde la ciencia, generando la necesidad de una constante afinación entre la teoría y los hechos sociales (Alexander, 2000:130). La propuesta es por tanto la de una hermenéutica estructural y reflexiva.

.....Alexander introduce además el “caballo negro” que constituyen los estudios sobre las formas narrativas y la teoría de los géneros literarios. Estos campos proveen modelos para el análisis de las formas narrativas que se pueden aplicar a la comprensión de la textualidad de la vida social, fortaleciendo el propósito de desarrollar una teoría sociológica de la cultura

De vuelta a Durkheim. Las estructuras y textos culturales

Durkheim afirma que las formas de clasificación constituyen el origen de los códigos que se convierten en las estructuras culturales. Los códigos tienen una estructura binaria a partir de la cual se estabilizan los significados. Alexander sostiene que estas clasificaciones se extienden a todos los ámbitos de la vida social, mediante la aplicación

³⁴ La tematización de la reflexividad del analista constituiría otro paralelo importante con la reciente sociología de la ciencia que tiene su origen en el programa fuerte.

que hacen los actores de los códigos a los tres niveles del mundo intencional: el de los motivos, el de las relaciones y el de las instituciones:

- En el plano de los motivos, los códigos proporcionan concepciones sobre por qué las personas actúan como lo hacen, es decir, implican una cierta concepción de la agencia.
- La concepción sobre la agencia se especifica en representaciones de las relaciones que resultan de la interacción.
- A nivel de las instituciones se establece una homología que constituye una extensión de las concepciones sobre la agencia y las relaciones sociales (Alexander, 2000).

Los códigos estructuran el significado, es decir, producen las estructuras de la cultura que proporcionan el núcleo de la *folk psychology* que comparten los miembros de una sociedad: proporcionan las comprensiones típicas sobre qué motiva a las personas a actuar como lo hacen; sobre cómo funciona la mente; dan forma a las expectativas sobre cómo son las relaciones con los otros y sobre los modos de vida que son posibles y deseables. Estas estructuras culturales son descriptivas, evaluativas y emocionales, es decir, se trata de estructuras que constriñen la subjetividad.

.....La acción se basa en una doble interpretación de los códigos culturales: 1) Una relativa a la situación concreta en que se encuentra el actor, mediante la que se otorga significado a las motivaciones de los actores, a la naturaleza de las relaciones que se establecen, así como a las instituciones involucradas³⁵. 2) La segunda interpretación se hace sobre el código mismo (Kane; 1996). Esta doble interpretación implica la tipificación (es decir, el emparejamiento de la experiencia concreta del actor con la clasificación que impone el código) y posibilita la invención (mediante la analogía, la metáfora, la hipérbole, etc.). De manera que, aunque existe el espacio para la reflexividad del actor –porque sólo por su mediación es posible la interpretación- esta última está sujeta al constreñimiento holista impuesto por la estructura de las relaciones simbólicas.

.....Además, es a partir de las estructuras que se construyen las narrativas, es decir, los textos sociales. A este respecto Durkheim afirma que las representaciones colectivas de una sociedad son de dos clases irreductibles: aquellas sobre el mundo material y las

³⁵ Esta es el nivel de interpretación que analiza la etnometodología.

que elaboran el significado del mundo social. Las primeras ordenan la experiencia en relaciones causa-efecto y su forma más acabada la constituye la ciencia. Se trata, en términos de Bruner³⁶, del discurso paradigmático.

.....El discurso sintagmático en cambio ordena el ámbito “de la intención y sus vicisitudes”, es decir, otorga significado al mundo social:

La función que se otorga al modo sintagmático (del discurso) 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 papel que juegan las narrativas en la construcción del orden social difícilmente puede exagerarse. Es a través de ellas que se hacen inteligibles la experiencia personal y social. La disposición humana a la narratividad es tal, que Bruner sostiene que es plausible considerarla una estructura cognitiva universal (Bruner, 1990). En ese sentido, las narrativas sociales (el modo sintagmático del discurso) constituyen una fuente crucial para la motivación de los actores, y por tanto su análisis constituye un camino que ineludiblemente se habrá que transitar para explicar satisfactoriamente el efecto que tiene la cultura en la vida social.

.....El discurso sintagmático construye dos escenarios simultáneamente: el escenario de la acción, en el que se sitúan los actores, sus intenciones y metas, y el escenario de la conciencia, en el que se explicita lo que los actores saben, piensan y sienten. Ambos escenarios son necesarios para que el texto pueda dar cuenta de “las vicisitudes de la intención” y se haga inteligible la experiencia social.

.....Las narrativas permiten la mediación entre las estructuras culturales y las situaciones individuales, así como entre lo canónico y lo excepcional, permiten por tanto la tipificación de las experiencias concretas y la contextualización de las emociones³⁷ de los actores. Constituyen por tanto la mediación entre la cultura y la acción.

³⁶ La inclusión de las concepciones de Bruner es mía, y responde a que considero complementa de manera muy clara y completamente compatible (del lado cognitivo, es decir, en su función de entorno interno de la acción) las de Durkheim y Alexander.

³⁷ Dependiendo las narrativas adquiere sentido imputar a los actores emociones como el honor, la venganza, el amor, el egoísmo como motivos de su acción.

.....Con relación a esta última, las funciones cognitivas que cumplen las narrativas son:

- Permiten la organización de la experiencia.
- Proveen medios para construir el mundo.
- Esquematizan el poder de las instituciones.
- Regulan las emociones (Bruner, 1990).

Además, las diferentes formas narrativas que adquieren los textos, tales como la tragedia, el melodrama y la comedia constituyen tipos que tienen diferentes implicaciones para la vida social. La tragedia, por ejemplo, puede promover el compromiso moral; la comedia por su lado genera optimismo e inclusión; la ironía constituye una importante herramienta para la crítica de la autoridad (Alexander, 2003:25). El análisis de los géneros narrativos se convierte así en una importante herramienta para la comprensión de las diferentes formas de emotividad que generan los textos sociales.

.....Tanto el estructuralismo como los estudios literarios proveen elementos teóricos para el análisis de las estructuras y las narrativas sociales, es decir, para la explicación sintáctica y semántica. El análisis de estos niveles permite reconocer las tensiones que se generan al interior de las estructuras y textos mismos, una dimensión que los programas débiles pasan completamente por alto, porque no son capaces de analizar los mecanismos internos de producción del significado, subsumiendo este último a la influencia y/o el reflejo de procesos sociales (o como en el caso de la etnometodología y el interaccionismo simbólico, a la interacción). Si se parte en cambio del principio de que los códigos y narrativas se generan a partir de una matriz que tiene una estructura binaria, esto implica una tensión inherente a dichas estructuras que no es históricamente contingente, porque cada polo del código requiere siempre su antítesis *cognitiva, moral y emocional* (Alexander, 2000:147). Estas tensiones dinamizan - independientemente de su relación con otros hechos sociales y con la acción- la producción y el cambio culturales.

.....Además del análisis sintáctico y semántico, el programa fuerte requiere desarrollar una teoría de la pragmática cultural. Si los actores e instituciones constituyen los intermediarios causales de estructuras y textos, la explicación de la cultura tiene que llevarse al nivel de la acción, analizando las propiedades de ésta con independencia de las de las estructuras, es decir, manteniendo el principio de la autonomía del orden y la acción que ha guiado toda la producción teórica de Alexander.

.....Con este propósito, Alexander da una última vuelta de tuerca al programa fuerte, desarrollando una teoría de la acción simbólica. En ese sentido afirma que la sociología cultural tiene que proponerse la reformulación de la teoría durkheimiana sobre la práctica ritual. Ésta no es suficiente para la explicación de los efectos de la cultura en las sociedades complejas, reflexivas e hipermediadas de hoy. El reto consiste por tanto en reformular la teoría del Durkheim tardío para explicar cómo funciona la cultura en las sociedades de una modernidad también tardía.

Más allá de Durkheim. La pragmática cultural

Alexander argumenta que la sociología cultural ha enfatizado el análisis de las estructuras y narrativas y ha prestado poca atención a la acción. Esto se explica porque se imponía la necesidad de mostrar teóricamente la autonomía de la cultura y sus mecanismos internos, evidenciando la inadecuación de las teorías que conciben a la cultura como un epifenómeno de la estructura social. De ahí que el interés del programa fuerte, en una primera instancia, se volcara hacia la hermenéutica y el estructuralismo.

.....Sin embargo, habiendo desarrollado una concepción fuerte de la cultura, el siguiente paso consiste en el análisis de la acción cultural. Es decir: el reto consiste en tender un puente entre la semántica y la pragmática. Con este propósito Alexander retoma de Kenneth Burke la noción de acción simbólica que Geertz utiliza ampliamente en sus descripciones densas. Con este término Burke se refería a la actividad cuya finalidad es, antes que nada, expresiva. Es decir, a aquellos actos que más que por un motivo pragmático están motivados por la necesidad de los actores de expresar sus sentimientos, de actualizar ideales, expresar temores; actividades dirigidas a reafirmar identidades colectivas y sentimientos de pertenencia comunitaria.

.....Burke afirmaba que este tipo de acción tenía que concebirse de manera más dramática que mundana. Con este propósito, había que transformar las *condiciones* de la teoría parsoniana en *escenarios* sobre los que literalmente se ponen en acto, se *actúan* elementos de las estructuras culturales de manera que se recrea la efervescencia colectiva que Durkheim asociaba a las prácticas rituales. Alexander reconoce que sigue siendo necesaria una teoría que de cuenta de los procesos relacionados con la afirmación de creencias y la energización social que requiere la formación de solidaridades. Sin embargo, dicha teoría tiene que reformularse de manera que pueda explicar cómo funciona la acción simbólica en sociedades estructuralmente muy

diferentes a aquellas que Durkheim analizó para fundamentar su sociología de la religión.

.....Además de los procesos de diferenciación social y cultural y de secularización que la teoría sociológica tradicional ha analizado prolijamente, la mayor reflexividad institucional e individual constituyen hechos innegables de las sociedades contemporáneas. Si bien Alexander reitera que esto no significa que la razón haya desplazado al significado y la emoción, sí implica que se ha impuesto a estos últimos condiciones radicalmente diferentes para su puesta en escena.

.....La noción de la acción dramática no es ajena a la sociología. En la década de los sesenta E. Goffman desarrolló un programa de análisis dramático fundamentado en el interaccionismo simbólico de Blumer. Goffman afirma que para el logro de sus propósitos, en la interacción social los actores no sólo tienen que interpretar adecuadamente el contexto en el que se encuentran, sino que tienen que *representar* convincentemente los papeles exigidos por la situación. Siendo así, la manera como los actores se presentan frente a los demás –los gestos corporales y simbólicos, el vestuario y demás elementos que se ponen en juego en la escena- resultan tan importantes para el logro de sus fines como otras dimensiones de la interacción. Sin embargo, la acción dramática goffmaniana le resulta a Alexander una concepción muy cercana a la visión estratégica de la acción: la representación tiene en última instancia fines pragmáticos, y cuando finaliza, los actores pueden “volver a ser ellos mismos”, deshaciéndose de las máscaras que utilizaron durante su actuación. Además, siguiendo la estela del interaccionismo simbólico, Goffman analiza la acción como si ésta se desarrollara independientemente de las estructuras y textos de los que adquiere su significado. Es decir, la acción dramática no escapa del dilema individualista.

.....Alexander afirma que está emergiendo una nueva teorización de la pragmática cultural que enlaza los principios de la acción simbólica geertziana (la dimensión dramática de la acción) con la citacionalidad derrideana para relacionar adecuadamente las acciones con los textos culturales. Es decir, para relacionar la representación que se lleva a cabo en las situaciones concretas con las estructuras simbólicas transituacionales, porque sólo en la interpretación de esta relación radica la posibilidad de comprender la pragmática cultural. A este respecto Alexander sostiene que

Derrida criticó a Austin por ignorar la cualidad “citacional” de aún la escritura y el habla más pragmáticos; las palabras usadas en el habla citan los aparentemente ausentes textos culturales de fondo de los que se deriva el significado...Dado que no puede haber una relación determinada, transcontextual del significado y el referente, la diferencia involucra una *différance*...interpretar la práctica simbólica –la cultura en su presencia- siempre implica la referencia a la cultura en “ausencia”, es decir, a un texto semiótico implicado (Alexander, 2006:4)

Austin redujo la contribución de los textos a la capacidad performativa de los actos de habla. Pero para que ésta se realice, no se puede ignorar la dimensión citacional de la práctica. El mismo error –la completa separación entre significado y significante- permea muchos de los diagnósticos posmodernos de las culturas contemporáneas, subyace a su pretensión de que éstas están completamente desestructuradas, de que el significado se produce en la contingencia de la situación. Sin embargo, la referencia a las estructuras, códigos y narrativas es ineludible. Siendo así, Alexander afirma que la acción simbólica en las sociedades contemporáneas convierte los textos en *guiones* culturalmente estructurados que los actores actualizan para transmitir los significados relevantes. En ese sentido, la acción simbólica no puede reducirse al acto de habla performativo.

.....Sin embargo, los fenómenos a los que aluden los teóricos de la posmodernidad –la fragmentación, heterogeneidad y mediatización de los referentes culturales; la ubicuidad de los poderes institucionales y el conflicto social permanente- constituyen realidades que una teoría sociológica de la cultura no puede ignorar. Alexander se pregunta:

¿Es posible desarrollar una teoría que explique cómo la integración de grupos particulares y aún algunas veces de comunidades enteras se puede lograr a través de la comunicación simbólica, y al mismo tiempo dar cuenta de la complejidad cultural, la contradicción, la diferenciación institucional, los poderes sociales en conflicto y la segmentación? ¿Puede una teoría dar crédito al rol de la creencia y al mismo tiempo reconocer que el descrédito y la crítica son centrales para nuestro tiempo? (Alexander, 2006: 31)

Su respuesta es que sí. Ese constituye precisamente el objetivo del “giro performativo” de la sociología cultural, producto de un par de coloquios que se sostuvieron en las universidades de Yale y Konstanz entre 2002 y 2004 que convocaron a académicos que ya trabajaban en el marco del programa fuerte³⁸. El objetivo de este giro se puede resumir en la necesidad de avanzar de la teorización de las estructuras de la cultura a

³⁸ Entre quienes se encuentran Bernard Giesen, Ron Eyerman y David Alter.

una teoría de la pragmática cultural en el contexto de las sociedades complejas que sea adecuada para la tarea de explicar cómo se relacionan las estructuras culturales con la acción y los entornos materiales y de poder con los que se enfrentan los actores culturales.

.....Efectivamente, la complejidad de las sociedades contemporáneas ha producido una clara diferenciación, no sólo entre el sí mismo y la sociedad, sino entre ésta y la cultura y *al interior de la cultura misma*. Siendo así, las condiciones que hacían efectivos los rituales en las sociedades tradicionales (la homogeneidad cultural y estructural; la referencia comunitaria a los mismos códigos y narrativas; la unicidad de los valores) han desaparecido, y con ellas la posibilidad de recrear la práctica ritual sin adaptarla a las situaciones culturales de hoy. Las condiciones de la comunicación simbólica han cambiado radicalmente, y esto ha implicado el paso de la acción ritual al performance posritual.

.....Alexander afirma que la diferencia esencial entre la práctica cultural de las sociedades tradicionales y las contemporáneas radica en que mientras en las primeras los elementos de la acción simbólica permanecen fusionados, en las sociedades de la modernidad tardía, dadas su complejidad y diferenciación, dichos elementos se defusionan. El objetivo de un performance social, por tanto, es lograr una re-fusión que imprima a la acción simbólica la *autenticidad*³⁹ que se requiere para que los significados que pretenden transmitir los ejecutantes sean reconocidos por audiencias que pueden ser muy heterogéneas, y que cuentan con elementos de crítica y prácticas de reflexividad – con niveles de autonomía interpretativa- desconocidos en las sociedades tradicionales. Es decir: a diferencia de los rituales, cuyos efectos estaban garantizados por la fusión de sus componentes, el performance social puede o no lograr sus objetivos, dependiendo de la capacidad de los actores para re-fusionar lo que en las sociedades contemporáneas se encuentra irremediabilmente desgajado. Siendo así, el de la autenticidad se convierte en el código interpretativo que se aplica a la evaluación de la comunicación simbólica, un código que implica la movilización de elementos tanto cognitivos como emocionales y de cuya aplicación depende el éxito o el fracaso performativos. La autenticidad se tematiza a través de cuestiones como la sinceridad de los actores, la percepción de que realmente creen en los motivos, mensajes y

³⁹ En el mismo sentido que Habermas (aunque no hace referencia a él en este punto), Alexander sostiene que la autenticidad difiere de la verdad. En términos de este último, constituye una pretensión de validez distinta.

sentimientos que quieren transmitir; de que no los mueven objetivos ulteriores, o intereses y/o poderes sociales que se esconden detrás de los mensajes que se pretenden transmitir.

.....El performance social se define como el proceso mediante el cual actores individuales o colectivos presentan a otros el significado de su acción social. Constituye el medio a través del cual se intenta superar la fragmentación societal “recobrando una experiencia momentánea de ritual, de eliminar los efectos de la de-fusión social y cultural” (Alexander, 2006:56). Si se logra la re-fusión, la acción simbólica se evaluará como auténtica; si fracasa, se le considerará una actuación -en el sentido peyorativo del término- es decir, una comunicación cuyo verdadero objetivo es la manipulación o el encubrimiento. Esto implica que el performance requiere un nivel de reflexividad e intención que era ajeno a los rituales tradicionales. A pesar de que éstos suponían una nítida separación de la vida cotidiana, así como lugares y momentos específicos para su realización, dado que los elementos culturales y sociales, los roles y los significados permanecían fusionados, no existía la necesidad de recobrar una unicidad desaparecida. Éste constituye en cambio el objetivo del performance, éste es un proyecto de re-fusión. Sus elementos constitutivos son:

Sistemas colectivos de representación: los símbolos de fondo y los guiones

Los actores comunican significados relacionados con preocupaciones existenciales, morales y emocionales definidas por estructuras culturales de fondo y por los guiones mediante los que dichos significados se actualizan, guiones que se convierten en el texto de referencia inmediato de la acción, la narrativa a través de la que esta última adquiere su sentido. Los sistemas de representación pueden ser desde mitos “inmemoriales”, tradiciones seculares o recientes. Los guiones adaptan estos temas a través de toda una serie de recursos retóricos⁴⁰ con el fin de presentarlos de manera coherente (narrativizados) y convincente cognitiva y emocionalmente.

Los actores

Los individuos o grupos que llevan a cabo un performance se orientan en términos de los sistemas de representación, pero su relación con éstos es contingente, la

⁴⁰ Dichos recursos se pueden utilizar tanto para refrendar como para criticar o desautorizar los mitos o tradiciones.

diferenciación social la de-fusiona de una manera que la hace depender, en términos psicológicos, de la catexis.

Las audiencias

El performance social tiene el propósito de actuar los significados de los textos culturales para otros. La relación entre esos otros y los actores depende de la habilidad de estos últimos para presentar sus emociones y textos como evaluaciones morales y generar así procesos de identificación psicológica. Si no se produce esta identificación –si por ejemplo, la audiencia sólo participa cognitivamente del performance, sin identificarse emocionalmente con lo que éste proyecta- la extensión cultural que implica que los significados se transmitan efectivamente del texto a los actores y finalmente a las audiencias no se realiza.

Los medios de producción simbólica

El performance social requiere de medios materiales para su transmisión. En las sociedades contemporáneas éstos pueden ser tan diversos como un estrado, un auditorio o un medio electrónico de comunicación. Entre los medios requeridos se encuentran no sólo los comunicativos, sino los escenarios, el vestuario y todo aquello que Goffman calificó como “el equipo expresivo estandarizado” (Alexander, 2006:35).

La puesta en escena

Dados los sistemas de representación, los guiones, el acceso a los medios de producción y la existencia de una audiencia, los actores tienen que llevar a cabo la acción social dramática que constituye el performance propiamente dicho. Si los actores carecen de las habilidades para que su actuación sea evaluada como una presentación auténtica, fallarán en el propósito de transmitir los significados que proyectan, y por tanto, no lograrán re-fusionar los elementos de la acción simbólica.

El poder social

La distribución desigual el poder económico, político y social en las sociedades contemporáneas afecta de manera innegable la posibilidad del performance de lograr sus propósitos, dado que esta distribución afecta no sólo el acceso a los medios de producción simbólica, sino la legitimación de temas, la posibilidad de ciertos actores de

escenificar los significados que pretenden transmitir, así como la difusión de sus empeños.

