

Capítulo 1

LOS SUJETOS DE LA INVESTIGACIÓN

INDICE

<i>EXPLORANDO EL CAMPO</i>	59
1. EL INDIVIDUALISMO	66
2. EL HOLISMO	85
LA DIALECTICA	88
EL ESTADO Y LA SOCIEDAD CIVIL	92
CONCLUSIONES	94
<i>LAS VOCES QUE VIENEN DEL PASADO</i>	101
<i>MÁS ALLÁ DE LA HOMOGENEIDAD</i>	108
<i>LAS SOCIABILIDADES PRESENTES Y FUTURAS</i>	117
<i>CONOCIMIENTOS, REPRESENTACIONES SOCIALES Y ACCIÓN</i>	119
LA RAZÓN Y LA ACCIÓN:	129
CRONOTOPO SOCIAL Y CRONOTOPO INDIVIDUAL	139
HISTORIA INDIVIDUAL	145
TEMPORALIDAD Y SOCIABILIDADES	147
<i>BIBLIOGRAFÍA</i>	153

INTRODUCCIÓN

Hacia fines de los años setenta comencé a interesarme por la investigación social. Dichos comienzos fueron alentados por una pregunta íntimamente relacionada con las esperanzas, convulsiones y traumáticas experiencias de aquellos que nos asomáramos a la vida social y política argentina en las dos décadas anteriores. Por entonces, sabiendo nada del oficio, fui encaminándome, por las características de mi objeto, hacia los que posteriormente supe que llevaba el genérico nombre de “investigación cualitativa”.

Exploraciones posteriores de muchos años, pero que siguen lejos de haberse terminado, me permitieron reconocer tanto las riquezas contenidas en esos enfoques como algunas de sus limitaciones. Leyendo, practicando y enseñando, obtuve algunas de aquellas ricas experiencias transmitidas por otros investigadores y me enfrenté con también algunas de sus limitaciones. No es mi propósito (y muy posiblemente tampoco sería capaz de hacerlo bien, en el caso en que me lo propusiera) referirme a todos los beneficios logrados en ese aprendizaje. En cambio, sí me parece necesario y pertinente informar sobre cuáles son aquellas deficiencias para mi más insatisfactorias; y también las que me presentan desafíos más importantes; ya que la escritura de este texto se origina en la necesidad de ir encontrando modos de superarlas.

Entre todas esas modalidades, la más problemática es la pretendida comunión empática que muchos postulan como base y secreto de este tipo de investigaciones. En muchos trabajos, esa comunicación aparece, postulada o presupuesta, tanto para el trabajo de campo como para el análisis¹; y es también el argumento central para desechar el previo trabajo de gabinete (en la que se elaboran modelos conjeturales a partir del conocimiento preexistente) que, según mis creencias, es base

¹ Hay quienes ni siquiera establecen esa diferencia.

fundamental para el curso posterior de la investigación. Referirme a esta cuestión será un modo de explicar algunas de las principales características de este libro y, particularmente, de la función de este primer tomo.

No niego en absoluto la existencia en la investigación de corrientes empáticas. Muy por el contrario, creo indispensable que en el contacto con sus fuentes, la bondad del investigador haga de esa fluencia empática, y de sus reconocimientos analíticos, un modo privilegiado de comprensión y coparticipación enriquecedora para quienes (coadyuvando en entrevistas u observaciones) se conjuguen en una tarea investigativa. Rechazo, en cambio, el uso superficial (sea ingenuo o desvergonzado) de dicho recurso.

No sería exitosa una investigación con técnicas semiestructuradas si no se estableciera aquella comunidad básica que requiere la comunicación y evita el diálogo de sordos. Tampoco hay comunicación efectiva si no se producen efectos empáticos y transferenciales. Pero tanto la empatía como las transferencias se sitúan en puntos muy diferente y distantes al de la canibalización. Nada justifica la creencia en la devoración como medio eficaz de integración del otro; y mucho menos cuando el objetivo es integrar o comprender sus universos simbólicos e imaginarios. Pensada como deglución, la empatía es, en el mejor de los casos, empirismo ingenuo; ya que, como veremos en el transcurso del libro (y ha sido suficientemente demostrado en la literatura constructivista): al percibir construimos desde lo que somos. Lo que, por otra parte (con ópticas y propósitos diferentes a los de los constructivistas), también ha sido percibido y elaborado en las distintas versiones del psicoanálisis y denominado “contratransferencia”.

No ser conscientes de que al percibir construimos (y además, el que en esas construcciones se juega la contratransferencia) tiene, para el investigador, simple y exclusivamente un efecto: el ser presa (y apresar al lector ingenuo) del universo de las propias necesidades y deseos (relativos a viejas y/o futuras historias) construyendo, con ellos, informes de trabajo que dicen decir de algo que estaba fuera (eso es lo que ví o escuche), cuando solo se habla de sus propias elucubraciones, fan-

tasías o atribuciones.

Nada impide que se ejercite ese tipo de escritura, ni habla en contra de la eventual belleza, agudeza intelectual o riqueza imaginativa de tales elucubraciones personales. De ellas, lo único ilegítimo es el no presentarse como tales: un ejercicio de narración y reflexión sobre la experiencia vivida.

Tampoco discuto que sean útiles al conocimiento. Son muchísimas las ocasiones en que una obra de ficción refleja mejor que un estudio de las ciencias sociales a una sociabilidad determinada. Pero el género literario no pretende oscurecer la presencia del autor, y su diferenciación respecto a lo que está presentando y representando, ni aún cuando juegue a la ausencia. Más aún, asumiéndose plenamente como autor, un buen artista puede decir más cosas de las que imagina decir y proveernos, por ende, de mayor conocimiento del mundo que el que podríamos suponer. Quizá justamente porque el no ocultarse ni obligarnos a creerlo inexistente (lo que es algo inherente al género tal como todos nos lo representamos; esto es: sabemos que una obra de arte es una obra en la que un autor se expresa) le permite mayores posibilidades de expresar lo percibido; al tiempo en que el lector se ve legitimado para recrear con mayor libertad el espectáculo, integrando en él, espontáneamente, su propio conocimiento del mundo.

Por todo ello, muchas de las llamadas investigaciones cualitativas bien podrían encuadrarse en el género literario, como obra de ficción basada en hechos realmente percibidos; o, en todo caso, en la investigación periodística (obligada a la urgencia). Como tales seguirán siendo de gran utilidad. Pero, si en cambio se pretende incluir las en el género de las producciones científicas, se requiere aceptar que este género responde a otras utopías. Entre ellas, la de hacer: 1) conciente los modos adoptados por el investigador al participar en el proceso de conocimiento, 2) controlar los modos en que su intervención va produciendo efectos, 3) integrar esas percepciones en la propia construcción cognitiva y 4) proveer al usuario el conocimiento de sus operaciones, con el objeto de que también él pueda juzgar en qué medida el producto que toma como información fue construido de manera para él satisfacto-

ria. De esa forma, la investigación cualitativa no es un “modo más sencillo de trabajar, evitando las farragosas estadísticas” como se ha instalado muy profundamente en el folclore de ciertos ámbitos académicos. Efectivamente, no supone la indispensable comprensión de las estadísticas (como la llamada cuantitativa); pero en cambio, requiere de un íntimo y profundo conocimiento de las teorías sociales y psicológicas pertinentes; y de una cuidadosa y sistemática reinención de métodos y técnicas, que hagan operativos aquellos saberes para cada investigación. Son esos saberes y estos métodos y técnicas los que permiten que el trabajo sobre la empatía, sobre la transferencia y contratransferencia se convierta en instrumentos de un conocimiento más profundo y complejo; no con el propósito de producir una imposible anulación del investigador en su producto; sí para que tanto el investigador como sus lectores puedan comprender al máximo el modo en que aquel va y/o fue operando en el proceso y su producto.

En relación a la investigación en ciencias físico naturales, Klimosky (1995) afirmó que la relación entre teorías e investigación no debe ser pensada únicamente en relación al objeto inmediato de la investigación. Por el contrario, todas las decisiones metodológicas y todas las técnicas de investigación se fundan en otras teorías que se incluyen, explícita o implícitamente, en las elecciones metodológicas y técnicas. El epistemólogo argentino no acompañaría muchas de mis conclusiones sobre el mismo tema. Pero esa propuesta, apoyada en su reconocidamente y lúcida experiencia en los estudios epistemológicos, confluye con la idea que estoy proponiendo y que, según creo, se ve potenciada en la investigación en las ciencias humanas; justamente porque la reflexibilidad y la diversidad de enfoques son algunas de sus características prominentes. Por ejemplo, para llegar a acuerdos sobre la manera de concebir: 1) los alcances posibles de la actividad del investigador; 2) el tipo de relación que éste puede entablar con sus investigados y 3) los factores a ser tenidos en cuenta en el proceso de construcción, interrogación y análisis de las

fuentes²; 4) la “predictividad” y la “replicabilidad” de los resultados de las investigaciones en este campo científico. No tener en cuenta dichas teorías “intermedias” produce errores parecidos a aquellos en que puede incurrir un astrónomo que no conoce nada de óptica, atribuyendo a los objetos aquello que es una interferencia de sus propios aparatos de observación.

Dadas esas razones, el propósito de este tomo es el de exponer los principales supuestos teóricos sobre los que habrán de apoyarse las propuestas metodológicas y técnicas que serán presentadas en los dos tomos siguientes. Desde esa perspectiva, el tema abordado en este primer capítulo es el concepto de “sujeto” desde la perspectiva del trabajo de investigación. Su propósito es reunir y organizar los principales elementos de una teoría del sujeto que luego serán supuestos en el desarrollo del libro. Sus principales preguntas son dos: ¿qué es y cómo actúa, desde sus determinaciones, el investigador?, ¿qué son y cómo actúan, también desde sus determinaciones, los sujetos que conforman sus fuentes?, ¿cuáles son esas determinaciones?

Como es evidente desde sus propias formulaciones, dichas preguntas abarcan a todas las teorizaciones sobre lo humano. Por lo tanto, es evidente que el trabajo aquí presentado tiene más una pretensión de síntesis de algunos de los principales supuestos respecto a esos temas y no el de fundamentarlos ni exponerlos exhaustivamente. Por cierto, no es frecuente que los tratados sobre metodología (sobre todo los que aparecieron en los dos cuartiles intermedios del siglo pasado) incluyan la exposición de tales temas. Para que eso fuese así hay una explicación principal. La epistemología predominante era referida a la búsqueda de certezas mediante alguna forma de neutralización de los sesgos subjetivos; y la metodología, pensada con fundamentos exclusivamente lógicos, se dedicaba a encontrar caminos ade-

² Estos razonamientos serán particularmente importantes para el apoyo y comprensión de las reflexiones hechas desde este capítulo en adelante.

cuados para esa tarea. Como se verá, no comparto ni la percepción sobre una posible neutralización del sujeto ni la pretensión de arribar a certezas “objetivas”. Esta posición, junto a los argumentos recién esbozados y a otros que iré presentando en el curso del texto, llevan a un corolario: la investigación en ciencias sociales, sobre todo la cualitativa, se apoya, principal si no exclusivamente, en las teorías sobre lo social que el investigador conoce y es desde ellas que produce sus métodos y técnicas. Así, exponer en un tomo mis presupuestos al respecto permitirá al lector comprender mejor dichas propuestas y sobre todo tomar posiciones más claras respecto a ellas.

Con tal propósito, la presentación se hará tomando distancia, aunque también reconociendo deudas y aporías no resueltas, de dos perspectivas: 1) la individualista³ y 2) la holista. Al mismo tiempo, durante toda la exposición intentaré traer a la memoria los aspectos no exclusivamente discursivos de las conductas de individuos en sociabilidades; muchas veces descuidados en la teoría social, pero que son de gran importancia para muchas investigaciones cualitativas.

EXPLORANDO EL CAMPO

Como se encargara de subrayar François Furet (1980), la Revolución Francesa no constituyó el punto cero en la conformación de un nuevo orden; pero, en cambio, no es menos cierto que contribuyó en forma decisiva a trastornar las ideas hasta entonces aceptadas sobre las fuentes legítimas del poder político; al menos en las sociedades europeas y aquellas culturalmente influenciadas por ellas⁴. Este efecto sobre las ideologías políticas es lo que permite considerarla como un fundamental punto de viraje en el pensamiento político moderno; hasta tal punto que cada una de las escuelas de pensamiento político tiene algo que decir sobre esa revolución y

³ Al la que habré de referirme en forma privilegiada, por su más pertinaz presencia en el pensamiento contemporáneo de nuestras comunidades académicas.

⁴ Siendo su principal mérito al haber dado materialidad social a las ideas igualitarias y liberales del siglo XVIII.

se siente obligada a tomar posiciones en relación a ella. Sin embargo, en el cúmulo de las interpretaciones no hay demasiadas coincidencias ni armonías.

Para citar sólo algunos ejemplos. La tradición liberal celebra como propio el acontecimiento de 1789, pero reniega espantada de cualquier relación con los cronológicamente cercanos acontecimientos de 1793; en cambio, los demócratas radicales (y luego los socialistas⁵), justificarán el terror jacobino como el único medio de destruir las barreras que impedían el acceso del pueblo al poder. Diferencias, sin embargo, que no les impide a liberales y demócratas unirse en el aplauso hacia un suceso del que se consideran progenitores y herederos. Al mismo tiempo, los diferentes expositores de la tradición conservadora, se sintieron impulsado a reaccionar en contra de tamaño evento, con toda la potencia de sus intelecto.

Si bien es ciertamente exagerado atribuir el estallido de la Revolución Francesa a la difusión del pensamiento individualista, no lo es en cambio afirmar que esas teorías (sobre todo las de cuño jusnaturalista) contribuyeron a dar forma y contenido al pensamiento revolucionario; y en relación a lo que me interesa en este texto, una de las ideas fuerza de ese pensamiento fue la de ubicar a "la razón" en el lugar de un patrimonio fundamental y distintivo de los hombres⁶. Mientras que el pensamiento contrarrevolucionario retorna, por las mismas o por otras vías, a concepciones en las que la unidad originaria y la depositaria suprema de la razón es la sociedad, en sí misma o como creación divina o de otra entidad trascendental.

Claro que esa polarización entre una conceptualización que atribuía al individuo humano la capacidad de crear sus propias instituciones sociales y otra conceptualización que afirmaba la prioridad constitutiva de lo social no era absoluta. Sin em-

⁵ Pero en el caso de estos, como luego podrá verse con algún detalle mayor, las tradiciones individualistas y societalistas se confundirán provocando tensiones hasta ahora no resueltas ni teórica ni prácticamente.

⁶ Esa propiedad de la razón es lo que habría de permitir a los hombres (en la propuesta teóricas de los contractualistas, por ejemplo) crear sociedades según sus propios deseos y necesidades Ya no exclusivamente de Dios o de cualquiera otra entidad supraindividual. *No otra cosa es lo que ocurriría en el momento de elaborar aquellos acuerdos básicos que forman el Contrato Social.*

bargo, pese a la realidad de esas mediaciones, creo que es posible rescatar la presencia de dos estructuras de pensamiento que, más allá de los matices y variaciones históricas, ha continuado operando hasta el presente, como un organizador inconsciente de la mayor parte de las teorizaciones sobre la sociedad.

Es obvio que demostrar esto para todo el curso de la historia moderna y contemporánea esta más allá de mis posibilidades. En cambio, no es tan imposible esbozar las formas básicas que adoptaron ambos modelos —individualistas y socialistas— en el pensamiento de algunos de los principales teóricos modernos de la primera gran época del pensamiento político occidental; aquella originada en el siglo XVII y que habrá de completar su primer vuelta de tuerca en el curso del siglo siguiente. La intención básica de esta parte será mostrar los principales rasgos de la evolución de ambos modelos, durante esos siglos, con el propósito de construir un telón de fondo que impida la creencia en que las afirmaciones posteriores, presentadas en este libro, puedan tomarse sin una prudente consideración.

1. EL INDIVIDUALISMO

Ya Maquiavelo había fundado el éxito de cualquier empresa de gobierno sobre la energía, el empuje, la disposición, el talento y el valor despiadado de los actores políticos individuales. Su principal supuesto fáctico podría resumirse en el idea de que toda vida política es una constante lucha en la que sólo habrán de triunfar los más capaces, siempre que las azarosas condiciones de la "fortuna" no les fuesen demasiado adversas. Para gobernar con éxito, de acuerdo al famoso florentino, lo principal es saber vencer a los potenciales enemigos para, solo luego, emprender las más sinuosas tareas del convencimiento.

También Hobbes, un siglo mas tarde, habría de aceptar que la guerra y la competencia son el punto de partida (esto es: el supuesto ineludible) de toda teorización sobre la política; y también su caracterización sobre la esencia humana era en cierto modo parecida a la de Maquiavelo. Similitudes que no son sorprendentes si se recuerda que, aun viviendo en siglos distintos, ambos pensadores no hacían sino

dar testimonio de aquel tipo humano que apareció tras la disolución de los lazos feudales; esto es: ambos (aunque en momentos y lugares diferentes) estaban presenciando la arrolladora generalización de la figura social del "individuo".

La ventaja de Hobbes, sin embargo, radicaba en su contemporaneidad con un fenómeno del que Maquiavelo solo pudo contemplar sus vacilantes comienzos; me refiero a los prodigiosos cambios ocurridos en el conocimiento científico.

En efecto, ya hacia mediados del siglo XVII la armonía organicista de las cosmovisiones medievales había sido puesta en jaque por los avances de la física mecánica y de la astronomía; y esas ciencias, junto con las matemáticas (y particularmente la geometría) marcaban, con la rapidez e importancia de sus descubrimientos, el ritmo de los esfuerzos cognoscitivos; y eran el soporte paradigmático de los nuevos sistemas filosóficos. Como se sabe, esa era la época de los Kepler, de los Galileo, y de los Descartes. Con ellos, el espacio cósmico había comenzado a ser interpretado con los instrumentos lógicos de la geometría euclidiana; y los cuerpos en movimiento habían pasado a ser concebido como una "identidad" o un "estado" tan estable y perdurable como el propio estado de "reposo"; siendo ambos absolutamente relativos: se había descubierto la ley de la inercia.

En la filosofía social, impactada por esos sensacionales descubrimientos, todo parecía interpretable según leyes iguales o semejantes a las leyes de la física mecánica. Según Alejandro Koyré 1984:

Galileo fue quizás el primero que creyó que las formas matemáticas se realizaban efectivamente en el mundo.

Según las investigaciones del citado historiador de las ciencias, para el científico italiano:

Todo lo que está en el mundo está sometido a la forma geométrica; y todos los movimientos están sometidos a las leyes de la matemática; no solo los movimientos regulares y las formas regulares, que quizás no se encuentran en absoluto en la naturaleza, sino también las irregulares. La forma irregular, era para Galileo, según el mismo autor, tan geométrica como la regular, tan precisa como ésta, solamente (que) más complicada.

Y por eso es que el estaba convencido de que:

La ausencia en la naturaleza de rectas y círculos perfectos no es una objeción al papel preponderante de las matemáticas en la física. (Koyre; 1977; p. 49)

Ese mismo principio es el que tendían a sustentar los más avanzados filósofos sociales de la época.

No importa, en todo caso, si Koyré tiene razón en atribuir la primacía de esos postulados a Galileo, o si Kepler o algún otro científico de ese siglo ya habían llegado a parecidas formulaciones. Para el objeto de este capítulo es suficiente con comprobar la vigencia epocal de ese primado de la lógica matemática en la estructuración del razonamiento filosófico. Recuérdese, por ejemplo, la propuesta que hiciera el famoso a Descartes en su Discurso del Método y compáresela con la sugerencia metódica que hace Hobbes en su Leviathan:

Cuando el hombre razona, dice, no hace otra cosa sino concebir una suma total, por adición de parte; o concebir un residuo; por sustracción de una suma respecto a otra; lo cual (cuando se hace por medio de palabras) consiste en concebir, a base de la conjunción de los nombres de todas las cosas, el nombre del conjunto; o de los nombres del conjunto y de una parte, el nombre de la otra parte ...). Por que razón en este sentido, no es sino cómputo (es decir, suma y sustracción)..." (Hobbes; 1980; p. 32-33).

Por eso es que la ciencia será concebida, por el filósofo inglés, como:

... el conocimiento de las consecuencias y dependencias de un hecho respecto a otro: a base de esto, partiendo de lo que en la actualidad podemos hacer, sabemos cómo realizar alguna otra cosa semejante en otro tiempo. (Hobbes; 1980; p. 37)

Es la aplicación de ese método lo que lo lleva a Hobbes a desarrollar su razonamiento sobre la política mediante el examen de las formas más simples, para luego llegar a las más complejas; y esos elementos más simples, que están en la base de toda sociedad, son los individuos. Por eso es que comienza su razonamiento caracterizando la esencia de estos; y para reconocer las cualidades de esos elementos es que el filósofo inglés realizó un experimento mental que consistió en abstraer de la caracterización individual todo atributo social; es decir, establecer cómo sería la vida individual si no hubiese sociedad constituida ni estado que la regulase; el resultado fue denominado "estado de naturaleza".

Sería demasiado extenso recordar la teoría hobbesiana sobre las sensaciones, la imaginación, el lenguaje, la razón, las pasiones, etc., todas ellas relacionadas con

la búsqueda antes indicada. Baste con recordar que todas esas teorizaciones tendrán un corolario común: la vida es movimiento y por lo tanto, cumple con todos los requisitos básicos de cualquier movimiento: la inercia. Dicho en esos términos, la vida es movimiento que tiende a conservarse; y que solo altera su dirección o se detiene ante el choque con otro cuerpo. Partiendo de ese axioma puede interpretarse el postulado según el cual todos los hombres se caracterizan por “*un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte...*”; ya que es la suma incesante de poder lo que satisface la necesidad de conservar la vida.

Desde esa tendencia de la vida a conservarse, Hobbes establece las definiciones sobre qué es lo placentero y de todas las otras pasiones que, según él, singularizan la naturaleza humana. Es también aquella ley lo que le permite deducir cuál sería el tipo de relación que habría de existir entre los hombres si no existiese el estado; o que a éste se lo suprimiese, mediante un esfuerzo de abstracción. Si los hombres desean conservar sus vidas y para ello necesitan de las mismas cosas y si esas cosas son escasas (aunque este supuesto no esté explícitamente dicho), los hombres habrán de competir y luchar entre sí para lograrlas:

La pugna de riquezas, placeres, honores u otras formas de poder, inclina a la lucha, a la enemistad y a la guerra. (Hobbes; 1980; p. 80)

Lo que por consecuencia hace evidente que, en esa perdurable situación de enfrentamientos, ninguno de ellos está exento del peligro de ser asesinado; pues ninguna de las diferencias existentes, en cuanto a fuerza, inteligencia, astucia, etc., son suficientes para substraer a los seres humanos del peligro de ser derrotados; sea por uno o por una alianza circunstancial de varios de sus semejantes. Todos los hombres son iguales ante la posibilidad de su destrucción por otros; y esa similitud es la que abre las puertas de una conclusión absolutamente racional: un contrato que suprima aquella posibilidad para todos.

Las pasiones que inclinan a los hombres a la paz son el temor a la muerte, el deseo de las cosas que son necesarias para una vida confortable, y la esperanza de obtenerlas por medio del trabajo. La razón sugiere adecuadas normas de paz, a las cuales pueden llegar los hombres por mutuo consenso. Estas normas son las que, por otra parte, se llaman leyes de la naturaleza... (Hobbes: 1980; p. 105).

En Hobbes, el significado de aquello a lo que llama "leyes de la naturaleza" no tiene semejanza con la postulación de una racionalidad divina que rija las relaciones entre los hombres, tal como eran concebidas por el anterior derecho natural. Por el contrario:

Ley de naturaleza (lex naturalis) es un precepto o norma general establecida por la razón, en virtud de la cual se prohíbe a un hombre hacer lo que puede destruir su vida o privarle de los medios para conservarla; o bien, omitir aquello mediante lo cual piense que pueda quedar su vida mejor preservada. (Hobbes; 1980; p. 13).

Claro que:

Estos dictados de la razón [adelantándose a rechazar las correcciones establecidas posteriormente por Locke], suelen ser denominadas leyes por los hombres; pero impropriamente, por que no son sino conclusiones o teoremas relativos a lo que conduce a la conservación y defensa de los seres humanos; mientras que la ley, propiamente, es la palabra de quien por derecho tiene mando sobre los demás" (Hobbes, 1980, p. 131).

Lo que es coherente con su convicción de que no hay ley ni justicia si no hay estado; y es ese estado lo que los hombres, en ejercicio de su razón, establecerán mediante el "contrato social". Pues...

*Las leyes de la naturaleza (tales como las de **justicia, equidad, modestia, piedad** y, en suma, la de **haz a los otros lo que quieras que los otros hagan por tí**) son por sí mismas, cuando no existe temor a un determinado motivo su observancia, contrarias a nuestras pasiones naturales, las cuales los inducen a la parcialidad, al orgullo, a la venganza y a otras cosas semejantes. Los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre, en modo alguno. Por consiguiente, a pesar de las leyes de naturaleza (que cada uno observa cuando tiene voluntad de observarlas, cuando puede hacerlo de modo seguro), si; no se ha instituido a un poder o no es suficientemente grande para nuestra seguridad, cada uno fiará tan sólo, y podrá hacerlo legalmente, sobre su propia fuerza y maña, para protegerse contra los demás hombres.*

Es por eso que los hombres se ven obligados a instituir un poder que esté por sobre ellos y obligue a respetar al próximo, dirigiendo sus acciones hacia el bien común. Con una particularidad respecto a otras propuestas; ese estado será producto de un contrato, pero él mismo no está incluido entre los contratantes y, por lo tanto, nadie le puede exigir intervenir en una revisión del mismo y no está obligado a hacer otra cosa que cumplir la misión para la cual fue creado.

Pero no es éste el lugar para exponer la riqueza ni las consecuencias de ese famoso contrato. Ya que mi único objetivo es recordar el método utilizado por Hobbes (para llegar a justificar y legitimar la omnipotencia del estado) en la medida en que

eso me permitía hacer presente cómo había sido concebido ese carácter demiúrgico de los hombres; esto es, esa capacidad de superar las limitaciones de su condición natural mediante un acto de voluntad en el que las pasiones son guiadas por la razón y se convierte en el sustento de toda construcción social.

Ese papel atribuido a la iniciativa política y a la voluntad es el primer elemento interesante de ese paradigma hobbesiano. El segundo elemento se refiere al papel atribuido al conflicto en la elaboración política. Es cierto, como lo indica Bovero (1985), que Hobbes propone, como primera ley natural, que se debe buscar la paz; expresando, de esa manera, una concepción de la política tendiente a la procura del orden. Pero eso no niega que Hobbes haya puesto en el centro de su teoría el tema del conflicto; y no solo porque la búsqueda de la paz implica siempre la suposición de un estado de guerra, al menos potencial. Esto es desde ya cierto y abona la idea antes expuesta. Pero además, hay que recordar que, en Hobbes, el "estado de naturaleza" no es una hipótesis histórica, que situaría al "estado de naturaleza" en origen real de lo que luego sería la "sociedad civil"; como lugar en el que la guerra ya ha sido eliminada como posibilidad. Por el contrario, aquel estado primordial, al que Hobbes llamó "de naturaleza", es un simple resultado de una operación de abstracción, mediante la cual se reconocen, en toda su pureza, las características esenciales de la naturaleza humana que se mantiene siempre igual a sí misma. Aceptado esto, se podrá reconocer que esas características subsisten junto a la existencia del estado; no desaparecen con su presencia sino que, a lo sumo, son neutralizadas por él⁷. Es esto último lo que creo que autoriza definitivamente a incluir a Hobbes entre los más lúcidos impulsores de algunos de los modernos paradigmas voluntaristas y conflictualistas.

⁷ Si desaparecieran el estado perdería, en el razonamiento hobbesiano, razón de existencia. En verdad, no pueden desaparecer pues no hay organización sin ordenamiento que la estructure como tal.

A mediados del siglo XVIII, Locke habrá de continuar con la estructura del razonamiento contractualista de Hobbes, pero introduciéndole importantes modificaciones que es interesante traer a colación.

Sin duda, en Inglaterra de la segunda mitad del siglo XVII, la consolidación del poder burgués era un hecho casi consumado (al menos en relación con el "esbozo" del siglo anterior) y esto había producido cambios en las principales líneas problemáticas de los teóricos de la política. Ya no se trataba simplemente de proponer "la creación" de un estado capaz de introducir el orden en la sociedad; ahora era también urgente encontrar fórmulas capaces de controlar su gestión, de impedir su desaforado dominio y, sobre todo, de su desmedido y aparentemente insaciable afán tributario, que amenazaba con ahogar capacidad de ahorro y la libre iniciativa de los nuevos productores. El estado ya no era una abstracción intelectual sino una corporación encarnada en individuos concretos. Esa transformación en las circunstancias se expresa en las propias premisas desde las cuales parte John Locke para elaborar su Ensayo sobre el entendimiento humano⁸ y el Tratados sobre el gobierno civil.

En ambos textos, este autor (uno de los grandes exponentes de la teoría empirista del conocimiento) mantuvo los rasgos principales de la descripción que Hobbes hiciese del ser humano en "estado natural"; pero le agregó uno nuevo, que sería crucial para la posterior derivación de su pensamiento: el individuo de Locke es, esencialmente, un propietario⁹. Esa novedad, aparentemente de segundo orden, tiene sin embargo radicales consecuencias tanto en su teorización como, quizás de manera aún más importante, en su desarrollo del pensamiento político, lanzando

⁸ Al que más adelante retornaré, desde la perspectiva de las condiciones y posibilidades del conocimiento humano.

⁹ Esto no significa solo propiedad de dinero o equivalentes, sino de rasgos que lo constituyen como tal.

sobre esa arena la preocupación por lo “económico”¹⁰ y ciertos aspectos de lo social.

Pero además, introducida por el mismo autor, hay otra modificación también importante en las premisas que hacen posible su particular concepción del “contrato social”. Según el voluntario seguidor de Guillermo de Orange, el “estado de naturaleza” no debía ser concebido, en otro sentido preciso, atribuyéndole idénticas características a las que imaginara Hobbes.

Mientras que para el filósofo de Canterbury, el primer mandamiento de la ley natural es obligar a cada individuo a *“usar su poder, como quiera, para conservación de la propia naturaleza, es decir, de la propia vida”*¹¹; para Locke, por el contrario, la “ley natural” fundamental, que coincide con los dictados de la razón, era aquella que obligaba a los hombres a *“no dar a otro en su vida, salud, libertad o posesiones”*. Por ello, para Locke, en el inicio no está la guerra sino la paz; aunque, es claro, las posibilidades de esa paz fuesen endebles; pues, al no haber juez que decida sobre quién está en lo justo al interpretar los códigos del derecho natural, la guerra es un peligro permanente en esa vida preestatal.

La ley natural obliga a los hombres al respeto mutuo y, por lo tanto, la guerra es injusta; pero como: 1) cada quien puede interpretar la ley natural de acuerdo a su buen entender y 2) no hay a quien recurrir para verificar quién es el que interpreta la ley correctamente; se puede concluir que: a) es posible y previsible la existencia de interpretaciones contrapuestas sobre lo que en verdad dice la ley y b) dadas esas diferencias se producirá la guerra; en la que cada quien procurara imponer la fuerza de sus propios criterios. Por esa vía, el razonamiento lockiano tiende a la afirmación de que existe una legalidad anterior a la aparición de estado; ley a la que

¹⁰ Aun cuando el concepto no refiriese solo y estrictamente a ese aspecto de la cuestión.

¹¹ Es únicamente por las consecuencias negativas que provienen de la situación de guerra que se establece la natural necesidad de procurar la paz “mientras ésta sea posible”.

los hombres pueden recurrir para oponerse a los abusos del estado sobre sus propiedades, sin que, por ello, sea negada la necesidad de la existencia de ese estado¹².

Tal como Hobbes, Locke postula la necesidad de que los hombres contraten entre sí con el fin de crear una sociedad política en la que sean efectivamente protegidos los bienes, la salud y la libertad de los contratantes. Como en el primero, el contrato es el efecto de un acto voluntario y racional, capaz de producir un juez y una ley común. Pero a diferencia de aquel, Locke no considera que el pacto implique la alienación completa de los derechos de los contratantes. De allí que el estado no tenga poder arbitrario sobre las vidas y los bienes de los miembros de la sociedad, ni pueda mandar por medio de decretos arbitrarios o improvisados, ni disponer de los bienes particulares sin el consentimiento expreso de sus dueños.

Si se interpretan aquellos silogismos como una secuencia histórica, se deberá pensar que existe un orden temporal entre las premisas: primero está la paz, asegurada por la ley natural, y luego vendrá la guerra, provocada por las contrapuestas interpretaciones de esa ley. Pero en cambio, si se comprende que la guerra surge como consecuencia inmediata de un defecto de la ley¹³ (o, en todo caso, de la eficacia racional de sus intérpretes) se podrá suponer que siempre el estado "natural" será, al menos en forma potencial, un estado de guerra¹⁴. Teniendo en cuenta las anteriores afirmaciones, Locke no se presentaría como un individualista tan consecuente como lo fuera Hobbes, en la medida en que no deriva todo de la razón indi-

¹² La ambigüedad radical de la teorización lockiana sobre el "estado de naturaleza" proviene de haber trasladado al acontecer histórico lo que para Hobbes no son sino los momentos de un silogismo.

¹³ Que como bien ya habían aclarado Hobbes no es en realidad tal "ley" en tanto no esté respaldada por una fuerza arbitral que la torne compulsoria.

¹⁴ Mcpherson interpreta esa ambigüedad en la definición del estado de naturaleza (en el que coexisten las premisas de la paz y de la guerra) como el efecto de la distinción, implícitas en Locke, de dos tipos de seres humanos diferentes: el primero sería el de los propietarios, cuya superior racionalidad les permitiría vivir de acuerdo a los mandatos de la "ley natural"; el segundo, el de los no propietarios, cuya incapacidad racional los lleva a interpretar la ley en forma discordante y hace imprescindible la aparición del estado.

vidual sino que presupone la existencia efectiva de una ley supra individual que organiza la vida en el “estado de naturaleza”; esto es: que está en la naturaleza de los humanos. Lo paradójico del caso es que, si de acuerdo con lo dicho, Locke es menos consecuentemente individualista, llega en cambio a defender mejor los intereses individuales que su congénere del siglo anterior¹⁵.

El poder gubernamental es pues un poder limitado y controlado por los ciudadanos; y es ésta una de las particularidades más significativas del razonamiento de este autor en relación a Hobbes; y lo que lo torna mucho más afín con cierto pensamiento liberal posterior. Particularidad que es posible porque, para él, la ley natural no queda abolida con la instauración de la sociedad civil; es su permanencia lo que crea, dentro de la constitución política, un derecho que asegura garantías a los ciudadanos frente al estado; es a ellas que los hombres pueden *recurrir para contrarrestar cualquier uso arbitrario del poder estatal*.

El reconocimiento de esos derechos individuales abrirá, en el curso del razonamiento de ciertos pensadores de los siglos XVIII y XIX, un espacio propio a las relaciones interindividuales que tomara el nombre de “sociedad civil”; ya no en su carácter de exclusiva sociedad política (diferenciada de la sociedad natural) sino como momento diferenciado del estado. En efecto, será ese ámbito, el de la sociedad civil, el que interesará primordialmente a autores posteriores (como Adam Smith, Ricardo y, en cierto modo, Marx, por ejemplo); mientras que, en el extremo apuesto, en cambio, (una vez también aceptada la distinción entre “sociedad civil” y “estado”), autores como Bentham y los llamados “filósofos radicales”, atribuirán al estado el carácter de garante principal de la felicidad pública.

¹⁵ Al menos los de aquellos que, por ser propietarios, les reconoce el carácter pleno de hombres adultos. Esta no es sino una de las tantos momentos en que el mero ejercicio lógico es insuficiente para fundar una teoría de la vida humana.

Ya estamos plenamente colocados, pues, en las antinomias del pensamiento liberal. Hacia finales del siglo XVIII, la imagen del “contrato social” había sido dejada de lado por los filósofos sociales; sobre todo a partir de la crítica hecha por Hume a esa ficción. Pero si la idea del contrato ya no era utilizada, se conservó, en cambio, la caracterización hobbesiana del individuo como ser racional, egoísta y en permanente búsqueda del placer. Las diferencias entre filósofos remitían, en todo caso, a énfasis distintos en relación a esas características.

En el caso de los economistas por ejemplo, el supuesto de un individuo “egoísta y racional” producía consecuencias inéditas. Para ellos, en efecto, la persecución individual del “bienestar” no solo era absolutamente compatible con el logro del “bienestar público” sino que era su auténtico motor. Una síntesis de esa convicción había sido expuesta mediante una consigna que primero hiciera suya Mandeville y luego tornara famosa Adam Smith: *“Los vicios privados crean el bienestar general”*. Consigna absolutamente inmoral y paradójica para la ética y las teologías medievales, aún no totalmente olvidadas. Para estos economistas (principalmente los anglosajones) la sociedad estaba compuesta, como para los contractualistas, por un agregado de individuos. Pero esa dispersión de voluntades individuales era un componente natural de cualquier sociedad. Por eso es que ese argumento no los conducía a sostener el axioma de que la asociación ocurre en un cierto momento original, en el que se pasa de lo no social a lo social. No había, entre esos pensadores, búsqueda alguna del origen de lo social. Les bastaba con describir el tipo de relaciones que podían contemplar; en esas relaciones, lo que se destacaba era la competencia como lazo social fundamental¹⁶. Tipo de relación que, por otra parte, según entendían, al mismo tiempo que enfrentaba a los individuos entre sí, los unía en la producción de un progreso generalizado; y justamente porque las relaciones mercantiles tenían la virtud de producir una espontánea armonía, la intervención

¹⁶ Para una muy interesante interpretación de las relaciones entre Mandeville, Smith, Rousseau y Marx, ver Colletti (1975; part. III).

estatal se debía limitar a cuidar el fiel cumplimiento de las reglas del juego (propiedad privada y libre competencia) siendo perjudicial cualquier otra forma de intervención. Esa confianza en la autosuficiencia del mercado en la producción de la armonía social no caracterizaba, en cambio, a los “filósofos radicales” quienes, por esa misma razón, situaban al estado en un lugar clave en el proceso de producción de la felicidad general¹⁷; pero ofrecía una peculiaridad, el proponer, por otra vía, la existencia de una racionalidad supraindividual. Esto será retomado más adelante.

Como podrá apreciarse, el pensamiento liberal del siglo XVIII, y sobre todo el del XIX, fue dejando de lado el tema del conflicto social para preocuparse, básicamente, de las formas en que la sociedad y/o el estado llegaban a unificarse; preocupación que condujo a encontrar, sea en la sociedad o en el estado, una cierta racionalidad supraindividual. Será éste el aspecto desarrollado específicamente por ciertos cultores del pensamiento político posterior. Pero, antes de considerar ese pensamiento, es conveniente recordar los principales rasgos de otra vertiente iusnaturalista que, a pesar de su proclamado individualismo, llegó también a ocupar un lugar intermedio entre el individualismo y el societalismo; siendo, de todas formas (y esto la diferenció de la tradición inglesa hasta ahora comentada), intensamente crítica del orden existente.

ENTRE LA "RAZON INDIVIDUAL" Y "LA RAZON SOCIAL"

Mientras en Inglaterra, sobre todo a partir del siglo XVI, se había ido consolidando el poder del parlamento, en Francia, por el contrario, se había fortalecido el poder real. Lo cual no inhibió, sin embargo, que la decadencia política y económica del país galo terminara restando bases sólidas a la legitimidad de la corona. Desde 1750 hasta la Revolución, esa falta de legitimidad impulsó a muchos intelectuales franceses a una renovada búsqueda de fórmulas políticas que dieran bríos nuevos al pensamiento político de ese país. Como parte de ese aire renovador, Voltaire y

¹⁷ Una buena síntesis del pensamiento de los filósofos radicales puede encontrarse en Bebal Y. (1979; cap. X).

Montesquieu trajeron, desde Inglaterra, la influencia filosófica de Locke; que pronto llegó a constituirse en una de los principales fundamentos del pensamiento ilustrado francés.

Sin embargo, el trasplante de aquel pensamiento a Francia no podía producir los mismos resultados que en Inglaterra. Sobre todo por que en Francia faltaban las tradiciones de lucha y las experiencias de descentralización del poder que caracterizaran a la política anglosajona del siglo XVIII: luchas que habían hecho posible un rico sistema de representación y balance de poderes. Debido a esa ausencia, el pensamiento liberal francés fue siempre mucho más abstracto y especulativo que el inglés. Rousseau es un ejemplo de esa forma francesa de hacer teoría.

Tal como lo hicieran otros, el famoso pensador ginebrino retomó el pensamiento contractualista en las versiones de Hobbes y Locke; pero le introdujo importantes modificaciones. El resultado fue una línea de pensamiento que marchó en sentido muy diferente al seguido por pensadores ingleses antes citados. Mientras que de Hobbes y Locke se desprendía una línea que habría de conducir al liberalismo; de Rousseau se desprendió otra que llevó primero hacia el pensamiento radical democrático y luego hacia el socialismo.

Como se recordará, Locke había introducido una modificación en el concepto hobbesiano de “hombre”. Rousseau hizo lo mismo: su ser humano no tuvo esa agresividad tan importante en la caracterización de otros contractualistas. Por el contrario, el ser humano original de Rousseau tenía una identidad plena y absolutamente independiente: se regía exclusivamente por sentimientos irreflexivos de conservación (“amor de sí”) y, en todo caso, de piedad circunstancial; que afloraba cuando, por azar, le tocaba relacionarse con otro ser viviente. Su inocencia era simple ignorancia del bien y del mal (polos morales de una dicotomía que, como ya lo recordara Hobbes, sólo aparecen con la estructuración legal de la vida social). La “piedad” que, según Rousseau caracterizaba a esos seres primitivos cuando entraban en relación con un semejante, era un instinto que potencialmente haría luego posible la sociedad; pero que, en este primer momento, aparecía como un rasgo sin conteni-

do concreto: sólo atemperaba los efectos del “amor de sí”.

Esa plenitud originaria fue pérdida, en el relato del imaginativo ginebrino, cuando los hombres comenzaron a vivir en sociedad; y es para recuperarla de alguna manera, que Rousseau propone un nuevo pacto social. Ese juego, que va desde la pérdida hasta la recuperación de la plenitud individual, es lo que permite asegurar que, a diferencia de los contractualistas ingleses, Rousseau fue un crítico estricto de los defectos de la vida en sociedad (al menos los de la sociedad en que tocó vivir) y un anticipador de las ideologías socialistas del siglo XIX. En una de sus obras más famosas, titulada "El Origen de la Desigualdad entre los Hombres", su crítica adquirió tonos que la hicieron famosa (*"Todo es perfecto al salir de las manos del Creador y todo degenera en manos de los hombres"*). Más tarde, El contrato Social será el texto en el que propondrá su teoría positiva de la política. En lo que sigue resumiré el contenido de ambas obras asumiendo la ficción de que forman parte de un mismo hilo argumental:

1. Pérdida de la plenitud individual:

Varias causas, que pueden sintetizarse en la pérdida de la abundancia original, obligaron a los hombres a abandonar sus antiguas costumbres autosuficientes para entrar en relación con sus semejantes. Esa asociación y el trabajo cooperativo les permitieron superar las formas más crueles de la escasez. Pero el trabajo (con su progresiva especialización) y el comercio (y subsecuente acumulación por algunos), dejaron paso a la división entre ricos y pobres y enseguida a la propiedad privada, al robo y a la guerra. A partir de entonces se entró en un segundo momento dentro del “estado de naturaleza”¹⁸.

En este segundo estadio, que todavía se desarrollaba dentro del “estado de naturaleza”, se establece, al fin, un pacto que tendrá la misión de fijar las normas básicas

¹⁸ Al decir de Rousseau, la confusión de Hobbes radica justamente en haber pensado que este segundo estadio era el *primitivo* "estado de naturaleza".

que habrían de regular el orden social. Pero, desgraciadamente, un contrato, estructurado en tales circunstancias, no podía menos que reflejar las diferencias de riquezas existentes entre los contratantes. En realidad, dice Rousseau, fueron justamente los ricos los que idearon el contrato como forma de asegurar sus propiedades. Ese contrato, por lo tanto, lejos de terminar con el derecho del más fuerte, le dio fuerza de ley, disfrazando la usurpación de los poderosos con los ropajes de la institución legal. Ese es el argumento principal expuesto en su libro "El origen de la desigualdad entre los hombres"; en él, los supuestos principales del individualismo no son abandonados en ningún momento.

2. La recuperación de la plenitud del hombre mediante la sociedad:

En El Contrato Social {Rousseau 1985 #9886}, el autor se propone, tal como lo dijera antes, presentar el modelo de un estado alternativo, capaz de permitir que los hombres recuperen "plena" libertad. En este texto, los conflictos y miserias del "estado de naturaleza", tal como habían sido descritos en el texto antes comentado, son recordados someramente. Rousseau alude a ellos sólo para indicar que, en este libro, supondrá que los hombres habían llegado a un punto en el que los obstáculos que impiden su autoconservación superan las fuerzas que les son necesarias para eludirlos; por lo que llegan a la conclusión de que la unión con los otros hombres, mediante un contrato social, sería el único medio capaz de permitirles superar aquellos obstáculos.

En este último trabajo, vale la pena aclararlo, el papel jugado por "el conflicto entre los hombres" es poco notable (habiendo Rousseau enfatizado mucho más sobre las dificultades naturales que sobre las que impone el conflicto entre los individuos para fundamentar la necesidad del contrato); en cambio, reaparece el tema del "origen voluntario" de la asociación; y se agregan dos elementos que sí vale la pena tener en cuenta en relación al pensamiento individualista antes reseñado. Uno de ellos dice respecto al tipo de hombre que es necesario para asegurar la vigencia del contrato social y que, como es evidente a partir de su lectura, no aparece para nada optimista respecto a la naturaleza humana tal como el la ve y sus posibilidades de

recuperar o encontrar su plenitud en lo social.

Aquel que es anime a crear un pueblo, dice, deben sentirse en condiciones de cambiar, por así decirlo, la naturaleza humana; transformar cada individuo, que por sí mismo es una totalidad perfecta y solitaria, en parte de un todo más grande en el que el individuo reciba de alguna forma su vida y su ser; alterar la constitución del hombre para reforzarla; sustituirla con una existencia parcial y moral a la existencia física e independiente que todos recibimos de la naturaleza. (Rousseau; Op. cit., p. 22).

Dada esa convicción, el poder de la iniciativa política y de la creación consciente pasa así, en Rousseau, a ser patrimonio de un legislador, encargado de producir, mediante la ley, aquellas conversiones necesarias para que el hombre llegue a ser “parte de un todo más grande”. Giro que instala, en su razonamiento, una tensión difícil de resolver en relación con la otra de sus ideas importantes; la del valor de la democracia directa.

...cada uno pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general y cada miembro es considerado como una parte indivisible del todo. (Rousseau; Op. cit., p.9)

Como es posible notar, para que tenga vigencia efectiva ese contrato, Rousseau aclara que cada individuo aliena su poder en la “voluntad general”; pero, ¿qué es y cómo se produce esa “voluntad general” que ha de dirigir a todas las voluntades particulares?

La propuesta esbozada en la cita anterior es quizá la más conocida y también la más problemática de las elaboradas por Rousseau: expresa el necesario dominio de la comunidad sobre el individuo, de la razón universal sobre las razones singulares; pero, ¿cómo llegar a ella?, ¿cómo hacer viable el predominio de esa “voluntad general”, en la vida política concreta, sin caer en la usurpación absolutista, de las mayorías o de las minorías?, ¿cómo impedir que aquél que se erige como representante no haga de ese lugar el soporte de sus propias pasiones?