.....Cada uno de estos elementos resulta necesario para la producción de un performance social, interviniendo de manera relativamente autónoma en su resultado.

Alexander sostiene que

Cada performance, ya sea individual o colectivo, es afectado por cada uno de estos elementos...En lenguaje hermenéutico, este esquema de elementos interdependientes provee un marco para la reconstrucción interpretativa de los significados de la acción performativa. En el lenguaje de la explicación, provee un modelo de causalidad... Se puede decir que cada performance social es determinado en parte por cada uno de estos elementos...que cada uno es una causa necesaria pero no suficiente de cada acto performativo. Tomados en conjunto, determinan, y miden, si y cómo ocurre un performance, y el grado en que sus efectos fallan o son exitosos (Alexander, 2006:36).

El desarrollo de estos elementos (su de-fusión) ha sido, evidentemente, un producto histórico. La distinción entre audiencias y actores, por ejemplo, se puede rastrear hasta la aparición del drama griego; la distinción entre sistemas de representaciones de fondo y guiones sólo tuvo lugar cuando se desarrolló la comunicación escrita, y ha sido profundamente afectada por los medios masivos de comunicación. Alexander sostiene que el principal obstáculo que enfrentan los performances sociales en su intención de re-fusionar elementos diferenciados es la fragmentación de la ciudadanía. En ese sentido afirma que si bien la esfera pública es presentada por filósofos racionalistas como Habermas como un espacio para el debate racional, sociológicamente resulta igual de importante considerarla como un foro simbólico, en el que actores diversos despliegan ante audiencias igualmente heterogéneas los significados que pretenden autenticar.

CONCLUSIONES

El desarrollo de la sociología cultural de Alexander resulta un logro notable tanto por su alcance -que va desde la reflexión metateórica hasta la investigación empírica- como por su coherencia y ambición. Desde su interpretación de los clásicos, que le llevó a diagnosticar la necesidad de que la sociología desarrollara una teoría de la cultura, hasta el reciente giro performativo del programa de investigación que logró institucionalizar, el camino que ha recorrido ha logrado no sólo formularse las preguntas más importantes con relación al papel de la cultura en las sociedades actuales, sino producir herramientas

conceptuales que si bien no dudan en allegarse recursos de otras disciplinas, permanecen claramente dentro de las rutas abiertas por la tradición sociológica. Esta última, como el mismo Alexander afirma, ha estado cruzada desde su nacimiento por la relación entre los significados ligados a símbolos y emociones y los procesos de racionalización, una relación que una teoría sociológica de la cultura adecuada no puede evadir.

.....Desde la sociología religiosa de Durkheim la disciplina ha desarrollado potentes argumentos para desechar la tesis del desalojo del significado en la medida en que -tanto como analistas y como actores sociales- la evidencia que tenemos de la constante generación de mitos, de la necesidad de crear y recrear identidades y solidaridades comunitarias, de movilizar sentimientos y producir identificaciones para el logro de las metas aún más tecnificadas, resulta abrumadora. En ese sentido, uno de los logros centrales de la teoría de Alexander es mostrar cómo se producen las estructuras de significado -como operan los mecanismos culturales- y cómo ejercen los actores su papel de mediadores causales.

.....Sin embargo, es en este último punto en donde su propuesta no resulta del todo clara. Alexander afirma que la sociología cultural es una clase de psicoanálisis social cuya meta es “traer a la vista el inconsciente social” (Alexander; 2003;4), en la medida en que nuestras vidas “todavía están dictadas más por la razón inconsciente que consciente” (*idem*, p. 3). ¿Pero es ésta una afirmación sostenible? ¿Si la extensión cultural necesita la identificación de los actores con los significados que transmite un performance cultural, no requiere ésta de la comprensión consciente de dichos significados (una comprensión que por supuesto no supone la interpretación *correcta* del significado, pero ¿nos podemos identificar con lo que nos resulta incomprendible?) ¿Cómo podríamos reconocer la autenticidad -que a decir del propio Alexander implica un proceso evaluativo- de una acción simbólica más que conscientemente?

A mi juicio Alexander confunde niveles de reflexividad con la dicotomía consciente-inconsciente⁴¹. Resulta evidente que la capacidad reflexiva con que cuentan los actores y el acceso a las herramientas para la decodificación de los mensajes simbólicos es muy variable. Pero de ahí no se sigue que como participantes de un performance aprehendamos el significado inconscientemente, ni tampoco, como parece

⁴¹ A este respecto me parece que la crítica de Giddens con relación a la confusión entre consciencia práctica e inconsciente se aplica claramente a la distinción que propone Alexander. Véase *La constitución de la sociedad*, pp. 77-85.

sugerir, que solo en el inconsciente es en donde se entrelazan significado y emoción. Sin la aprehensión consciente del significado no parece haber posibilidad de una identificación *auténtica*, y por tanto, de que éste tenga un efecto real en la vida de los actores, es decir, un efecto tanto en sus prácticas cotidianas, como en los fines que se proponen, así como en los medios que consideren legítimos para lograrlos.

CULTURA Y EXPLICACIÓN SOCIOLÓGICA HACIA UNA TEORÍA SOCIOLÓGICA REALISTA DE LA CULTURA

INTRODUCCIÓN

El objetivo de la reconstrucción de las teorías de Margaret Archer, Robert Wuthnow y Jeffrey Alexander que realicé en los capítulos precedentes fue mostrar que el desarrollo de sus teorías de la cultura se comprende si este desenvolvimiento se interpreta a la luz de una tradición sociológica que encuentra sus orígenes en la obra de los fundadores de la disciplina. La reconstrucción, por tanto, permite concluir que existe una reflexión teórica distintivamente sociológica sobre la cultura que recorre la historia de la disciplina y que encuentra en la obra de los autores analizados propuestas actualizadas a la tarea de ofrecer una explicación sociológica de los procesos culturales. Con esta reconstrucción, por tanto, se cumple uno de los compromisos del trabajo.

Al afirmar que se trata de propuestas actualizadas lo que pretendo destacar son dos características de las teorías analizadas: en primer lugar, por supuesto, que ponen al día la tradición a la que pertenecen al ofrecer respuestas a las preguntas sobre la cultura que se formularon desde la sociología de la religión de Durkheim y Weber. Pero también constituyen una respuesta actualizada en el sentido de que son teorías que afrontan los retos que les impone el contexto filosófico y teórico-social en el que se encuentran: el giro lingüístico en la filosofía; el pospositivismo en filosofía de la ciencia; la omnipresencia de la cultura en el debate de las ciencias sociales, tanto en su faceta de objeto de reflexión teórica como de problema práctico; el desafío de los pensadores posmodernos...un abanico amplísimo de temáticas que, a pesar de sus conexiones y elementos comunes, constituyen un mapa muy intrincado frente al que hay que abrirse camino.

Si a este panorama añadimos el hecho de que, a pesar de su origen compartido, las propuestas de Archer, Wuthnow y Alexander son muy distintas, la tarea de ordenar la discusión obliga a seleccionar, de entre la variedad de problemas planteados por el contexto filosófico y por las teorías mismas, tan sólo aquellos temas que permitan adentrarse en la que constituye el segundo compromiso de la investigación: argumentar a favor de una teoría sociológica realista de la cultura.

Con este objetivo, este último capítulo tiene la siguiente estructura: 1) Delineo los contornos de la teoría de la explicación científica y su traducción en el ámbito de

las ciencias sociales y afirmo que la distinción entre explicación y comprensión que se continúa esgrimiendo tanto por naturalistas e interpretativistas como cimienta de dicha distinción se fundamenta en concepciones de la explicación y la causalidad que han sido criticadas muy eficazmente y frente a las que existen alternativas más adecuadas a la explicación en ciencias sociales en general, y a la explicación sociológica de la cultura en particular. 2) Esbozo el debate sobre la referencia empírica que se produjo después del giro lingüístico, así como la propuesta realista del significado de Putnam y Habermas como una posición filosófica que desarrolla argumentos sobre la relación entre el lenguaje y la realidad extralingüística más adecuados que los sostenidos por el construccionismo que impera hoy en las ciencias sociales. 3) Argumento a favor del realismo crítico como una filosofía de las ciencias sociales convergente con el realismo kantiano de Putnam y Habermas, una filosofía que abre la puerta a la reivindicación de la capacidad explicativa de la sociología, así como la posibilidad de desarrollar, aun después del giro lingüístico, una teoría realista de la cultura.

TEORÍA DE LA EXPLICACIÓN Y CIENCIAS SOCIALES

El uso del término positivismo hoy levanta la sospecha de que se vuelve a discusiones superadas. Sin embargo, resulta necesario clarificar la influencia de éste en la sedimentación de la dicotomía explicación-comprensión, que ha sido, sin lugar a dudas, la que ha establecido los contornos de la discusión sobre el conocimiento científico social e influenciado decisivamente la conformación de las dos grandes tradiciones epistemológicas en la sociología, la naturalista y la interpretativa, desde los orígenes de la disciplina hasta la actualidad.

W. Salmon (1990) afirma que el texto de Hempel y Oppenheim *Studies in the logic of explanation* de 1948 constituye la fuente de la que fluye toda la discusión subsecuente sobre la explicación. Sin embargo, para comprender cómo se insertan las ciencias sociales en este contexto, habría que remontarse a la obra de E. Mach, porque ésta constituye el puente entre el fundador de la sociología y el positivismo lógico (Giddens; 1988: 284-286). Los principios del programa de conocimiento de Comte que coinciden plenamente con los de Mach fueron:

- La disolución de la metafísica.
- La percepción sensorial como fundamento del conocimiento.

- El “relativismo”, que en la obra de Comte se refiere a que la ciencia se limita a establecer conexiones entre fenómenos –estableciendo así leyes- sin pretender encontrar sustancias o causas¹.
- La unidad metodológica de la ciencia.

Los sucesores de Mach en la empresa positivista se vieron obligados a liberalizar el principio de la percepción sensorial porque conducía a las aporías del fenomenalismo y a sustituirlo por un fisicalismo que suponían permitiría la construcción de un lenguaje observacional intersubjetivo y neutral. De ahí el principio de verificabilidad: una proposición tiene significado empírico si puede ser confirmada por la experiencia. Postulado así, el criterio de significatividad depende de la experiencia del sujeto cognoscente, no del mundo por conocer.

La pretensión de disolver la metafísica llevó a los neopositivistas a reducir los problemas del conocimiento y la explicación científicas al ámbito del significado, en la medida en que afirmaban que los que consideraban pseudoproblemas metafísicos se podían discutir en términos de los lenguajes filosóficos y teóricos adecuados: si la justificación se resuelve con relación a un significado empírico que se asume aporético, se evaden los problemas ontológicos. Fue este empeño el que condujo a que se otorgara a la lógica el papel normativo de demarcar qué condiciones tenían que satisfacerse para que un conjunto de proposiciones se considerase una genuina explicación. Siendo así, en el artículo de Hempel y Oppenheim se establecían como características formales de la explicación las siguientes:

- Las explicaciones son argumentos.
 - Las premisas del argumento deben contener una ley universal cuya inclusión es esencial para la deducción del *explicandum*.
 - La conclusión es una proposición que describe el fenómeno a ser explicado.
 - La explicación hace explícito el nexo nómico entre clases o propiedades de eventos.
- De esta última característica del modelo se deriva la simetría entre explicación y predicción.

¹ “La revolución fundamental que caracteriza el vigor de nuestra inteligencia consiste esencialmente en sustituir por doquier la inaccesible determinación de causas propiamente dichas por la mera investigación de leyes, es decir, relaciones constantes existentes entre fenómenos observados” Comte cit. por von Wright, 1979:58).

El modelo nomológico deductivo estableció constricciones con relación a la estructura del razonamiento como criterios para la aceptabilidad de una explicación, y por tanto, la noción de causa no ocupa lugar alguno en el modelo, tal como Comte quería para las ciencias positivas.

Sin embargo, habría que señalar que a pesar del principio comteano y de que en la discusión contemporánea Hempel siempre distinguió entre la explicación causal y la nomológico-deductiva, en el empirismo ambas se han relacionado estrechamente. Desde Comte mismo, a pesar de su prescripción; el intento de Mill por hacer una interpretación empirista de la lógica, hasta Popper, quien no distinguió entre explicación causal y subsunción bajo leyes generales (ni negó la centralidad que los positivistas otorgaron a la predicción en la falsación teórica²). Esto se debe a que, como afirma von Wright, habría que preguntarse si el esquema subsuntivo puede en realidad producir explicaciones a menos de que las leyes de cobertura sean causales (von Wright; 1979:35). Durkheim sostenía exactamente esta posición. En un debate sobre la explicación en la historia y la sociología que protagonizó en 1908 con Charles Seignobos, un historiador empirista que negaba la existencia de leyes en el terreno de su especialidad, Durkheim le preguntaba: "...cierto es que usted distingue entre causa y ley, y parece contraponerlas. ¿Pero que es una causa que no es una ley? Toda relación de causalidad es una ley" (Durkheim; 2002:303). En todo caso, la única noción de causa que se reconoció en el ámbito del positivismo fue la empirista concomitancia de acontecimientos³, al grado de que en muchas ocasiones en la discusión positivismo y empirismo se utilizan indistintamente.

En el ámbito de las ciencias sociales la discusión neopositivista la inició el propio Hempel en 1942 (es decir, antes de la publicación del texto escrito con Oppenheim) en *The function of general laws in history*, en donde se volcó a argumentar, una vez más, a favor de la existencia de leyes generales en la historia. Hempel escribió ese texto en directa oposición a la tradición que se originó con el historicismo alemán, que en el mismo sentido que Seignobos, desde mediados del siglo XIX negó la existencia de leyes en la sociedad y propuso en cambio la adopción de la hermenéutica como el método que permitiría la comprensión de la singularidad de los

² Siendo así, la demarcación popperiana entre contexto de descubrimiento y de justificación es netamente positivista, en la medida en que es la predicción la que expone las teorías a la falsación.

³ A este respecto Durkheim se separa del empirismo clásico: para él las causas en la sociedad no son los acontecimientos observables, son hechos sociales cuyas propiedades son muy distintas a las de los fenómenos empíricos. Sobre la caracterización durkheimiana de hecho social véase el cap. I.

procesos históricosociales. Desde entonces se gestaron las distinciones ontológicas y epistemológicas que caracterizan a las tradiciones naturalista e interpretativa, y lo que sucedió un siglo después, cuando los empiristas lógicos establecieron la concepción canónica de la explicación, es que los argumentos de cada una de ellas se refinaron y/o radicalizaron. Esto, a pesar del intento de Weber –en su doble papel de heredero de la tradición alemana y fundador de la sociología- de superar la dicotomía explicación-comprensión⁴.

A mediados del siglo XX, Hempel afirmaba que la función de las leyes en la explicación social era idéntica a la de las leyes de la naturaleza. Definió una ley como una “declaración universal condicional que es capaz de ser confirmada o refutada por hallazgos empíricos”, y las únicas dificultades que encontraba para su establecimiento en las ciencias sociales era que en éstas generalmente no se hacen explícitas las hipótesis universales que se presuponen en la explicación, dada la dificultad de formularlas y de establecer con precisión su concordancia con la evidencia empírica disponible⁵.

La debilidad del argumento de Hempel se evidencia en que las “leyes sociales” a las que alude no son más que generalizaciones de hecho con mínima capacidad explicativa⁶. A pesar de ello, su conclusión es que lo que generalmente producen las ciencias sociales son “bosquejos explicativos” que requieren ser completados mediante la explicitación de las leyes involucradas y la ampliación de la base empírica de la explicación. Es decir: a su juicio las dificultades que enfrentaban las ciencias históricosociales y de la conducta para producir genuinas explicaciones eran puramente técnicas.

Lo que hoy resulta notable es el peso que adquirieron las prescripciones del modelo hempeliano en la reflexión epistemológica de las ciencias sociales, a pesar de su evidente inadecuación. Para ilustrar esta afirmación, recorro a dos ejemplos que muestran cómo es que la discusión sobre la explicación funcional y la intencional, que

⁴ Sobre la propuesta de Weber y la crítica de Parsons a ésta véase el cap. II.

⁵ “...las explicaciones históricas en términos de lucha de clases, condiciones económicas y geográficas, intereses creados de ciertos grupos, tendencia al consumo conspicuo, etc. descansan en la asunción de hipótesis universales que conectan ciertas características de la vida individual o de grupo con otras, pero en muchos casos, el contenido de las hipótesis que se asumen tácitamente sólo se puede reconstruir de manera aproximada” (Hempel; 1965:237)

⁶ Como por ejemplo: “las poblaciones tienden a migrar a regiones que ofrecen mejores condiciones de vida” o “las revoluciones tienden a estallar cuando prevalece entre gran parte de la población descontento frente a ciertas condiciones” (Hempel, *Aspects of Scientific Explanation and other Essays in the Philosophy of Science*, 237).

tan importantes han sido para dichas ciencias, se hacían las más de las veces a la luz de su concordancia (o falta de ella) con el modelo de cobertura legal. El primero es de N. Luhmann, sobre la diferencia entre la explicación funcional y la causal:

Cuando se comprende (en el contexto de la explicación funcional) que formulaciones como “contribución al mantenimiento de un sistema”, “solución de problemas de sistema”, “fomento de la integración o adaptación de un sistema” aluden a simples relaciones causales, que en el fondo deben tomarse como afirmaciones del tipo “A influye en B”, surgen muchos interrogantes. Tal descubrimiento llama la atención sobre las reglas metódicas usuales de la ciencia causal: sobre el fin de predecir y explicar datos empíricos a través del establecimiento de relaciones invariables entre determinadas causas y determinados efectos y sobre las técnicas teóricas y experimentales necesarias para ello. Esta estricta metodología de la ciencia causal implica la capacidad de veracidad de los juicios causales. Sin ella las declaraciones causales carecen de toda relevancia científica. De ahí que se justificara que Nagel y Hempel confrontaran el funcionalismo de las ciencias sociales con estos requisitos metódicos. En esencia, el resultado fue negativo. (Luhmann; 1973:12).

El argumento de Luhmann es que el resultado negativo se producía por la ilegítima subordinación de la explicación funcional a los principios del modelo neopositivista, cuando el sentido del análisis funcional tendría que establecerse con completa independencia del primero⁷. Pero esto no lo hicieron ni Durkheim⁸, ni Parsons. Como muestra el análisis de Alexander, este último pretendió, siguiendo la estructura lógica del modelo de cobertura legal, “deducir” procesos empíricos de los principios funcionales de su marco general de los sistemas de acción, incurriendo en la falacia de la concretez fuera de lugar.

Con relación a la explicación intencional, la discusión se aglutinó alrededor de los elementos que puso sobre la mesa la definición weberiana de la sociología, a saber: si la acción se podía explicar en términos de su desarrollo causal, y si era posible establecer la conexión de dicho desarrollo con su sentido subjetivo. Bajo la influencia del modelo hempeliano la cuestión se formuló, como afirmaba H. von Wright en 1971, en los siguientes términos:

⁷ Luhmann define una función “(no como)...ningún efecto a producir, sino un esquema lógico regulador, que organiza un ámbito de comparación de efectos equivalentes. Caracteriza una posición especial a partir de la cual pueden ser comprendidas en un aspecto unitario diversas posibilidades” (Luhmann; 1973:20).

⁸ A este respecto Durkheim afirmaba en *Las reglas...* “...cuando se pretende explicar un fenómeno social hay que buscar por separado la causa eficiente que lo produce y la función que desempeña...estos dos ámbitos de problemas no sólo deben ser tratados por separado, sino que en general, conviene tratar el primero antes del segundo, pues este orden es el que corresponde al de los hechos” (Durkheim; 2002:155).

El test definitivo para juzgar sobre la validez universal de la teoría de la explicación por subsunción es el de si puede hacerse cargo cabalmente de la explicación de acciones. Muchos filósofos analíticos, tal vez la mayoría de ellos, piensan que la teoría supera la prueba. Las acciones responden a motivos; la fuerza de los motivos descansa en el hecho de que los agentes están dispuestos a seguir pautas de conducta características; tales pautas (disposiciones) proporcionan las “leyes” que conectan motivos y acción en el caso individual... Sin embargo, no falta oposición entre los filósofos analíticos a esta presunción de la validez de un modelo subsuntivo de explicación de la acción (von Wright, 1979:44).