Al enfrentar este problema Rousseau retoma varios de los análisis socio-políticos de Montesquieu (referidos a la organización política) y además postula que la democracia que él postula sólo es factible en comunidades pequeñas y concentradas en un espacio no muy extenso. Pero, aún en ese caso, le es difícil encontrar una fórmula que permita expresar la “voluntad general”. Todo lo que puede hacer es encontrar fórmulas que se aproximen a ella. La primera es no reconocer ningún

gobierno separado y distinto del conjunto de la comunidad. Todos los habitantes de la comunidad son, a la vez, gobernantes y súbditos. Son gobernantes en tanto participan en la asamblea en la que se elaboran las leyes; son súbditos en tanto deben acatar esas leyes emanadas de la asamblea. Fórmula que como es evidente, no abandona el campo de las abstracciones y elude el enfrentar las dificultades implicadas en la construcción del orden social; principalmente relacionada con el problema de **quién** es el gobernante.

En efecto, su postulación supone, como es visible, una determinada teoría de la representación. La opinión de Burke al respecto¹⁹, que es la que se opone paradigmáticamente a la de Rousseau, es que el representante debe ser elegido por la comunidad en tanto ésta reconoce en él dotes privilegiadas para razonar y gobernar, no para expresar en cada momento la voluntad de los electores: el representante burkeano piensa **por** la comunidad. Es la culminación liberal de la asumida división entre trabajo manual e intelectual.

Para Rousseau, por el contrario, el representante debe ser un mero ejecutor de las resoluciones emanadas de la asamblea de todos los miembros de la comunidad, asamblea de ciudadanos que es la única con poder soberano legítimamente reconocido; por eso estos representantes pueden ser renovables en todo momento a juicio de la asamblea que lo eligió como tales ¿Es posible esa propuesta? En la compleja vida de nuestras sociedades no lo parece y esto abre el campo a un ejercicio de hecho no controlado por mecanismos institucionales más próximos a la complejidad de esa vida social; y particularmente, a la desigual distribución de vocaciones y especializaciones; en ese caso, se abre otra posibilidad, a menudo experimentada, que el representante seduzca a sus representados logrando que su voluntad parezca emanar de la voluntad general.

¹⁹ Teórico al que me referiré más adelante.

Ciertamente, Rousseau parte de la necesaria superación de la división del trabajo manual (o de ejecución) y trabajo intelectual (o de planificación y dirección). El autogobierno de la sociedad requiere necesariamente esa premisa. En este caso queda sólo pendiente la pregunta sobre las condiciones en que esa superación puede tornarse una realidad ¿Basta para ello la supresión de la propiedad privada? La experiencia hecha en las sociedades que pensaron constituir el socialismo y el comunismo parece negarlo. Sin embargo, esa pasión por concebir un tipo de sociedad en el que fueran superadas las contradicciones sociales, llevó a utopías²⁰, bastante numerosas, según las cuales, una adecuada transformación moral de los individuos los convertiría en una masa capaz de razonar y poseer los conocimientos necesarios para que el ejercicio de la razón llegue a un mismo puerto; lo que implicaría no solo el supuesto de que todos poseen la misma capacidad de razonar sino otro, indispensablemente complementario y absolutamente insostenible: que todos poseen información única y perfecta²¹.

Siendo éste un supuesto insostenible, al apostar Rousseau a que se lograría unidad en los resultados de ese razonar, renunciaba a la posibilidad de pensar sobre una asociación en la que fuese posible el disenso y el respeto a las minorías. Es por ello que Benjamín Constant, desde una postura típicamente liberal, puede criticarlo de la siguiente manera:

Rousseau ha ignorado esta verdad, y su error ha hecho de su Contrato Social, tan frecuentemente invocado en favor de la libertad, el instrumento más terrible de todos los géneros de despotismo.

Y en el mismo sentido, luego de repetir las características principales de la postura del ginebrino, el teórico suizo fundamenta la anterior afirmación de la siguiente manera, refiriéndose:

²⁰ Entre las que se incluyen la de Moro y otros pensadores llamados “utópicos”. Entre otros, leer sobre el tema: Kolakowsky, Morín, et al. (1971).

²¹ Retornaré más adelante a la discusión sobre este supuesto que es persistente en muchas propuestas individualistas; sobre todo las del *rational choice*.

... olvida que todos esos atributos preservadores que confiere al ser abstracto al que llama soberano, resultan de que este ser se compone de todos los individuos sin excepción. Ahora bien: tan pronto como el soberano tiene que hacer uso del poder que posee, es decir, tan pronto como hay que proceder a una organización práctica de la autoridad, no pudiendo el soberano ejercerla por sí mismo, la delega, y todos esos atributos desaparecen. Al estar, de grado o por fuerza, la acción que se ejecuta en nombre de todos a la disposición de uno sólo o de algunos, resulta que al darse uno a todos no es verdad que no se dé a nadie; al contrario, se da al que actúa en nombre de todos. De ahí que, al darse por completo, no se entra en una condición igual para todos, ya que algunos aprovechan exclusivamente el sacrificio del resto; no es verdad que ninguno tenga interés en hacer onerosa la condición a los demás, puesto que hay asociados que están fuera de la condición común. No es verdad que todos los asociados adquieren los mismos derechos que ceden; no todos ganan el equivalente de lo que pierden, y el resultado de lo que sacrifican es, o puede ser, el establecimiento de una fuerza que les quite lo que tienen... (Constant; 1815) ²².

Una crítica parecida (aunque sin el derroche de ideas sobre una posible organización alternativa tal como fueron expresadas por el autor girondino antes reseñado), fue acuñada a principios de este siglo por un revolucionario polaco llamado Makhaisky. Para éste, el acento de la teorización marxista en la necesidad de una planificación centralizada no tendría como verdadera razón de ser la procura de la desaparición de las sociedades de clase sino, por el contrario, expresaría la ideología de un nuevo sector social, el de los trabajadores intelectuales. La ideología de la planificación centralizada sería, para este autor, la justificación de una nueva opresión clasista hacia los trabajadores manuales (Cf.; Makhaisky; 1979). Y en el propio campo del marxismo, buena parte de los representantes de la social democracia alemana se replantearon el problema ante el giro tomado por la revolución rusa luego del acceso de los bolcheviques al poder (cf. por ejemplo, Kautsky; 1975). Aunque fue Weber (1982) el que, entre los contemporáneos de esta versión socialdemócrata, puso el mayor énfasis sobre los peligros y posibilidades de una nueva forma de dominación basada en el poder burocrático. Pero antes de abandonar el tema es útil indagar un poco más sobre Rousseau; que vivió en una época en la que estas utopías no tenían realidades con las cuales ser confrontadas. Por lo que, como podrá notarse verse, en esta oposición entre Burke y Rousseau sobre el

²² Esta crítica de Constant a Rousseau podría aplicarse perfectamente a la imagen que diera Lenin en su famoso libro EL Estado y la revolución.

tema de la representación, aparece ya una problemática que continuará vigente en el interior del pensamiento democrático y socialista. Me refiero a la oposición entre el socialismo como plan (lo que requiere de planificadores) y el socialismo como autogobierno.

E aquí una de las frecuentes trampas del racionalismo. Introducido en campos muy discutibles, para Rousseau, la voluntad general no es cuantificable, pues no es la suma de las partes sino una totalidad que trasciende a las mismas. Por ello el método de mayorías y minorías sólo es una forma aproximada de concretar en leyes los dictados de la “voluntad general”. Por esta vía, el escritor francés elabora una nueva idea de sociedad como totalidad orgánica en la que cada parte sea funcionalmente adecuada a las restantes. Como nada le hace evidente que esa totalidad se logre espontáneamente, el autor del Emilio, tal como lo hicieron pensadores anteriores y posteriores, pensaba que, para que aquella utopía fuese realizable, es necesaria la instauración de lo que él llama una “religión civil” que surja de la voluntad general y que comprometa y conforme a cada una de las individualidades ¿En qué medida esa comunidad ideológica puede llegar a definirse y concretarse sin que constituya el argumento de una anulación estatal de todas las diferencias o que sus sacerdotes no se impongan como tribunales indiscutibles? Como puede notarse, no son pocos los desconciertos ante los que nos sitúa nuestro desconocimiento de nosotros mismos.

2. EL HOLISMO

En la propuesta roussoniana recién esbozada y en la concepción de la “mano invisible”, ya se estaba haciendo referencia, aunque no totalmente explícita, a la presencia de una racionalidad supraindividual. Pero este tema sólo será desarrollado, con mucho mayor énfasis, por el pensamiento conservador; pensamiento que cobrará fuerzas, particularmente, a partir de los efectos de la revolución francesa.

Si en un momento la revolución francesa pudo ser presentada como la demostración de que los hombres pueden llegar a transformar el orden social, el terror jaco-

bino y la expansión napoleónica produjeron una reacción que contribuyó a impugnar toda la filosofía racionalista e individualista anterior. En sus "Reflexiones sobre la Revolución Francesa", Burke fue el que primero expresó esa reacción; y en su reacción hizo responsables (de lo que para él era un desastre histórico) a los anteriores pensadores individualistas; que, según él, habían alentado y difundido la ilusoria imagen y las pretensiones de que los hombres pudiesen reemplazar a Dios en la creación y organización de las sociedades.

Esa y otras reacciones similares se generalizaron en Europa cuando la expansión napoleónica acicateó la indignación nacionalista y conservadora, cuyos representantes coincidieron en un punto teórico principal: la sociedad debe ser considerada como en totalidad orgánica que evoluciona de acuerdo a sus propios impulsos y leyes. En el interior de esas sociedades, los individuos no pueden ni deben hacer otra cosa que acompañar esa evolución; pues cualquier intento de torcerla o reformularla llevaría necesariamente a los mismos resultados catastróficos a los que llevó la revolución francesa.

Este pensador y político Wigh impugnó, en el contractualismo, dos opiniones básicas: primero, que el individuo pudiese ser considerado el punto de partida del análisis social; segundo, la idea de que la sociedad pudiese ser pensada como el producto de un acuerdo entre individuos, es decir de un pacto tal como propuesto por los contractualistas. Uniendo irónicamente ambas críticas, Burke dirá que, si existe un pacto, éste debería ser firmado entre los vivos, los muertos y los que han de nacer, pues todos ellos conforman la historia de la comunidad. Idea curiosa sin duda; pero que se propone expresar la imposibilidad de establecer cambios radicales en la sociedad. Para él, la sociedad tiene una vida y una historia que antecede a cualquier hombre y será heredada por terceros. Por eso, los integrantes vivos de un supuesto pacto que diera origen a —y rigiera los destinos de— una la colectividad, no los habilita para establecer cambios legítimos: ya que las otras dos partes (los muertos y los que han de nacer) no están para legitimar dichas transformaciones.

Desde esa perspectiva, la sociedad es un organismo en desarrollo, cuyo hilo de

continuidad es la tradición; por lo que los vivos sólo pueden producir reformas parciales, que tienden a resolver eventuales disfuncionalidades en la evolución de dicho organismo. Esa tradición culminará con Hegel.²³

2.1 LA RAZON Y LA TOTALIDAD

El papel que Burke concedía a la tradición tomó en Hegel la forma conceptual de “espíritu de los pueblos”. También las ideas rousseauianas están presentes en ese concepto. Así como, en Rousseau, la “voluntad general” no era la suma de las voluntades individuales sino una voluntad trascendente, expresión de la razón universal; en Hegel, lo que expresa el desarrollo racional de una comunidad es lo que él llama “el espíritu de los pueblos”.

Este espíritu de un pueblo, decía Hippolite comentando el tema, es por sí mismo una realidad espiritual - original que tiene un carácter único y por así decir - lo indivisible. (Hippolite; 1970; p. 24).

Es en la ciudad griega (aceptando la idea que los griegos tenían de ella) donde Hegel encontró el mejor ejemplo de la identidad entre interés individual e interés general. Sin embargo, esa identidad peculiar del mundo griego se le fue demostrando, a Hegel, como una identidad incapaz de comprender la complejidad del mundo moderno. En su “Filosofía del Derecho” el filósofo alemán expone, en forma más acabada, su concepción de este mundo; escrito que producirá gran impacto en el desarrollo posterior de la filosofía política²⁴.

²³ Dice Hegel refiriéndose a la Revolución Francesa: “Solo que habiendo entendido la voluntad en la voluntad individual (como luego, también en Fichte y la voluntad universal, no como la racionalidad en sí y por sí de la voluntad, sino como la colectiva que surge de la voluntad individual concerniente, la asociación de los individuos en el Estado viene a ser un contrato, que tiene por base su capricho y su consentimiento libre y expreso; sucediéndose las consecuencias meramente intelectivas, que destruyen lo divino en sí y por sí y la absoluta autoridad y majestad del Estado. Desarrolladas hasta convertirse en fuerza produjeron en realidad, por un lado, el primero y - desde que tenemos conocimiento del género humano - prodigioso espectáculo de iniciar completamente de nuevo y por el pensamiento la constitución de un Estado real, con la ruina de todo lo existente y tiene lugar, y de querer darle como fundamento la pretendida racionalidad; por el otro lado, puesto que sólo abstracciones privadas de ideas hicieron de esta tentativa un acontecimiento demasiado terrible y cruel.” (Hegel; 1955; p. 258)

²⁴ El mérito de esta obra es la presentación de un método, o mejor, de una “filosofía de la historia” que le permitió reordenar toda la filosofía precedente de forma novedosa.

Expondré los rudimentos de esa filosofía en forma esquemática, dado que hacerlo me permitirá no solo terminar de esbozar el cuadro propuesto para este capítulo sino, al mismo tiempo, introducir otro elemento que será luego necesario para entender las propuestas hechas en los restantes capítulos: el tema de la totalidad²⁵.

LA DIALECTICA

Su primera idea básica es que sólo "lo total es real" y que, por ende, ningún hecho finito (y entre ellos, ningún hecho empírico) puede ser absolutamente real. Los ejemplos para ello le sobran: el ser del día es concluyente cuando son las doce del medio día, pero no lo será a las veinticuatro; la media noche será entonces el no ser del día. Mientras tanto, el tiempo infinito, que recorre día y noche, y que por incluirlos está más allá de ellos, es la verdadera realidad. Lo finito, dice Hegel, es la oposición que se contradice a así misma; porque lo finito no es; por esto, lo absoluto es: el no ser de lo finito es el ser de lo absoluto.

Pero lo dicho es sólo una parte de la especulación hegeliana; hasta ese punto, su pensamiento no se diferenciaría mucho de la metafísica tradicional. Hegel, sin embargo, no se limitó a negar la realidad de lo finito; por el contrario, la completó con una afirmación según la cual: lo finito tiene como esencia y fundamento suyo a lo *infinito*, lo *inmaterial*, el *pensamiento*.

Colletti resume lo antes dicho en una exposición con dos movimientos simultáneos:

"Primer movimiento": lo finito tiene por esencia suya lo opuesto. Esto significa que, para él, lo finito no debe ser él sino otro, no debe ser finito sino infinito; esto es finito ideal, momento interno de la Idea. Esta, naturalmente, no es la idea eleática, sino "mismidad" y "alteridad", "ser" y "no ser"; a la vez "identidad de la identidad y de la no-identidad". Para tomar lo finito en aquello que "verdaderamente" es no es necesario por lo tanto lo finito sino lo infinito. Para tomar lo particular real, o sea el "esto", la determinación no contradictoria, es preciso tomar la totalidad lógica, o sea, el "tanto esto como aquello", la tautoheterología o dialéctica. La verdadera realidad no es el mundo sino la idea. El ser no es ser sino pensamiento, o sea espíritu, logos cristianos.

²⁵ Es justamente este carácter crucial de su filosofía de la historia lo que llevó a Marx, por ejemplo, a comenzar por ella cuando quiso criticar la "Filosofía del derecho".

"Segundo y simultáneo movimiento": como la "esencia" de lo finito está en lo infinito, así lo infinito tiene su existencia en lo otro. La esencia del " más acá" está en el "más allá" al "más acá", esto es, hace de lo finito su encarnación y manifestación terrena. Lo finito pasa a lo infinito y lo infinito a lo finito. El mundo se idealiza y la idea se materializa. (Colletti 197 : 181-182).

Este doble movimiento que produjo lo que Marx denunciaba como la conjunción de un positivismo a-crítico con un idealismo también a-crítico; ya que, mediante ese postulado, se describe pero no se explica; produciéndose, en lugar de una auténtica explicación, un pase mágico por el cual, al decir de Marx:

(...) todo queda tal cual es, pero recibe al mismo tiempo significado de una determinación de la idea (...). la idea empírica aparecerá tal cual es: también es enunciada como racional, pero no es racional por su propia racionalidad, sino porque el hecho empírico, en su empírica existencia, tiene un significado distinto de sí mismo. El hecho de que se parte no es entendido como tal, sino como resultado místico. (Marx; 1978).

Si interesa exponer un poco más este tema en este trabajo es por las enseñanzas que este intento puede aportarnos en tanto investigadores.

El intento del filósofo comentado es el de establecer un sistema que comprenda la totalidad de la evolución histórico natural ¿Es posible tal intento?

El recurso al que recurre Hegel es innegablemente ingenioso. En cambio de aceptar la común idea de que existe una separación entre el bien y el mal, el filósofo incluye ambos extremos, tal como lo hiciera con los conceptos finito e infinito, en una misma entidad en movimiento.

Ahora bien ¿qué tipo de movimiento es ese?, ¿quién es el espectador que puede convertirlo en conocimiento? Las respuestas podrían ser diferentes para cada una de esas preguntas.

Respecto a la primera, bien se podría hipotetizar que la totalidad es movimiento; ya que todo lo que experimentamos parece acuñado en ese destino común. En este caso, sería indispensable enfatizar, para no caer en errores cuya soberbia es realmente inconmensurable, que lo afirmado no pasa de ser una conjetura basada en la experiencia; y no una certeza; pues ésta es imposible respecto a una entidad cuya posibilidad de ser conocida es escasa en tanto la misma palabra, "infinito", no

hace otra cosa que indicar que sobre aquello de que se está hablando, los humanos no hemos llegado a conocer sus formas y, por ende, sus límites.

Respecto a la segunda de las conjeturas: que los espectadores y testimoniantes de ese movimiento son miembros de una especie que finita, aunque privilegiada respecto a las restantes especies, lo único que puede sostenerla es la fe cristiana.

Hegel, sin embargo, no cree que ninguna de ambas proposiciones sean ni conjeturales ni diferentes. Según lo afirma, el proceso cósmico es un despliegue del espíritu absoluto en el proceso de su auto-reconocimiento; proceso que ocurre en el nivel de lo finito y tiene en los seres humanos sus testimoniantes. De allí que el filósofo se haya convencido de que: conforme la razón finita avanza en entendimiento, lo absoluto progresa hacia el auto-conocimiento. Dicho de otro modo: lo absoluto llega a conocerse gracias a la intermediación de la mente humana²⁶. Pero no de una mente individual, sino de la que se va desplegando en la historia de la humanidad

El mecanismo de esa dimensión absolutamente historicista del pensamiento hegeliano ha sido normalmente sintetizado mediante la alusión a tres conceptos básicos: tesis, antítesis y síntesis. La tesis (que puede ser una idea o un movimiento histórico) es una afirmación; pero como toda afirmación, es finita y carente, dando, por ende, lugar a la aparición de su opuesto, situación en la que se genera un conflicto. Como resultado de este conflicto aparece una novedad, en la que se recoge las determinaciones de ambos términos, abriéndose paso hacia una síntesis. En ella, el conflicto es superado mediante la conciliación, en un plano superior, de las verdades contenidas tanto en la tesis como en la antítesis.

Luego, esta síntesis se convierte en una nueva tesis que genera otra antítesis, dando lugar a una nueva síntesis, conformándose así el proceso de desarrollo inte-

²⁶ Imposible sería comprender la posibilidad de un sistema semejante y la inmensa credibilidad lograda por él si olvidásemos que retoma temas caros a la tradición cristiana en la que, por otra parte, Hegel explícitamente se sitúa. Pero este tema trasciende los objetivos de este trabajo.

lectual o histórico que es, ni más ni menos que: la encarnación progresiva del espíritu absoluto (la suma total de la realidad) en el ya indicado proceso de auto-reconocimiento.

Es imposible negar que la elegancia y prolijidad de la doctrina del autor de la Enciclopedia de las ciencias filosóficas es muy grande; como también inmensa su capacidad de contener, si no una explicación, al menos sí una racionalización de todo proceso, tanto natural como social. No fue por casualidad, ni es pequeño mérito, el que el permitiese muy variadas y contrapuestas interpretaciones y sirviese de apoyo tanto a versiones conservadoras como revolucionarias de la sociedad.

Eso es, por ejemplo, lo que le ocurrió a la llamada “izquierda hegeliana”; que intentó apropiarse del método (aparentemente explicativo de las razones que llevan al cambio); diferenciándolo, por el contrario, de las conclusiones sociopolíticas a las que había llegado el filósofo comentado²⁷. De hecho, si se deja de lado (o no se pone en primer plano) la conclusión según la cual lo finito es mero accidente en el desarrollo del espíritu absoluto; cada momento de la historia aparece como cambiante y la dialéctica sería el método para comprender esos cambios.

Rompiendo esa creencia, Marx, que comprendió bien la unidad del sistema, y que por ello, la crítica debía ser radical: era **todo** el sistema el que debía ser puesto sobre sus pies. Ya que, según él, tal como era presentado por el filósofo originario de Stuttgart, su principal y necesaria consecuencia era la de legitimar el estado de cosas existentes²⁸. Pero, en la perspectiva de este texto (aunque luego será intere-

²⁷ Dicha tendencia consideraba que existía una contradicción entre el método de Hegel (que sería revolucionario en tanto muestra que todo cambia) y el sistema de Hegel (que legitimaba el estado de cosas existentes en Alemania); explicable por el compromiso que Hegel asumiera ante el estado Prusiano. Esa fue, por ejemplo, la postura de Engels en su "Ludwin Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana".

²⁸ Por ello fue que, como antes dijéramos, reunió, en su "Crítica a la filosofía del derecho de Hegel", tanto un análisis de las proposiciones sobre el Estado, como del método dentro del cual éstas se articulan. Esto abre sin embargo, la pregunta sobre ¿qué es lo que invirtió este autor de la dialéctica hegeliana?, ¿qué es lo que él considera su nota núcleo racional? Tales preguntas aún permanecen abiertas en la discusión marxista y re-

sante referirnos a la conceptualización sobre la totalidad desde la perspectiva metodológica) lo que importa es la conexión de la dialéctica hegeliana con su concepción de la sociedad.

EL ESTADO Y LA SOCIEDAD CIVIL

La particularidad de la filosofía hegeliana antes indicada, ayudada por la extraordinaria erudición de su creador, le permitió a Hegel describir las características fundamentales del Estado Moderno; aunque con limitaciones provenientes de su propia experiencia.

Hegel, en efecto, acertaba en la descripción de algunos de los rasgos fundamentales del Estado Moderno. Pero ¿dentro de qué límites? Varios son los autores que piensan que esa descripción es acabada y total. En verdad, sin embargo, esto es sólo cierto en algunos de los aspectos de ese Estado; particularmente en cuanto a la peculiar separación de lo público (concretización política de la unidad social) y lo privado (existencia de la diferencia, de las relaciones interindividuales). La monarquía absoluta, a la que Hegel pensaba como la mejor forma de existencia del espíritu en esa etapa de su desarrollo, fue justamente una de las formas políticas que mejor expresó el tránsito al capitalismo en Europa. Era esa monarquía lo que Hegel aún tenía ante sus ojos en Prusia y lo que tenía en mente al teorizar sobre la unidad orgánica del todo social y su idea de la representación estamental. Al reproducir en su filosofía los rasgos de esa época, Hegel expresaba lo nuevo en el plano político alemán; pero esa era una novedad que luego se irá transformando (aún en ese país) y que de hecho ya era diferente en Inglaterra y en Francia. Pero marchemos hacia la esquematización prometida.