La oposición señalada por von Wright se fundamenta en dos líneas argumentales. La primera se refiere a la ampliamente debatida existencia de leyes en el ámbito de la acción humana. Éste constituye, como ya señalé, el argumento más añejo y común; se remonta a la revuelta romántica contra el positivismo y se desplegó ampliamente en la señalada disputa alemana sobre la metodología⁹, una debate que se inscribe, a decir de M. Bunge, en una “segunda ola romántica” (Bunge; 2000:212).

La segunda línea argumentativa se inició a mediados del siglo XX en directa oposición al modelo hempeliano y significó la introducción de la filosofía del lenguaje anglosajona a la discusión epistemológica de las ciencias sociales. En su crítica a la tradición naturalista (una crítica que se inscribe en la polémica sobre el positivismo que se desarrolló tanto en Alemania¹⁰ como en Inglaterra en ese periodo) Winch se refiere en *La idea de una ciencia social y su relación con la filosofía* (1958) al nexo conceptual que existe entre los estados intencionales y la acción de la que se supone dan cuenta, al afirmar que la acción sólo existe a través de las ideas, y éstas por la mediación del lenguaje¹¹. Esto implica que entre intencionalidad y acción existe un vínculo conceptual que impide una explicación causal de su relación, porque ésta demanda la independencia lógica de causas y efectos.

En ese sentido, quienes siguiendo a Winch se oponen a la explicación de la acción haciendo uso del modelo de cobertura legal afirman que el vocabulario intencional y el causal son incompatibles y por tanto, que las ciencias sociales requerirían de métodos completamente diferentes, porque la comprensión del sentido de una acción no puede equipararse al establecimiento de la relación entre la (supuesta)

⁹ Sobre el debate, véase el cap. II.

¹⁰ En Alemania dicha polémica, el *Positivismusstreit*, revela el peso que tiene ahí la tradición de la teoría crítica y explica las particularidades que adoptó el debate, que se relacionan con la reflexión característica de dicha tradición sobre el papel de los valores y su relación con la práctica de las ciencias sociales Cf. *The Positivist Dispute in German Sociology*.

¹¹ En ese sentido, es a través de Winch que se introduce a las ciencias sociales la tesis de Wittgenstein sobre el lenguaje como medio universal. Véase la Introducción.

razón antecedente y la acción consecuente mediante la aplicación de generalizaciones y teorías a instancias particulares. La comprensión de la acción requiere del conocimiento de las diferentes formas de vida dentro de las que la acción se lleva a cabo; sólo al interior de dichas formas puede hacerse inteligible el sentido de una acción. Siendo así, Winch argumenta que los conceptos de forma de vida y de comportamiento gobernado por reglas aclaran la noción de Weber de acción significativa, y contra este último sostiene que la comprensión de la acción es una tarea lógicamente incompatible a la de relacionar una razón como un mecanismo causal interno que produce una conducta observable.

Más recientemente se han desarrollado argumentos que aluden al *bias* racionalista de los defensores de la explicación de la acción partiendo del principio de que las razones son causas. Esta crítica se dirige tanto a la pretensión de descomponer el fluir de la acción para analizar una razón como motivadora única de un acto particular y así establecer la relación causa-efecto (con el resultado de que se atomiza lo que en realidad constituye un proceso que solamente se puede comprender en su temporalidad)¹², como al hecho de que en la filosofía analítica y en la filosofía de la ciencia social influenciada por ella no se consideran –entre otros factores- la corporeidad de los agentes, el conocimiento práctico, la emoción y la creatividad como elementos que inciden decisivamente en la conformación de la intencionalidad, y por tanto, se sostiene que una teoría de la acción adecuada debe de incorporar dichos elementos. Las obras de Giddens, Bourdieu y Joas desarrollan ampliamente estos argumentos.

De manera que el modelo heppeliano de explicación, además de las críticas que suscitó entre los filósofos de las ciencias naturales, ha tenido en el ámbito de las ciencias sociales un desarrollo particular¹³. Un ejemplo paradigmático de dicha crítica lo constituye *Las nuevas reglas del método sociológico* (1976). En este texto, cuyo subtítulo es *Crítica positiva de las sociologías comprensivas*, Giddens argumenta en contra de la unidad del método y de los fines de las ciencias sociales y naturales, y al hacerlo sostiene que

¹² Las fuentes de esta crítica se encuentran en la sociología fenomenológica de Schütz, que conecta de manera decisiva la teoría de la acción con el tiempo. Schütz sostiene que la racionalización es posterior a la acción, y que lo que los individuos racionalizan es un acto ya concluido.

¹³ Y curiosamente, tardío. A este respecto Giddens afirmaba en 1978: “En filosofía de la ciencia, en contraposición a lo ocurrido con la autoconciencia metodológica de las ciencias sociales, el modelo ortodoxo fue sometido desde hace mucho a un ataque en vasta escala, desde Popper hasta M. Hesse...” (Giddens, “El positivismo y sus críticos”, p. 218).

...(en la sociología) ...conserva su prominencia el deseo de establecer una ciencia natural de la sociedad que posea una estructura lógica de la misma especie y que persiga los mismos logros que las ciencias de la naturaleza... Si bien pronto se demostró que el famoso “principio de verificación” escapaba él mismo a la verificación, y se abandonó el intento radical de expulsar la metafísica de los asuntos humanos, la influencia del positivismo lógico o del empirismo lógico conserva su firmeza, si no su preponderancia (Giddens; 1997:31)

El libro de Giddens es paradigmático porque en él se condensa la forma que adoptó en la sociología la crítica a la concepción heredada, que el propio Giddens llamó la ruptura del consenso ortodoxo. Dicha ruptura colocó en el núcleo de la reflexión teóricocial la centralidad del lenguaje, el significado y la interpretación para la producción y reproducción de la acción y las estructuras sociales. Siendo así, la crítica de Giddens al naturalismo se fundamenta en los principios anticipados por la filosofía poswittgensteiniana y la sociología fenomenológica: la diferencia entre la relación que las ciencias naturales y las sociales tienen con su objeto por el hecho de que este último es: 1) un producto humano 2) una realidad dotada de significado por sus productores.

Estas características del objeto de las ciencias sociales impiden que la relación sujeto-objeto que se establece en las ciencias naturales sea la misma cuando se trata de los fenómenos sociales. En este ámbito la relación se convierte en una de sujeto-sujeto, lo que produce un fenómeno que no tiene paralelo en la naturaleza, porque ésta no se interpreta a sí misma.

El argumento de Giddens va mucho más allá del reconocimiento de que los científicos naturales parten necesariamente de un lenguaje que no es neutral que participa en la constitución de sus objetos, así como de que su práctica está permeada por procesos hermenéuticos: estas características de la práctica científica suprimidas por el positivismo implican que en la empresa científica en su conjunto la interpretación juega un papel importante, y en ese sentido concuerdan tanto la filosofía pospositivista de la ciencia como la tradición sociológica comprensiva. Sin embargo, lo que Giddens muestra es que en las ciencias sociales el proceso de interpretación se duplica: se interpretan fenómenos dotados de significado por sus productores. Por eso la hermenéutica es doble. Esto tiene consecuencias tanto para la lógica como para la práctica de las ciencias sociales que, a su juicio, las distingue necesariamente de las ciencias naturales.

En primer lugar, porque el espacio para que la ciencia social descubra procesos de los que los actores no han generado ya una interpretación es acotado. Por eso es que

las generalizaciones en ciencias sociales tienen un estatuto lógico diferente al de las leyes naturales: las primeras son inestables porque las condiciones causales que se establecen están ligadas a las creencias y saberes que los actores tienen sobre los contextos de su acción; además, los procesos de los que se dan cuenta son resultado de una mezcla de las razones que los agentes tienen para actuar y de las consecuencias no buscadas de su acción. Es decir: para Giddens la ciencia social tiene que partir del hecho de que la sociedad es en gran medida producto de las prácticas de agentes que tienen un amplio conocimiento de los contextos sociales en los que se desenvuelven, así como de que dichas prácticas tienen consecuencias que escapan a los fines y el entendimiento de dichos agentes. A su juicio la tradición naturalista –sobre todo en su versión funcionalista- puso el acento en las consecuencias no buscadas de la acción, despojando a la intencionalidad de los agentes de toda eficacia causal, que recaía entonces exclusivamente sobre “la sociedad”. Por eso naturalismo y objetivismo van de la mano¹⁴. Sin embargo, reconocer la reflexividad, el conocimiento y la eficacia causal de los agentes no debe llevar al extremo opuesto del subjetivismo, es decir, a pretender que la generación de los fenómenos sociales se agota en el nivel de la intencionalidad. Ese es el sentido en el que Giddens afirma que su teoría de la estructuración representa una “reflexión ampliada” sobre una muy famosa frase de Marx que se encuentra en la introducción a *El 18 Brumario de Luis Bonaparte*: “los hombres hacen la historia, pero no la hacen a su albedrío, bajo circunstancias que ellos mismos escojan, sino bajo circunstancias con las que se encuentran de una manera inmediata, dadas y heredadas” (Giddens; 1995:22-23), y esa es la razón por la que uno de los objetivos de su propuesta teórica es superar el dualismo objetivismo-subjetivismo¹⁵, y explicar la mutua constitución de agentes y estructuras.

Por eso es que Giddens propone el abandono tanto de los individuos como de la sociedad como objeto de reflexión teórica y propone en cambio que son las prácticas reproducidas las que permiten la constitución de la sociedad, y convierte a estas últimas en el núcleo de su análisis. Es en la recursividad de prácticas ordenadas en un espacio-tiempo en donde se encuentra la raíz de las estructuras de la sociedad, y las reglas y recursos involucrados “existen, como presencia espacio-temporal- sólo en sus

¹⁴ De ahí que Giddens identificara el consenso ortodoxo con tres *ismos*: naturalismo, objetivismo, funcionalismo.

¹⁵ Sobre este dualismo y la crítica de Archer a la pretensión de Giddens de superarlo véase el cap. II.

actualizaciones en esas prácticas y como huellas mnémicas que orientan la conducta de seres humanos entendidos” (Giddens; 1995:54).

Pero además de las diferencias lógicas entre las ciencias sociales y las naturales que le imponen a las primeras la naturaleza de su objeto, la doble hermenéutica tiene consecuencias también para la práctica de la investigación social, en la medida en que el discurso científicosocial se convierte en parte de su objeto, y lo transforma. Es decir: el conocimiento producido por dichas ciencias es incorporado al entendimiento que los actores tienen de la sociedad de la que forman parte. Esta incorporación modifica su actuar, y por tanto, a la sociedad objeto del conocimiento. Por eso es que Giddens afirma que a diferencia de lo que generalmente se cree, los efectos de las ciencias sociales sobre su objeto son enormes. No porque a través de ellas se logre un control técnico de la sociedad que permita conducir y predecir su curso, como querrían los positivistas, sino porque el conocimiento que producen se convierte en parte de la concepción que los actores tienen sobre su práctica y la modifica, modificando, a su vez, las estructuras sociales:

...hay un continuo “deslizamiento” de los conceptos construidos en sociología, por el cual se apropian de ellos aquellos individuos para el análisis de cuya conducta fueron originalmente acuñados, y así tienden a convertirse en rasgos integrales de esa conducta (lo que de hecho compromete potencialmente su acepción original en el vocabulario técnico de la ciencia social) (Giddens, 1997:194).

Esto es lo que lleva a Giddens a afirmar que la sociología juega un papel crítico en las sociedades modernas aun cuando sus practicantes no se lo propongan explícitamente. Por eso sostiene que la modernidad es “profundamente sociológica”.

Las implicaciones de la doble hermenéutica son enormes. Ésta constituye “...al mismo tiempo una justificación gnoseológica de la sociología y una explicación de su práctica” (Castañeda; 2002:40). La crítica al naturalismo que se fundamenta en ella es muy profunda, y su influencia ha ganado amplio terreno en las últimas tres décadas.

Las nuevas reglas... ratifica la distinción entre la concepción neopositivista de la explicación y la comprensión que se ha consolidado como piedra angular del debate epistemológico de las ciencias sociales, una distinción que las más de las veces se plantea, como afirma John Hall, en términos de una oposición binaria: el objetivo de la investigación social es, o bien la explicación, o bien la interpretación, y dadas las evidentes dificultades que enfrentó la pretensión de producir explicaciones siguiendo el modelo hempeliano por las razones lógicas y prácticas elaboradas por Giddens en su

crítica positiva de los argumentos de la tradición comprensiva, durante el último cuarto de siglo la balanza se ha inclinado dramáticamente hacia la interpretación. A pesar de que el ideal de la unidad de la ciencia no ha sido abandonado definitivamente¹⁶, como tampoco ha desaparecido por completo la influencia del modelo hempeliano de explicación, los defensores de la concepción de la investigación social que implicaban hoy constituyen una franca minoría¹⁷.

Pero no sólo eso: los componentes de la oposición explicación-comprensión se han convertido en parte de un código que rebasa ampliamente los problemas epistemológicos de las ciencias sociales: la explicación se ha colocado del lado de las pretensiones totalizadoras de la Razón ilustrada, la comprensión del lado del relativismo; la explicación del lado del objetivismo, la interpretación del subjetivismo; la explicación del lado de la epistemología, la interpretación del lado de la “nivelación de discursos” científicos y literarios¹⁸ (Hall; 1999:10-14). Es decir: la oposición explicación-comprensión ha colocado a la primera del lado de la modernidad y la ciencia como expresión privilegiada de su racionalidad y a la interpretación del lado de la posmodernidad y la crítica a la razón moderna, sus frutos y proyectos¹⁹.

En este sentido -siguiendo la propuesta de Alexander-, el código modernidad-posmodernidad constituye el origen de muchas de las narrativas que conforman el clima cultural contemporáneo, y su influencia se deja sentir desde el nivel de los diagnósticos generales sobre las sociedades contemporáneas hasta el debate teórico de las ciencias sociales:

Como narrativa, las proposiciones históricas del posmodernismo –el declive de las grandes narrativas y el retorno a lo local (Lyotard)...el ascenso del símbolo vacío o *simulacrum* (Baudrillard) el fin del socialismo (Gorz) el énfasis en la pluralidad y

¹⁶ La teoría de sistemas de Luhmann y la sociobiología constituyen, a pesar de sus enormes diferencias, dos programas de investigación sociológica que la sostienen.

¹⁷ Un ejemplo de su pervivencia es el programa de la teorización analítica de J. Turner, quien afirmaba hacia el final de la década de los ochenta: “Creo que hubiera sido mucho mejor que nuestra disciplina teórica hubiera adoptado las “antiguas reglas del método sociológico” de Comte y no la propuesta de Durkheim (Turner se refiere a la incorporación de Durkheim de la búsqueda de causas y funciones)...y como ahora señalaré, lo que en ningún caso deberíamos hacer es aceptar las propuestas de las “Nuevas Reglas” del método sociológico de Giddens y otros autores. Desafortunadamente, la teoría sociológica siguió las indicaciones de Durkheim (y recientemente, las de algunos tratados antipositivistas)... (Turner, “Teorizar analítico”, p.207).

¹⁸ Sobre la nivelación de discursos véase la Introducción.

¹⁹ A este respecto Bunge sostiene que dicha oposición representa una tercera ola romántica. Alexander en cambio sostiene que el posmodernismo no comparte la crítica liberal romántica, sino que coloca a esta última, de la misma manera que al radicalismo, del lado negativo del código; en ese sentido es que la narrativa posmoderna es profundamente deflacionaria. Alexander, “Modern, Anti, Post and Neo: How Social Theories have Tried to Understand the “New World” of “Our Time”.

diferencia (Seidman) son representaciones transparentes de un marco narrativo deflacionario. Constituyen respuestas al declive de las ideologías progresivas y sus creencias utópicas...Ciertamente los teóricos del giro lingüístico –pensadores como Foucault, Bourdieu, Geertz y Rorty- empezaron a delinear sus propuestas antes de que el posmodernismo entrara en escena. Sin embargo, su énfasis en el relativismo y el constructivismo, su antagonismo a la identificación con el sujeto, y su escepticismo a la posibilidad de cambios totalizadores los hace más compatibles con el posmodernismo que con el modernismo o con el antimodernismo radical. De hecho, estos teóricos escribían en respuesta a su desencanto con la modernización (Geertz y Rorty *vis a vis* Parsons y Quine), por un lado, y el antimodernismo heroico (Foucault y Bourdieu *vis a vis* Althusser y Sartre)... (Alexander; 1994:182).

Esta configuración de la discusión ha sido tan dominante, que en la sociología se ha ignorado hasta muy recientemente una concepción de la explicación científica diferente, que no sólo constituye una alternativa a la tradición positivista más adecuada al objeto de las ciencias sociales, sino que escapa a la oposición explicación-comprensión. En dicha tradición (que a decir de W. Salmon fue iniciada por M. Scriven en el mismo periodo en el que Hempel y Oppenheim desarrollaban los argumentos de la concepción ortodoxa) en contraposición al escepticismo humeano sobre las causas la explicación se identifica explícitamente con su realidad: explicar es identificar causas; además, se desarrolla una concepción de éstas completamente diferente a la empirista concomitancia de acontecimientos: las causas de los fenómenos son las propiedades de las cosas que existen en el mundo, así como los mecanismos mediante los cuales ejercen sus efectos. Siendo así, es tarea central de la ciencia dilucidar la estructura causal del mundo. Dicha estructura puede producir acontecimientos regulares, como en el caso de muchos fenómenos físicos y algunos sociales, pero las regularidades no son necesarias para producir una explicación. Ésta está inevitablemente ligada a la reflexión ontológica: no puede suprimirse la metafísica si se concibe como objetivo de la ciencia explicar qué objetos y estructuras existen en el mundo y cómo funcionan. A decir de Scriven

La característica importante de una ley es que introduce un pauta donde antes no había ninguna...lo que esto significa es que las leyes naturales son verdaderas respecto a fenómenos continuos o difundidos, es decir, *de la naturaleza de las cosas*...carece de importancia que las llamemos leyes o no, pero sí es importante comprender que a menudo mantenemos explicaciones apelando a argumentos generales que no nos sirven de base para hacer predicciones (Scriven, 1980:100. Cursivas añadidas).

Para los defensores de la tradición óptica de la explicación, además de que ésta y la predicción no son equivalentes, las discusiones sobre la naturaleza de la explicación

dependen de, y por tanto *no pueden resolver las cuestiones metafísicas*, y ante el fracaso del modelo ortodoxo, estas últimas vuelven a ocupar un lugar prominente en la discusión sobre la explicación. Esta es precisamente la tesis que defiende Winch en su argumento sobre la relación entre filosofía y ciencias sociales:

(Cuando nos preguntamos)... sobre la realidad no se trata de una pregunta empírica del todo, sino de una pregunta conceptual. Tiene que ver con la fuerza del concepto de realidad... los resultados de un experimento traen aparejados necesariamente esta importante pregunta, dado que el filósofo tenderá a preguntarse bajo qué moneda de cambio se toman dichos resultados para aceptarlos como reales. Por supuesto, esto simplemente desespera al científico, desde el punto de vista de sus propios objetivos e intereses. Pero la fuerza de la pregunta filosófica no puede ser captada en términos de preconcepciones de la ciencia experimental. No puede ser respondida generalizando desde instancias particulares porque una respuesta particular a la pregunta filosófica está ya implicada en la aceptación de tales instancias como reales (Winch, 2003:9).

Siendo así, resulta evidente porqué la crítica al positivismo y su teoría de la explicación produjo un resurgimiento de la reflexión metafísica, tanto en las ciencias naturales como en las sociales.

En el contexto pospositivista de las últimas décadas, los debates ontológicos se desarrollan en torno a los “paquetes filosóficos” del empirismo, el construccionismo y el realismo²⁰. La principal diferencia entre estas posiciones es que mientras que el empirismo contemporáneo actualiza el principio positivista de que sólo son reales las proposiciones científicas que refieren a entidades y fenómenos observables, los realistas y construccionistas difieren no en torno a la observabilidad, sino a que los últimos niegan que la existencia de los objetos de conocimiento y sus propiedades sea anterior a los marcos conceptuales adoptados por los científicos. Es decir: mientras que el empirismo es antirrealista con relación a los términos no-observables de las teorías científicas, el debate de los construccionistas no es contra el realismo como tal, sino contra la condición de independencia de la realidad de los conceptos que la determinan como tal, una condición a la que los realistas no pueden renunciar (Cabanchik et. al., 2003:15).