Hegel compartió la percepción (común a los pensadores liberales antes tratados) de la radical novedad del orden que comenzaba a delinearse en Europa hacia fines

velan, a mi manera de ver, momentos importantes de tensión en el interior del pensamiento del revolucionario alemán.

del siglo XV. Primero, la conformación de individuos; segundo, la consolidación de lo que irán siendo los Estados nacionales; tercero, la contradicción, aparentemente insoluble, entre aquellos individuos y el Estado. El filósofo alemán enfrentó esos temas en *La Enciclopedia* de una forma que nos recuerda a Hobbes.

Generalmente, dice, se tiene la costumbre de pensar como pueblo al agregado de personas privadas, pero semejante agregado es el vulgus y no es el populus, y bajo esta relación la forma del Estado consiste el hacer que un pueblo no exista y no ejerza poder ni acción bajo dicha forma de agregado. Un pueblo que se encontrara en esa situación sería un pueblo en delirio, un pueblo en el cual dominaría la inmundicia, la injusticia, la fuerza ciega y bruta. Sería el mar desencadenado, pero con la diferencia que el mar no se destruye así mismo. (cit. por Hippolite; 1970; p. 13).

Como podrá notarse, lo que Hegel denomina *vulgus* es semejante a la que Hobbes denominará “estado de naturaleza”; y como Hobbes, Hegel también pensaba que esa situación sólo era suprimible mediante la presencia del Estado. La diferencia es que Hegel no presenta la existencia del Estado como un punto de llegada sino como un punto de partida en el razonamiento.

Rescatando el pensamiento liberal posterior a Hobbes, Hegel no pensó en un hombre y en una sociedad unilateralmente políticas. De allí que un momento importante en la concepción de Hegel sea también el de su caracterización de la Sociedad Civil.

Hacia 1805, Hegel ya conocía "Inquiry into the nature and cause of the wealth of nations" e integró parte de las concepciones de Smith en su propia filosofía. Sin embargo, la "mano invisible" dejó de ser en su teoría un mero producto de las leyes del mercado para ser expresión de una entidad superior: la astucia de la razón. Desde esa perspectiva dice:

Hay mediación de lo particular por lo universal, movimiento dialéctico que hace que cada cual, al ganar, producir y gozar para sí, gane y produzca al mismo tiempo para el goce de otros"... "como ciudadanos de este Estado los individuos son personas privadas que tienen por fin su propio interés; como el mismo es obtenido mediante lo universal que aparece así, como un medio, dicho fin sólo puede ser alcanzado por ellos si determina su saber, su voluntad y su acción de acuerdo a una modalidad universal y se transforman en parte de una cadena que constituye ese conjunto. Aquí el interés de la idea, que no es explícito en la conciencia de los miembros de la sociedad civil en tanto que tales, es el proceso que eleva individualismo natural a la libertad formal y a la universalidad formal de saber y de la voluntad, a la vez mediante la necesidad lo arbitrario de las necesidades, y que otorga una cultura a la subjetividad particular.

La razón entonces, que tiene su máxima expresión en el Estado, reside también en la sociedad civil; armonizándola y creando en ella, al mismo tiempo, ciertas formas de racionalidad en la asociación entre los individuos. La existente en la sociedad civil es un primer grado de asociación, el de las “corporaciones”, que prepara a los individuos para tareas más elevadas; integrándolos en un sistema superior. Por eso, su primera corrección al esquema liberal fue su demostración de que la regulación espontánea de dicha sociedad, (la “mano invisible”) es el efecto de una racionalidad que trasciende a dicha sociedad. Una “astucia de la razón” que, dejando libre el juego de las caprichosas libertades individuales, conforma por su intermedio el primer momento de la verdadera libertad; aquella que sólo puede concretarse en la sociedad como un todo orgánico. Y embonando con esa primera corrección, sostuvo que la sociedad civil no es un mero agregado de individuos; ya que en la sociedad civil, como se adelantara, existen formas orgánicas de asociación (la familia y las corporaciones); asociaciones importantes, aunque imperfectas, que preparan a los individuos para participar en las más perfectas formas estatales; donde se constituyen e integran en lo universal²⁹.

Con Hegel llega a su cúspide el movimiento que atribuye La Razón a un ente supraindividual del que los individuos son meros agentes.

CONCLUSIONES UTILES PARA NUESTRO TRABAJO

Tal como se recordó, entre los siglos XVII y XIX Europa vivió acontecimientos políticos que decidieron su suerte histórica. En torno a esos acontecimientos se elaboraron sistemas y corrientes filosóficas que pueden diferenciarse según cual es el papel que atribuyen a los individuos y a la sociedad en la evolución histórica. En uno de esos polos paradigmáticos situé, en las anteriores páginas, a los pensados-

²⁹ Estado que, además, cobra existencia empírica (actúa como sujeto) a través de la voluntad de un individuo singular; el monarca; junto al que, para mejor cumplir sus funciones, debía existir un conjunto de funcionarios; en quienes se encuentra la inteligencia culta y la conciencia de lo universal.

res contractualistas³⁰. En el segundo paradigma, por el contrario, la sociedad es pensada como un todo orgánico; al que se le imputa una racionalidad propia, independiente de las razones particulares de los individuos que la componen; individuos a los que, lejos de atribuírsele cualquier capacidad de producir a la sociedad, se los entiende como un producto de esa sociedad, de la cual dependen. De acuerdo a este paradigma, la sociedad se renueva en forma espontánea, como efecto exclusivo de cambios ocurridos en sus principios básicos de organización.

Esos paradigmas encontraron en Hobbes y Hegel sus expositores más congruentes y, al mismo tiempo, los más profundos conocedores de la filosofía y las ciencias de sus respectivas épocas. Pero es innegable que, sus continuadores debieron enfrentar tanto las aporías de esos respectivos sistemas como las consecuencias prácticas que de ellos se desprendían. Y en todos los casos, las aporías y dificultades prácticas pueden referirse, tal como lo mostré, a un punto común: la decisión sobre qué es la Razón y quienes sus portadores. Por eso es que me parece poco aconsejable que ante opciones en las que se renueva la puesta en escena de aquellas propuestas, como ocurre en la discusión entre individualistas y comunitaristas, Bovero simplifique la crítica presentándola como una lucha entre el bien y el mal, tal como aparece en el siguiente párrafo:

(...) en los últimos años hemos asistido, en la escena del debate filosófico angloamericano, a una controversia que se asemeja a una reedición del conflicto entre el racionalismo político moderno y sus enemigos, que ya lleva dos siglos” {Vitale 2000 #5911}.

Esto es importante ya que, tal como lo mostré en las síntesis anteriores, es insostenible postular una relación necesaria entre individualismo y democracia, ni obligadamente se infiere que una crítica al individualismo engendra posiciones antidemocráticas. Por el contrario, la moraleja que creo que se impone lleva a cuestionar dos

³⁰ Porque, más allá de sus diferencias, coinciden en que: 1) la situación natural es una situación en la que predomina el conflicto; 2) ese conflicto es negativo para la subsistencia humana y 3) el contrato, por medio del cual se superará la situación de guerra, es el efecto de la acción libre y voluntaria de los actores individuales. En esa medida, la sociedad aparece como un producto humano y los individuos, como portadores de una esencia histórica desde la cual es posible deducir los caracteres de su acción.

aspectos relativos al modo de pensar los sistemas³¹: 1) la posibilidad de recurrir a la caracterización de ciertos elementos irreductibles a partir de los cuales fundar la teoría del conjunto y 2) la posibilidad de pensar las relaciones de las partes de un totalidad como interacciones externas en un espacio también exterior³².

En casi todas sus versiones, tanto el individualismo como el holismo comparten una actitud, un destino y una intención: encontrar un punto sólido desde el cual llegar a explicaciones y conocimientos ciertos mediante la reducción de lo diverso a Una-Base-Primordial. El racionalismo como tendencia filosófica, no solo desde Descartes sino desde siempre (identificando o no Razón con Dios), ha mantenido ese intento; y esto es justamente lo que lo enfrenta a elaboraciones que necesariamente llevan a aporías irresolubles; pues suponen una capacidad de comprensión que está muy lejana a nuestras posibilidades como especie.

Contra esa tendencia, creo que, para los humanos tal como los conocemos, esa base primordial, si existe, es de conocimiento incierto; esté ella en la infinitud de lo más pequeño o de lo más grande. Dicho postulado no propone abandonar la procura de congruencia en los productos cognitivos. Por el contrario, ese afán no solo es un Principio metodológico fundamental si se quiere encontrar los posibles errores del razonamiento, al mismo tiempo, es inherente a toda constitución de identidades; tanto en el plano del pensamiento como en el de las acciones individuales y colectivas. Pero esa es una característica de nuestro modo de pensar y poco es lo que

³¹ Es fácil percibir que la discusión de Bobbio, y la de otros autores preocupados por el mismo tema, se refiere a los fundamentos de una teoría de la política. Pero, dado que la amplitud de los temas que se propone incluye el funcionamiento global de las sociedades, es fácil esperar que una crítica a sus supuestos lleve a pensar que desde otro campo de pensamiento se están elaborando temas que afectaran a los valores democráticos. Llevada esa preocupación a este texto se podría temer que, con independencia de que el mismo no se ocupe de teoría política, la pésima costumbre de juzgar a los supuestos por sus consecuencias puede ocasionar en los lectores que así piensen una incomodidad que arriesga impedir el intercambio de opiniones al respecto. Por lo que, sin entrar en la historia secular de esta cuestión, parece oportuno tomar algunos recaudos respecto a una posible asociación entre mi diferenciación del individualismo tal como es comprendido en la tradición liberal más influyente y su conexión con una posición política totalitaria.

³² Este tema será retomado, desde un punto de vista más abstracto, y no solo en relación con los individuos, en el capítulo tercero de este tomo.

nuestros saberes pueden permitirnos predicar ese modo humano como algo que corresponda al cosmos. Por el contrario, desde lo que sabemos, tanto en uno como en otro extremo siempre hemos encontrado lo diverso. Vale pues tanto la cautela como la modestia. Si en ambos extremos siempre encontramos diversidad, mejor es partir desde ese fundamento cognoscitivo al predicar sobre el mundo. Por ende, en forma pragmática sería conveniente afirmar que, en cambio del Uno, en el principio y en el fin siempre encontraremos diversidades; y por ende, no es en cosmogonías monoteístas en las que deberíamos inspirarnos como fundamento del conocimiento sino en las politeístas; que por otra parte se encuentran siempre, en estado práctico, en todos los monoteísmos conocidos.

Por cierto, al proponer lo anterior no estoy intentando incorporar dioses en la ya de por sí complicada tarea del conocimiento. Pueden aludir a Dioses se puede aludir a fuerzas y hablar de *poliforzismo*, o como se prefiera. Lo que si propongo es no renunciar a explicaciones que al mismo tiempo se consideren útiles pero eventualmente precarias, pues los sistemas que produciremos poseerán ese rasgo no solo por las limitaciones de nuestras capacidades individuales y colectivas, sino inclusive porque es esperable que desde el interior de esos sistemas construidos, o desde su exterior, aparezcan aspectos no percibidos (y quizá imperceptibles, por ser un efecto inesperado de cierta combinación de factores existentes) que afecten el resultado predictivo de las propuestas construidas.

Y es claro que esa propuesta de modestia no incluye solo al precario conocimiento que poseemos sobre lo que es “externo” a la humanidad ya que, del mismo modo, es poco lo que hemos avanzado en el conocimiento de los seres humanos; y esa ausencia de una antropología avanzada está grávida de consecuencias que nacen cada vez que avanzamos en razonamientos e investigaciones. Pero esa es la circunstancia en la que estamos y aceptarla es una muestra de prudencia que, por otra parte, nos induce a la necesidad de seguir complementando nuestros descubrimientos y elucubraciones, con la crítica del mundo (manifestada en nuestros desaciertos) y de nuestros contemporáneos.

Ahora bien, ya que ésta, y otras proposiciones similares que irán apareciendo en el trabajo, son necesarias para aclarar los fundamentos, y las concientes limitaciones, de los razonamientos del texto, de ello se concluye que nada de lo afirmado debe ser pensado como el esbozo siquiera lejano de una filosofía con pretensiones totalizantes. No solo porque mi talento no se adecua a esos menesteres; aun cuando se adecuaran y este fuese un texto que requiriese de alguna filosofía de ese tipo, no creo que éstas sean épocas propicias para las síntesis filosóficas. Es demasiado grande y vertiginoso el cambio de época como para que alguien sea capaz de recoger y sistematizar las millones experiencias cotidianas que van encarnando, en la actualidad, la experiencia de la especie. Por el contrario, creo que es época de creatividad limitada; en la que cada uno debe poner su mayor esfuerzo en resolver los novedosos problemas que los tiempos imponen.

No es entonces lo innecesario de las síntesis lo que me lleva a cuestionar su oportunidad. Sería magnífico contar con ellas; y algunos de los intentos que hoy se emprenden en ese sentido ayudan a conformar imprescindibles inventarios que, como cartas de navegación, indican con cierto grado de certeza, el punto en el que estamos. Pero es difícil que tales cartas puedan ser suficientemente precisas cuando el navegante se encuentra en las caóticas circunstancias de una tormenta durante la que todo cambia de modo vertiginoso; y menos cuando el barco parece él mismo estar convirtiéndose en otro, por entrar en territorios o tiempos desconocidos. En tales circunstancias, son las múltiples y pequeñas observaciones las que producirán la variedad de indicios que, al tiempo en que permiten golpes de timón y otras maniobras (imprescindibles para que la historia continúe), van creando esa masa crítica que en épocas menos convulsionadas posibiliten al navegante reconocer el nuevo lugar y el nuevo tiempo, recreando entonces retrospectivamente el mapa de las rutas recorridas. Espero que sean suficientes estas aclaraciones para adelantar que se me escapen muchas, muchísimas, de las consecuencias más globales de las afirmaciones en las que me apoyo. También espero que de esas limitaciones surjan comentarios, impugnaciones y desarrollos que hagan más rico el trabajo de

investigación y análisis. Con esa conciencia y por ese motivo, estará permanentemente abierta una página *web* en la que quien considere adecuado pueda colaborar con este intento. Muchos seremos los que podremos aprovechar el intercambio de experiencias y pensamientos sobre estos tópicos.

Como ya dijese, si bien creo que el holismo u organicismo dan respuestas que antes que abrir, cierran demasiado apresuradamente el campo de las preguntas importantes, es el individualismo el que en esta época se sitúa en las bases de la mayor parte de las teorizaciones en ciencias sociales.

Es por ello que en el siguiente capítulo las referencias más frecuentes estarán enfocadas al *rational choice*, que es una de sus manifestaciones para mi modo de ver más insatisfactoria de las actuales versiones del individualismo. Aunque, es necesario advertirlo desde ya, mi separación del ethos individualista sea sumamente contradictoria. Admirador ferviente de la creatividad individual expresada durante el renacimiento (particularmente el ocurrido en la península itálica) y absolutamente consustanciado con los ideales de libertad, igualdad, fraternidad y su consecuente defensa de los derechos humanos, como obstinado obstáculo contra toda opresión mediante la cual ciertos individuos destruyen toda la creatividad y dignidad de quienes se apartan de sus respectivas esferas de poder, no puedo menos que apreciar los valores emergentes de ciertas expresiones individualistas. Es en ese mismo sentido, creo, autores como Norberto Bobbio, muy influenciados por el pensamiento marxista, no dudan en afirmar que “*La democracia moderna reposa sobre una concepción individualista de la sociedad*” (Bobbio 1999: 333).

Sobre esos postulados y por esas mismas razones han aparecido muy importantes tratados que muestran tanto la importancia como las limitaciones del empeño³³. Ahora bien, más allá de los ideales, el fundamento antropológico de muchas de

³³ Entre otros, ver la incisiva, inteligente y clara síntesis crítica expuesta por Pedro Salazar en referencia a las tensiones entre el pensamiento democrático y el constitucionalista.

esas corrientes presenta dificultades que, como pudimos examinar anteriormente, no han hecho del individualismo un buen valuarte contra la violación de la dignidad y derechos de los individuos. Por el contrario, algunas aporías de esa tradición han hecho posible que se encuentre en las bases doctrinarias cuyo corolario práctico son totalitarias o en todo caso violatorias de los derechos humanos³⁴. Esto refuerza mi idea de la necesidad de tener en cuenta siempre la necesidad de regresar a la pregunta sobre qué somos y por ende como tendemos a comportarnos los seres humanos en sociedad. Sin pretender que la solución al problema llegue con alguna facilidad.

Quizá uno de los principales defectos del actual resurgimiento de las teorías individualistas radique en el abandono del método empírico de los fundadores anglosajones; ya que no es frecuente que los epígonos de aquellos pensadores recurran a una revisión de los rasgos de la psicología que aquellos incorporaron para fundar la caracterización de los individuos que forman parte de sus sistemas descriptivos³⁵. No obstante, es justamente en ese campo donde creo necesario entablar la discusión, tanto en relación a la actuación del investigador como en relación a la actuación de los seres humanos en los diferentes contextos en los que el investigador ha de situar su objeto de trabajo. En un contexto, como el del siglo XXI (en el que todas esas convicciones propias de los siglos XVII, XVIII y XIX han sido objeto de investigaciones que llevan más de un siglo, por parte de la psicología, la sociología y todas las otras ciencias humanas), repetir a-criticamente los atributos individuales postulados por los teóricos de hace tres siglos es una anacronismo que se paga

³⁴ Un libro reciente de Pedro Salazar, es una clara y aguda exploración de esas y otras aporías; en las que permanentemente la solución ideal prescriptiva de da de narices con las práctica que engendra o puede engendrar y en la que lo constante es que cualquier norma es ejercida por seres humanos.

³⁵ Por el contrario, en los hechos se acepta la descripción sobre las características atribuidas al individuo humano por los primeros teóricos contractualistas (dándoles, a esos rasgos, el carácter de premisas) y se discuten las diferentes consecuencias que pueden extraerse respecto al orden político.

caro. Pocos son los análisis de ese tipo que trascienden una superficial descripción de los acontecimientos sociales.

Teniendo en mente la misma preocupación, otro supuesto que no parece suficientemente discutido en esas y otras versiones es el de la existencia de un “espacio” y un “tiempo” absolutos, en los que los cuerpos evolucionan, se mueven y relacionan³⁶; también en este campo temático, las elaboraciones ocurridas en el siglo pasado, sobre todo en la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica, han confluído con interpretaciones mucho más antiguas de ciertos teóricos de la sociedad, en un proceso que está contribuyendo a pensar en sistemas complejos, en los que ni los elementos ni sus relaciones son comprendidas tal como lo eran anteriormente: al modo de los contractualistas, por ejemplo. La revisión de algunas de esas contribuciones al estudio de los individuos y la sociedad permitirá esbozar un razonamiento en el que los sistemas sean pensables como relaciones de relaciones; sistemas en los que, en un mismo movimiento, se crean las totalidades identitarias y las relaciones mediante las que ellas interactúan. En los siguientes apartados abordaré el primero de los temas.

Es para todos obvio que lo singular de las ciencias sociales es que, tanto el Sujeto de conocimiento como su Objeto, son seres humanos³⁷ ¿Como pensar sus modos de constitución y relación?

LAS VOCES QUE VIENEN DEL PASADO ³⁸

³⁶ Recordar que la substracción es una variante de la aditividad. Sobre estos temas regresaré en el capítulo tercero.

³⁷ Que mantienen relaciones diferentes, y hasta muy diferentes, con otras personas o con el medio ambiente; interacciones que se desarrollan en grupos y en múltiples instituciones, pero en las que todas ellas son las actualizadoras de las marcas institucionales.

³⁸ Título inventado por (Joutard, 1986), para su libro sobre las narraciones orales de historias individuales o grupales.

En el inicio de cada uno de nosotros siempre hay un cierto continente social que como todo continente, nos acoge y nos provee las formas que le son propias³⁹. Como bien se sabe, no hay generación espontánea sino que, por medio de la madre, del padre, del resto de la familia, de los amigos, de los médicos y/o parteras, y de todo ese mundo de gente que forma parte del contexto en el que se nace (y que, como se sabe, varía según épocas y tradiciones⁴⁰), el retoño de humanos se hace miembro de la especie en el mismo proceso en el que se inserta en una determinada cultura⁴¹. Desde entonces, toda su vida estará marcada por el haber nacido y haberse criado en circunstancias tan específicas como las representadas, entre otras determinaciones, por la clase social de sus padres o protectores, por la región y sus específicos modos (y, quizá, luego, por haber habitado en otro(s) países y/o regiones), por haber incorporado los roles atribuidos a su género o los atribuidos a otro, por haberse adaptado, con mayor o menor éxito, a los hábitos de aquella otra clase o estrato social a la que él o su familia llegó, mediante cierto “ascenso social”, etc.. Es decir, será influenciado por todos esos variados determinantes sociales de la conducta individual a los que ya me he referido en otro texto (Saltalamacchia 1992); y serán las influencias de esos contextos las que irán conformado⁴² las diferencias que lo habitan.



³⁹ De los inicios no se nada y no creo que se pueda saber algo.

⁴⁰ Retomaré este aspecto en otras partes de este y del próximo capítulo.

⁴¹ Hasta tal punto es incorporada (hecha cuerpo y por lo tanto inconcientemente asumida) esa influencia que nuestras propias categorías más abstractas suelen estar influidas por ella. Ese es el caso, por ejemplo, del supuesto según el cual “lo activo” se asocia a lo masculino, al pene, convertido en *falo* por muchos psicoanalistas; lo que posteriormente los introduce en la necesidad de poco convincentes teorizaciones *ad hoc* para explicar lo que es poco explicable desde ese supuesto.

⁴² Sobre el tema de la determinación social de las conductas individuales trabajé en Saltalamacchia 1986 (Inédito).



En este momento, afirmar cosas sabidas tiene como objetivo destacar la íntima constitución socializada de todos los seres humanos: encuentro azaroso de lógicas y temporalidades heterogéneas. Tema importante pues, por la manera en que ocurren el nacimiento (que es siempre específicamente cultural) y la socialización, el contexto imprime una marca idio-

sincrásica a ese caos de sensaciones desde las que el feto emerge (Lacan 1990, Dolto y Nasio, 1987 y Dolto 1983; 1987).

Dado el carácter relativamente inmaduro de neonato humano, tal influencia se ejerce, con particular intensidad, hasta concluir su maduración neurológica; tiempo en el que ese “estar en el mundo” será signado por las radicales insuficiencias del neonato para adaptarse al medio autónomamente y, por ende, por la manera siempre singular en que el medio intenta satisfacerlo (Lacan 1991y 1984)⁴³.

En ese contexto se producen las primeras impresiones, que se guardan en los pliegues sensibles del cuerpo, imprimiendo un peculiar tono emocional a cada una de las estimulaciones del medio⁴⁴: desde entonces, ellas instituyen moldes perceptivos, afectivos y conductuales, anidados en ciertas imágenes, significantes y sensaciones huidizas (formas solo aproximadas de referirme a algo que por naturaleza,

⁴³En cada uno de esos seres que se encargan de la función alimenticia y en los instrumentos que usan para ese y otros cuidados se encarnan los “habitus” de clase, de región, de edad, de sexo, etc.. Aunque difusa e inarticulada, ya en esa época hay “vida mental”, dominada por las formas del rostro y del seno materno e incluso por otras formas, roces y olores repetidos, así como por el arrullo de aquella partitura coral en la que se destacan, mediante inflexiones reiteradas y siempre singulares, los sonidos de su nombre.