²⁰ El término paquete filosófico es de R. Boyd y se refiere a que “las posiciones científicas consisten no sólo de los argumentos explícitamente desarrollados a su favor sino también en el rango más amplio de concepciones sobre cuestiones epistemológicas, metafísicas, semánticas que son necesarias para su defensa o desarrollo plausible”, Boyd, “Constructivism, Realism and Philosophical Method” p.169. En ese sentido, dentro del paquete construccionista se encuentran tanto las diversas modalidades de construccionismo social como el deconstruccionismo, el posestructuralismo, así como la lectura antirrealista del giro lingüístico que realizan autores como Winch y Rorty, como se discutirá más adelante. Lo importante a resaltar ahora es que estos diversos desarrollos coinciden en sus posturas metafísicas, y en ese sentido forman parte del mismo paquete filosófico.

El empirismo contemporáneo adopta dos formas: el observacionalismo y el agnosticismo. El primero sostiene que sólo son verdaderas aquellas proposiciones científicas que refieren a entidades observables; el agnosticismo sostiene que toda la evidencia de la que disponemos es observacional, y por tanto, que las teorías que introducen entidades no-observables no pueden alcanzar un mayor grado de confirmación. Los realistas en cambio afirman que la introducción de entidades no observables permite una mejor explicación de lo observable, y por tanto, por inferencia a la mejor explicación, habría que aceptar teorías que postulan entidades no observables e interpretar literalmente sus términos. Sostienen, además, que las teorías observacionales hacen referencia no sólo a entidades observables-observadas, sino también a entidades observables no-observadas, y que estas últimas, al igual que las entidades no-observables, no pueden aportar una mayor confirmación a las teorías que se sujetan a la constricción de la observación. Siendo así, los empiristas observacionalistas no pueden reclamar una mayor confirmación para sus teorías que los realistas, y de esto se sigue que

Los antirrealistas enfrentan un problema que ellos mismos produjeron. Si aceptan el argumento de los agnósticos, parece que tienen que concluir que las teorías observacionales no están empíricamente garantizadas. Si aceptan el argumento de los observacionalistas, deben concluir que las teorías observacionales exceden los límites de los sentidos. Entonces parece que las posiciones antirrealistas son autodebilitantes (Railton, 1989:237).

La definición de Wuthnow de la cultura como conducta observable ilustra claramente este problema. Su definición resulta de su afán por separar el análisis cultural de los significados subjetivos, pretendiendo que así lo colocaría en un “terreno empírico firme” (es decir, como pretenden los empiristas, en el terreno de lo observable). Pero al mismo tiempo afirma que códigos, discursos y límites simbólicos son el “resultado tangible” del tipo de conducta simbólico-expresiva que convirtió en su objeto. Pero éstos no son tipos de conducta, como no son tampoco “resultados tangibles”. ¿Qué de tangible tiene un límite simbólico? Códigos, discursos, ideologías, son estructuras de significado no observables. Wuthnow permanece preso de la constricción empirista, y ésta lo conduce a definir la cultura de una manera acorde con el observacionalismo, porque a su juicio, sólo así es susceptible de ser examinada sistemáticamente y los resultados de la investigación corroborados, pero como muestra el análisis de su obra,

esta constricción empirista no opera en la práctica, y si lo hubiera hecho, sus investigaciones no habrían alcanzado la profundidad y riqueza que tienen.

Las investigaciones de Wuthnow constituyen una clara muestra de que, como afirma P. Railton, confinar las teorías a lo observable constituye una petición de principio que no es acorde con la práctica científica. Ésta lleva en muchas ocasiones a los científicos a postular la existencia de entidades no observables como resultado de un proceso de formación de creencias racional, cuyas garantías epistémicas rebasan la corroboración (Railton, 1989).

La temprana crítica de Parsons al empirismo²¹ aporta potentes argumentos sobre la inadecuación de la conducta observable como el nivel de análisis del que deben partir la teoría y la práctica sociológicas, y bajo su influencia, Archer y Alexander le otorgan a la cultura el estatuto de una realidad emergente de la acción que posee propiedades distintas de esta última. Ambos reivindican la distinción parsoniana entre los individuos, la sociedad y la cultura y sus cualidades específicas, y al hacerlo adoptan (Archer de una manera mucho más explícita que Alexander) la concepción óntica de la explicación.

A pesar de estas coincidencias, la definición de cultura de ambos autores es muy distinta. Archer la define (otra vez, siguiendo a Parsons) como el sistema de proposiciones que guardan relaciones lógicas de no contradicción, y sostiene que de esta propiedad es que emergen sus efectos causales, porque éstos se actualizan cuando los grupos sociales sostienen ideas que guardan relaciones de complementariedad o contradicción entre ellas, colocándolos en diferentes situaciones socioculturales (de consenso o conflicto) que los obligan a la acción sociocultural. Sin embargo, su concepción de los poderes de la cultura es muy estrecha. Es evidente que ésta tiene efectos que rebasan a la de situar a los grupos en relaciones sociales consensuales o conflictivas. Las propiedades de la cultura se relacionan con la semiosis, es decir, con la producción social de significado, y dado que Archer pretende –de la misma manera que Wuthnow–, llevar a cabo la explicación sociológica de la cultura evadiendo la interpretación, ignora la naturaleza semiótica de esta última.

Tanto Archer como Wuthnow, en su afán de rescatar el análisis sociológico de la cultura de la deriva interpretativa de las últimas décadas permanecen atrapados en la oposición explicación-comprensión y se inclinan por la primera, pero la tradición

²¹ Sobre dicha crítica véase el cap. II.

comprensiva, tal como la argumenta Giddens en *Las nuevas reglas...* y más recientemente el programa fuerte de la sociología cultural, muestran ampliamente la necesidad de incorporar el significado y su interpretación –su doble interpretación– en una sociología de la cultura adecuada, sin que esto signifique abandonar la tarea de elaborar, en el sentido en que propone Alexander, una teoría sociológica robusta cuyo objetivo sea explicar los efectos causales de la cultura. Por eso es que este último incorpora elementos tanto de la sociología comprensiva como de la tradición del estructuralismo francés y del análisis literario para convertir al significado en el objeto central de su propuesta.

Sin embargo, afirmar a un tiempo la realidad de la cultura y definirla como estructuras de significado, códigos y narrativas, coloca en un primer plano el debate entre realistas y construccionistas con relación al carácter representativo del lenguaje, un debate en el que las reflexiones de Alexander no se adentran, pero que resulta crucial para la defensa de una teoría realista de la cultura, porque dicha teoría no sería congruente si no se adoptara una postura realista con relación al significado.

El debate sobre la relación entre el lenguaje y el mundo se ha desarrollado en diferentes frentes: la tradición francesa del estructuralismo y el posestructuralismo constituye uno de ellos; el de la filosofía analítica, otro; en las ciencias sociales –principalmente en la antropología y la sociología– la discusión ha adoptado las particularidades de sus respectivas tradiciones, y en ellas la influencia de Winch y la lectura antirrealista de los juegos del lenguaje de Wittgenstein que se difundió a través de su obra han resultado cruciales. En la sociología, por ejemplo, esta lectura está detrás tanto del radical contextualismo del significado de la etnometodología, como del construccionismo igualmente radical de algunos de los más importantes teóricos de la sociología de la ciencia. Por supuesto el cruce entre disciplinas y tradiciones es constante, pero uno de los saldos del debate que abarca al conjunto de las ciencias sociales ha sido el de ahondar la dicotomía explicación-comprensión, reduciendo la primera a una ingenuidad epistémica característica de la narrativa de la “modernidad triunfante”.

En lo que resta de este capítulo presento, primero, los contornos del debate sobre el carácter representativo del lenguaje como se ha desarrollado en la tradición del pragmatismo, y después los principios del realismo crítico. La razón de esta elección es que tanto el pragmatismo kantiano de Putnam y Habermas como el realismo crítico aportan argumentos para reivindicar *al mismo tiempo*: 1) el presupuesto de una realidad

independiente de los sujetos cognoscentes y 2) que el acceso a dicha realidad está mediado lingüísticamente. El segundo presupuesto es ineludible después del giro lingüístico; el primero, en cambio, constituye la piedra angular del debate entre los paquetes filosóficos realista y construccionista.

En la reconciliación de ambos argumentos radica la posibilidad de una teoría realista de la cultura que responda satisfactoriamente a los retos del contexto filosófico y teórico actual. Tanto el pragmatismo kantiano como el realismo crítico llevan a cabo dicha reconciliación al argumentar que tanto el presupuesto de la independencia del mundo como el del acceso lingüístico a él constituyen condiciones de posibilidad del conocimiento y de las prácticas cotidianas y científicas, y son por tanto indispensables para dar cuenta de cómo nos relacionamos los seres humanos con la realidad material y entre nosotros mismos y producimos conocimiento sobre la naturaleza y la sociedad.

El realismo crítico, además, constituye una filosofía de las ciencias sociales que se enmarca dentro de la tradición óptica de la explicación que aporta argumentos para superar la canónica dicotomía entre la explicación y la interpretación en la medida en que reconoce los aportes de las tradiciones naturalista e interpretativa y los reformula evitando tanto los extremos del realismo tradicional como el relativismo y el debilitamiento de la teoría que caracterizan el análisis cultural fundamentado en los presupuestos construccionistas.

LA NOCIÓN DE REFERENCIA EMPÍRICA Y EL DEBATE DEL PRAGMATISMO CONTEMPORÁNEO

En 1997 Hilary Putnam publicó un pequeño texto, *50 años de filosofía vistos desde dentro* en el que acomete una tarea que en principio no parece posible: bosquejar, en unas cuantas páginas, su experiencia sobre los cambios que ha sufrido la filosofía estadounidense durante el último medio siglo. Putnam describe el peso del positivismo lógico –que afirma no era ni tan dominante ni tan unificado como generalmente se le presenta-; el interés importado de Oxford por el lenguaje ordinario; la crítica al empirismo, así como el creciente acercamiento, bajo la influencia de Quine, entre la filosofía y la ciencia que caracteriza a la filosofía posanalítica que hoy domina el escenario de la disciplina en Estados Unidos.

Putnam afirma que el interés por la relación entre el pensamiento y el mundo y la crítica a la respuesta neopositivista a este problema lo llevaron, en una primera etapa

de su obra, a la adhesión al realismo metafísico, es decir, a sostener la idea de que “la verdad involucra una única correspondencia (una relación de correspondencia que es una y la misma sin importar el tipo de afirmación bajo consideración) con un conjunto fijo de “objetos” y “propiedades”” (Putnam; 1994:V). Sin embargo, demostraciones de la lógica matemática le llevaron a aceptar el hecho de que “si existe alguna correspondencia entre los términos de un lenguaje y las cosas del mundo... entonces las distintas correspondencias existentes que hacen que los mismos enunciados sean verdaderos (¡y no sólo en el mundo real, sino también en todos los mundos posibles!) son infinitas” (Putnam, 2001:45) y por tanto a plantearse el problema de Quine sobre la relatividad ontológica. Quine afirmaba la “intrascendencia de la ontología” en la medida en que, a su juicio

...una ontología es empíricamente relevante sólo porque proporciona los nudos que entrelazan los hilos de la red teórica. Podemos reinterpretar la palabra “Tabitha” de modo que no siga designando a nuestra gata, sino a todo el cosmos con excepción de la gata; o también podemos reinterpretarla de modo que designe a aquel conjunto que tiene a la gata por único elemento, esto es, a la clase unitaria de la gatita. Si reinterpretamos el resto de nuestros términos para cuerpos de una manera acorde con esa reinterpretación inicial, llegaremos a elaborar una ontología intercambiable con nuestra ontología cotidiana. Tomadas en su conjunto, estas dos ontologías no se diferencian desde el punto de vista empírico (Quine, 1992: 59).

De esta afirmación se sigue la tesis de que las teorías empíricas están subdeterminadas por la evidencia, y en conexión con ésta, la de la inescrutabilidad de la referencia. Aunque Putnam afirma nunca haber estado de acuerdo con la radicalidad de la postura de Quine, el problema que plantean sus “argumentos de permutación” lo llevó a abandonar el realismo metafísico en la medida en que éste no puede ofrecer una réplica satisfactoria a dichos argumentos. Esto lo condujo a concebir una forma de realismo compatible con la relatividad conceptual que se sigue de estos últimos. Sin embargo, en un primer momento, Putnam siguió la estela de Quine al dar una respuesta fisicalista al problema de la referencia empírica en términos de la conexión entre los procesos cerebrales y la percepción. Así, durante su periodo funcionalista, Putnam afirmaba que la referencia era la respuesta de la organización funcional del cerebro a los hechos externos, de manera que entre el cerebro y el mundo había una relación puramente causal. Sin embargo, muy pronto abandonó esta visión reduccionista de la mente, y desde la década de los setenta sostiene que tanto la mente como el lenguaje -y por tanto la intencionalidad- son irreductibles a los procesos físicos que los hacen posibles,

de manera que la referencia no se puede explicar por medio de procesos no-lingüísticos. La percepción y la referencia son procesos cognoscitivos que se enmarcan dentro del uso de un marco conceptual; del uso, en palabras de Wittgenstein, de un juego del lenguaje que no puede describirse en términos diferentes de los que implica el juego mismo. Siendo así, habrá tantas relaciones de correspondencia correctas como juegos del lenguaje posibles. Esta es la respuesta del realismo interno al problema de la referencia.

.....De esta concepción se sigue que el problema de la verdad adquiere sentido solamente si se plantea al interior de un contexto determinado por un marco conceptual; la realidad y la verdad existen, pero no con independencia de la mente y el discurso: éstos tienen un papel constitutivo de los hechos y los objetos; no se trata de que un marco conceptual haga inteligible la realidad, sino que la trae a la existencia. Así, para el realismo interno de Putnam “todo objeto, para ser tal, existe dentro de un cierto contexto en el cual se establecen sus propiedades definitorias, y este contexto, a su vez, debe haber sido determinado a partir de algún marco conceptual. Por esto, se puede decir que sin marco conceptual el objeto no existiría” (Olivé; 1992:54). La consecuencia de esto es que el realismo interno rechaza la dicotomía entre un mundo de objetos y propiedades “en sí mismas” y uno de propiedades y objetos que el pensamiento “proyecta” sobre la realidad, una dicotomía característica del realismo metafísico.

Si bien Putnam rechaza el realismo metafísico y la idea de un mundo ya hecho que éste supone, también critica el “nihilismo semántico” (Putnam; 1992:7-10) de autores como Rorty y de filósofos europeos ligados al posestructuralismo que niegan que el lenguaje represente algo más allá de sí mismo, y que por tanto afirman la vacuidad de la noción de referencia que se reduce a ser una invención de los filósofos completamente prescindible en la medida en que no es más que generadora de pseudoproblemas filosóficos.

En ese sentido resulta pertinente preguntarse cómo es que dos filósofos que reivindicaban tanto la importancia del pragmatismo para la filosofía en general, como la influencia de éste en su pensamiento, derivan consecuencias tan distintas de dicha influencia; preguntarse por la lectura que hacen de esta tradición que permite al mismo tiempo a Rorty afirmar que el realismo es sinónimo de antipragmatismo (Rorty, 1982:XXI) y a Putnam que su realismo es pragmático (Putnam, 1994:61).

Primero habría que señalar las coincidencias de ambos, en el periodo en el que Putnam elabora su propuesta del realismo interno. Estas coincidencias giran en torno a:

- La (ya señalada) crítica al realismo metafísico, que ambos autores reconocen como uno de los elementos centrales de la tradición pragmatista.
- El rechazo (relacionado con la crítica al realismo metafísico) de la noción de propiedades intrínsecas.
- La imposibilidad de situarnos fuera del lenguaje para relacionarnos con el mundo.

Estando de acuerdo en estos principios, la diferencia entre Putnam y Rorty radica en que mientras el primero nunca abandona la idea de que sí existen hechos “que están ahí para ser descubiertos y no legislados por nosotros” (Putnam; 1994:86), y que lo que resulta ininteligible es sostener que se puede acceder a ellos con independencia de nuestros marcos conceptuales, Rorty no acepta la primera afirmación:

Nosotros, los así llamados relativistas, afirmamos que muchas de las cosas que el sentido común cree encontradas o descubiertas en realidad son hechas o inventadas. Las verdades científicas y morales, por ejemplo, son calificadas de “objetivas” por nuestros oponentes, con lo que quieren decir que, en cierto sentido, están ahí afuera a la espera de que nosotros, los seres humanos, las reconozcamos. De modo que cuando nuestros adversarios platónicos o kantianos se cansan de llamarnos “relativistas” nos tildan de “subjetivistas” o de “construccionistas” sociales (Rorty, 1994: 297).

Putnam establece una relación indisoluble entre la realidad, el lenguaje y la intencionalidad de una manera que Rorty descalifica como “un miedo desesperado a que el lenguaje pierda la relación con el mundo” (Rorty, 1982:129); es en ese sentido que este último afirma que nuestra relación con el mundo es causal, no semántica (Putnam; 1992:7-10), mientras que Putnam sostiene que es a un tiempo causal y semántica. Esta diferencia es la que lleva a Rorty a afirmar que si se pretende preservar la noción de referencia entonces es necesaria una teoría fisicalista de ésta (como la que sostenía Putnam en su periodo funcionalista), pero que un pragmatista puede prescindir por completo de dicha noción (Rorty, 1982: XXIV).

Habría que decir que resulta contradictorio afirmar la ubicuidad del lenguaje y al mismo tiempo sostener que nuestra relación con el mundo no es semántica y que por tanto el análisis de la referencia no es filosóficamente interesante para un pragmatista. Esta lectura es la que le permite a Rorty afirmar que mientras que al pragmatista le interesan las relaciones palabra-palabra, a los filósofos del lenguaje que son blanco de

su crítica le interesan las relaciones palabra-mundo que la noción de referencia pretende iluminar. A su juicio, esta noción se sostiene sólo si se pretende sostener la concepción de verdad que implica el realismo metafísico. Sin embargo, la concepción del realismo interno de Putnam muestra claramente que este rechazo no sólo no diluye el problema de la referencia, sino que lo muestra con todo su peso. Si la referencia no la fija una realidad independiente del lenguaje, entonces ¿cómo es posible? ¿Cómo se relacionan la mente y el lenguaje con el mundo?

Pretender deshacerse de la noción de referencia no sólo llevaría a desconocer uno de los elementos centrales de nuestra forma de relacionarnos con el mundo, implica también una lectura debatible del pragmatismo. El problema de la referencia no es una preocupación parroquial de la filosofía; ésta constituye un pilar del sentido común, de la vida cotidiana y de las prácticas científicas cuya importancia los pragmatistas han contribuido a reivindicar. ¿Se podrían entender nuestras prácticas sin explicar cómo es que las palabras se relacionan con los objetos²²? ¿Puede la filosofía desechar como un pseudoproblema la relación entre el lenguaje y el mundo extralingüístico sin la que la inteligibilidad de éste y nuestra intervención en él no son comprensibles?

Si la respuesta a estas preguntas es negativa, otra lectura del pragmatismo es posible. Una lectura que rescate el énfasis de los fundadores de esta tradición en la relación entre el lenguaje y el mundo que Rorty pretende disolver. Pero si, como él mismo afirma, el lenguaje “no es un mecanismo para representar la realidad, sino la realidad en la que vivimos” (Rorty; 1982:87), ¿cómo puede no ser filosóficamente importante comprender cómo se constituye y funciona esta realidad?

Putnam tiene razón al afirmar que Rorty (y podríamos agregar, los teóricos que niegan el carácter representativo del lenguaje apelando a los presupuestos construccionistas) se revela como un “realista metafísico decepcionado”: si no hay una correspondencia unívoca entre las cosas y las palabras, entonces estas últimas no refieren a nada fuera de ellas mismas (Putnam, 1994:299). Si por el contrario se piensa que la referencia es uno de los elementos centrales en la relación que establecemos los seres humanos con la realidad, los problemas relacionados con ella no son invención de los filósofos. Ineludiblemente, más allá de la relación palabra-palabra se encuentra la

²² Rorty afirma que el problema de la representación correcta del mundo es una preocupación filosófica y no de la vida cotidiana: “...en el desarrollo y prosecución de las prácticas sociales –prácticas que capacitan a la gente para lograr sus fines, entre los que *no está incluido representar a la realidad como es en sí misma*” (Rorty, 1990:165. Cursivas añadidas) Pero esta afirmación es a todas luces falsa. Entre muchos otros, los estudios de Foucault muestran cómo este fin guía una multitud de prácticas sociales y políticas cruciales para las sociedades modernas (Palti; 1998:181).

relación palabra-mundo. Este es el problema que está detrás de la teoría del signo de Peirce, y en ésta se encuentra una posibilidad de reconciliar realismo y pragmatismo de una manera que coincide tanto con la postura de Putnam y Habermas, como con el realismo crítico.

Pragmatismo y estructuralismo

Los principales elementos del realismo semiótico de Peirce se clarifican si se compara esta concepción con el estructuralismo de Saussure, al que se opone precisamente en torno a la relación entre el significado y el mundo. Tanto uno como otro propusieron, en el mismo periodo y sin tener noticia de las reflexiones del otro, una teoría de los signos, y sus elaboraciones inauguraron dos líneas de pensamiento vigentes hasta hoy que llegan a conclusiones muy diferentes sobre la naturaleza de su objeto, en la medida en que las preocupaciones pragmáticas y naturalistas de Peirce lo condujeron a incluir en su teoría del signo una respuesta a la pregunta sobre la relación de los signos con la realidad, un problema desestimado por Saussure y las escuelas que inauguró su pensamiento.

Saussure afirma que el principio que permite al signo cumplir con su función es la diferencia. Un signo adquiere su significado por su diferencia con relación a otros signos que componen una estructura sígnica (como por ejemplo, un lenguaje), de manera tal que el significado se establece dentro de los límites de dicha estructura, sin que medie relación alguna con la realidad fuera de ésta: el signo tiene una composición dual (significado/significante) que no tiene más que una relación arbitraria con su referente extralingüístico; la referencia se fija por medio de la aceptación comunitaria de la diferencia entre los signos que componen una estructura..

La definición de signo de Peirce es muy diferente y constituye una faceta de su teoría del conocimiento anticartesiana y realista, una teoría 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 contemplativo: 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 sólo a través de los sentidos que reciben pasivamente los “estímulos” del mundo exterior que después la mente conceptualiza.

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 que van más allá del consenso comunitario. Por supuesto Peirce no niega que entre los signos de un lenguaje tiene que existir una diferencia para que éstos puedan significar, ni que esta diferencia es producto de la convención. Sin embargo, su concepción triádica implica que además de la unión de un concepto con una imagen, el signo se relaciona con algo que está más allá de la representación.

En su teoría, para que algo 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 de determinar un interpretante.

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 la condición de tener un objeto no sólo implica el concepto que contiene el significado de Saussure, sino también a la realidad, que por medio de procesos prácticos y de comunicación llega a determinar un signo para que la represente, para que cause en el intérprete un efecto (lo que para Peirce quiere decir 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 el mundo, a través de la cual el sujeto cognoscente se relaciona con otros sujetos al mismo tiempo que se relaciona con la realidad que está más allá de la representación. La representación es por tanto un proceso cognitivo –causal y semántico- 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 (Tordera, 1978).

Para Peirce tanto como para el resto de los pragmatistas clásicos la referencia es producto de la relación entre los signos y la experiencia extra-lingüística; la intencionalidad individual es incapaz de producir significado, pero éste tampoco es producto de una estructura divorciada de la acción y el mundo. El significado no se constituye solamente por la diferencia al interior de una estructura lingüística, sino en una relación que implica un proceso en el que *el significado viene dado por la regla de acción que el objeto produce en el sujeto que interpreta.*

La concepción del interpretante de Peirce resuelve el problema de la referencia de una manera que introduce la praxis y la comunicación, de modo que si bien la arbitrariedad y las relaciones al interior de la lengua juegan un papel central en los procesos de significación, Peirce introduce asimismo la experiencia del mundo-objeto resultado de la interacción y del habla, de la actitud pragmática y social con la que los seres humanos nos enfrentamos al mundo. El significado y la referencia están indisolublemente ligados a esta actitud, y es resultado de un proceso abierto que implica tanto determinación (lo que una palabra refiere en un contexto *dado*) como apertura (la acción y la comunicación, con el paso del tiempo, pueden cambiar las relaciones de referencia). El conocimiento de la realidad entonces es un proceso pragmático que impone límites a la arbitrariedad de los signos (categorialmente, en la forma de leyes; psicológicamente, en la forma de hábitos) y dichos límites están dados por los marcos conceptuales con los que los sujetos se relacionan con el mundo.

Siendo así, resulta insostenible, como pretende Rorty, que las palabras los seres humanos las percibamos tan sólo causalmente, es decir, como sonidos o trazos inscritos en un papel. Esta afirmación conecta su concepción del funcionamiento del lenguaje con la teoría del signo de Saussure y lo hace susceptible a las críticas que ésta ha recibido.

Giddens afirma que a pesar de que Saussure insistía en que el nexo entre significante y significado es arbitrario, los ejemplos a los que acudía para ilustrar su afirmación *no hacían referencia a dicha relación, sino que competen solamente al significante*, es decir, a los sonidos y trazos que componen *tan sólo uno de los elementos del signo*, y que efectivamente, como sostiene Rorty, no tienen una relación intrínseca con los objetos del mundo. La temprana crítica de Benveniste muestra que el argumento de Saussure es inconsistente, porque este último introduce por la puerta de atrás a la realidad extra-lingüística:

(El argumento de Saussure) es falseado por el recurso inconsciente y subrepticio a un tercer término que no se incluyó en la definición inicial. Este tercer término es la cosa en sí misma, la realidad...cuando (Saussure) habla de la diferencia entre *hermana* y *sister* a pesar de sí mismo se refería al hecho de que los dos términos se aplicaban a la misma realidad (Benveniste cit. por Giddens, 1979:16).

Si se deja fuera al mundo-objeto, simple y sencillamente no se puede explicar cómo funciona el lenguaje; la arbitrariedad del signo constituye tan sólo una cara de la

moneda; la otra consiste en dar cuenta de cómo los signos se relacionan con la realidad.

A este respecto R. Bhaskar afirma:

Creo que lo que es absolutamente crucial, y mucha de la teoría posestructuralista no lo hace, es articular el concepto de lo que llamo el triángulo semiótico (un concepto que no es sólo mío), es decir, distinguir claramente el mundo, el significante o la oración, y su significado, por un lado, del referente, por otro. Si el referente existe o no es una pregunta interesante, y no está determinada por la constitución...del significante o significado (Bhaskar; 1998:14).

Esta cita muestra la manera en que el realismo crítico y el pragmatismo coinciden en que la concepción triádica del signo sienta las bases tanto para introducir a la realidad extra-lingüística en los procesos de significación, como para evitar las aporías del realismo metafísico. Como se desprende de la cita de Bhaskar, qué objetos existen no es algo que se pueda decidir de una vez y para siempre; la falibilidad de nuestros procesos cognitivos nos llevan a postular la existencia de objetos y procesos que después, como producto de nuestras prácticas investigativas (cotidianas y/o) científicas, muestran su falsedad. Pero esto no constituye un problema para el realismo que defienden Putnam, Habermas y Bhaskar. Si el realismo metafísico implica que la forma de las afirmaciones epistémicas está fijada de antemano, estos autores en cambio abogan por una concepción que permite revalorar las intuiciones del realismo de sentido común, así como los procesos de aprendizaje que explican el cambio conceptual y el funcionamiento de la noción ordinaria de referencia. A decir de Putnam, esta actitud realista es la que permite “completar el viaje de lo familiar a lo familiar que constituye la verdadera tarea de la filosofía” (Putnam; 1994:300).

Para completar este viaje, Putnam se detuvo en el realismo metafísico (que a su juicio implica una actitud contemplativa que concibe al pensamiento como una mera manipulación de símbolos que se “proyectan” sobre los objetos) para después adoptar una posición pragmática que defiende hasta hoy. En este camino, sus reflexiones dieron una serie de virajes que lo llevaron desde el fisicalismo de la teoría funcionalista de la mente, a la noción de referencia como un proceso irreductiblemente semántico que “no está en el mundo” como se encuentra en *Representation and Reality* (Putnam, 1992:14), hasta la afirmación de que la causalidad y la referencia sí están en el mundo, lo constituyen junto con la realidad independiente con la que interactúa el sujeto en un proceso en el que intervienen activamente sus intereses y valores.

En consonancia con esta concepción, la verdad y la corrección de las explicaciones -tanto de sentido común como las científicas- tal como sostuviera James en su extensión del principio pragmático de Peirce a dichas nociones, no existen con independencia de los marcos conceptuales que, en juego con la realidad independiente, constituyen hechos y objetos. Sin embargo, la aceptación de esta dependencia y la relatividad conceptual que conlleva no implican negar ni la verdad, ni la corrección: éstas son contextuales, pero esto no implica que sean, como afirma Rorty, no más que una forma conveniente de hablar. Rorty afirma que los pragmatistas “nos piden que dejemos de lado la neurótica búsqueda cartesiana de la certeza” (Rorty; 1982:161), sin embargo, se puede afirmar, tal como lo hace Putnam, que los pragmatistas lo que pretenden es abandonar la idea de que la certeza se encuentra más allá del mundo y nuestra relación con él.

En este rápido recuento de la evolución del pensamiento de Putnam en torno al problema de la relación entre las palabras y los objetos se puede advertir, en su primera etapa -en la que suscribe el realismo metafísico y la concepción funcionalista de la mente- la concepción de la referencia dentro de los límites de la filosofía cartesiana de la conciencia en la que un individuo aislado se enfrenta contemplativamente -tal y como criticaba Dewey- al mundo. Es en el marco de esta concepción que los argumentos de permutación de Quine adquieren su mayor verosimilitud: solamente si el pensamiento se concibe de manera reduccionista como la manipulación de signos y la percepción como una relación estrictamente causal con el mundo es posible afirmar que resulta intercambiable referirse a un gato que a todo el cosmos menos el gato. En ese sentido, no sorprende que Putnam haya llegado a la relatividad ontológica que se deriva de dichos argumentos vía la lógica matemática.

Si se abandona esta visión y se concibe el pensamiento como una forma de acción, como lo hace Putnam en su propuesta del realismo interno, la referencia se convierte en un producto de la interacción con el mundo y con los otros, es decir, la referencia es a un tiempo pragmática e intersubjetiva. Y en consonancia con esta concepción, la percepción se convierte en un “logro completo” que involucra el uso de un marco conceptual en conjunción con la realidad y la comunidad, y es como resultado de esta interacción que se constituyen los hechos y objetos. Es esta concepción la que le permite afirmar a Putnam que

... la respuesta al argumento de Quine...es tan sencilla como esto: cuando empleamos la palabra “Tabitha” podemos referirnos a Tabitha y no a todo el cosmos menos Tabitha, porque, después de todo, podemos ver el gato y acariciarlo, y muchas cosas más, y difícilmente podemos ver o acariciar todo el cosmos menos Tabitha (Putnam, 1992: 17).

Sin embargo, si bien el énfasis que hace Putnam (en su propuesta del realismo interno) la relación entre los objetos y las palabras no permite que se disuelvan ni la realidad independiente ni las certezas que los seres humanos requerimos para que nuestra relación práctica con el mundo sea posible, no queda claro como es que en esta versión del realismo resuelve dicha relación.

Putnam afirma que existen hechos y objetos que están ahí para ser descubiertos y no legislados por nosotros, pero al mismo tiempo sostiene que todos los objetos son en parte constituidos por la mente. Si atendemos a su concepción sobre cuál es la contribución de la realidad independiente a la constitución de los objetos, parecería que esta última está indiferenciada, se nos presenta como totalidad y por tanto sólo aparecen los objetos cuando se aplican los marcos conceptuales. Así, para el realismo interno “la realidad no está dividida previamente a la aplicación de los marcos conceptuales en el proceso de generación y aceptación del conocimiento, en los hechos y objetos que conocemos” (Olivé, 1992:52).

Sin embargo, esta concepción parecería volver a la visión cartesiana del conocimiento dirigida a la percepción de los objetos que no se relaciona con la práctica y la interacción. Pero si pensamos, como el mismo Putnam sugiere, en la percepción como “un logro completo”, entonces ésta involucra, tal como lo concibieron los pragmatistas clásicos, una manipulación de los objetos físicos que implica que la realidad independiente hace más que oponer una “resistencia indiferenciada” a la percepción.

En ese sentido, Habermas, al analizar las aportaciones de Mead a la superación de la filosofía de la conciencia en la *Teoría de la acción comunicativa* afirma que este último

...no prestó atención a la estructura proposicional del lenguaje, pero analizó desde el punto de vista de la psicología de la percepción la estructura cognitiva de la experiencia que subyace a la formación de las proposiciones. Y en ese análisis Mead sigue, por un lado, la conocida teoría pragmatista de que *los esquemas de percepción de objetos permanentes se forman en la interacción de ojos y manos ante los impedimentos que en el trato con los objetos físicos experimentamos para realizar nuestros propósitos...* las cosas físicas son cosas instrumentales y encuentran su realidad perceptiva en las

experiencias manipulativas conducentes al fin de la acción (Habermas, 2001:45-46. *Cursivas añadidas*).

Si pensamos en las experiencias manipulativas que supone la actitud pragmática, la afirmación de que la realidad no está diferenciada en objetos antes de la aplicación de marcos conceptuales no se sostiene. Los objetos del mundo presentan resistencias a la manipulación que están en la base de los procesos cognitivos de individuación. Evidentemente, como lo señala Putnam, existen muchas formas de individuar el mundo. Es en este punto en el que el realismo interno se separa del metafísico. Pero si se incorpora plenamente la naturaleza corpórea e intersubjetiva de los seres humanos *como elementos que participan de sus logros cognitivos*, dejando definitivamente atrás los enfoques mentalistas -como sugiere Hans Joas en un libro que recoge los aportes del pragmatismo a una teoría de la acción²³- entonces parece muy problemático afirmar que los objetos físicos vienen a la existencia por la aplicación de marcos conceptuales. El mundo presenta resistencias que limitan enormemente la conceptualización.

El déficit del realismo interno radica en que no se explica cómo participa la realidad independiente en la relación triádica que postula Peirce, y al no hacerlo otorga demasiada autoridad en la constitución de los objetos a la comunidad lingüística, y en relación directa con ello, sostiene una concepción discursiva de la verdad que no es compatible con las intuiciones del realismo del sentido común. Parecería por tanto que el viaje de retorno al sentido común no lo completa el realismo interno. Este déficit es el que lleva a Putnam a dar un nuevo giro a su realismo, y a defender una versión que denomina realismo directo.

En este nuevo giro el problema de la percepción vuelve a ocupar un lugar central, porque implica el abandono de la tesis que sostiene que entre la mente y los objetos median interfaces que como “datos sensoriales” (ya sean impresiones, sensaciones, qualia, etc.) constituyen la percepción, que entonces se convierte en un proceso mental “interno” cuya relación con la realidad “ahí afuera” permanece como una caja negra. Por el contrario, la última versión del realismo de Putnam reivindica que los seres humanos percibimos directamente los objetos. En ese sentido es que contribuye a revalorar el realismo de sentido común y a reconciliarlo con las prácticas científicas, y a este respecto también hay una importante coincidencia con el realismo crítico. Bhaskar argumenta que la ontología que presuponen las ciencias experimentales

²³ H. Joas, *Pragmatism and Social Theory*.

es un continuo de la que se puede establecer mediante argumentos trascendentales a partir de las actividades de la vida cotidiana (Bhaskar; 1998:12). A decir de A. Monteffiore

La supervivencia social y física dependen de la habilidad para adaptarse a la manera en que el mundo se muestra, independientemente de las categorías y conceptos a través de los que una cultura o visión del mundo lo puedan representar...si esto sienta como un retorno al sentido común –o tal vez al sentido común científico-, sin lugar a dudas así es. (Monteffiore; 1998:221).

Frente a los excesos de los teóricos construccionistas y a las limitaciones del empirismo, el realismo directo de Putnam y el crítico de Bhaskar se presenta como el paquete filosófico más viable para dar cuenta de cómo nos relacionamos con el mundo y producimos conocimiento sobre él, tanto en el ámbito de la vida cotidiana como en la práctica científica. Se trata de una versión del realismo que se acompaña del definitivo abandono de la epistemología mentalista, y que afirma la *primacía de la práctica sobre el lenguaje*, convirtiendo toda reducción de la realidad (natural o social) a este último en una falacia.

M. Archer, siguiendo las propuestas de Bhaskar, sostiene que los autores que incurren en lo que denomina la falacia lingüística (es decir, en la reducción construccionista de la realidad al lenguaje) afirman que los significados se mantienen tan sólo por acuerdo intersubjetivo. Sin embargo, a su juicio no es éste el que tiene la última palabra, a pesar de que por supuesto es una de las condiciones para que se fije la referencia. Archer sostiene que la última palabra la tiene la *competencia compartida* de nuestras prácticas. Si éstas fracasan, como de hecho lo hacen muchas veces, nos vemos obligados a revisar nuestros marcos conceptuales, a pesar del acuerdo que pudieran haber generado (Archer; 1998:127). La práctica por tanto juega un papel primordial en los procesos de significación. Y ésta parte siempre del presupuesto trascendental de un mundo independiente. Éste es la tesis que une el pragmatismo kantiano de Habermas y Putnam con el realismo crítico.

El pragmatismo kantiano de Habermas

La teoría del conocimiento de Habermas abrazó desde muy temprano, en *Conocimiento e Interés*, la crítica de la epistemología mentalista. En torno a ésta coincide con Rorty y Putnam en que sólo el giro lingüístico permite superar la filosofía de la conciencia,

desplazando la autoridad epistémica de la primera persona del singular a la comunidad sociolingüística. Sin embargo, se suma a la crítica de Putnam a la visión antirrealista que Rorty desprende de la incorporación del lenguaje y la práctica en la construcción del conocimiento, así como en la pretensión de este último de que las nociones de referencia y verdad son superfluas, argumentando que resultan cruciales tanto para la vida cotidiana como para la práctica científica.

Habermas acuñó en un momento temprano de su obra (y sostuvo hasta la década de los noventa) una teoría consensual de la verdad que coincidía con el realismo interno de Putnam. Sin embargo en *Verdad y Justificación* (2001) vuelve sistemáticamente sobre los problemas epistemológicos y de filosofía del lenguaje y abandona la concepción epistémica de la verdad distinguiendo nítidamente entre la verdad de una proposición y su aceptación racional. Es en ese sentido que afirma que la teoría de acción comunicativa necesita complementarse con una teoría de la referencia que permita “reconciliar el presupuesto de que existe un mundo independiente de nuestras descripciones de éste que es el mismo para todos los observadores, con el *insight* lingüístico de que no tenemos acceso directo a la realidad bruta” (Habermas, 2003:4), y sostiene que la vía para lograrlo la constituye la profundización del pragmatismo, un pragmatismo kantiano que afirma compartir con Putnam, Dummett y Apel.

Habermas vuelve a la pregunta sobre las condiciones que hacen posible el conocimiento y argumenta que, después del pragmatismo, éstas ya no se encuentran en una “conciencia sin origen”, sino en la historia de la especie y los retos a los que ésta se ha enfrentado lidiando activamente con la realidad. Coincide con los pragmatistas clásicos en que la actitud práctica implica procesos de aprendizaje que permiten la acumulación de conocimiento y el aumento en la capacidad de la especie para resolver problemas. En ese sentido, acepta un naturalismo débil que a la vez que otorga primacía genética a la naturaleza, reconoce como punto de partida de nuevas interrogantes el conocimiento acumulado. Pero Habermas va más allá: a pesar de esta acumulación de experiencias de aprendizaje –o inclusive, debido a ella- el mundo independiente presenta resistencias y conduce a nuestras prácticas al error y a revisar las relaciones de referencia.

El acceso a la realidad no lo posibilita el lenguaje en sí mismo, sino éste en su relación con la experiencia. Dicha experiencia contiene la posibilidad de falsear nuestras creencias y llevarnos a revisar nuestras prácticas lingüísticas; pero la posibilidad de que

esto suceda requiere del *presupuesto formal* de un mundo objetivo que es el mismo para todos, a pesar de las diferentes descripciones de éste que puedan generar los procesos de aprendizaje, de manera que

...el presupuesto de un mundo de objetos que existe independientemente de nuestras descripciones...juega el papel de un a priori sintético para la práctica científica inductiva y de hecho para cualquier teorización empírica...la presencia de posibilidades alternativas expresa la intuición realista de que nos referimos provisionalmente a la extensión de un concepto y que esta extensión... es independiente del lenguaje. La extensión del lenguaje, que guía la referencia, se asume como invariable...las diversas maneras de referir a los mismos objetos...deben tener una fuente común en la práctica...*la comunicación lingüística y la actividad práctica están ligadas porque ambas presuponen un mundo objetivo* (Habermas; 2003:37).