⁴⁴La muy occidental y cristiana distinción entre cuerpo y alma lleva a distinguir lenguajes simbólicos y procesos corporales; me inclino mucho más hacia la idea de que esos lenguajes también cobran, a la larga, formas genéticas y en lo inmediato, la estructura de transmisiones eléctricas (entre las neuronas y sus respectivas sinapsis) o de relaciones bioquímicas que solo quien sostiene el dualismo puede aislar de su carácter psíquico, optando u obligándonos a optar entre palabra y cuerpo, para luego discutir sobre lo que es prioritario. Ese tema es un mundo aún muy poco explorado, poco se puede decir seriamente sobre esto, pero la hipótesis de un lenguaje reducido a lo simbólico hace invisible ese campo de investigaciones posibles. Sobre el tema ver, (Martínez Miguelez 1993). Sobre los aspectos emocionales y sus relaciones con el desarrollo de la inteligencia ver (Alberoni, 1976). Volveremos sobre él en varias partes de este libro; particularmente cuando nos preguntemos por la presencia y utilización de los otros sentidos en nuestras investigaciones.



escapa al dominio de las palabras), que habitan el inconsciente y se imprimen en las sinapsis nerviosas o en las reacciones bioquímicas que recorren nuestro cuerpo, constituyendo su memoria⁴⁵. Estos significantes, imágenes y sensaciones, podrán ser más tarde reactivados mediante asociaciones, voluntarias o involuntarias, en la estructura de otras vivencias⁴⁶, dando continuidad

a nuestra relación con el mundo y con nosotros mismos y permitiendo acumular los “saberes” que orientarán nuestras conductas futuras⁴⁷.

Como se dijo, el nacimiento es un acto social; y por ende, también lo es la entrada del niño en el universo de las imágenes, sentimientos y símbolos. En toda la primera etapa, prima la creciente comunicación mediante un complejo sistema de señales corporales aprendidas por ensayo y error frente a las estimulaciones⁴⁸, principalmente, de sus criadores. Luego, la paulatina entrada en el universo simbólico

⁴⁵ Para una síntesis sobre las investigaciones de la relación entre memoria y funcionamiento cerebral, cf. Oliverio & Oliverio (1992). Sobre la relación entre el cuerpo y la memoria ver Berson (1896). Sobre la relación entre sistema nervioso y conocimiento, desde la perspectiva de una de las vertientes de la psicología cognitiva, también es importante consultar autores como Varela, Thompson, et al. 1997. El tema será retomado en distintos capítulos del libro.

⁴⁶ Proceso en el que la llamada “compulsión a la repetición” ocupa un lugar importante. Pero también en otras reacciones inconscientes, como, por ejemplo, la sensación de extrema desprotección que despierta la imitación de un llanto infantil en una sesión de foniatría o de psicodrama.

⁴⁷ Durante la primera época de su vida, el neonato no construye imágenes totalizadoras o globales. Para él no existe exterior ni un “espacio propio”, desde el cual él mire o demande. Más allá de que un “otro” exista y lo asista, en el imaginario infantil, las imágenes “externas” se confunden en un muy poco estructurado universo; donde coexisten las formas y los olores exteriores con las propias sensaciones internas. Sólo siente el instantáneo goce-de-ser; cuya añoranza jamás perderá. Ese goce es un goce en el que no hay distancias ni tiempo (pues no hay sujeto que los signifique) pero es una realidad dura (materia culturalmente organizada) desde la cual el sujeto podrá, más tarde, emerger; traduciendo en lenguaje (el del inconsciente) lo que por entonces es sólo una forma más de lo real. Nunca hay un momento en que el individuo (esencia fundante) se encuentre con la sociedad y se relacione con los seres que en ella habitan desde su pura y absolutamente autónoma individualidad. Por el contrario, lo que está en su origen es una (con)fusión; en la que, si no existiesen elementos socio culturales, el sujeto jamás llegaría a constituirse. Ni siquiera la sociabilidad hecha carne y activada en sus movimientos reflejos —tendientes a producir formas básicas de relación con sus semejantes— podrían madurar si ellas no encontrasen un continente social en el que se sientan correspondidas y estimuladas.

⁴⁸ Desde ahora debemos, contra la influencia de la sobrevaloración frecuente de lo simbólico, tener presente la fundamental incorporación de los lenguajes corporales; esto será de gran importancia en nuestro adiestramiento en la investigación cualitativa. Aunque yo mismo, preso en la historia de esa tradición, quizá no llegue a extraer en este libro todas las consecuencias de lo que acabo de indicar.

ocurre por razón de un proceso al que Lacan diera el nombre de “fase del espejo”; que, aproximadamente comienza desde los seis meses y dura cerca de un año y medio (Lacan 1984)⁴⁹. Desde entonces, aquel reconocerse en la mirada de quienes lo rodean, será el paradigma de todos los *reconocimientos* mediante los que el sujeto jugará su ser en sociedad⁵⁰. Ese es el inicio. Pero hay más.

Aquella aparición de la imagen, en la que el niño ve proyectada su propia unidad, no produce todavía una verdadera distinción. Sobre todo cuando el padre brilla por su ausencia, el niño puede sucumbir a la tentación de pensarse, sentirse y valorarse como continuidad de la madre (esto es, construye sus imágenes ignorando la-falta-en-él del⁵¹ regazo materno y la falta-de-él en el regazo de la madre⁵²) y se instala en el goce (inconciente⁵³) de la no separación (Lacan 1984 y Lacan 1985). Mientras esa esperanza no se frustre, el niño puede reconstruirse imaginariamente como pleno, por lo que no nacerán ni su deseo (que supone una ausencia) ni su necesidad de simbolizar: ya que la palabra adviene con la única misión de llenar el lugar de lo que no está. Esto es: mientras el niño no sienta el desgarramiento que lo separa del seno materno, no necesitará ni aprenderá a hacer ninguna

⁴⁹ Situado delante de un espejo, al principio el niño reacciona frente a su imagen como si ella fuese un aspecto más de esa realidad indiferenciada en la que ES; luego, en esa imagen llega a reconocer a SU cuerpo, y en su movimiento, a reconocer SUS propias formas y SU unidad. Esto le permite ir desarrollando una imagen de sí mismo como algo diferenciado del entorno.

⁵⁰ Esa diversidad de reconocimientos que mediante el nombre propio se unifica en lo simbólico; unidad, por otra parte, que parece ser confirmada por la certeza de que ese nombre refiere a un cuerpo que gracias a la cultura y a las capacidades de nuestros sistemas perceptivos, entendemos como unificado y sólido y de cuya “verdad”, si por ello entendemos eficacia, no es menos potente que la de las otras instancias psíquicas.

⁵¹ Cuya realidad brutal comenzó a padecer junto a la primera sensación de insatisfacción.

⁵² Que la madre le transmite mediante abrazos y arrumacos que nunca logran la reincorporación.

⁵³ El goce, a diferencia del placer es inconsciente; es una forma de ser sin saber, de la que solo otros pueden dar cuenta Braunstein (1982 y 1992).

tarea tendiente a encontrar un sustituto a su plenitud perdida ⁵⁴ constituyéndose como sujeto pasivo del, y sujeto activo en, el lazo social.

En nuestra cultura ⁵⁵, producir la ruptura de aquella simbiosis es lo que recae sobre los hombros paternos ⁵⁶: tradicional representante de la ley social, la paternidad está destinada a limitar el imperio materno, facilitando, desde fuera, la ruptura definitiva de ese cordón que, sin dicha operación externa seguirá existiendo en la comunicación entre los cuerpos.

Así, el padre es alguien que prohíbe e indica, al mismo tiempo, el camino hacia la socialmente posible –aunque desplazada– realización del deseo. No solamente para los hombres sino también –en el juego de tensiones con lo materno– para las mujeres; apareciendo, en los primeros, como ejemplar para la identificación ⁵⁷ y para las mujeres como el modelo del hombre (diferenciado del ideal de mujer) con el que habrá de relacionarse en el futuro (Lacan. s/d). **Este es un nuevo y decisivo**

⁵⁴ Hablar sólo cobra sentido como forma de evocación de lo que no está presente, de lo que por una u otra razón, se ha perdido o ha desaparecido de la propia plenitud corporal. Integración sin fractura con el mundo que para los seres hablantes es imposible de representar.

⁵⁵ Aunque ya quizá esto vaya cambiando de modos para mi desconocidos.

⁵⁶ Puede haber otros representantes de esa ley social y eso es algo a tener en cuenta en la investigación.

⁵⁷ Esto es, fuente simultánea del super yo y del ideal del yo. Dice con claridad Susana Sternbach (2003) *“El brillo fálico que un niño adquiere a los ojos de su madre también es reflejo de los ideales y valores de su época. Yo ideal e ideal del yo no son categorías en abstracto. Se encarnan de modos disímiles en cada constelación familiar, pero también en función del imaginario colectivo de época. La producción social de subjetividad incluye en cualquier época criterios de normalidad, ideales, desviaciones toleradas, categorizaciones y clasificaciones de lo patológico. Las congruencias e incongruencias de las modalidades subjetivas respecto del sujeto ideal de esa cultura promoverán cierto reconocimiento social, o bien el descrédito y la falta de asignación.*

En la actualidad, por caso, la eficacia en la acción, la velocidad, el pragmatismo, ciertos hábitos de consumo, el culto por la imagen forman parte de lo socialmente estimulado. Estamos lejos del ideal obsesivo propuesto para la subjetividad masculina en la época de Freud. Ideal, por aquel entonces, relativo a la conexión entre espíritu burgués y ascesis del capitalismo descrita por Max Weber. Lejos nos encontramos, también, del puritanismo encarnado en las histerias conversivas de la época. La procrastinación (postergación del acto) y la virginidad no forman parte, según parece, de los actuales ideales de época. Y los ideales no son meros reflejos platónicos. Se hacen cuerpo y discurso en los hombres y mujeres, pasando a formar parte de la denominada normalidad. Esta, como diría Michel Foucault, es la normalización que se produce en los modos de la subjetividad en función de cánones epocales. Como vemos, las expresiones psicopatológicas también responden al espíritu de la época, acomodándose de modo sintomal a los consensos culturales respecto de la conformación subjetiva.”

momento de la construcción socializada del nuevo ser humano; momento en el que se consolida el dominio de las leyes: de lo que se *debe ser*, según el “Otro”⁵⁸ cultural lo ha dispuesto y sostiene. Mediante la aceptación de la ley —al principio encarnada en el padre o en su imagen, incorporada en la mujer— el individuo es lanzado hacia la cultura y al intercambio en sociedad; la ley le asegura los contornos (más o menos permeables) de su identidad (esto es de su específica auto-organización) a condición de enlazarlo a otras identidades, en diversas sociabilidades interrelacionadas. Desde ese momento, además de participar en el orden del lenguaje (que regula muchas de sus relaciones —cognitivas, valorativas, estéticas, etc.— con sus semejantes) y de las relaciones afectivas de todo tipo, el sujeto (mediante un acontecimiento que lo conforma en su unidad a condición de cruzarlo desde el exterior) también comienza a participar de las leyes, y ordenamientos de muy diversa especie, que son propios de las sociabilidades en las que está incluido (Gentili 1990), convirtiéndose en miembro de las mismas.

Aceptar lo dicho, permite colegir que nunca existe un momento en el que el sujeto y la cultura se enfrenten como cosas separadas y en interacción (a la manera en que concibe las cosas el pensamiento individualista). Por el contrario, hasta en sus pensamientos y conductas más idiosincrásicas, el sujeto es materia culturalmente organizada y, por ende, incapaz de forcluir sus determinaciones. Aunque frente a muchos holismos sea también indispensable agregar que, al mismo tiempo, las sociabilidades no existen como entidades independientes de los sujetos que la encarnan⁵⁹; por lo que el tema debe ser tratado con alguna mayor profundidad, para lue-

⁵⁸ Si en este momento sirve utilizar este lenguaje (que desde otras perspectivas puede llegar a confundir debido a que puede crear la imagen de una unidad y homogeneidad en todo lo que es relativamente externo al sujeto) es simplemente porque permite recordar la relativa alteridad de los elementos que constituyen a cada uno de los sujetos. Sin embargo, en el curso del trabajo este concepto ya no será utilizado para evitar las confusiones antes citadas.

⁵⁹ Si existiese por ejemplo una ley jurídica a la que nadie recordase dicha ley a lo sumo tendrá interés para un anticuario, pero no para interpretar el curso de la vida social.

go extraer, de ese esfuerzo, algunas conclusiones metodológicas⁶⁰. Pero antes es indispensable borrar cualquier apariencia de homogeneidad o simplicidad en el modo en que esos procesos ocurren.

MÁS ALLÁ DE LA HOMOGENEIDAD

Sabida la crucial búsqueda de amor que es inherente a todo ser humano, las conductas no deberían ser pensadas como una pura búsqueda de la verdad o de la utilidad personal⁶¹. Tampoco en este aspecto de la cuestión, esa forma burda del



individualismo que es el *rational choice*⁶² se presenta como un buen acompañante. Por el contrario, en el amor, y en otras formas del afecto que cruzan todas nuestras relaciones, hay cálculo racional pero su materia prima posee las connotaciones afectivas, simbólicas e imaginarias producidas durante la socialización del decisor; esto es, dichas actuaciones son

modos de ponernos en contacto con el deseo del Otro⁶³, encarnado en la compleja estructura imaginaria y simbólica a la que normalmente denominamos “cultura”⁶⁴. Por eso, las actividades de los seres humanos están constitutivamente enmarcadas y constituidas por las imágenes que el sujeto tiene de lo que los otros esperan de él

⁶⁰ Sobre este tema volveré al tratar el concepto “complejidad”, dado que estos apuntes teóricos, además de indispensables para fundar la metodología cualitativa cumplirán un papel importante en la ejemplificación de lo que es un sistema complejo.

⁶¹ Error típico del individualismo racionalista.

⁶² Sobre esta corriente ver, entre otros, (Aguilar, 1987), (Loyo Brambila, 1989), (Elster, 1987), (Dieterlen, 1990) (Prezeworsky, 1987, Bobbio 1999 Elster, 1987; Dieterlen, 1990; Prezeworsky, 1987; Prezeworsky, 1987).

⁶³ Sobre la relación entre deseo y proyecto escribí algo más en Saltalamacchia (1992). Pero, como es obvio, la fuente de ese razonamiento y sus mejores desarrollos debe buscarse en Lacan y sus continuadores. Lo mismo ocurre en relación al concepto “Otro”. Utilizar el concepto “Otro” como sinónimo de cultura permite enfatizar en la alteridad de los mandatos en que nos socializamos.

⁶⁴ Es en este contexto que se podrá comprender mejor la correcta intuición de (Pizzorno, 1984), comentada en un capítulo próximo, según la cual, la participación en una acción colectiva y la definición que hacen los individuos de sus intereses debe ser comprendida a partir del deseo de asegurar su pertenencia a una cierta colectividad

y cuya adopción permitirá que esos otros lo quieran, lo respeten y lo reconozcan⁶⁵.

Aunque, por supuesto, decirlo no implica ninguna simplificación analítica en la que pudiésemos relacionar un mandato con una conducta; una formación social con cierta conformación individual⁶⁶.

En el polo opuesto de esos reduccionismos es indispensable recordar, como antes dijera, que el Otro (que constituye al sujeto desde su inconsciente) no es una simple unidad. Es una trama compleja, heterogénea y contradictoria. Muchos y variados son los discursos, normas, costumbres y creencias implícitas en las conductas, preferencias estéticas, mandatos desde y sobre lo corporal, valores, configuraciones temporales y espaciales, etc. que lo conforman y que conforman, desde él, al sujeto. Si el Otro fuese homogéneo, los sujetos serían idénticos y sería superfluo todo movimiento de identificación: los otros se disolverían en El Gran Otro; una serie de “clones” culturalmente producidos. Por el contrario, la heterogeneidad constitutiva del Otro impide toda imagen de clonación y produce un doble efecto: a) la diversidad y heterogeneidad entre los sujetos que conforman las entidades sociales

⁶⁵ Por eso, juzgar los contenidos, por ejemplo, de un tratado científico y olvidar esa búsqueda de reconocimiento, pensándolo como una pura búsqueda de la verdad, es una excelente manera de entender lo menos posible; o, al menos, de no entender lo esencial. Recordar esto nos permitirá, al mismo tiempo, comprender el tipo de interacción que se produce entre entrevistados y entrevistadores o entre observadores y observados.

⁶⁶ El hábito de “explicar” mediante la reducción a **Un Principio** conduce el pensamiento de muchos científicos —y, sobre todo, de muchos filósofos— a producir un concepto que, situado en la base, en el origen, en el destino o en el núcleo, habrá de dar cuenta de la verdad de todos los restantes. En el caso del giusnaturalismo antes aludido, el fundamento son los individuos, el estado de naturaleza es la construcción teórica que permite describir los caracteres de esos individuos antes de que la sociedad se construya, para luego deducir a la sociedad de aquellas premisas. Otras escuelas alteran radicalmente el fundamento, lo instalan en la sociedad y deducen a los individuos de ella. En ambos casos, la reducción aplanar todas las peculiaridades de las relaciones entre uno y otro polo. Nada indica, es cierto, que dicha búsqueda no sea socialmente útil. En los hechos, si consideramos que el pensamiento es un modo de adaptación y si, al mismo tiempo recordamos que esa adaptación frente a un mundo peligroso (que recuerda insistentemente lo débil de nuestras defensas y lo precario de la existencia), uno de los problemas que el pensamiento debe resolver es el del miedo a la muerte, al sufrimiento, a la incerteza. La metafísica cumple un extraordinario papel en ese sentido y por lo tanto es sumamente útil. A tal punto que su invención y reinvenición estará asegurada posiblemente mientras la humanidad exista. A veces, sin embargo, ese juego de avestruces puede ser poco adecuado para resolver muchos problemas que requieren hacernos cargo de nuestras limitaciones, superar el miedo, hacer el duelo de nuestras imperfecciones, reconocer aquello que existe pese a que no nos guste e inventar modos de acción que hagan posible cierta acción más o menos lúcida.

y b) la heterogénea constitución de cada sujeto⁶⁷. Esa doble heterogeneidad produce consecuencias de gran importancia. Entre ellas:

1. abre el campo de la constitución del yo: no sólo como entidad imaginaria y simbólica, en la que el sujeto se reconoce, en nuestra cultura, como una identidad que controla su destino; también como instancia en la que el sujeto busca su unidad, proyectándose en sucesivas imágenes de sí, enunciándose;
2. hace posible que la falla en el Otro y el movimiento hacia su “sutura” (el deseo y el proyecto en el que ese deseo se concreta), sean acompañados por la percepción de otras capacidades que, en el Otro y en los otros, son potencialmente complementarias de nuestra propia falla y producen el impulso de sociabilidad⁶⁸.

Se lanza así una constante renovación de proyectos y de creaciones que, para ser apreciadas, deben compartir un mismo campo de interacciones y un semejante código de reconocimientos culturales⁶⁹. Vistas las cosas de esa manera, la metáfora del Otro tiene un alcance limitado. Momentáneamente sirve para incluir en una palabra el conjunto de determinantes que son alteridades constituyentes de lo individual. Pero corre el riesgo de dar, pese a todas las aclaraciones con las que dicha metáfora sea utilizada, la imagen de una coherencia e identidad que aquellos determinantes están lejos de poseer. Otro tanto ocurre con el concepto “estructura”, al que los científicos sociales estamos más acostumbrados⁷⁰.

Indudablemente, en todas las formaciones sociales hay principios de coherencia y regularidades que están en la base de su propia posibilidad: si ellas no existiesen

⁶⁷ También esta referencia a la diversidad deberá ser recordada cuando abordemos la discusión del capítulo sexto de la segunda parte en la que se encarará el tema de la creación y sus condiciones de posibilidad.

⁶⁸ Volveré sobre el tema.

⁶⁹ Es por ejemplo el deseo de ser percibido como alguien “útil”, “reconocido” y hasta “indispensable” lo que obliga al sujeto a proyectarse, a elaborar soluciones, a servir, a establecer relaciones y, frecuentemente, sujetarse a ellas. También volveré sobre este tema.

⁷⁰ Sobre la estructura como sistema complejo volveré en el último capítulo de este tomo.

las interacciones entre sus miembros serían simplemente imposibles. En cambio, lo que no puede afirmarse es su eternidad. Por el contrario, en tanto base, pero también objeto, de las diversas y muchas veces conflictivas prácticas de sus integrantes; y, al mismo tiempo, en tanto objeto de la interferencia de muy diversas influencias exteriores (provenientes de lo natural no humano y de otras sociabilidades humanas), la llamada “estructura” es un sistema dinámico, en el que los procesos de integración y desintegración son el marco polifónico de todas y cada una de nuestras acciones. No dando a “la estructura” por supuesta, la investigación social deberá siempre preguntarse de manera directa, u observar con el rabillo del ojo, cuál es el contexto en el que se sitúan los objetos investigados⁷¹.

Si aceptamos esa diversidad de determinantes de la conducta individual, podremos reconocer que, aún entre los científicos, la búsqueda de la verdad (pensada como una manera de seleccionar y combinar argumentos y experiencias en función de una cierta producción intelectual) podrá ocupar un lugar central, pero no exclusivo en la producción de esos proyectos⁷². Por el contrario, para todo ser humano, en la construcción imaginaria del Otro —que cada uno de nosotros encuentra en el extremo de su deseo— estarán actuando aquellas voces y representaciones que vienen del pasado, del presente y del futuro proyectado —por y desde éstas.

Todas ellas de algún modo vigentes en el universo sociocultural en el que se encuentra inmerso, esas voces organizan una trama compleja de mandatos y razones, gran parte de las cuales escapan a la conciencia del actor a fuerza de constituirlos desde su interior. De esas canteras, la elección racional extraerá los medios

⁷¹ Retornaré sobre este tema en el capítulo cuarto del segundo tomo.

⁷² Una discusión sobre el concepto “razón” (en la que se revelan alternativas mucho más complejas que las que son integradas en las usuales versiones del individualismo metodológico) puede encontrarse en, Gargani (1993). Uno de los límites de la mayor parte de los autores actualmente identificados con el “individualismo metodológico” es su identificación con las corrientes que, tomando el ejemplo de los economistas, enfatizan en modelos basados en el supuesto de la “elección racional” para entender la conducta de los humanos en sociedad. Rechazar tales corrientes es indispensable si se pretende comprender la compleja tarea que supone el análisis de contenido expuesto en el capítulo quinto de la tercera parte de este libro.

y los fines que son la materia prima de su producción⁷³: no es el uso o no del cálculo racional lo que habrá de distinguir a los sujetos, sino el tipo de materiales con los que esas razones actúan. Muy frecuentemente, nuestros trabajos de investigación tendrán como objetivo conocer cuáles son esos materiales, como forma de conocer el por qué, el cómo, el dónde o el para qué de cualquier conducta; ellos serán los que nos permitirán comprender las organizaciones sociales y las conductas individuales. E allí una primera moraleja que podemos extraer de estas primeras afirmaciones para la práctica que nos es común. Pero es necesario ir más allá.



Como se sugirió, la palabra o sus equivalentes (las señales, los abrazos, etc.) son la vía mediante la cuál entramos en un determinado continente cultural; con su compleja y no siempre coherente topografía de mandatos, prohibiciones y silencios.

Esas comunidades culturales (posibilitadas por algún grado de comunidad lingüística e imaginaria⁷⁴) son comunidades históricas; cuyos principios articuladores son más diversos y complejos mientras más amplia y compleja es la historia de la comunidad. Tales historias comunes, con sus semejanzas e interpenetraciones lingüísticas e imaginarias, tienden a una unificación relativa de las experiencias y de los modos de su interpretación en cada una de las comunidades humanas⁷⁵. Constituyen los “ideales del yo”⁷⁶ y los mandatos super-

⁷³ Y si eso puede afirmarse de aquellos cuya profesión es la de producir palabras que comprendan verdades, por qué no habremos de pensar lo mismo sobre todos aquellas otras personas cuyas profesiones u ocupaciones son de las más diversas.

⁷⁴ Utilizando en este caso el término “imaginario” en un doble sentido el de: 1) suponernos parte de una comunidad y 2) vivenciar esa pertenencia en el reconocimiento de ciertas imágenes (gesticulaciones, formas de vestir o caminar, impostaciones de vos, decorados, destino de lo que no usamos —basura, etc.—) como imágenes familiares y afectivamente cargadas.

⁷⁵ Sobre este tema regresaré al tratar las representaciones sociales y, posteriormente, al tratar sobre sistemas complejos.

⁷⁶ Según {Laplanche & Pontalis 1993 #1196}: “... instancia de la personalidad que resulta de la convergencia del narcisismo (idealización del yo) y de las identificaciones con los padres, con sus sustitutos y con los ideales

yoicos con los que cada persona actúa⁷⁷. Ideales y mandatos cuya vigencia es garantizada y controlada por una compleja –y muchas veces casi imperceptible– red de sanciones y recompensas⁷⁸. Se establece así una red de comunicaciones que garantiza la vigencia de los intercambios, conformando un campo más o menos unitario de interacciones; aun cuando ellas sean conflictivas⁷⁹, ya que también el conflicto supone cierto grado de comunidad⁸⁰.

En todos los casos debemos tener en cuenta que ni aún las comunidades más simples⁸¹ llegan a una completa homogeneidad. Eso permite el permanente intercambio que conforma el quehacer cotidiano. Aún cuando el *ethos* dominante sea sumamente exitoso en la socialización de los miembros de una comunidad, esa socialización no puede forcluir los saberes propios de las otras sociabilidades que conforman a los participantes de esa comunidad⁸². De esas otras sociabilidades surgen claves de recepción de los subconjuntos culturales en los que se forma, y también de sus aspectos problemáticos y de los desafíos que



colectivos. Como instancia diferenciada, el ideal del yo constituye un modelo al que el sujeto intenta adecuar-se.”

⁷⁷ Como también indicará Merton (1964).

⁷⁸ Como se verá en el capítulo primero de la segunda parte, aún cuando lo hiciese desde una conceptualización teórica muy diferente, Merton hizo exploraciones de mucho interés sobre estas cuestiones, y con él muchos otros de los teóricos que, como lo hacen Olivé (1994) y Barnes (1994) podrían ser incluidas en la llamada sociología del conocimiento tradicional.

⁷⁹ Sobre la importancia decisiva que tuvo para Darwin su contacto con sociabilidades ajenas a las del que hacer científico, ver Mulkay (1994). Sobre la relación entre sociedad y cosmologías cf. Levinas 1996, Koestler 1963{ ; Koyré 1984. Recordar estos temas al enfocar las condiciones de la creatividad.

⁸⁰ También sobre este tema de la relación entre conflicto y comunidad retornaré más adelante.

⁸¹ “Simples” en el sentido de responder a principios de unificación claros, relativamente limitados en número y con principios organizativos que promueven su respeto en forma intensamente coercitiva.

⁸² Esto es, aún cuando realmente ocurriese esa revolución científica que lleva a la desaparición de la pluralidad de los paradigmas de la que habla Khun (1971).

dan paso a la constante invasión de afluentes externos. La unificación relativa que alcancen deberían comprenderse utilizando conceptos como el de articulación, hegemonía (Laclau 1990 y 1994) y coerción, que han sido frecuentemente utilizados en la teoría política. Aunque es importante señalar que son las limitaciones en el éxito absoluto de las tendencias unificadoras y homogeneizantes las que, al mismo tiempo, permiten el surgimiento de originales formas de adaptación al entorno, ante desafíos inesperados y posiblemente inesperables (dado lo abierto de las configuraciones sociales tanto desde la perspectiva de la permeabilidad ante lo no incluido en ellas como por el efecto no querido o no pensado ni pensable de muchas de las acciones que en ellos se llevan a cabo⁸³). Es desde la diversidad que



emergirán afluentes cuya productividad puede ponerse de manifiesto en los momentos menos pensados, dando lugar a nuevas interpretaciones o a la invención de nuevas soluciones⁸⁴.

Como antes dijera, para cada individuo, la propia identidad se articula y encarna en las indispensables miradas de los otros; y en esa articulación y encarnación que dan cuenta de su unicidad es socialmente certificada por el nombre, en lo simbólico; y en lo imaginario, por el cuerpo (que nos parece absolutamente sólido y unificado) al que ese nombre alude. Pero como *los otros* son muchos y diversos, la llamada "identidad personal" se aparta de cualquier símil con la identidad mate-

⁸³ Sobre este tema retornaré en el tercer capítulo de este tomo.

⁸⁴ Para que esa manifestación se produzca pueden incidir muy diversas razones. Una de ellas puede ser la búsqueda de nuevas ideas debido a que el teórico encuentra dificultades para resolver un problema dentro de los marcos de las teorías existentes. Otra puede ser el intento de resolver lo que Festinger (1957 y 1964) llamaría una "disonancia cognitiva" entre lo afirmado en la teoría y lo sostenido en los discursos de otra de las sociabilidades en las que el teórico participa (familia, religión, etc.). También este será un tema que retornaré más adelante, al plantearme el problema de cómo es posible la novedad cognitiva.

mática; salvo quizá en la estructura de las formaciones inconscientes como la del “automatismo de repetición”⁸⁵. Si en matemáticas el uno es homogéneo, no ocurre lo mismo en la constitución de los seres humanos.

Justamente por identificarse en relación con la mirada de muchos otros, los humanos se verán permanentemente cruzados por la tensión entre ser uno y ser más de uno, en una constante construcción y de construcción de su unicidad en la duración⁸⁶. Es en la tarea articuladora de tales diferencias que el “yo” establece su función.

Para que el lector tenga nuevamente presente aquello a lo que aludo, resumo solo algunos pasajes de ese proceso de construcción subjetiva. Como ya dije, el neonato se estructura en la familia y, por intermedio de ella, en su clase, su región, sus tradiciones étnicas y/o religiosas, etc.. Pero ese es solo el principio. Con el crecimiento, serán otras las principales instituciones de referencia; y en todas ellas reiniciarán sus procesos de identificación⁸⁷. Cada una de sus relaciones con nuevas instituciones o personas lo introducirá en una particular sociabilidad; que será un

⁸⁵Es tarea yoica la de confirmar psíquicamente la unicidad de cada quién; imagen unitaria usualmente tironeada y hasta desgarrada por interpelaciones diversas o divergentes. Tarea unificadora para la cual encuentra ayuda en los datos de los sentidos, ya que es cierto que, si aceptamos sus adiestradas informaciones, cada uno de nosotros es corporalmente una unidad. Es esa heterogeneidad lo que también intuyó el interaccionismo simbólico y, desde una perspectiva diversa, el funcionalismo al adoptar el concepto de “haz de roles” para referirse a una determinada conformación personal. Recordar esto será de fundamental importancia cuando tratemos sobre las fuentes, su muestreo y su interpretación. Sobre el tema ver (Bleichmar, 1994). Comprenderla es importante para dar cuenta de la complejidad de las relaciones entre las identidades y su entorno en la compleja organización de las relaciones con los otros y con el universo en general.

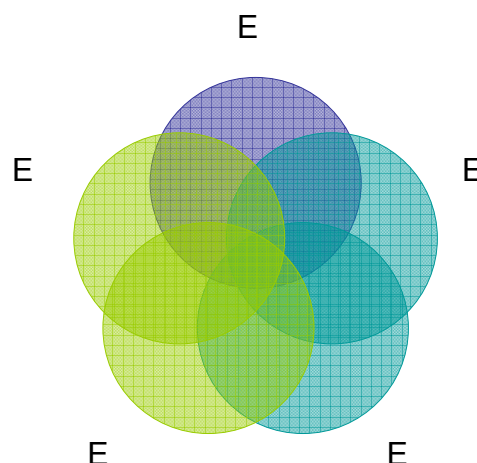
⁸⁶ Duración medible en instantes o años, según la necesidad teórica del observador; que es quien debe homogeneizar esas duraciones desde un metro válido para la comparación con otras duraciones, utilizando el reloj o el almanaque. Volveré al tema del “tiempo” y la “duración” en el último capítulo de este tomo.

⁸⁷Por eso, si quisiéramos reproducir en una metáfora ese juego superpuesto de identificaciones podríamos traer a la mente la estructura de un palimpsesto en el cual el dibujo original dará siempre las pautas sobre lo que puede, y de la manera en que se puede, escribir sobre él. O también se podría usar el ejemplo de un calidoscopio, imaginando esa misma tiranía invisible de la figura original sobre las configuraciones sucesivas. En este último caso, cada una de las futuras formaciones será la representante de una de nuestras identidades institucionales: padre de familia, empleado, espectador deportivo, etc., etc. Es entre ambas metáforas que puede deslizarse la aventura de la interpretación de nuestras conductas. Las fotografías que acompañan a esta parte del texto pueden ayudar al lector a representarse diferentes tipos de sociabilidades y/o a recordar otras que ilustren estas proposiciones.

espacio más o menos amplios de relaciones en los que circulan discursos típicos, modos singulares para la identificación de sus integrantes (él es fulano de tal, que trabaja en tal institución, que ha escrito tales cosas, de tal sexo, etc., en algunos casos; pero utilizando rasgos muy distintos en otros), peculiares experiencias visuales, táctiles y auditivas, específicas formas de normalidad y legalidad⁸⁸. En el interior de esas experiencias

y estímulos (en lo que sigue EE, para simplificar) compartidos tanto en posición de receptores como de emisores, la identidad se confirma y/o reforma.

La relación entre el sujeto individual y las EE que lo forman podría ser representada, en una primera aproximación, mediante una superposición de círculos en que cada uno de ellos (EE_1 , EE_2 , EE_3 , EE_4 , EE_n) representan uno de los EE que formaron parte del proceso de socialización del sujeto y que, de una u otra forma, determinaron sus saberes incorporados, sus conocimientos concientes, sus valores, actitudes, creencias, preferencias estéticas, etc.. Mientras que, en el mismo gráfico, la superposición indica que todos esos EE forman parte de un conjunto que transita en un mismo cuerpo.



⁸⁸ Esto deberá ser tenido particularmente en cuenta cuando tratemos la selección de las muestras y el análisis de las fuentes.

A riesgo de simplificar en demasía, esto es lo que ahora quiero enfatizar⁸⁹: en esa articulación de estímulos y experiencias está la historia de cada sujeto (sea éste un investigador, un entrevistado o un miembro de una comunidad que está siendo observada) y (conviene agregar ahora, aunque retornemos sobre el tema más adelante) la importancia de esa historia en la comprensión del sujeto proviene de que ella no es lo extinguido (como podría entenderse, ya que ese es habitualmente un rasgo asociado al “pasado”) sino **el espesor del presente**; aquello que actúa en y desde el sujeto cuando decide –optado entre alternativas– o cuando actúa sin reflexión –debido a la obviedad, a la “naturalización” o al impulso irrenunciable, que impone una cierta forma de conducirse⁹⁰.

LAS SOCIABILIDADES PRESENTES Y FUTURAS

Pero la complejidad de nuestro objeto no se agota en la diversidad de ese pasado que se manifiesta como espesor individual; ya que las sociabilidades que organizan la vida individual no sólo se encuentran en ese pasado del sujeto sino también en su historia presente y en su imagen de lo que espera, desea o teme que sea su historia futura: las sociabilidades futuras tal como él las imagina y tal como él las proyecta y proyecta su participación en ellas. Esto significa que, durante cada acto, la relación del sujeto con su medio ambiente no se da exclusivamente como una relación entre el sujeto socialmente constituido en su pasado con el objeto de su acción. Por el contrario, en ese proceso de conocimiento y de actuación también operan las determinaciones provenientes de la real y/o imaginaria relación del suje-

⁸⁹ Aunque, para no introducir posteriores confusiones, es necesario tener presente que, dada la simplificación inicial de ese esquema que estoy proponiendo, en él no se ha llegado a dejar explícitas dos características a las que luego debemos llegar: 1) que ese conjunto discursivo es variado y muy complejo y 2) que sus partes se relacionan mediante interacciones que es necesario descubrir en cada caso; así como es necesario descubrir el lugar en las jerarquías de influencia con el que cada uno de los discursos llega a intervenir en el proceso de conocimiento de un cierto sujeto. Por lo que dicho esquema debe ser tomado como una primera aproximación, en la que únicamente se pretende recordar y subrayar la constitución social y discursiva del sujeto.

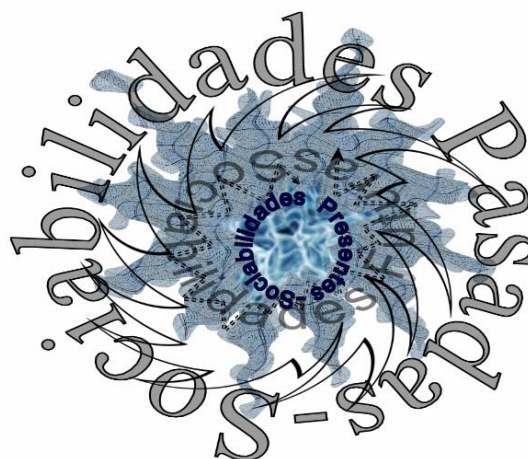
⁹⁰ Recordar esto permitirá comprender mejor las dificultades que deberemos enfrentar en la investigación mediante entrevistas, particularmente en las historias de vida.

to (productor del conocimiento, la acción, la opinión, la decisión, etc.) con las distintas sociabilidades que pueden tener que ver, de una u otra manera, tanto con la actividad que está desarrollando en el presente como con las que se propone desarrollar más adelante. Por lo que, al esquema anterior debemos añadirle aquellas otras sociabilidades presentes (y que éste tiene en cuenta en el proceso de constitución de sus concretos objetos de acción y/o conocimiento) y futuras (con las que el sujeto se relaciona imaginariamente y tiene en cuenta, en tanto futuras interlocutoras) que, en el momento de hacer la investigación, forman el entorno de los sujetos; tanto de los investigadores como de aquellos que de una u otra forma enunciaron el “mensaje” contenido en las fuentes⁹¹.

La representación de ese nudo de relaciones es difícil. Pero con el objeto de producir una imagen que, recordándonos esa complejidad, nos acompañe durante todo el texto, ruego al lector que

acepte la siguiente gráfica. En ella, los tres sistemas concéntricos de redes simbolizan:

1) las sociabilidades pasadas (que constituyeron y determinan al sujeto desde dos perspectivas: sus creencias, expectativas, representaciones, etc. y las determinaciones que, desde lo



social, abren o cierran posibilidades); 2) las sociabilidades futuras (imaginadas o posibles, que determinan los proyectos y sus posibilidades); 3) las sociabilidades presentes (que constituyen el entorno del sujeto). A su vez, los puntos y líneas que

⁹¹ Sobre las fuentes entendidas como mensajes ver el capítulo segundo del tomo tercero.

se distribuyen en cada una de las redes simbolizan la diversidad que cada una de ellas incluye.

CONOCIMIENTOS, REPRESENTACIONES SOCIALES Y ACCIÓN

Como se verá en el capítulo siguiente, en ningún momento negaré la maciza existencia de lo real; pero afirmarla no implica caer en la ingenuidad de creer que los seres humanos podemos captar ese real con independencia de determinaciones tanto individuales (genéticas y psicológicas) como sociales⁹². En este apartado retomaremos la cuestión abordada anteriormente incluyendo una nueva perspectiva teórica —la de las representaciones sociales— cuyo énfasis cognotivista puede aportarnos elementos nuevos al razonamiento que estamos desarrollando. Retorno pues el argumento desde este plano, partiendo nuevamente desde la propia constitución de los individuos con el objeto de examinar cómo juegan, en ese proceso, las representaciones individuales y sociales.

Comienzo por recordar el modo en que el concepto “representación” fue utilizado por Freud.

Para Freud, el concepto de “representación” tiene tres significados: uno intransitivo, otro transitivo y un tercero reflexivo. “La representación” es: 1) intransitiva, cuando refiere a la aparición o recurrencia a algo: generalmente un signo, que sustituye el “actuar por la vía de la descarga motriz o somática”, 2) transitiva, en el sentido de representar algo y 3) reflexiva, cuando indica la “representación de sí mismo” (Anonymous. 1993).

La primera de las acepciones conduce a la cuestión de las pulsiones y los modos en que ellas se incorporan en la estructuración de los seres humanos. Si bien el trabajo de investigación cualitativa no conducirá hasta ese nivel, vale la pena comentarlo sintéticamente para completar el cuadro en el que se ubican las representaciones a las que sí haremos referencia. Ello proporcionará una idea más completa sobre los límites de nuestros conocimientos y sobre las precauciones que se de-

⁹² Tema que será retomado en el próximo capítulo.

ben asumir cuando se afirma algo sobre conductas que también podrían estar determinadas por este tipo de representaciones.

Si pensamos que toda actividad natural es un permanente fluir energético⁹³, lo que llamamos “vida” es una forma más de esa energía⁹⁴; y según mi entender, el concepto “pulsión” se asocia, en el trabajo de Freud, a las formas singulares de manifestación de esa energía en el caso de la especie humana. Como lo recuerdan Laplanche y Pontalis, Freud afirma que “...*las pulsiones refieren a las fuerzas cuya existencia postulamos en el trasfondo de las tensiones generadoras de las necesidades del ello*”. Dichas pulsiones existen⁹⁵ en estado “polimorfo”, y de ellas solo podemos decir que ocasionan una tendencia a la supresión de una tensión, que es producida por cierta ausencia que altera el equilibrio orgánico. Pero dicho movimiento hacia la supresión de la tensión no es directo. Comentando este punto Laplanche y Pontalis dicen:

La experiencia de satisfacción va ligada al “desamparo original del ser humano”. El organismo no puede provocar la acción específica capaz de suprimir la tensión resultante del aflujo de las excitaciones endógenas; acción que requiere la ayuda de una persona exterior...

Cuando algo y/o alguien producen esa satisfacción, algo del objeto satisfaciente y del movimiento motriz que permitió la descarga, queda fijado como huella mnémica. Cuando en ese mismo organismo reaparece el estado de tensión, aquellas huellas se cargan o invisten afectivamente con un cierto grado de excitación (*catexis*) en el que aquellas huellas estarán presentes. Esa carga de excitación produce una alucinación (cuyos efectos prácticos son similares a los de la percepción: crean un “indicio de realidad”); y si esa carga es intensa, se produce un acto reflejo que, por decirlo de alguna forma, se dirige a la satisfacción. Pero aquella conjunción de factores que confluyeron en la satisfacción primera es prácticamente irrepetible; por lo

⁹³ Cuyo origen y fin, si los hubiese, desconocemos.

⁹⁴ La temporalidad de la que comenzaremos razonar en el capítulo cuarto de la segunda parte es nuestra forma de percibir el fluir de esa energía.

⁹⁵ Según nuestra representación actual.

que, cuando ese acto reflejo no es acompañado por la satisfacción —que en esta etapa solo puede provenir desde el exterior—, se producirá algo semejante a la decepción o a la experiencia de la ausencia y aún de la muerte. Ese no encontrar será el momento en que comienza el aprendizaje de la distinción, que será uno de los principios sobre los que fundaremos nuestras experiencias futuras; ya que, de existir, la nueva satisfacción será otra; edificada sobre la ausencia y la añoranza pero no sobre la mismidad. Por lo que bien se puede afirmar que la distinción y la añoranza serán los fundamentos sobre los que habrá de constituirse “el deseo” —que, desde ese momento en adelante, será el motor de toda actividad. Ya que, fuera de situaciones de goce⁹⁶, tales frustraciones se repetirán, junto a la apasionada repetición de la búsqueda. Más adelante, estas primeras formas de relación entre las pulsiones y la primera satisfacción, serán sobredeterminadas por otras, en las que, de otro modo, se reaviva el juego entre satisfacción y pérdida⁹⁷.

En lo dicho hasta ahora, el concepto “representación” alude a aquellas huellas que quedaron del objeto. Conjunto más o menos fortuito, que formó un “complejo de asociaciones”; será ese complejo el que ocupará el lugar de la experiencia de satisfacción, representándola. A esta forma de “representación” Freud la llama “representación de la cosa” y de ella dice:

La representación de cosa consiste en una catexis, si no de imágenes mnémicas directas de la cosa, por lo menos de huellas mnémicas más alejadas, derivadas de aquellas (Freud 1978).

Estas representaciones, que constituyen el inconsciente⁹⁸, toman un carácter que supongo semejante a las imágenes, o esquemas conductuales o si se quiere, de “significados” sin significantes que pulsan por saltar sus barreras (que desde la re-

⁹⁶ En los que ser y estar se confunden eludiendo diferencias y nostalgias.

⁹⁷ Y —ya que éste será un tema que retomaré más adelante— se puede agregar que sobre esa primera forma del deseo (que se articula en torno a una búsqueda, infinita e imposible, de recuperar las experiencias de satisfacción) se reproduce el formato mismo de todo deseo.

⁹⁸ Cuya localización no veo por qué situarla solamente en el cerebro, aunque este ocupe un lugar privilegiado en su regulación. Sobre los cambios históricos en la conceptualización de alma/cuerpo, espíritu/materia o semejantes ver la abundante e interesantísima colección de trabajos reunidos en Feher, Naddaff, et al. (1991).

presentación conciente de otro, es la de un objeto o de otro sujeto), convertidos en los organizadores de nuevas vivencias en las que de un modo u otro se significan⁹⁹; así, las representaciones de cosa podrían ser imaginadas como formaciones que han sido investidas afectivamente, y que buscan expresión, forjándose en conformadoras, y muchas veces reguladoras, de actos y expresiones significantes (para nosotros o para otros)¹⁰⁰. Tales formaciones (no simbolizadas), si bien no son una reproducción de la cosa en su totalidad, al menos conservan algunos rastros de ella: rastros que se convirtieron en huellas mnémicas¹⁰¹. Luego, en el proceso psíquico, tales representaciones son sometidas a procesos de re-investimento y parcial reorganización; con capacidad para reaparecer, ligadas a diferentes sistemas o

⁹⁹ Creo entender que ese modo de pensar lo inconciente se aparta de la teorización lacaniana. En verdad, no puedo comprender cómo puede aludirse al predominio del significante; pero esa discusión va mucho más allá de lo que puedo encarar en este trabajo y queda para otro tejido que quizá alguna vez tenga lugar.

¹⁰⁰ Las imágenes táctiles traducen una intensa presencia de sentido en el pequeño que todavía no es un sujeto, aún incapaz de intercambiar significados precisos. La semióloga y psicoanalista Julia Kristeva habla de lo propiamente semiótico como proceso primario, durante el cual el bebé desplaza y condensa su energía. Gritos, murmullos, flexiones, roces de quien, más tarde, se transformará en sujeto. En la vía de su devenir, a través de cuerpo, voz y movimiento, el pequeño, desde y para siempre, semiotiza. Conjunto de ritmos y roces determinados, sin embargo, desde el inicio, por mamá, papá, hermanos, otros familiares, amigos, la sociedad. Cuerpo asido, gimiente, desatendido, mirado, golpeado, zarandeado, que se deja caer, se instala en la ausencia, se cubre de besos, se moja y paspa, es limpiado, se desliza, toca, pellizca, succiona otra piel. Tal energía corporal que, al mismo tiempo, es marca psíquica, articula lo que Kristeva llama jorá: espacio constituido por un estremecimiento urgente pero reglamentado.

El término jorá aparece en el Timeo platónico para distinguir una articulación provisoria, compuesta por palpitaciones y sonidos efímeros. Estadio incierto, indeterminado, es anterior a la representación. La jorá no es todavía signo, pero se engendra en vistas a significar. Es un receptáculo del contacto donde la caricia aún no despega un cuerpo del otro, un llamado en el cual quien llama no se distingue como diferente de la presencia que le falta. Instancia de mezcla o adherencia, necesaria al niño antes de que se produzcan las sucesivas separaciones. La jorá es la madre o aquel ser capaz de transformarse, transitoriamente, en continente, matriz, alimento, piel a piel. Caos que deviene hasta el lento emerger de los límites. Espacio que debe generarse y al que es necesario volver provisionalmente si se quiere que juego, sueño y los caminos erráticos que conducen al erotismo pleno, al arte o a la religión se tornen transitables. Cuando estamos o regresamos a la jorá, no hay signo denotativo, objeto significado y, por lo tanto, tampoco conciencia operante de un yo que razona. Continente anterior al nombre, a lo uno y lo otro, a la norma: reino pleno de la madre o de quien la representa. La jorá, nuestra primera experiencia de la vida, es un no todavía yo, no aún tú, que se relaciona con el éxtasis que me saca de mi identidad, con lo sublime que me ubica por encima de mi umbral, con el abrazo en que emerjo de mi pátina social para transformarme en invocación, conmoción, humedad, victoriosa negación de mí. De **Hilia Moreira** en **Lo semiótico mismo**.