Siendo así, Habermas rechaza el contextualismo fuerte y el antirrealismo que tanto Rorty como filósofos continentales extraen del giro lingüístico, afirmando que la aceptación incondicional del *presupuesto pragmático* de la independencia del mundo y el lenguaje constituye la condición de la que parten tanto la comunicación como la búsqueda coordinada de soluciones a los problemas que surgen de las transacciones prácticas con el mundo. Asimismo, esta independencia fundamenta una concepción no epistémica de la verdad que no le es accesible a ninguna de las versiones del construccionismo, pero que es la que apuntala las prácticas de la vida cotidiana y de la ciencia.

Habermas afirma que este concepto pragmático del conocimiento permite afirmar un naturalismo que mantiene la distinción entre el mundo y lo que es “intramundano”, es decir, constituye una concepción que permite reconciliar la *prioridad epistémica* del horizonte lingüístico del mundo de la vida con la *prioridad ontológica* de una realidad independiente del lenguaje. Siendo así, es la práctica lingüística misma la que posibilita la referencia a objetos que son independientes de ella. Y es también el presupuesto pragmático-formal de un mundo objetivo el que permite salvar la escisión entre los diferentes marcos conceptuales y/o teorías científicas:

La práctica lingüística misma debe posibilitar, por una parte, la referencia a aquellos objetos independientes del lenguaje sobre los cuales se enuncia algo. Por otra parte, la suposición pragmática de un mundo objetivo sólo puede ser una *anticipación conceptual* de carácter formal a fin de poder asegurar a distintos sujetos –y no solamente a un círculo determinado de hablantes pertenecientes a la misma comunidad

espaciotemporal- un sistema común de referencias posibles a unos objetos que existen independientemente de nosotros y que son identificables en términos de espacio y tiempo (Habermas; 2003: 44).

De esto se sigue que ni las consecuencias del pragmatismo ni las del giro lingüístico tienen que ser antirrealistas, ni conducir a concepciones deflacionarias de la verdad. En sus reflexiones recientes Putnam y Habermas al rechazar simultáneamente el realismo metafísico y el construccionismo radical muestran que una filosofía que permita comprender nuestras prácticas cotidianas y de investigación requiere de una profundización del pragmatismo que reivindique los presupuestos realistas que fundamentan los procesos de conocimiento de la especie²⁴. En el ámbito de las ciencias sociales, esta es la posibilidad que brinda el realismo crítico.

EL REALISMO CRÍTICO

Realismo crítico es un término que se usa para caracterizar el trabajo de filósofos y científicos de muy diferentes áreas²⁵, que resultó de la síntesis de las reflexiones de Roy Bhaskar sobre, primero, la filosofía de la ciencia en general (su realismo trascendental) y su filosofía de las ciencias humanas (a la que calificó en un primer momento como naturalismo crítico²⁶). Constituye por tanto una filosofía de las ciencias humanas que parte de una crítica de fuerte raigambre kantiana que se inicia en *Filosofía y realismo científico* (1978) hasta la propuesta de un realismo crítico dialéctico en *Dialectic. The pulse of freedom* (1993). La creciente aceptación de las concepciones de Bhaskar frente a las limitaciones del empirismo y del construccionismo ha permitido que su proyecto cristalice en la creación en 1996 del Centro para el Realismo Crítico en Essex. Asimismo, en 1998 se creó una asociación internacional para su cultivo, y desde 2002

²⁴ Putnam también fundamenta una lectura de los juegos del lenguaje en términos realistas. Afirma que de una manera que concuerda con el pragmatismo, la función de éstos en la filosofía de Wittgenstein es la de iluminar la relación del lenguaje, las prácticas extralingüísticas y el mundo sin desechar la referencia. Exactamente en el mismo sentido Giddens afirma que “la filosofía tardía de Wittgenstein es excepcionalmente importante para los problemas de la teoría actual, pero no de la manera en que esa filosofía ha sido entendida generalmente por los postwittgensteinianos. Creo que la significación de los escritos de Wittgenstein para la teoría social consiste en la asociación del lenguaje con prácticas sociales definidas”, Giddens, A. *Central Problems in Social Theory*, p. 3..

²⁵ A. Collier afirma que “investigadores de los campos de la sociología, la economía, el psicoanálisis, la lingüística, la historia, la geografía, la biología, la ecología y la teoría feminista han dado buen uso las ideas del realismo crítico (Collier, 1994:x).

²⁶ Dice Bhaskar: “había llamado a mi filosofía de la ciencia “realismo trascendental” y a mi especial filosofía de las ciencias humanas “naturalismo crítico”. Gradualmente la gente empezó a unirlos y a referirse al híbrido como “realismo crítico”. Me di cuenta de que había buenas razones para no evadir el término. Para empezar, Kant había considerado su idealismo trascendental como la “filosofía crítica”. El realismo trascendental tenía el mismo derecho al título de realismo crítico (Bhaskar en Collier; 1994:xii.).

se publican el *Journal for Critical Realism* y una serie de la editorial Routledge dedicada a la difusión de trabajos teóricos y empíricos realizados bajo los principios de esta filosofía de las ciencias sociales.

Las preocupaciones que recorren la amplia obra de Bhaskar se pueden sintetizar en tres objetivos. Éstos son: 1) restaurar, a través de argumentos trascendentales, una ontología realista que permita 2) realizar un análisis correcto de la actividad científica- tanto de las ciencias naturales como sociales- que a su vez 3) posibilite una práctica filosófica y científica crítica dirigida a la emancipación humana. En lo que resta de este capítulo describo las tesis que sostienen los primeros dos objetivos tal como se proponen en *Filosofía y realismo científico* (1978) y *The possibility of naturalism* (1979), así como su confluencia con el pragmatismo kantiano de Putnam y Habermas.

La restauración de la ontología

En *Filosofía y realismo científico* Bhaskar se plantea la necesidad de proporcionar una ontología a una filosofía de la ciencia realista que parte de la crítica tanto del empirismo como del idealismo. Esta crítica se propone mostrar las deficiencias de la falacia epistémica compartida por dichas posturas filosóficas. La falacia resulta de sostener que los enunciados del ser pueden reducirse a enunciados sobre el conocimiento, y a juicio de Bhaskar fue la que condujo a la disolución de la ontología y a un inadecuado análisis de la actividad científica. En ese sentido, la reivindicación de la ontología se convierte en el punto de partida para formular una explicación adecuada de la producción de conocimiento. Bhaskar parte el principio de que la filosofía de la ciencia tiene que dar cuenta de las dos principales características del conocimiento científico:

1. El conocimiento es un producto social, es decir, es un producto de la actividad de los hombres. Ésta constituye la dimensión transitiva de la ciencia.
2. El conocimiento lo es de procesos que *no son* productos sociales. Ésta constituye su dimensión intransitiva.

A decir de Bhaskar ni el empirismo ni el idealismo pueden dar cuenta de estas dos dimensiones porque comparten una ontología inadecuada que parte del concepto de *mundo empírico*, y a través de éste dotan a la experiencia, que es un concepto epistémico, de una función ontológica: existe lo que se puede experimentar. Por tanto, ser “experimentado” o “experimentable” se convierte en una propiedad esencial del mundo, cuando es una propiedad accidental de algunos seres. Este error, cometido por

Kant, los empiristas lógicos y los muy diversos autores que se colocan dentro del paquete filosófico construccionista, implica una ontología antropocéntrica que impide el análisis del conocimiento científico. Éste se hace inteligible a condición de que se reconozca su dimensión intransitiva, es decir, la existencia de un mundo independiente de la experiencia y del conocimiento que se pueda producir sobre él. En ese sentido Bhaskar reconoce, como Habermas, la prioridad ontológica de la realidad independiente de los sujetos de conocimiento. No sólo no hay razón que impida pensar en un mundo vacío de experiencias pero que no por eso deja de existir, sino que este presupuesto constituye la base de la que parte la construcción del conocimiento. Para Bhaskar entonces, la pregunta sobre el ser precede a aquella sobre el conocimiento. Así, en una corrección de la interrogante kantiana se pregunta ¿cómo tiene que ser el mundo para que sea posible la ciencia? Es decir: la posibilidad del conocimiento está dada por la respuesta a la pregunta ontológica, y no a la inversa. De manera que si en términos kantianos la pregunta por el conocimiento lleva a una concepción sobre las capacidades de la mente, planteada como lo hace Bhaskar -en plena consonancia con la tradición óptica de la explicación- lleva a una concepción sobre la estructura del mundo.

Bhaskar responde a la pregunta ontológica afirmando que *el mundo está estructurado, estratificado y que tiene un orden basado en leyes. Este orden no es impuesto por la actividad cognoscitiva de los hombres, sino que es independiente de ésta*. Porque este orden *existe* (la dimensión intransitiva) es que se puede convertir en objeto de conocimiento (la dimensión transitiva de la ciencia). Esta respuesta permite a Bhaskar, a decir de A. Collier, prescindir de las cosas-en-sí-mismas de la filosofía kantiana:

...sin embargo, no prescinde de ellas de la misma manera que lo hicieron los sucesores idealistas de Kant- negando que haya un mundo independiente del conocimiento que las mentes tengan de él. La naturaleza del *trabajo* que tenemos que hacer para saber del mundo nos muestra que éste no nos es transparente, sino que necesita ser descubierto, y que podemos hacer que nos muestre sus secretos (Collier, 1994: 22).

De manera que si bien la pregunta ontológica precede a la epistemológica, es decir a la pregunta sobre el trabajo que se tiene que hacer para producir conocimiento sobre el mundo, de la respuesta que se da a *ambas* depende una filosofía adecuada de la ciencia.

En ese sentido, cuando Bhaskar afirma que en el mundo operan leyes independientes del conocimiento que se tenga de ellas, se refiere no a la concepción empirista de una conjunción de sucesos que supone la causalidad humeana que impuso la concepción ortodoxa de la ciencia, sino a los mecanismos y estructuras que existen y ejercen sus poderes causales en el mundo. Estos mecanismos y estructuras subyacen a los sucesos, constituyen su condición de posibilidad. De manera que la conjunción de sucesos puede o no producirse²⁷, porque los poderes de mecanismos y estructuras interactúan en un mundo estratificado de manera no determinada, pero eso no significa que las leyes dejen de operar. Éstas son transfactuales, independientes de los sucesos. Su necesidad deviene de que constituyen conexiones naturales, y en ese sentido las leyes no son un producto humano, ni constituyen enunciados empíricos: aún cuando no se las conozca, ni se produzcan los patrones que permiten identificarlas, las leyes existen independientemente de los sucesos. A la empirista identificación de las leyes científicas con conjunciones de sucesos Bhaskar le denomina actualismo, y a éste opone un realismo centrado en las estructuras y mecanismos.

La tarea de la ciencia, entonces, es descubrir esos particulares existenciales que como agentes causales operan en el mundo:

... aceptar esta interpretación no empírica significa que la referencia a las leyes causales comprende, de manera central, una referencia a agentes causales, esto es, a cosas dotadas de poderes causales...los mecanismos generadores de la naturaleza existen como los poderes causales de las cosas. Ahora tenemos una base ontológica perfectamente aceptable para las leyes causales, pues si es erróneo cosificar leyes causales y también lo es cosificar mecanismos generadores, no puede ser erróneo cosificar cosas (Bhaskar; 1993:449).

La filosofía puede, mediante análisis trascendental, postular una ontología que posibilite dar cuenta de la actividad científica. Pero es tarea de la investigación científica sustantiva descubrir cuáles son las estructuras y mecanismos que existen en su dominio de conocimiento. En ese sentido es que Bhaskar afirma que el objetivo de la ciencia es, ante todo, explicar qué cosas hay en el mundo y lo que tienden a hacer por medio de los poderes que poseen, y no, como supuso la concepción hegemónica, predecir qué sucesos se van a producir. Las leyes por tanto se conciben como tendencias y se formulan como condicionales normicos (que dicen qué sucede de manera real, aunque no necesariamente manifiesta), no subjuntivos (que dicen qué habría sucedido dadas

²⁷ De hecho, esta conjunción muchas veces es producto de la actividad experimental, y por tanto, componente de la dimensión transitiva de la ciencia.

ciertas condiciones). De aquí se desprende que las dos principales tareas de la investigación son:

1. Explicar las propiedades causales de cada entidad en términos de su estructura interna.
2. Explicar la ocurrencia de acontecimientos en términos de las conjunciones de las propiedades de los mecanismos que interactúan para producir los acontecimientos a explicar.

Ninguna de estas tareas involucra las empiristas correlaciones legales entre acontecimientos.

Bhaskar propone su filosofía de la ciencia en un momento –posterior a *La estructura de las revoluciones científicas*- en el que ya no se podía pasar por alto el reconocimiento de su dimensión histórico-social. Pero tanto para la mayoría de los filósofos pospositivistas como por supuesto para el programa de la sociología de la ciencia, este reconocimiento derivó en la aceptación de la falacia epistémica, bajo el principio construccionista de que el conocimiento está necesariamente mediado por esquemas conceptuales. Pero reconocer esto último no necesariamente lleva a la elisión de lo epistemológico y lo ontológico. A. Collier plantea el problema de la siguiente manera:

... es obviamente verdadero que cuando hablamos de la causalidad estamos *usando nuestro concepto* de causalidad. ¿Qué otra cosa podríamos hacer? Pero no estamos *hablando sobre* nuestro concepto de causalidad; estamos hablando de la causalidad, usando nuestro concepto, y eso es completamente diferente... Se puede preguntar: ¿tiene esta distinción algún sentido práctico para una teoría del conocimiento? Porque no podemos comparar nuestro concepto de causalidad con la causalidad misma, porque cualquier concepto que tuviéramos de “la causalidad misma” sería *nuestro* concepto... Esto último tiene que aceptarse, pero eso no significa que no sea útil la distinción entre hablar sobre la causalidad y hablar de nuestro concepto de ella (Collier; 1994: 81).

La distinción entre la dimensión transitiva y la intransitiva del conocimiento sí tiene sentido para la teoría del conocimiento. Es más, a decir de Bhaskar la distinción es necesaria para hacer inteligible el cambio y la crítica científicos²⁸; para argumentar a favor de la mayor adecuación de un concepto de causalidad sobre otro, se tiene que

²⁸ La coincidencia con Habermas a este respecto es puntual.

apelar a la “causalidad en sí misma”, porque si no la discusión se restringiría a una controversia sobre conceptos.

También porque se parte de que existe la dimensión intransitiva se reconoce que el conocimiento que se produce sobre ella es falible, tentativo, incompleto. Lo que se diga sobre la realidad puede estar equivocado, y siempre es revisable. En ese sentido, postular la existencia de una realidad independiente protege a la ciencia del dogmatismo, y no compromete al realismo crítico –como no lo hace tampoco con el realismo de Habermas y Putnam- con el punto de vista del “ojo de Dios” del realismo metafísico.

De manera que si bien Bhaskar reconoce la inadecuada concepción de las ciencias sociales del naturalismo, no lo hace por las mismas razones que sostiene generalmente la ciencia social comprensiva, sino porque su ontología postula una estructura del mundo en función de la cual propone una concepción de la explicación científica muy distinta a la de *ambas* tradiciones: si la tradición comprensiva niega las más de las veces la posibilidad de *explicar* los fenómenos sociales basándose en la imposibilidad de las ciencias sociales de predecir conjunciones de acontecimientos, la respuesta de Bhaskar es que ésta no es la principal tarea de la ciencia en ningún caso, y se abre entonces la posibilidad de plantear un naturalismo cualificado, no positivista, compatible con su ontología realista y su concepción no-humana de causalidad.

Las posibilidades de un naturalismo cualificado

En un primer momento, las tesis de Bhaskar sobre las dimensiones intransitiva y transitiva de la ciencia no parecen poder trasladarse a la explicación de la sociedad: si la primera se refiere a una realidad independiente de la actividad y el conocimiento de los seres humanos, esto evidentemente no se puede aplicar a los fenómenos sociales. Éstos requieren para su existencia, reproducción y cambio de esa actividad y esos conocimientos. Por eso la insistencia de los teóricos de la constitución en que la sociedad no sucede “a espaldas” de los actores, de sus prácticas y saberes, y de ahí también su crítica al naturalismo, que insistió siempre en la prioridad de las estructuras sociales.

Siendo así, la primera pregunta que se hace evidente al pensar en la pertinencia del realismo crítico como una filosofía adecuada para las ciencias sociales, es si es sostenible la tesis de la dimensión intransitiva en el ámbito de la sociedad. La respuesta de Bhaskar es que sí, y ella fundamenta su propuesta de un naturalismo cualificado.

La tesis de Bhaskar es que puede haber una *unidad esencial* de método de las ciencias sociales y naturales, pero que dicha unidad se debe de distinguir tanto del reduccionismo, que implicaría la unidad de objetos de investigación, como del cientismo, que niega que haya especificidades en los métodos derivados de la naturaleza de los objetos de las distintas ciencias. La *unidad esencial* del método se deriva de la estructura del mundo que establece Bhaskar a través de su crítica trascendental: la existencia de estructuras y mecanismos que ejercen poderes causales se aplica tanto al ámbito de la naturaleza como de la sociedad. Siendo así, el interés por dichas estructuras y mecanismos suplanta a aquél por los fenómenos manifiestos en cualquier disciplina científica. Por otro lado, la *especificidad* del método de las ciencias sociales se deriva del hecho reconocido por la tradición comprensiva de que el objeto de las ciencias sociales es una realidad preinterpretada por los actores.

Bhaskar reconoce los aportes tanto del naturalismo (que reside en su reconocimiento de la existencia de leyes causales), como de la ciencia social comprensiva, (que radica en la insistencia de la dependencia conceptual de las estructuras sociales). En ese sentido afirma que

...el naturalismo que se propone puede hacer justicia a las intuiciones proto-científicas del positivismo y la hermenéutica. Pero en contraste con el positivismo puede sostener la transfactualidad de las estructuras sociales, e insistir en su conceptualidad...Y en contraste con la hermenéutica, puede sostener *la intransitividad de las creencias y significados* e insistir en que son susceptibles de explicación científica (Bhaskar, 1979:28. Cursivas añadidas).

La posibilidad del naturalismo radica en que tanto en el ámbito de la naturaleza como en el de la sociedad existe una dimensión intransitiva de estructuras y mecanismos que subyace a los acontecimientos. En el caso de la sociedad, dichas estructuras están dotadas de significado, y efectivamente, como sostiene la tesis giddensiana de la doble hermenéutica (que Bhaskar suscribe²⁹) la reflexión de las ciencias sociales tiene la particularidad de constituir parte de su objeto. Pero reconocer esto no implica –y aquí radica la distancia de Bhaskar con el construccionismo- disolver su intransitividad: las estructuras sociales *existen con independencia de los individuos, aunque están mediadas por la agencia*. Es decir: Bhaskar reconoce que la agencia constituye la

²⁹ A este respecto dice: “la ciencia social, en virtud de sus tareas distintivas sobre la comprensión de los significados expresados por otros sujetos... se ve envuelta en una doble hermenéutica, y *ésta es la cuestión central del método de las ciencias sociales* (Bhaskar, *The possibility of Naturalism*, p.196. Cursivas añadidas).

condición de posibilidad de las estructuras, pero insiste en que éstas se convierten en una *realidad emergente* que posee poderes causales irreductibles a los de los individuos. Una vez que las estructuras sociales existen, si existen, independientemente de cómo se hayan producido, constituyen una dimensión intransitiva de la realidad susceptible de ser explicada científicamente³⁰.

CONCLUSIONES

El naturalismo tradicional no reconoce los poderes de los agentes; las sociologías comprensivas no reconocen los de las estructuras sociales y los teóricos de la constitución insisten en la dualidad de la estructura³¹ –que no establece diferencia entre los poderes de unos y otros-. Frente a estas diferentes modalidades de confluencia, el realismo crítico afirma que *tanto las estructuras sociales como los agentes poseen poderes causales irreductibles* y que estos diferentes estratos de la realidad tienen la posibilidad de ejercer dichos poderes y producir cambios en el mundo mediante su interacción. En términos del marco metateórico de Alexander, este reconocimiento del realismo crítico equivale a otorgar a la acción y el orden la independencia que requiere la construcción de una teoría sociológica multidimensional.