¹⁰¹ Una reivindicación psicoanalítica del cuerpo y las imágenes se puede encontrar en Nacio (1992 y 1997). Pero va siendo cada vez más frecuente en los textos que psicoanalíticos que van llegando a mis manos, que por cierto son pocos dado que no me dedico especialmente al tema.

complejos asociativos¹⁰², en estructuras que permiten organizar el flujo de nuevos estímulos.

La otra “representación”, a la que Freud hace alusión, es la representación contenida en la imagen (o en una—palabra—en—tanto—imagen) que ocupó el lugar de la cosa. Dichas representaciones obtienen su materia prima del lenguaje y pasan a constituir el sistema preconciente/conciente. Esta “representación de palabra”, obtenida del lenguaje, está sometida a las leyes que organizan ese lenguaje y, por su conducto, a los saberes, creencias, etc. que se elaboran y transmiten mediante él.

Según Freud:

La representación conciente engloba la representación de cosa más la representación de palabra correspondiente, mientras que la representación inconciente es la representación de la cosa sola¹⁰³.

Mediante esa interacción, las “representaciones de palabra” abren el campo a las influencias socioculturales; incluso en la reformulación de las “representaciones de cosa”, en tanto se constituyen en el material que las hace posibles. En esta línea toman toda su relevancia psíquica los contenidos culturales sobre los que Winnicott dice:

Utilizando la palabra cultura pienso en la tradición y, por ende, en la herencia. Pienso en algo que es el patrimonio común de la humanidad, a la que los individuos y los grupos pueden contribuir y de donde cada uno de nosotros podrá extraer algo ... (cit.: Kaës, R., 1989)

Como veremos, aludir al patrimonio de la humanidad sin las mediaciones establecidas por las culturas y subculturas que forman parte de esos patrimonios puede llevarnos por caminos equivocados. Pero en todo caso, es en relación con esos patrimonios que se pasa a este otro orden de representaciones.

¹⁰² En tanto el trabajo psíquico produce representaciones tendientes al apaciguamiento de sus tensiones y la búsqueda de soluciones para las ausencias (crisógenas) del objeto, esas representaciones llevan a transformar una cantidad de energía en una cualidad que es capaz de hacer posible la descarga pulsional. En este caso, la vía directa es sustituida por una vía nueva, encarnada en la representación que se produjo en el lugar en el que experimentó la ausencia o las carencias del objeto.

¹⁰³ Citado por Laplanche & Pontalis (1993: 130) del escrito freudiano de 1917 titulado “Lo inconciente”.

Con la formación del Yo, la “representación de cosa” (constituida en materia corporal o estructura estructurante; más que reprimida, incognoscible por la fuerza de su “incorporación”) debe asumir necesariamente la forma “representación de palabra”. Ya que a ella se asocia, ocupando su lugar y dándole consistencia simbólica e imaginaria.

Como dice Piera Aulagnier (1980)

...lo propio del Yo es representarse y representar lo existente (incluyendo esos existentes particulares que son los sentimientos que él vive y que él soporta) bajo la forma de una construcción eidética.

Ese paso a las representaciones imaginadas-habladas-pensadas, incorpora al individuo en la cultura, al tiempo que lo introduce en una recurrente fisura en las certezas sobre la permanencia de la propia identidad, debido a que, en esas representaciones, mediante las que el individuo se conforma como tal, están marcadas por: 1) el interminable fluir del discurso (en el que una palabra siempre remite a otra, sin que nunca exista un cierre definitivo¹⁰⁴) y 2) por el interminable devenir de la vida (en el que se producen constantes cambios en las imágenes de los otros y de sí mismo) que solo cierra su ciclo individual con la propia muerte¹⁰⁵.

En el interior de ese devenir, el deseo se encarna en nuevos fantasmas y las formaciones de la palabra –sobre las que luego volveré con más detalle— se sitúan, desde el vamos, en la necesidad de investir un objeto y un fin siempre marcados por la precariedad, la impredecibilidad, la posibilidad de la ausencia y el terror primordial que ellos producen¹⁰⁶. En ese escenario, la peculiaridad de las funciones

¹⁰⁴ Volveremos sobre este aspecto de la cuestión al pensar en la diversidad y entretejido de discursos en los que participamos.

¹⁰⁵ De cuya huida imaginaria son testimonios las diferentes búsquedas de certezas y de fundamentos incorruptibles que organizan tanto el pensamiento religioso como buena parte del filosófico. Sobre el tema del tiempo volveré en los otros dos tomos.

¹⁰⁶ Esta producción de representaciones obtienen su materia prima, o más bien ocurren, en el universo del lenguaje; sobre todo con aquel lenguaje “materno”, por cuyo intermedio el individuo se socializa; esto es, con una materia prima que es provista por otros. Aquella materia prima, que para los humanos existe desde siempre, está formada por enunciados, como dice Aulagnier, que vienen de otra parte y de los que el niño va a apro-

del yo, como articulador de la identidad, son las propias de toda otra instancia articuladora en un sistema auto organizado complejo, obligado a una constante tarea de rearticulación de temporalidades distintas. Y esto es importante para todos nuestros objetos de investigación, ya que todos ellos parecen guardar ese carácter de complejidad: sistemas de relaciones de relaciones que tienden a autoorganizarse y cuyos fracasos dan paso a nuevas formas de autoorganización.

Sintetizando lo que se ha dicho. Desde la madre, o desde aquellos que lo crían, el niño va a ser ubicado en un nombre (que unifica la serie compleja de identificaciones que lo hacen sujeto) y que es acompañado por una red de representaciones sobre sí mismo y sobre su entorno. Al comienzo, las imágenes y los conceptos — que le permiten situarse y pensar el presente, y el futuro que su crecimiento exige¹⁰⁷ — son los que le proveen, al niño, los seres que lo rodean: imágenes y conceptos sobre ellos mismos y sobre él, en tanto lugar de proyección. En un segundo momento, luego de las primeras “representaciones de cosa”, el niño también será enunciante activo de esas identificaciones, que antes lo habían enunciado desde el exterior. Pero en todos los casos, las certezas que puede llegar a tener el Yo sobre su entorno, sobre su continuidad y sobre las formas en que ésta puede suceder — en tanto enunciado por otros y enunciante de sí mismo —, son representaciones sociales, tanto simbólicas como imaginarias. Se amasan con los discursos que circulan en las sociabilidades que los circundan; le llegan a cada ser humano en la forma de narraciones, mitos, religiones, saberes escolares y saberes obtenidos en las relaciones cotidianas con su medio ambiente. Será mediante el auxilio de esas representaciones que se van formando los ideales del yo, el yo ideal y todo lo rela-

piarse de dos modos: primero repitiéndolos y luego jugando con ellos hasta que adquiere la pericia suficiente para organizarlos en un discurso que él relanza.

¹⁰⁷ Imagen que de todos modos puede faltar, por la socialización en un medio en el que el futuro es irrepresentable por impredecible, creando catastróficos resultados desde la perspectiva de la integración individual en un orden en el que las leyes solo existen en tanto puedan cobrar vigencia apoyadas en la amenaza de sanciones futuras al que no las respeta.

tivo a la conciencia moral: emergentes de un mundo que, para el neonato se presenta como instituido¹⁰⁸.

Dicho de otro modo, todos esos procesos, que se producen en el interior de diversos grupos, se incorporan al individuo como el resultado de un entrelazamiento entre la representación psíquica y la codificación grupal, donde encuentran una fuente, una forma y una certificación; introyectando, al mismo tiempo, procedimientos utilizables para incorporar y reproducir nuevas representaciones.

Desde el punto de vista de su operación cognitiva, **dichas representaciones tienen la característica de una serie de esquemas clasificatorios, en los que cada uno de sus elementos se agrupan siguiendo conexiones que pueden ser deductivas y/o inductivas, de continuidad y/o contigüidad espacial y/o temporal**; pero que siempre tienden, pese a su precariedad, a asegurar un lugar para cada cosa; y permitir que, en la vida, se logre la interminable tarea de poner cada cosa en su lugar. Es a esos sistemas que Shutz se refería al afirmar:

Un esquema de nuestra experiencia es un contexto de significado que constituye una configuración de nuestras experiencias pasadas que abarca conceptualmente los objetos experienciales que se encuentran en estas últimas, pero no los procesos mediante los cuales se han constituido. El proceso constituyente en sí queda enteramente ignorado, mientras que se da por sentada la objetividad constituida (Shutz, A. 1993: 111)

Para luego agregar, aclarando su uso:

Llamaremos “interpretación de la vivencia”, al proceso de ordenamiento de ésta según esquemas, mediante el reconocimiento sintético, e incluiremos, bajo esa denominación a la vinculación de un signo con lo que este significa. Por lo tanto, la interpretación es la referencia de lo desconocido a lo conocido, de lo aprehendido en la mirada de la atención a los esquemas de la experiencia. (Shutz, A. 1993: 113)

Vistas desde esta perspectiva, esos sistemas clasificatorios son indispensables¹⁰⁹; pues permiten identificar estímulos, construirlos rápidamente como información,

¹⁰⁸ En una muy buena síntesis, Moscovici atribuye a las representaciones sociales cuatro aspectos: 1) la información, que se relaciona con lo “que yo sé”; 2) las imágenes, que se relacionan con lo que “yo veo”; 3) las opiniones, relacionadas con lo que “yo creo”; las actitudes, relacionadas con lo que “yo siento”.

¹⁰⁹ Sobre el tema es de inmensa importancia el trabajo de Schütz, 1993.

completar los datos faltantes mediante inferencias o analogías garantizadas por el propio esquema, y memorizar los resultados de esas operaciones. Tienen, por lo tanto, funciones imaginarias, cognitivas, valorativas y actitudinales.

Siguiendo sobre este asunto a Darío Paez y otros (1987: 86) se puede decir que en las representaciones sociales:

Desde una perspectiva tipológica de los esquemas, nos encontraríamos en un primer lugar con los de tipo individual, por ejemplo, los esquemas de sí y los esquemas de personas, tales como las teorías implícitas de la personalidad. En segundo lugar, aparecerían esquemas de roles (normas y expectativas de roles) y los esquemas de grupos o categorías sociales (representaciones sociales y estereotipos grupales). En tercer plano, podríamos proponer los esquemas de sucesos, tales como los escenarios o guiones. Por último, propondríamos los esquemas de resolución de problemas, esquemas “sin contenido” como los heurísticos y algoritmos de toma de decisiones¹¹⁰.

Si bien la interacción de esos esquemas entre sí y con la experiencia de su uso pueden incorporarles cambios más o menos significativos a los “originales”, ellos constituyen el instrumental básico que permite a los individuos operar con eficacia en lo social; esto es, comprender o ser comprendidos por los otros miembros de la sociedad. Recordarlo es de inmensa importancia para no caer en la imagen de una sociedad como serie de diferencias incontables.

Tal como anticipara, la cuestión a la que me estoy refiriendo ha sido encarada desde diversas perspectivas teóricas que, si bien son divergentes en muchos puntos, coinciden en sostener que los actores individuales no crean sus representaciones individualmente sino en un marco de acción colectiva. Esto es, por ejemplo, lo que fue también sostenido por Irving Goffman (1974) en su libro *Frame Análisis*; en el que, mediante la noción de “*frame*” hace alusión a la existencia de **esquemas interpretativos** que simplifican cierto sector del mundo a través de la selección y co-

¹¹⁰ Si bien estos últimos son los más difíciles de representar teóricamente, creo importante ir volcando progresivamente más atención sobre los mismos, pues su actividad es la que más nos podría dar indicios sobre los procesos que permiten soluciones diferentes en sus peculiaridades, pero que se mantienen dentro de un paradigma hegemónico. Se podría adelantar, sobre el tema, la conjetura siguiente: la hegemonía se logra cuando se establecen esos sistemas mediante lo que aparece como decisión individual, o criterio individual, puede ser referido a un modo socialmente construido de organizar la percepción y la toma de decisiones.

dificación de objetos, situaciones y experiencias; dicho de otro modo, los “*frame*” son orientaciones cognitivas o “bloques de ideas” que organizan las percepciones y articulan las interpretaciones (Johnston, 1995: 217) de los actores individuales¹¹¹. Teniendo en cuenta, por otra parte, que, según el mismo autor, esos esquemas interpretativos son a su vez producidos mediante **interacciones** entre distintos grupos e individuos. Muchas son las perspectivas teóricas desde las que el mismo tema fue encarado construyendo formas específicas de coparticipar del mismo campo conceptual¹¹².

El lenguaje y el imaginario son los portadores privilegiados de tales representaciones y conforman lo que Gramsci diera en llamar “sentido común”. Siendo el producto de las múltiples interacciones que conforman nuestras vivencias a través del tiempo, difícil es imaginar que entre ellas exista una estructura lógicamente coherente. Creerlo así será una de las razones por las que trataré de comprender, más adelante dos cuestiones: por una parte, el tema de la creatividad y, por la otra, el rechazo de los supuestos propios del método hipotético deductivo como filosofía explicativa y normativa del proceso de construcción científica. Esto último, por dos razones: 1) no porque dude del carácter conjetural de las producciones teóricas; sino porque dudo que se pueda pensar en la uniformidad y homogeneidad de las teorías que dan origen al razonamiento de un científico y 2) tampoco porque dude

¹¹¹ Erwin Panofsky, en su *Architecture gothique et pensée scolastique*, propone, a partir de una investigación en un momento histórico privilegiado de la sociabilidad parisina, el concepto de “hábito mental”, dándole a “hábito” el sentido latino de “principio que ordena el acto”. Los modos en que se forman esos actos son los propios de las sociedades humanas en las que, la complejidad de las interacciones, hace difícil identificar un centro causal único. El hábito es entonces el efecto sobredeterminado de múltiples influencias que se van reforzando hasta constituir esquemas de pensamiento que luego se aplican en muy diversas actividades. Corrige la idea goffmaniana en un punto preciso, no son “ideas” si este concepto nos trae al conocimiento conceptos definidos, sino formas de pensar, que si bien en algún momento se fundaron en ideas, pierden ese origen y se convierten en principios ordenadores de muchos modos de encarar la producción de ideas en diversos ámbitos, y no solo en aquel en que esas ideas fundantes fueron producidas. Toda la sociología del conocimiento puede ser pensada como un modo de encontrar y explicar esos hábitos..

¹¹² Que termina conformándose como conjuntos paradigmáticos por haber sido el producto de variados y no siempre explícitos sistemas de interacción, de intertextualidad, entre escuelas de pensamiento de la misma y/o de diversas disciplinas.

de la eficacia de la lógica como técnica de pensamiento y control de sus productos; pero sí porque no creo que ella funcione del modo idealizado en que la presentan los tratados epistemológicos. Sobre uno de esos aspectos de la cuestión me detendré en el próximo apartado, pero esta vez no en relación al pensamiento científico sino en relación a las conductas individuales y sociales, en general; poniendo nuevamente en cuestión los supuestos individualistas.

LA RAZÓN Y LA ACCIÓN:

Al principio del capítulo critiqué la representación racionalista. Volver sobre dicho asunto, sobre todo en relación con el individualismos, es importante debido a que sus propuestas forman parte íntima de las representaciones de sentido común más recurrentemente elaboradas y reproducidas en nuestra cultura (conformando, por decirlo de algún modo, de la *episteme* o paradigma básico de algunos de los exponentes sobresalientes de la filosofía occidental). En efecto, tales supuestos o una parte de ellos son incluidos tanto en las teorías económicas y sociales que comparten la tradición liberal como en aquella que, por el camino de algunos marxismos, se desprenden de ésta. En esas vertientes se supone que: 1) los actores (individuos en el liberalismo, pero también las clases en una gran parte de los teóricos marxistas) saben cuáles son sus intereses¹¹³ y 2) siempre actúan —o se espera que actúen— realizando un cálculo individual de costos y beneficios. Por lo que las acciones individuales o grupales deben ser comprendidas tomando en cuenta dichos saberes y cálculos.

Con independencia de los estudios antes reseñados, esas presunciones sobre el alcance racional del saber que orienta la acción también han sido impugnadas por teóricos como J. G. March y H. A. Simon (1964) y Crozier y Friedberg (1990). Para enfocar la cuestión desde este otro ángulo, recordaremos lo dicho por los dos últi-

¹¹³ Salvo en los casos englobados, dentro del marxismo, como “falsa conciencia”.

mos autores quienes, en un excelente tratado sobre la acción colectiva, coinciden con las posturas de los dos primeros en la siguiente afirmación:

El ser humano es incapaz de optimizar. Su libertad y su información están demasiado limitadas para que lo logre. En un contexto de racionalidad limitada, decide de manera secuencial y, cuando trata de resolver algún problema, escoge la primera solución que según él corresponde al umbral mínimo de satisfacción (1990: 546).

Esta es una advertencia que solo puede ser ignorada por aquellos que no han hecho el duelo de la imperfección humana. Como veremos con más detalle en el próximo capítulo, las capacidades humanas de conocer son de tal forma limitadas que sería imposible que todos los miembros de la sociedad tuviesen un conocimiento absoluto y homogéneo sobre lo que les rodea. Si fuese de otro modo, estaríamos ante el extraño caso de una parte capaz de contener al todo¹¹⁴. Si nos negamos a reconocer esa posibilidad como una alternativa digna de ser pensada, a lo afirmado en la cita anterior solo podría acotar que no es la racionalidad lo limitado sino la materia prima cognitiva sobre la que esa racionalidad actúa.

Al decirlo, es claro que no atribuyo al concepto “razón” la entidad del Logos sino un modo de articular medios y fines. Dada esa definición, el problema no es la incapacidad humana para producir dicha articulación, sino la incapacidad para hacerlo con conocimiento de todos los elementos antecedentes y consecuentes que son indispensables para un cálculo sin errores. Y no entendiendo esto del conocimiento solo como una cuestión de “cantidades” de conocimientos (medible desde un patrón único y válido para todos los humanos) sino también de cualidades y/o tipos de conocimiento. Como ya vimos, cada hombre o mujer, joven o niño ocupa un lugar¹¹⁵ en el mundo, que le presenta perspectivas, preocupaciones, desafíos e intereses que son diferentes. Cada uno de esos determinantes crea esferas de cotidianidad

¹¹⁴ No ignoro el que haya teóricos de la complejidad que utilizan ese supuesto. Pero no me parece que deje de ser una metáfora inadecuada ya que una cosa es contener al todo y otro, muy diferente, es participar de los rasgos de ese todo que ellas constituyen.

¹¹⁵ Producido como resultado de los propios sistemas de clasificación social.

diferentes¹¹⁶. En esas diferentes esferas de cotidianidad se van conformando las experiencias posibles, los discursos que las expresan y explican y las singulares estructuras de relevancia que organizan el interés de los que coparticipan de esos mismos determinantes. Se forman así universos imaginarios y simbólicos, con sus propias estructuras de relevancia, que están más distanciados de los de otros miembros de la sociedad, cuanto más socialmente impenetrables son las fronteras. Entre otras, es por ésta razón que bien podría pensarse que es **mucho más adecuado hablar de diversidad de conocimientos que de jerarquías objetivas entre ellos**. Tal como ocurre en otras esferas de las sociabilidades, la construcción social del saber es un constante proceso de rearticulación de esos distintos saberes y sobre el saber no hay ninguno que sea dispensable¹¹⁷.

Fieles a las estructuras de relevancia de los saberes adquiridos, cada ser humano tendrá una respuesta más activamente crítica y creadora mientras más cercanos sean los aspectos de la realidad con los que interactúa en relación a sus necesidades, obligaciones o fuentes de prestigio.

A la inversa, nuestro esfuerzo para focalizar la atención (y, junto con él, nuestra inversión en pensamiento vigilante y creativo) tenderá a disminuir sobre aquellas otras circunstancias, demandas o exigencias que no parecen afectarnos tan directamente. En tales casos, una parte de esas cuestiones (aquellas que quedan totalmente fuera de nuestro interés) desaparecen de nuestro campo de atención; y la otra parte —cuando por alguna obligación externa debemos encararlas—, en lugar de investigarlas personalmente, recurrimos a “autoridades”, a las que creemos sa-

¹¹⁶ Sobre esas “esferas de cotidianidad” volveremos más adelante, tratando de teorizar más profundamente sobre sus influencias en las subjetividades de los actores.

¹¹⁷ Los propios intelectuales, que tantas veces se atribuyen la función de “dar o atribuir sentido” son víctimas, entre otras limitaciones, de aquellas que son las propias de su oficio.

bias y en las que confiamos¹¹⁸: ellas nos brindan las explicaciones o informaciones que hacen falta,¹¹⁹ evitando una búsqueda individual que nos crearía demasiadas tensiones y pérdidas de tiempo.

Al respecto dicen Berger y Luckman:

Aunque el cúmulo social de conocimiento presenta al mundo cotidiano de una manera integrada, diferencia de acuerdo con zonas de familiaridad y lejanía, la totalidad de ese mundo queda opaca (...) Cuando unas zonas de oscuridad se iluminan, otras se oscurecen. No puedo saber todo lo que hay que saber de esa realidad (...) Mi conocimiento de la vida cotidiana se estructura en términos de relevancia, algunas de las cuales se determinan por mis propios intereses pragmáticos inmediatos, y otras por mi situación general dentro de la sociedad (...) Sin embargo, mis estructuras de relevancia se entrecruzan con las de otros en muchos puntos (...) Un elemento importante de mi conocimiento de la vida cotidiana lo constituye el de las estructuras de relevancia de los otros (...) En la vida cotidiana el conocimiento aparece distribuido socialmente; vale decir, que diferentes individuos y tipos de individuos lo poseen en grados diferentes. No comparto en la misma medida mis conocimientos con todos mis semejantes, y tal vez haya cierto conocimiento que no comparto con nadie (...) En estos casos, no sólo me hace falta una opinión autorizada, sino también una opinión previa acerca de cuál es la opinión más autorizada. Así pues, la distribución social del conocimiento arranca del simple hecho de que no sé todo lo que saben mis semejantes, y viceversa, y culmina en sistemas de idoneidad sumamente complejos y esotéricos. El conocimiento, al menos en esbozo, de cómo se distribuye el acopio de conocimiento con alcance social, es un elemento importante de dicho acopio. En la vida cotidiana sé, al menos someramente, lo que puedo ocultar y de quién, a quién puedo acudir para saber lo que no sé y, en general, cuales son los tipos de individuos de quienes cabe esperar que posean determinados tipos de conocimientos (1968: 60-65).

Como puede verse, estos autores están lejos de suponer que los humanos actuamos con plena información; por el contrario, la información que poseemos y utilizamos sigue las líneas de las “estructuras significantes” que organizan: 1) la percepción sobre su mayor o menor utilidad y 2) las fronteras que regulan la frecuencia de contacto con cierto tipo de razonamientos; líneas y fronteras dibujadas por las necesidades de una vida cotidiana que normalmente transcurre en el interior de cier-

¹¹⁸ Antonio Gramsci da muchos testimonios y basa parte de su estrategia en esa observación sobre el modo en que la gente del pueblo genera sus opiniones mediante referencias a otras personas a las que conceden el papel de autoridades en ciertas materias.

¹¹⁹ Y eso se repetirá al menos hasta que acontecimientos extraordinarios contribuyan a cambiar esas convicciones o mis juicios sobre los expertos. O sea, hasta que surja un problema que no pueda resolverse mediante esos supuestos. En tanto nuestro conocimiento sea eficaz, las dudas normalmente no se plantean o, si aparecen, normalmente no estimulan un esfuerzo de investigación que puede ser postergado.

tos ordenes institucionales¹²⁰. Tenerlo en cuenta nos permite dar un nuevo paso en discusión sobre razón, saber y acción, incluyendo otros ejemplos.

Reforzando esta perspectiva, Alejandro Pizzorno (1984) se dedicó a mostrar la incapacidad de los teóricos utilitarios (y en particular aquellos que se inscriben en el llamado *rational choice*) para explicar temas que, como la acción de votar, han sido objeto de muchas de sus preocupaciones. Profundizaré en este ejemplo para pensar la cuestión desde otro ángulo.