Individuos y estructuras sociales constituyen niveles de la realidad diferentes. Sin embargo, resulta crucial subrayar que esto no lleva a desconocer que las estructuras constituyen una condición necesaria para la agencia y que ésta media a las estructuras. Siendo así, es tarea de diferentes empresas científicas explicar los poderes de los agentes y de las sociedades.

Los poderes de los agentes devienen de su intencionalidad y en ese sentido Bhaskar reconoce, como Giddens, la eficacia causal de la agencia, pero a diferencia de este último afirma que las estructuras sociales poseen poderes irreductibles a los de los agentes. Si ambos autores reivindican que en la sociedad opera una causalidad no-humana, Giddens la acota a los efectos que produce la reflexividad de los actores y el ejercicio de sus poderes; Bhaskar en cambio se refiere a los mecanismos generativos que poseen las estructuras sociales que no tienen una existencia virtual, sino que subyacen a las prácticas que constituyen el objeto de la reflexión del primero.

³⁰ Por supuesto postular que la sociedad constituye una dimensión intransitiva de la realidad no implica desconocer su carácter histórico, y por tanto, cambiante.

³¹ Sobre la crítica realista de M. Archer a la dualidad de la estructura en el cap. II.

.....Para Bhaskar entonces, la tesis durkheimiana sobre la sociedad como una *realidad emergente* diferente de los individuos que la componen mantiene toda su vigencia, así como la imposibilidad de reducir la explicación de lo social a la de la acción intencional, y por tanto, la inadecuación de todas las variantes del individualismo, ya sea ontológico o metodológico. Sin embargo, Bhaskar reconoce que la sociedad constituye una realidad que si bien no es reducible a sus efectos, sólo es reconocible *empíricamente* a través de sus efectos. En ese sentido afirma que como objeto de investigación, la sociedad es necesariamente teórica, porque no se puede identificar independientemente de sus efectos empíricos. Pero esto no autoriza a reducir su existencia a ellos.

Con relación a estas características de lo social, M. Mandelbaum se pregunta “que status ontológico pueden tener los hechos sociales si se afirma que dependen de las actividades de los seres humanos y al mismo tiempo que no son idénticos a estas actividades” (cit. por Archer; 1995:51). La respuesta de Bhaskar es que al igual que en la ciencia natural, se emplea un *criterio causal* para otorgar realidad. Esta respuesta resulta crucial para el realismo, porque si bien resulta evidente que las concepciones científicas forman parte de la dimensión transitiva de la ciencia, no existe una respuesta constructorista satisfactoria a la pregunta de cómo es que dichas concepciones podrían tener un efecto causal sobre las estructuras y mecanismos que postula el realista. R. Boyd denomina a ésta la *tesis de la inocencia metafísica de las convenciones científicas*, que se fundamenta en el hecho de que

Las resistencias son una característica de la ciencia bien confirmada, y oponen un reto al paquete constructorista que las reconozca...porque si las prácticas humanas pueden construir...las relaciones causales que estudian los científicos...dejan sin afectar las resistencias que se parecen tanto a estructuras causales....¿cuál es la justificación para negar que las resistencias son estructuras causales independientes de la teoría, y para negar que, al aceptar que las teorías y métodos científicos se tienen que acomodar a las resistencias, un filósofo ya ha aceptado una interpretación realista de la tesis del acomodo? (Boyd, 1992:179).

La pregunta que surge entonces es si las estructuras sociales pueden ser consideradas particulares con poderes causales, es decir, si se puede sostener que estructuras y mecanismos sociales ejercen efectos –o tienen la posibilidad de hacerlo, aunque esto no necesariamente sucede- sobre los individuos.

La posición tanto de la tradición comprensiva como de los teóricos de la constitución es que no: todo efecto causal recae en los agentes; la sociedad es

epifenoménica, es causada por la agencia pero en sí misma no causa nada. Bhaskar en cambio afirma que sí, por eso su realismo trascendental es aplicable al ámbito de los fenómenos sociales, y apoya su respuesta en el hecho de que las estructuras sociales son realidades emergentes que preexisten a los agentes que se encuentran con ellas; entonces ligada a la idea de emergencia, que es central para el realismo de Bhaskar³², está la noción del *tiempo*: las estructuras sociales preexisten a los agentes particulares, y es esa preexistencia la que abre la posibilidad de que sus mecanismos y propiedades ejerzan efectos sobre la agencia; pero es también porque se producen en el tiempo que queda siempre abierto su potencial para el cambio.

Con relación a la cultura, los realistas críticos sostienen que la falacia epistémica “más conspicua” de la teoría social en boga es la elisión del referente que se efectúa bajo la influencia de la concepción saussuriana del signo (Engholm; 2000:17) una elisión que conduce a la disolución de la realidad social en el discurso.

A este respecto es ilustrativo un debate que sostuvieron Bhaskar y el teórico del discurso E. Laclau en la universidad de Essex en 1998. En este encuentro Laclau afirmaba que

...(la) intransitividad de objetos que se supone está detrás de toda experiencia como la base para las regularidades de la experiencia es simplemente otro discurso que no puede concederse que sea diferente en cualidad a los discursos que son vistos como transitivos. Acepto las hipótesis del realismo crítico, pero integraría esta noción de la intransitividad del objeto como un elemento discursivo más, de manera que la intransitividad del objeto es en sí misma transitividad...

...no acepto la distinción entre lo discursivo y lo extradiscursivo. Me preguntas cuál es el efecto del discurso en el mundo externo...para mí el mundo externo también está constituido discursivamente, no en el sentido de que es constituido por la mente de los hombres, sino en el sentido de que cualquier práctica está enraizada en su elaboración (Laclau y Bhaskar; 1998:10-13).

Al afirmar que acepta las hipótesis del realismo crítico Laclau se refiere a que al igual que éste la teoría del discurso se distingue del idealismo en que no pretende que “el mundo externo esté constituido por la mente de los hombres”. Sin embargo, al no aceptar la distinción entre la dimensión transitiva e intransitiva y convertirla en “simplemente otro discurso” niega la hipótesis central del realismo crítico y confunde la

³² En ese sentido afirma que “...sólo si los fenómenos sociales son genuinamente emergentes se justifican las explicaciones realistas en las ciencias humanas...” (Bhaskar; 1982:276), porque sólo si son genuinamente emergentes poseen poderes causales”. Sobre la emergencia y el realismo crítico véase el cap. II.

dependencia conceptual del conocimiento y las prácticas sociales con la dependencia conceptual de toda realidad.

La respuesta de Bhaskar, crucial para una teoría realista de la cultura es que *el discurso es el caso de un mecanismo eficaz que opera en el mundo y está enraizado en el mundo* (Laclau y Bhaskar; 1998:112). Es decir: en el mismo sentido que Putnam y Habermas, Bhaskar adopta una posición realista del significado que lo convierte en una realidad emergente, y en consonancia con ella, las estructuras semióticas constituyen elementos de la dimensión intransitiva de la sociedad cuyos efectos son susceptibles de explicación sociológica. Ese es precisamente el presupuesto del que parten las investigaciones de Alexander: los códigos y narrativas constituyen realidades que ejercen efectos sobre los actores sociales, realidades que son distinguibles tanto de los actores mismos como de los ordenamientos institucionales que constituyen el sistema social, a pesar de que, como afirma el mismo Alexander, tanto las instituciones como los actores requieren del significado para constituirse como tales.

Precisamente en esta necesidad radica la complejidad de la cultura: en el hecho de que todo objeto material y social los seres humanos lo enfrentamos dotado de significado. De aquí deriva la tentación de convertir a la cultura en el medio universal. Sin embargo, hacerlo convierte en propiedades de la cultura cualidades de las personas, del mundo material y social que no lo son, y conduce a una reducción de la complejidad de la realidad que se convierte en un obstáculo para su explicación.

CONCLUSIONES

Este trabajo inició con la convicción de que el lugar central que ocupa hoy la cultura en la investigación científicosocial ha derivado en una situación paradójica en la medida en que su conversión en el medio universal, aparejada a la radicalización de la hermenéutica que produjo el giro lingüístico, han tenido como resultado la disolución de la realidad social en el significado y la afirmación de que éste no es susceptible de ser explicado. Éstos son los presupuestos que están detrás de muchas de las investigaciones que se llevan a cabo hoy en día, y la pobreza de sus resultados lleva a preguntarse si la atención que se le presta a la cultura no ha tenido un efecto contrario al que se podía esperar. Las investigaciones se multiplican, nuestro conocimiento no.

.....La tradición que constituye la sociología ofrece respuestas que permiten superar esta situación. En primer lugar porque en la medida en que la reflexión sobre la cultura ha estado presente desde los orígenes de la disciplina, el constante debate conceptual y la resignificación de la obra de autores que alcanzan el estatuto de clásicos (dada su capacidad de delimitar el campo discursivo de la disciplina) que la caracterizan, permiten afirmar que las propuestas sociológicas con relación a los retos que impone la explicación de la cultura alcanzan un nivel de profundidad y elaboración que las hace mucho más adecuadas a las producidas en campos como los estudios culturales y los análisis del discurso, cuya pretensión de disolver las distinciones disciplinarias -bajo el argumento de la necesidad de reconceptualizar la cultura- los conduce a obviar las complejas reestructuraciones conceptuales que se han llevado a cabo en el seno de las disciplinas tradicionales, cambios que son resultado tanto de los procesos resultado del desarrollo de las disciplinas mismas (como fue evidentemente el caso con relación a la ruptura del consenso ortodoxo), como de fenómenos sociales que demandan la atención de los científicos sociales. Aunque es claro que la sociología no es autártica, que su relación con otras disciplinas es constante, una teoría sociológica de la cultura sigue siendo, a pesar de los discursos “posdisciplinarios”, por demás pertinente.

.....De manera igualmente importante, la investigación muestra que a pesar de la centralidad que se le ha otorgado a las ideas y el significado, en la tradición a la que pertenecen los autores que analizo esta importancia no ha conducido a las reducciones semióticas que permean hoy los análisis de la cultura, y a mi juicio ésta constituye una de las principales aportaciones de tanto de las teorías de Archer, Alexander y Wuthnow como del realismo crítico al análisis de la cultura. Explicar los mecanismos a través de

los cuales ésta posibilita la textualización de la realidad que resulta indispensable para la vida social constituye una tarea que, después del giro lingüístico, no puede ser obviada por la teoría social. Pero el reconocimiento de esta necesidad no justifica la reducción de la realidad –ya sea material o social- a los significados culturales. El reto por tanto es producir una teoría que tenga la capacidad de explicar los mecanismos a través de los cuales los significados se relacionan con realidades distintas de ellos: el mundo material; actores corporeizados que llevan a cabo prácticas cuya inteligibilidad implica no sólo el significado, sino el saber hacer; relaciones sociales e instituciones. Esta es precisamente la tesis que sostienen tanto el realismo crítico como el pragmatismo kantiano de Putnam y Habermas: el significado no se produce sólo por las relaciones contrastivas entre los elementos de un sistema sígnico, sino por medio de la interacción de éstos con las actividades pragmáticas de los agentes, que involucran tanto al mundo material como a las relaciones entre ellos. Es a través de estas interacciones que emergen las estructuras simbólicas, y es también través de ellas que se produce la revaloración funcional de los signos. A esto se refiere Sahlins al afirmar que la cultura tiene una existencia dual: como cultura constituida (las estructuras de significado intersubjetivas) y como el ordenamiento intencional que de ella hacen los individuos y grupos que las usan de manera interesada.

Es mediante la acción que surgen las redefiniciones intensionales y extensionales de los signos, así como las analogías, metáforas, paradojas y demás recursos retóricos que resultan tan importantes para la textualización de la realidad. Y es también mediante la praxis que surge lo que Putnam caracteriza como la división del trabajo lingüístico, es decir, el uso especializado que hacen de los signos los agentes con experiencias e intereses diferenciados. Pero si esto es posible, es porque a este uso interesado precede la existencia de las estructuras de la cultura. La ordenación intencional de la cultura está siempre sujeta al constreñimiento holista que ejerce la cultura constituida, y la comprensión de una situación particular requiere de la interpretación de estos dos niveles. Siendo así, la afirmación de que el significado está en el uso se sostiene a condición de que se considere que como un elemento del uso participa la citación de los textos culturales.

Esta manera de plantear la formularon Durkheim y Weber mismos. Durkheim lo hizo mediante su concepto de representaciones colectivas como una realidad distinta, tanto de la estructura social, como de las representaciones individuales; en su teoría de la acción, Weber planteó el problema de la relación entre cultura y acción en términos

del análisis de la relación entre ideas e intereses. Bajo la influencia de ambos (y la de Freud) Parsons propuso su teoría de los tres sistemas, que se fundamenta en la distinción entre sociedad, cultura y personalidad.

Tanto para Parsons como para el realismo crítico ésta no es una distinción analítica; es una que da cuenta de los distintos estratos emergentes de la realidad social. Si bien tanto las personalidades y el ordenamiento social requieren de significados culturalmente estructurados para constituirse como tales, su naturaleza y propiedades no se agotan en ellos. Es decir: como muestran los análisis de Alexander, todo hecho social –aún el más técnico y/o racionalizado- tiene una dimensión cultural que resulta indispensable para su inteligibilidad, legitimidad, y de manera muy importante, para generar el compromiso de los agentes. Pero *esta dimensión cultural es una condición necesaria, no suficiente* de su existencia. La sociedad, además, se materializa en órdenes institucionales que permiten la distribución de los recursos y la alocaión de los agentes sociales; las personalidades, por su parte, se conforman por el conjunto de capacidades y motivaciones que permiten a los individuos actuar competentemente en los diferentes contextos en los que se desenvuelven. Ninguno de estos dos niveles de realidad es reducible a las estructuras de significado, así como tampoco éstas se derivan de aquellos. Los tres estratos constituyen realidades emergentes cuyas propiedades se interpenetran de maneras complejas, es decir, ni unicasales ni determinadas. Ésta es la propuesta del realismo crítico para la explicación de la cultura, y en esta concepción ontológica emergentista radica la posibilidad, como argumentan Margaret Archer y Jeffrey Alexander, de evitar el error teórico de la confluencia y por tanto, de desarrollar teorías sociológicas multidimensionales, es decir, teorías capaces de aprehender las dimensiones simbólicas y materiales del orden social, así como los componentes racionales y valorativos de la acción.

Por tanto, para desarrollar una teoría multidimensional de la cultura resulta indispensable:

- Analizar la lógica interna de estructuración de la cultura, sus códigos y narrativas.
- Analizar cómo se relaciona la cultura con la estructura social.
- Analizar cómo, a través de la mediación de la acción, la cultura ejerce sus efectos sobre la realidad social.

La inclusión de estos tres niveles en la teoría abre la posibilidad de explicar las propiedades de la cultura que la convierten en un poderoso factor de ordenamiento social, y paralelamente, permite comprender cómo es que ésta se relaciona con otros estratos de realidad que constriñen la posibilidad de la producción y el cambio culturales.

En torno al problema de los mecanismos de estructuración y reproducción de las estructuras simbólicas, la sociología de la religión de Durkheim inauguró una vía que sigue abierta, como lo muestran los análisis de Wuthnow y Alexander. La reconstrucción e interpretación de los códigos, límites simbólicos, mitos y narrativas que estructuran los significados a través de los que se les otorga sentido a los grupos y al lugar de los individuos en ellos constituye una tarea indispensable para una sociología que reconozca la dimensión cultural de los fenómenos sociales, y resulta una dimensión ineludible del análisis cultural que, evidentemente, requiere de la interpretación. A esta concepción durkheimiana tanto Wuthnow como Alexander han incorporado elementos de la teoría literaria y del análisis retórico que profundizan la dimensión hermenéutica del análisis.

Con respecto a la relación entre la cultura y la estructura social, el andamiaje conceptual que propone Wuthnow aporta valiosos elementos para examinar la manera en que los productos culturales se articulan con su entorno social, es decir, con el medioambiente del que se extraen recursos materiales e ideales; los contextos institucionales que enfrentan, así como las secuencias de acción de los agentes involucrados en la producción, selección e institucionalización de las formas culturales. Sus análisis empíricos confirman la tesis de que es a través de la mediación de la acción que la cultura emerge y ejerce sus efectos sobre individuos, comunidades e instituciones. Y es también a través de ella que la cultura misma se disemina e institucionaliza, permitiendo su autonomización del contexto particular en el que surgió y por ende la posibilidad de su articulación a contextos sociales diferentes.

Finalmente, la teoría del performance social de Alexander abre la posibilidad de tematizar una propiedad de la cultura que hasta muy recientemente ha sido analizada sociológicamente: su dimensión expresiva. Si bien ésta si fue considerada por Durkheim, resulta evidente que las condiciones de las sociedades plurales y fragmentadas de hoy es muy distinta a la que analizó este último. De ahí la necesidad de reelaborar la teoría del ritual para explicar cómo audiencias muy diferentes

experimentan los significados de la comunicación simbólica en las sociedades contemporáneas.

Las teorías sociológicas analizadas muestran en toda su amplitud las propiedades de la cultura. Éstas no se limitan a su función referencial. A través de ella se estructuran códigos morales y legitiman órdenes institucionales; se recrean identidades y solidaridades; asimismo, por medio de la interpretación de los textos culturales se expresan y generan emociones que están íntimamente relacionadas con la intencionalidad individual y colectiva. Es sin lugar a dudas de esta compleja naturaleza de los fenómenos culturales que la tradición interpretativa rechazó la posibilidad de explicar sus efectos. Pero este rechazo permanece ligado a la concepción heredada de la explicación que, efectivamente, no es adecuada para las tareas del análisis cultural. Su abandono no cancela la posibilidad de elaborar teorías sociológicas que expliquen los efectos de la cultura en las complejas –diversas, hipermediatizadas, cruzadas por conflictos políticos y desigualdades económicas- sociedades de hoy.

BIBLIOGRAFÍA

INTRODUCCIÓN

J. Alexander y P. Colomy (1998) “Traditions and Competition: Preface to a Postpositivist Approach to Knowledge Cumulation”, *Neofunctionalism and After*, London, Blackwell.

Apel, K.O. (1994), “El problema de la evidencia fenomenológica a la luz de la semiótica trascendental” Gianni Vattimo, *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, Barcelona, Gedisa.

Baetens, J. (2005), “Cultural Studies After the Cultural Studies Paradigm”, *Cultural Studies*, vol. 19, núm. 1.

Barker, M. (1994), *Introducción a los estudios culturales*, Bosch, Barcelona.

Castañeda, F. (2004), *La crisis e la sociología académica en México*, México, UNAM-Porrúa.

Daston, L. (2005), “La objetividad y la comunidad cósmica”, G. Schröder y H. Breuninger (eds.). *Teoría de la cultura. Un mapa de la cuestión*.

Geertz, C. (1994), “Géneros confusos: la refiguración del pensamiento social”, *Conocimiento local*, Barcelona, Gedisa.

Habermas, J. (1990), “¿Filosofía y ciencia como literatura?”, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus.

Hintikka, J. y M. Hintikka (1986), *Investigating Wittgenstein*, Oxford, Basil Blackwell.

Marsh, D. (2005), “Sociology and Cultural Studies in Birmingham and Beyond”, *Cultural Studies*, vol. 19 núm 3.

McCarthy, Th. (1988), “Introduction”, Habermas, J., *On the logic of the Social Sciences*, Massachusetts, The MIT Press.

Reynoso, C. (2000), *Apogeo y decadencia de los estudios culturales*, Barcelona, Gedisa.

Schröder, G. (2005), “Prólogo”, G. Schröder y H. Breuninger, *Teoría de la cultura. Un mapa de la cuestión*. México, FCE.

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

I CULTURA Y EXPLICACIÓN SOCIOLÓGICA

Allbrow, M. (1991), "Las sociedades como hechos contruidos: el enfoque de Weber de la realidad social", *Estudios Sociológicos*, año 9 núm. 26.

Alexander, J. (1982), *Positivism, presuppositions and current controversies. Theoretical logic in Sociology*. vol 1. Berkeley, University of California Press.

_____ (1987) (1990) "La centralidad de los clásicos", *La teoría social hoy*, México, CONACULTA-Alianza.

Alexander, J. y B. Giesen (eds.) (1988), "Form reduction to linkage: the long view of the micro-macro debate, *Action and its environments*, New York, Columbia University Press.

Beltrán, M. (2000), *Perspectivas sociales y conocimiento*, México, Anthropos-UAM-Iztapalapa.

Bhaskar, R. (1979), *The possibility of naturalism*, Sussex, The Harvester Press.

_____ (1982), "Emergence, Explanation and Emancipation", *Explaining Human Behavior*, Paul F. Secord (ed.), London, Sage.

Castañeda, F. (2004), "El *homo sociologicus* y sus transformaciones", *La crisis de la sociología académica en México*, México, UNAM-Miguel Ángel Porrúa.

Collins, R. (1986), *Weberian Sociological Theory*, Cambridge, Cambridge University Press.

Durkheim, E. (1897) (1974), *El suicidio*, México, UNAM.

_____ (1974a), *Lecciones de sociología*, Buenos Aires, Schapire.

_____ (1912) (1991), *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, Colofón.

_____ (1895) (2000), *Las reglas del método sociológico*, Madrid, Alianza.

Enjuto, J. (1967), *La filosofía de Alfred Norton Whitehead*, Madrid, Tecnos.

Gil Villegas, F (2003), "Introducción", M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. México, FCE.

Habermas, J. (1984) (1990), "Durkheim y las raíces sacras de la moral", *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, Buenos Aires, Taurus.

Holton, G. (1988), *Thematic Origins of Scientific Thought*, Massachusetts, Harvard University Press.

Nisbet, R. (1966) (1990), *La formación del pensamiento sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu.

Ricoeur, P. (1976) (1995), "El lenguaje como discurso", *Teoría de la interpretación*, México, Siglo XXI.

Sahlins, M. (1985) (1988), *Islas de historia*, Barcelona, Gedisa.

Schluchter, W. (1989), *Rationalism, religion and domination. A Weberian Perspective*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.

Searle, John (1995) (1997), *La construcción de la realidad social*, Barcelona, Paidós.

Simmel, Georg (1917) (2002), *Cuestiones fundamentales de sociología*, Barcelona, Gedisa.

Weber, Max (1922) (1996), *Economía y sociedad*, México, FCE.

____ (1920) (2000), *Sociología de la religión*, México, Colofón.

____ (1904) (2003), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, FCE.

II EL REALISMO MORFOGENÉTICO DE MARGARET ARCHER

Aguilar, L. (1988), *Weber: la idea de ciencia social*, vol. 1, México, Miguel Angel Porrúa- UNAM.

Alexander, J., (1982), *Theoretical Logic in Sociology. Positivism, presuppositions and current controversies*, vol.1, Berkeley, University of California Press.

____ (1983), *Theoretical Logic in Sociology. The Classical Attempt at Theoretical Synthesis: Max Weber*, vol. 3, Berkeley, University of California Press.

____ (1983a) *Theoretical Logic in Sociology. Talcott Parsons. The Modern Reconstruction of Classical Thought*, vol. 4, Berkeley, University of California Press.

____ (2000), *Sociología cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas*, Barcelona, Anthropos-FLACSO.

Alexander, J. y Bernhard Giesen, (1988), "From reduction to linkage: the long view of the micro-macro debate", *Action and its environments*, New York, Columbia University Press.

Archer, M., (1982), "Morphogenesis versus structuration: on combining structure and action" *British Journal of Sociology*. vol. 33, núm. 4.

____ (1995), *Realist social theory: the morphogenetic approach*, Cambridge, Cambridge University Press.

____ (1988) (1997), *Cultura y teoría social*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Blumer, H., (1969) (1982), *Interaccionismo simbólico*, Barcelona, Hora.

Bourdieu, P., (1980) (1991), *El sentido práctico*, Madrid, Taurus.

Corsi, Ginacarlo, E. Esposito y C. Baraldi, (1996), *Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*, México, Anthropos- UIA-ITESO.

Domenech, Antoni, (2003), "Cómo y por qué se fragmentó la ciencia social", Elisabetta Di Castro y P. Dieterlen (comp.) *Racionalidad y ciencias sociales*, México, IIF-UNAM.

Durkheim, E. (1895) (1981), *Las reglas del método sociológico*, Buenos Aires, La Pléyade.

- Elster, J. (1989) (1997), *El cemento de la sociedad*, Barcelona, Gedisa.
- Giddens, A. (1984) (1991), *La constitución de la sociedad*, Buenos Aires, Amorrortu.
 ____ (1976) (1997), *Las nuevas reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Gil Villegas, F (2003), “Introducción” a M. Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México, FCE.
- Liz, Manuel, (1995), “Causalidad y contenido mental”, Fernando Broncano (ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía*, vol. 8. Madrid, Trotta.
- Münch, R. (1982), “Talcott Parsons y la teoría de la acción” *Revista Internacional de Sociología*, núm 40.
- Luhmann, (1971) (1973), “Función y causalidad”, *Ilustración sociológica*, Buenos Aires, Sur.
- Parsons, T., (1937), *The structure of social action*, New York, The Free Press.
 ____, (1953), *Working papers in the Theory of Action*, Nueva York, The Free Press.
 ____, (1967), “El papel desempeñado por las ideas en la acción social”, *Ensayos de Teoría Sociológica*, Buenos Aires, Paidós.
 ____, (1968), *Sociología de la religión y la moral*, Buenos Aires, Paidós.
 ____, (1986), *Biografía intelectual*, Puebla, Universidad Autónoma de Puebla.
 ____, (1951) (1999) *El sistema social*, México, Alianza.
- Sawyer, Keith, (2001), “Emergence in sociology: Contemporary Philosophy of Mind and Some Implications for Sociological Theory”, *American Journal of Sociology* vol. 107, núm.3
- Serrano, E. (1994), *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado*, México, Anthropos- UAM.
- Viet, J. (1979), *Los métodos estructuralistas en las ciencias sociales*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Weber (1992), *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos.
 ____ (1922) (1996), *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica.

III EL POSESTRUCTURALISMO DE ROBERT WUTHNOW

- Bell, D. (1976), *The Cultural Contradictions of Capitalism*, London, Heineman.
- Bellah, R (1964), “Religious Evolution”, *American Sociological Review*.
 ____ “Introduction”, *Emile Durkheim on Morality and Society*, Chicago, Chicago University Press.
 ____ (2002), “New-time Religion”, *The Christian Century*, may 22-26.

Bellah, R y Ch. Glock (eds.), *The New Religious Consciousness*, Berkeley, U. California Press.

Bellah, R. et. al. (1985), *Habits of the Heart*, London. University of California Press.

Berriain, J. (1990), *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*, Barcelona, Anthropos.

Berger, P. y T. Luckmann (1997), *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Barcelona, Paidós.

_____ (1966) (2005), *La construcción de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu.

Cipriani, R. (2004), *Manual de sociología de la religión*, Buenos Aires, Siglo XXI.

Durkheim, E. (1974), *Lecciones de sociología*, Buenos Aires, Schapire.

Eisenstadt, S. N. (1986), "Introduction", *The Origins and Diversity of Axial Age Civilizations*, Albany, SUNY Press.

Gellner, E. (1992) (2005), "Las raíces de la compulsión", *Razón y cultura*, Madrid, Síntesis.

Hellas, P., S. Lash y P. Morris (1996), *Detraditionalization*, Oxford, Blackwell.

Hollis, M. (1996), "Of masks and men", *Reason in Action. Essays in the Philosophy of Social Science*, Cambridge, Cambridge University Press.

Joas, H. (1996), "Collective ecstasy", *The Genesis of Values*, Chicago, Chicago University Press.

Lamont, M. y R. Wuthnow (1990), "Betwixt and Between: Recent Cultural Sociology in Europe and the United States", G. Ritzer (ed.), *Frontiers of Social Theory. The New Syntheses*, New York, Columbia University Press.

Luckmann, T (1996), "The Privatization of Religion and Morality", P. Hellas et. al. (eds.), *Detraditionalization*, Oxford, Blackwell.

Luhmann, N. (1990), "Society, Meaning, Religion", Paul Colomy (ed.), *Neofunctionalist Sociology*, Aldershot, Edward Elgar Publishing.

Marske, Ch (1987), "Durkheim's "cult of the individual" and the moral reconstitution of Society", *Sociological Theory*, vol 5, Spring.

Münch, R. (1982), "Talcott Parsons y la teoría de la acción" *Revista Internacional de Sociología* núm. 40.

_____ (1982^a) "Talcott Parsons and the Theory of Action II. The Continuity of the Development", *American Journal of Sociology* vol. 87 núm. 4.

Nelson, C. (1986), "Reflexiones en torno a la sociología parsoniana y la condición humana", *Sociológica* núm. 20.

Parsons, T. (1967) “El desarrollo teórico de la sociología de la religión”, *Sociología de la religión y la moral*, Buenos Aires, Paidós.
____ (1990), “Religious and Economic Symbolism in the Western World”, Paul Colomy (ed.), *Functionalist Sociology*, Aldershot, Edward Elgar Publishing.
____ (1999), *El sistema social*, Madrid, Alianza.

Ricoeur, P. (1976) (1999), “El lenguaje como discurso”, *Teoría de la interpretación*, México, Siglo XXI:
Taylor, Ch. (2002), *Varieties of Religion Today*, Cambridge, Harvard University Press.

Weber, M. (1920) (2000), *Sociología de la religión*, México, Colofón.

Wuthnow, R (1987), “Rethinking Weber’s View of Ideology”, *Theory & Society*, vol. 16 núm 1.
____ (1987a), *Meaning and Moral Order. Explorations in Cultural Analysis*, University of California Press.
____ (1989), *Communities of Discourse*, Harvard University Press.
____ (1992), “Cultural Change and Sociological Theory”, H. Haferkamp y N. Smelser (eds.), *Social Change and Modernity*, Berkeley, California University Press.
____: (1994), *Sharing the Journey*, New York, Free Press.

Wuthnow, R. J, Hunter, A. Bergesen y E. Kurzweil (1984) (1988), *Análisis cultural*, Buenos Aires, Paidós.

IV LA SOCIOLOGÍA CULTURAL DE JEFFREY ALEXANDER

Alexander, J. (1978) “Formal and Substantive Voluntarism in the Work of Talcott Parsons” *American sociological Review*, vol. 43.
____ (1981), “Revolution, Reaction and Reform: the Change Theory of Parsons Middle Period”, *Sociological Inquiry* núm. 51.
____ (1983), *Theoretical Logic in Sociology Volume Four. The Modern Reconstruction of Classical Thought: Talcott Parsons*, Berkeley, University of California Press.
____ (1984), “Three Models of Culture and Society Relations”, *Sociological Theory*, 2.
____ (1985), “The Individualist Dilemma in Phenomenology and Interactionism”, *Action and its Environments*, op. cit.
____ (1986a) “Rethinking Durkheim’s Intellectual Development I. On “Marxism” and the Anxiety of Being Misunderstood”” *International Sociology*, vol. 1, núm 1.
____ (1986b) “Rethinking Durkheim’s Intellectual Development II. Working out a Religious Sociology”, *International Sociology*, vol. 1, núm 2
____ (1987), “The New Theoretical Movement in Sociology” reimpreso en *Neofunctionalism and After*
____ (1988); “Parsons Structure in American Sociology” reimpreso en *Neofunctionalism and After*.
____ (1988a) “Introduction: Durkheimian Sociology and Cultural Studies Today” *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*, J. Alexander (ed.), Cambridge, Cambridge University Press.
____ (1988a), *Action and its Environments*, New York, Columbia University Press

- ____ (1988b) "Introduction: The Case for the Relative Autonomy of Culture", Alexander and Seidman (eds.), *op. cit.*
- ____ (1989) *Structure and Meaning: Relinking Classical Sociology*, New York, Columbia University Press.
- ____ (1987) (1992), *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial. Análisis multidimensional*, Barcelona, Gedisa.
- ____ (1995), *Fin-de-siecle Social Theory*, London, Verso.
- ____ (1998), *Neofunctionalism and After*, Malden-Oxford, Blackwell
- ____ (2000), *Sociología cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas*, México, Anthropos.
- ____ (2003), *The Meanings of Social Life. A Cultural Sociology*, New York, Oxford University Press.
- ____ (2006a), "Symbolic Action in Theory and Practice: the Cultural Pragmatics of Symbolic Action", J. Alexander, G. Giesen y J. Mast (eds.), *Social Performance. Symbolic Action, Cultural Pragmatics and Ritual*. Cambridge, Cambridge University Press.
- ____ (2006b) "Cultural Pragmatics: Social Performance Between Ritual and Strategy", *Social Performance*.
- ____ (2006c) "From the Depths of Despair: Performance, Counterperformance and "September 11", *Social Performance*.
- Alexander, J. y B. Giesen (1987), "From Reduction to Linkage: the Long View of the Micro-Macro debate", *The Micro-Macro Link*, Berkeley, University of California Press.
- Alexander, J. y P. Colomy (1985), "Toward Neofunctionalism", *Sociological Theory* núm. 3.
- ____ (1990), "Neofunctionalism Today: Reconstructing a Theoretical Tradition", George Ritzer (ed.) *Frontiers of Social Theory*, New York, Columbia University Press.
- Alexander, J y S. Seidman (eds.) (1988) *Culture and Society. Contemporary Debates*. New York, Cambridge University Press.
- Bruner, J. (1985), *Acción, pensamiento y lenguaje*, Madrid, Alianza.
- (1990), *Acts of Meaning*, Harvard, Harvard University Press.
- Collins, R. (1985) "Jeffrey Alexander and the Search for Multidimensional Theory", *Theory and Society*, vol 14 núm. 6
- Durkheim, E (1895) (2002), *Las reglas del método sociológico*, Madrid, Alianza.
- Geertz, C. (1973), *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books.
- Giddens, A. (1987) (1990), "El estructuralismo, el posestructuralismo y la producción de la cultura", *La teoría social hoy*,.
- ____(1984) (1995), *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Heritage, J. (1987) (1990) "Etnometodología", A. Giddens y J. Turner (eds.), *La teoría social hoy*, México, Grijalbo-Conaculta.

Joas, H (1990), "Interaccionismo simbólico", A. Giddens y J. Turner, *La teoría social hoy*.

Kane, A (1996), "The Centrality of Culture in Social Theory: Fundamental Clues from Weber and Durkhiem", S, Turner (ed.) *op. cit.*

Lemert, Ch. (1990) "Preface", J. Alexander, *Neofunctionalism*.

Parsons, T. (1949), *The Structure of social Action*, New York, The Free Press.

Ricoeur, P. (1971), "The Model of the Text: Meaningful Action Considered as a Text", *Social Research*, vol. 38, núm. 3.

Turner, S. (ed.) (1996), *Social Theory & Sociology*, New York, Blackwell.

V CULTURA Y EXPLICACIÓN SOCIOLÓGICA

Alexander, J. (1994), "Modern, Anti, Post, Neo: How Social Theories have Tried to Understand the "New World" of "Our Time", *Zeitschrift für Soziologie*, vol. 23, núm 3.

Archer, M., R. Bhaskar, A. Collier (eds.) (1998), *Critical Realism. Essential Readings*.

Archer, M. y W. Outwaite (2004), *Defending Objectivity. Essays in Honour of Andrew Collier*, London, Routledge.

Archer, M. "Objectivity and the Growth of Knowledge", *Defending objectivity*.

Bhaskar, R (1979), *The possibility of naturalism*, Sussex, The Harvester Press.

____ (1982), "Emergence, Explanation and Emancipation", P. Secord (ed.), *Explaining Human Behaviour*, London, Sage.

____ (1993) *Filosofía y realismo científico*, Cuadernos de Crítica núm. 48, México, UNAM.

____ (1993a) *Dialectic, The pulse of Freedom*, London, Verso.

Boyd, R (1989), "What realism Implies and What it Does Not" *Dialectica* vol. 43 núm. 1-2.

____ (1992), "Constructivism, Realism and Philosophical Method", J. Earman (ed.) *Inference, explanation and other frustrations*, Berkeley. University of California Press.

Bunge, M. (2000), *La relación entre la sociología y la filosofía*, Madrid, Edaf.

Castañeda, F (2002), "Acción social y racionalidad", F. Castañeda y M. Guitián (coords.), *Instantáneas de la acción*, México, UNAM-Juan Pablos.

Collier, A (1994), *Critical Realism. An Introduction to Roy Bhaskar's Philosophy*, London, Verso.

- Curry, N. (2003), "Mediating Realism and Sociology", *Journal for Critical Realism*, vol 2, núm. 1.
- Engholm, Pär (1998), "The Possibility of Naturalism Twenty Years On", *Alethia*, vol 1 núm. 2.
- ____ (2000), "Realism, Social Theory and Theoretical Practice", *Alethia*, vol 3 núm. 2.
- Fairclough, N., B. Jessop y A. Sayer (2002), "Critical Realism and Semiosis", <http://comp.lanc.ac.uk/sociology/soc111rj.htm>.
- Fultner, B. (2003), "Translator's Introduction", J. Habermas, *Truth and justification*, Cambridge, The MIT Press.
- Habermas, J. (1961) (1982), *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus.
- ____ (1998), "Richard Rorty's Pragmatic Turn", M. Cook (ed.) *On the Pragmatics of Communication*, Cambridge, The MIT Press.
- ____ (1984) (2001), "El cambio de paradigma en Mead y Durkheim. De la filosofía de la conciencia a la acción comunicativa". *Teoría de la acción comunicativa* vol. 1, Madrid, Taurus.
- ____ (2003), *Truth and Justification*, Cambridge, The MIT Press.
- Hall, John (1999), *Cultures of Inquiry. From Epistemology to Discourse in Sociohistorical Research*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Hempel, C (1965), *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*, New York, Free.
- Giddens, A. (1978), "El positivismo y sus críticos", T. Bottomore y R. Nisbet (eds.) *Historia del análisis sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu.
- ____ (1979), *Central Problems in Social Theory*, Berkeley, University of California Press.
- ____ (1984) (1995), *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Kitcher, R. (1993) (2001) "El realismo y el progreso científico", *El avance de la ciencia*, México, UNAM.
- Kitcher, R. y W. Salmon (1989), *Scientific Explanation*, Minneapolis, University of Minnesota.
- Laclau, E. y R. Bhaskar (1998), "Discourse Theory vs. Critical Realism", *Alethia*, vol 1 núm. 2.
- López, J y G. Potter (2001), *After Postmodernism. An introduction to Critical Realism*, London, The Altone Press.
- Luhmann, N. (1973) "Función y causalidad", *Ilustración sociológica y otros ensayos*, Buenos Aires, Sur.

- Palti, E. (1998), *Giro lingüístico e historia intelectual*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes.
- Olivé, L. (1988), “Sobre el realismo científico”, *Conocimiento, sociedad, realidad. Problemas del análisis del conocimiento y el realismo científico*, México, FCE.
- ____ (1992), “Realismo pragmático, relatividad conceptual y verdad absoluta”, *Diánoia Anuario de Filosofía*, vol. XXXVIII.
- Putnam, H. (1978) (1991) “Referencia y comprensión”, *El significado y las ciencias morales*, México, UNAM.
- ____ (1991a) “Realismo y razón” *El significado y las ciencias morales*.
- ____ (1992) “Atando cabos” *Dianoia*, vol. 38
- ____ (1987) (1994) *Las mil caras del realismo*, Barcelona, Paidós.
- ____ (1994a) “The Question of Realism”, *Words and Life*, Cambridge, Harvard University Press.
- ____ (2000) “La antinomia del realismo”, *Sentido, sinsentido y los sentidos*, Barcelona, Paidós.
- ____ (2001) *50 años de filosofía vistos desde dentro*, Barcelona, Paidós.
- Quine, W.V. (1990) (1992), “Referencia”, *La búsqueda de la verdad*, Barcelona, Crítica.
- Railton, P “Explanation and Metaphysical Controversy”, Kitcher y Salmon, *op. cit.*
- Rorty, R. (1982), *Consequences of Pragmatism*, Sussex, The Harvester Press.
- ____ (1990), “Veinte años después”, *El giro lingüístico*, Barcelona, Paidós.
- ____ (1994) (1998), “Relativismo: el encontrar y el hacer”, Palti, *op. cit.*
- Salmon, W (1990), “Scientific explantation, causation and unification” *Crítica*, vol 22 núm 66
- Saussure, F. (1915) (1998), *Curso de lingüística general*, México, Fontamara.
- Winch, P. (1959) (2003), *The Idea of a Social Science and its relation to Philosophy*, London, Routledge.
- Von Wright, G. H. (1971) (1979), *Explicación y comprensión*, Madrid, Alianza.