Como cualquier otra acción, la decisión de ir a votar puede ser pensada como el efecto de una acción racional que se efectúa luego de evaluar los costos y beneficios que el actor obtendría de dicho acto. Ante esa posibilidad, la pregunta es: los votantes ¿poseen la suficiente información sobre los costos y beneficios que le acarreará su acción?, ¿conocen sus intereses en relación a ese acto? Ambas preguntas pueden ser contestadas desde dos perspectivas: 1) la de la influencia de su voto respecto al éxito de un candidato o partido y los consecuentes beneficios individuales que dicho éxito puede acarrearle; 2) la de votar como acción que en sí misma produce beneficios.

Pizzorno afirma que la percepción de los propios “intereses” es una actividad que no puede ser comprendida y evaluada en sí misma, con independencia de los lazos sociales y de la estructura de valores que predomina en la sociedad en que esas acciones se realizan. Examinando la cuestión desde el primero de los ángulos antes indicados, el autor afirma que el costo de ir a votar es muy grande si se lo compara con los beneficios inmediatos que puede obtener el votante a raíz de los resultados de las elecciones. Además, sigue diciendo, es baja la certeza que el individuo puede llegar a tener, por sí mismo, respecto a los efectos, si alguno, que pueda de

¹²⁰ Sin embargo, recordar la diversidad y complejidad de los discursos, interacciones e instituciones sociales obliga a sospechar que esa unidad no llega a ser completa. Esto nos permitirá comprender algunas de las fuentes del pensamiento novedoso y creativo, sobre el cual trataremos en los apartados y capítulos siguientes. Pero antes vale la pena volver sobre la cuestión de los intereses.

su decisión en el triunfo de uno u otro candidato. Por lo que, desde ambas perspectivas, ir a votar es individualmente irracional.

En cambio, esa acción deja de ser irracional si es interpretada en el contexto de la estructura valorativa de un grupo o institución social y de las necesidades individuales que de ella se desprenden. Desde ese punto de vista, si **votar es una forma de asegurar la pertenencia a un determinado conjunto social**, la acción de votar puede interpretarse como un valor en sí mismo. En tal caso, el acto de votar no será **un instrumento para lograr algo** sino un fin en sí mismo; ya que sería un apreciado indicador de pertenencia al grupo (de participación en la vida grupal); por lo que la acción no será un medio para obtener algo sino un fin en sí mismo, un valor, algo por lo cual el individuo será premiado, aunque sólo sea por sentir y mostrar que comparte las acciones valoradas por su comunidad.

Con ese primer paso, la discusión del teórico italiano se sitúa fuera de las esencias individuales y en el campo de la construcción social de las subjetividades. En efecto, la coparticipación en una cierta estructura valorativa permite entender, al mismo tiempo: 1) cómo cada individuo define lo que **es** su interés individual y 2) el tipo de racionalidad que puede atribuirse a la acción que emprenden los individuos de acuerdo a esos intereses. Por ello su argumento clave es que todos los “bienes” que orientan las acciones, sean colectivas o individuales, toman tal carácter sólo cuando son reconocidos por la colectividad a la que su portador pertenece. Es la colectividad (más o menos diversa; pero de algún modo unificada; pues en caso contrario no existiría) la que permite a los individuos tener criterios que le faciliten distinguir lo deseable de lo indeseable¹²¹ y luego decidir (si hay en la conducta un

¹²¹ El mismo criterio puede adoptarse para comprender la rápida exclusión a la que normalmente son relegadas las producciones heterodoxas en el interior de comunidades académicas muy estructuradas. En tanto esa heterodoxia no es valorada, a dicha producción le ocurre lo mismo que al dinero que porta alguien en una comunidad donde el valor de ese dinero no es reconocido ni apreciado. El dinero es **un bien** sólo cuando es reconocido en la colectividad dentro de la cual se lo quiere hacer circular; si esa colectividad no reconoce el valor de ese dinero, nada se puede comprar con él

momento de elección conciente, que es sobre la que piensa Pizzorno) o simplemente actuar¹²². Por ello, el interés, referido a esos bienes, no es un efecto de la elección racional de individuos a–sociales sino la coparticipación en el interior de un campo de saberes socialmente construido. Por otra parte, debido a que todos vivimos en situación de información imperfecta, la posibilidad de que un agente, en una situación determinada, tenga certeza sobre cuál puede ser su interés depende de los saberes y criterios que comparte con la colectividad a la que pertenece¹²³.

Resumiendo desde otra perspectiva, que luego retomaremos con mayor profundidad, se puede afirmar que el **principal bien** es doble: 1) construir lazos que incrementen o mantengan el reconocimiento de pertenencia y 2) obtener fuentes de información y confirmación de las opciones frente a las cuales es necesario decidir.

Apuntando en una dirección semejante, Bourdieu incorpora el término capital simbólico para referirse a las *ventajas y oportunidades que la gente posee por formar parte de una comunidad*.

El teórico francés explica que, a través del tiempo, los ciudadanos hemos construido un espacio social en el que nos movemos y coexistimos. Los poderes sociales fundamentales son el capital económico, bajo sus distintas formas (bienes materiales, dinero, comercio/industria) y el capital cultural o capital simbólico (educa-

¹²² En este caso, al distinguir entre decisión o acción me refiero a la existencia o no en la conciencia del sujeto la alternativa. Si no hay alternativa conciente no habrá trabajo sobre ellas y, por ende, el paso al acto será una continuidad comprensible como una continuidad “natural” entre ciertas creencias y ciertas conductas, tal como se las representa el observador.

¹²³ Pizzorno sintetiza su postura en las siguientes frases: “...no se puede tener el concepto de utilidad sin implicar el reconocimiento intersubjetivo de los valores que conducen a esa utilidad y por consiguiente los procesos de satisfacción de las necesidades varían según las diferentes identidades colectivas que las sostienen (que las reconocen). [...] el cálculo por parte de un individuo de los efectos de una cierta acción es posible, al menos sin grandes dificultades, sólo si los costos y los beneficios de las mismas son bastante cercanos en el tiempo. Si el cálculo se realiza para un largo período de tiempo, y debe considerar consecuencias inciertas de la acción a emprender, no es demostrable que el individuo permanezca idéntico a sí mismo en el campo, inmutados sus perfiles de preferencias y sus criterios para calcular el valor de los costos y beneficios. Cada experiencia humana no ligera confirma cuán amenazada está esa identidad. La seguridad de la misma, su estabilidad, son buscadas en una identificación colectiva —el individuo puede percibirse idéntico en el tiempo sólo si otros lo perciben así...” (Pizzorno, 1984, 2:28)

ción/ilustración, redes sociales, prestigio e influencia, el poder hacer de los grupos sociales y legitimidad política)¹²⁴.

El capital simbólico es cualquier propiedad (cualquier especie de capital: físico, económico, cultural, social) mientras sea percibido por los agentes sociales cuyas categorías de percepción son tales que están en condiciones de conocerlo (de percibirlo) y de reconocerlo, de darle valor. (Un ejemplo: el honor de las sociedades mediterráneas es una forma típica de capital simbólico que sólo existe a través de la reputación, es decir la representación que los otros se hacen en la medida en que comparten un conjunto de creencias apropiadas para hacerles percibir y apreciar ciertas propiedades y ciertas conductas como honorables o deshonrosas). Más precisamente, es la forma que toma toda especie de capital cuando es percibida a través de las categorías de percepción que son el producto de la incorporación de las divisiones o de las oposiciones inscriptas en la estructura de la distribución de esta especie de capital. (Bourdieu, 1997:108)

Aparece enfatizado aquí otro aspecto de la cuestión. Dada esa subjetivización en sociedad no toda acción social es producto de un cálculo conciente de costos y beneficios: hay conductas que simplemente se ejecutan porque, dada la pertenencia a un ámbito cultural, sería impensable actuar de otra manera¹²⁵. Dicho de otro modo, en el interior de cada contexto cultural hay datos que son tan obvios (dado que forma parte del bagaje conceptual básico de determinado ámbito social) que producen consecuencias sobre nuestras acciones mucho antes de que percibamos la necesidad de evaluarlas en su racionalidad: en tales casos se actúa sin decidir, al menos concientemente¹²⁶. Lo que en su momento llamaremos *habitus*, tomando un concepto hecho famoso por Bourdieu, puede ser pensado en estos términos¹²⁷; siempre que tengamos en mente las peculiares intersecciones en las que esos *habitus* interactúan en cada ser humano, que son más variados y cuyas interrela-

¹²⁴ Como afirmaré más de una vez, es significativa la ignorancia del capital “bélico” (capacidad de actuar sobre el otro por el uso de la violencia física). No es tema de este trabajo el preguntarse el por qué de una ausencia tan inexplicable dada la permanente presencia en la vida social de esas manifestaciones directas o indirectas (amenaza) del poder bélico ellas no son habitualmente incorporadas en la teoría social. Pero es útil tener presente en los análisis esta otra forma de influencia sobre la conducta de los otros.

¹²⁵ Ver el tema de los presupuestos culturales en el próximo capítulo y en primer capítulo del tercer tomo

¹²⁶ A ellas nos referiremos nuevamente al tratar sobre las representaciones sociales.

¹²⁷ Sobre este y otros conceptos similares volveré en otros capítulos (particularmente en el capítulo cuarto del segundo tomo), por lo que el tema es presentado pero no desarrollado en este para evitar una disquisición demasiado larga y poco conectada aun, en el lector, con las consecuencias metodológicas que se pueden extraer de su utilización.

ciones son más complejas según el grado de diversidad e imbricación de interrelaciones de cada conjunto social¹²⁸.

Una de las varias perspectivas que abre ese razonamiento para nuestro trabajo posterior puede ser sintetizada en un axioma: tener solamente en cuenta los esfuerzos que se estén haciendo para descubrir lo real es absolutamente insuficiente para comprender cualquier producto del conocimiento; por lo que todo examen crítico del conocimiento es, al mismo tiempo, un estudio de sus condiciones de producción y de sus condiciones de circulación y recepción (reales y/o supuestas por el productor); desafío que, de un modo u otro, intentaron afrontar todos los sociólogos del conocimiento (Olivé, 1994)¹²⁹.

Por supuesto, ese análisis de las condiciones de producción del conocimiento que hace el sociólogo de la ciencia, el metodólogo o quien ocupe su lugar, será siempre el análisis hecho por un receptor quien, a su vez, en el momento de la crítica se habrá convertido en un productor de conocimiento. No hay pues un momento definitivo en que el proceso culmine al modo de una película de Hollywood; ya que, consecuente con lo dicho, también lo producido por el crítico deberá ser juzgado, durante la lectura de sus informes de investigación, teniendo en cuenta lo antes afirmado sobre emisores y receptores. Se trata, pues, de un proceso sin fin; y al que, por lo tanto, debe necesariamente ponérsele límites fácticos para que desde la mera producción cognitiva pasemos al acto, aunque ese acto no sea otro que el de publicar. Esos límites, como todos los límites propios de la actividad cognitiva, serán relativamente arbitrarios (pensados desde el interior de la temporalidad propia

¹²⁸ Pues, como ya vimos, la diversidad y el consecuente conflicto entre pertenencias diversas son parte inherente a toda conformación humana, por lo que siempre existieron y siempre fueron la fuente de gran parte de los conflictos pero también de las innovaciones cognitivas. Lo que no encaja en esta descripción es, únicamente, el conocimiento que se inicia como resultado de una catástrofe, que obliga a replantear todo conocimiento anterior y que lleva a la humanidad a un duro proceso de exploración para encontrar nuevas formas de entender lo real.

¹²⁹ También este es un supuesto que debe ser tenido en cuenta cuando se lean los capítulos que, en la tercera parte, se dedican al trabajo de interrogación de las Fuentes.

del proceso de descubrimiento) y será el receptor quien juzgará hasta qué punto lo recibido en el mensaje le es útil o creíble. Teniendo en cuenta, al decir esto, que la decisión de cada analista o espectador del proceso, respecto a cuándo creer o no en la utilidad de un conocimiento o en la rigurosidad del proceso que condujo a un cierto saber, tiene un doble carácter: desde cierta perspectiva es necesaria, dado que es necesario tener un juicio; y desde otra perspectiva es contingente, dado que no es posible asegurar, de ninguna manera, la certeza de los criterios que se utilizarán en esa toma de decisión.

Se repetirá así, posiblemente en forma permanente, el giro en la espiral hermenéutica; espiral en la que, por supuesto, está incluido cualquier juicio sobre el postulado que se acaba de formular¹³⁰. Tarea parecida que Sísifo debió realizar eternamente y que es una buena metáfora sobre el eterno recomenzar de nuestros esfuerzos por adaptarnos al mundo¹³¹.

Ese postulado permite entender y consolidar una certeza. La investigación es al mismo tiempo el trabajo de muchos ¹³² y, a la vez, un trabajo que pretende la indispensable e infinita tarea de comprender la compleja constitución de lo real. La búsqueda de rigurosidad en el pensamiento es un valor por el que siempre se deberá

¹³⁰ Una forma de impugnar el argumento que se ha venido esbozando es el de aplicarle la misma lógica que aparece implícita en la paradoja del mentiroso. Sin embargo, esto sólo tendría efectos sobre alguien que supusiese que la afirmación de que nos manejamos por creencias más o menos fundadas sobre lo verdadero puede ser presentado como una certeza. Pero esto es absurdo. También mis afirmaciones en ese sentido deben ser tomadas como creencias que intento fundamentar. Al tiempo que sé que, como todos los seres humanos, en la vida cotidiana me manejo como si mis creencias fuesen absolutamente ciertas. Pero para que esto sea un escándalo es necesario no haber terminado el duelo frente a nuestras limitaciones y seguir creyendo que hemos sido hechos a imagen y semejanza de Dios; y que para lograr completar ese designio, sólo nos falta un poquito de esfuerzo y nada más.

¹³¹ Sísifo, en la mitología griega, rey de Corinto, hijo de Eolo, rey de Tesalia. Sísifo observó cómo el dios Zeus se llevaba a la hermosa joven Egina y le contó a su padre lo que había visto. Enfurecido con Sísifo, Zeus lo condenó al Tártaro, donde estaba obligado a llevar eternamente a la cima de una colina una piedra que siempre caía rodando y, por lo tanto, su esfuerzo debía recomenzar.

¹³² Duhem tuvo gran conciencia de que todos los conceptos de la ciencia tienen antecedentes en pensadores anteriores. Para él, el concepto galileano newtoniano de la "inercia" tenía sus antecedentes en la discusión de los "ímpetus" realizada por Buridan y su escuela de París, en las ideas de la escuela mertoniana de Oxford y aún en ideas ya presentes en el pensamiento Antiguo. Howard Schwarts & Jerry Jacobs (1999)

luchar. Pero, que tal sea el horizonte, no significa que podamos asumir con certeza que en algún momento podremos alcanzarlo: la certeza es un horizonte.

Será sobre otros aspectos de dicho tema sobre el que retornaré en el próximo capítulo y en varios otros pasajes del libro, pero antes es necesario abordar cuestiones relativas a la historicidad.

CRONOTOPO SOCIAL Y CRONOTOPO INDIVIDUAL¹³³

Si bien en el esquema de la subjetividad antes presentado, lo temporal aparece en el juego de tres grupos de determinaciones que se suceden en el tiempo, el corte cognitivo, del que el esquema es producto, era un corte sincrónico; ya que si el pasado y el futuro son construcciones efectuadas desde el presente; aquel futuro y aquel pasado del que podemos hablar es el que está en nosotros, como individuos sociales, y está en la sociedad, conformada por esos individuos; desde esta perspectiva bien podemos decir que: **el que pasado y futuro del que podemos hablar son aquellos que constituyen el presente; son su espesor**. Por su parte, el pasado que ni es recordado ni de algún modo actúa —desde el inconciente o el preconciente— no es historia más que para algún otro que pudiese recordarlo o hacerlo consciente. De allí que, para cada uno de nosotros, **la instantaneidad no sea otra cosa que ese momento en el que: desde lo que hemos sido, seremos**. Aceptado lo cual, el presente se convierte en un momento tan fugaz como inaprensible; y es justamente por nuestra incapacidad para representarlo que producimos periodizaciones que, según sea su propósito cognitivo, se extienden en lapsos mayores o menores. La llamada “coyuntura actual”, es una de esas representaciones en las que “el momento” puede abarcar segundos o años.

En cambio, si **abandonamos el campo de lo puramente individual y pretendemos comprender a la temporalidad como sucesión de presentes de sujetos en relación,**

¹³³ El concepto “cronotopo” es el creado por Bajtin. Sobre su definición ver el último capítulo del tomo tercero.

la complejidad del asunto se incrementa aún más. Pero, para mejor comprender el tipo de complejidades a las que aludo, y que son materia de muchas consecuencias sobre los trabajos de investigación social, es importante llegar a ellas luego de un breve rodeo en torno a los conceptos de tiempo y duración.

Como Norbert Elías lo demostrara, la representación sobre “el tiempo” ha sido tal que éste aparece, al menos en nuestra cultura, como una entidad con existencia autónoma respecto a los organismos vivientes y no vivientes. Según esa representación, las cosas no son, en sí mismas, tiempo sino que existen en el tiempo¹³⁴; y, puedo agregar, otro tanto ocurre con la representación del espacio.

Desde ambas perspectivas, según nuestra percepción cotidiana, las entidades que nos rodean nacen —o aparecen—, se van transformando —o envejecen— y luego se desintegran o mueren, pasando a integrarse en otras estructuras o procesos; y todo ocurre en el tiempo y en el espacio. Categorías que aparecen así como preexistentes e independientes de las cosas que en ellas ocupan un lugar.

No creo que esa perspectiva ayude demasiado a la comprensión de los objetos sociales ni a la comprensión de nuestros procesos cognitivos. Por ello, en el lugar de esa representación presupondré otra, en la que el tiempo y el espacio no aparecen como entidades externas a las cosas sino, por el contrario, como atributos de éstas; o, al menos, como atributos de esas cosas y sus relaciones tal como aparecen en nuestra percepción.

¿En qué apoyarme para fundamentar la fertilidad analítica de esa otra perspectiva?

Desde una perspectiva ecosistémica, los procesos cósmicos parecen conformar una compleja cadena de interdependencias en las que la materia, la orgánica y la no orgánica, permanece en continua renovación (“Nada se pierde, todo se transforma”, según el famoso aforismo). Pero, a ciencia cierta, poco o nada es lo que

¹³⁴ Ese es el tiempo absoluto presupuesto por Newton.

sabemos sobre la totalidad cósmica, de la que esos procesos forman parte; por ello, es inútil (por lo imposible) pretender inferir el carácter del “tiempo” y del “espacio” desde el examen de las temporalidades cósmicas, como si en verdad pudiésemos verlas desde su exterior y desde el exterior de nuestras capacidades y modalidades perceptivas. Al menos no es mi propósito; ni mis propias capacidades están a la altura de ese desafío.

En cambio, si es fácil acordar en que, para la existencia de la especie y la de sus miembros, la medición de la propia vida (y de las formaciones sociales dentro de las cuales ellas existen), la temporalidad y espacialidad son de importancia fundamental en la percepción de cada vivencia; y tampoco es difícil acordar en que, es desde la medida de los cambios de nuestros semejantes y de sus productos, es que juzgamos todas las duraciones relativas¹³⁵. Desde esa perspectiva, hay tantas duraciones como organismos u organizaciones existen o han existido. Y, por ende, si cada uno de esos organismos u organizaciones tuviesen capacidad cognoscente, medirían el tiempo —el propio y los del entorno— desde la perspectiva de su propia duración y el de los procesos que se asocian a su propia duración.

Con muchas variaciones, según el tipo de cultura y los desafíos que cada una de ellas debieron enfrentar, las medidas de la duración siempre han sido construidas teniendo en cuenta la duración de la vida humana y de los ciclos naturales o sociohistóricos que le son importantes. En otras épocas y culturas, los referentes fueron diferentes a los nuestros; pero, desde hace varios siglos, los relojes y almanaques han constituido las formas básicas de medición del tiempo en toda la humanidad¹³⁶; y otro tanto ha ocurrido con la evaluación y representación (mapas y unidades de medida mediante) de las distancias y la morfología del espacio. En ambos casos,

¹³⁵ Basta para ello con hacer un breve repaso por la sociología de las edades u otros estudios similares. Me referí a ese tema hablando del concepto juventud en (Saltalamacchia, s/d).

¹³⁶ Sobre otras formas de medir el tiempo ver Elías.

las estimaciones de lo que es distante en el tiempo y en el espacio, o de lo que es grande o pequeño, ha variado entre culturas y entre individuos, según diversas determinaciones.

Para que tales diferencias no afecten las relaciones comunitarias, ha sido siempre imprescindible crear sistemas de equivalencia universales. Teniendo esa característica de referente universal, los sistemas de medición permiten establecer relaciones entre duraciones y espacialidades distintas; y por ello son reguladores indispensables de las interacciones humanas e instrumentos ineludibles para cualquier conocimiento de esas relaciones.

Pero cualquiera sea la importancia de esos equivalentes universales, su existencia no puede llevarnos a identificar el instrumento con la cosa. El reloj o el almanaque no son El Tiempo ni El Espacio; en cambio, son artefactos que permiten establecer equivalencias entre temporalidades y especialidades diferentes. El mérito de las regularidades de un autómatas de repetición, o el de ciertos ciclos naturales -como los desplazamientos de la tierra, el sol, la luna y a veces otros astros¹³⁷-, es el de actuar como patrones de medición que hacen posible las concordancias¹³⁸. Pero una cosa es que dichos “patrones de medición” sean indispensables para producir equivalencias entre duraciones y distancias y otra es que ellos sean el TIEMPO y el ESPACIO¹³⁹; dimensiones que no existen fuera de las relaciones entre las cosas y de nuestra percepción de esas relaciones¹⁴⁰. Esto significa que, bien vistas las co-

¹³⁷ que los humanos inventamos distintas formas de medir la duración recurriendo a la ayuda de fenómenos o mecanismos cuya regularidad les permitiese constituirse en referentes del cambio. El pulso, la recurrente aparición de la luna o el sol, el ritmo de las estaciones y por último el reloj y los calendarios se constituyeron en el reloj.

¹³⁸ Esos patrones nos permiten, a los humanos (poca idea tenemos sobre otro tipo de representaciones cognitiva), situarnos en relación con diferentes duraciones (la cósmica, la de los insectos, la de los diversos tipos de células que componen nuestro cuerpo, etc.).

¹³⁹ Retomaré estos temas en el capítulo cuarto del segundo tomo.

¹⁴⁰ El espacio es pensado aquí como una relación entre cuerpos y la distancia como el tiempo que se emplea en llegar desde un cuerpo a otro, teniendo en cuenta los accidentes usuales y los medios de transporte o comunicación existentes.

sas, el reloj, el almanaque y los mapas no existen **porque exista un tiempo y un espacio únicos** sino justamente por lo contrario: son las diferencias relativas entre duraciones y las especialidades y sus respectivas percepciones lo que obliga a la producción de patrones de medida que hagan posible el intercambio.

La existencia de equivalentes universales hace necesaria la compatibilización y coordinación de las diferencias en el interior de ciertas identidades sociales; esto es, son parte de los mecanismos que las regulan¹⁴¹. Saberlo nos permite reconocer las individualidades de las respectivas duraciones y especialidades y representarnos, al mismo tiempo —de un modo no siempre sencillo—, la forma en que se articulan entre sí¹⁴²; con lo que relojes, almanaques y mapas o unidades de medida forman parte de las necesarias normatividades que permiten la relativa persistencia de esos sistemas complejos que son las sociabilidades¹⁴³.

En los análisis sociológicos, la subordinación acrítica a una concepción del tiempo como una entidad física que actúa sobre los seres humanos (y no como una entidad que pone en relación duraciones diferenciadas) es expresada, por ejemplo, en el concepto “cohorte”; referido a aquellos que nacieron en un cierto año o intervalo de años. Al hacerlo, el concepto construye una serie unificada en torno a un rasgo: una coincidencia en el día, mes o año de nacimiento o cualquier otra circunstancia a la que se atribuye significación. Pero en tanto concepto serial, es incapaz de in-

¹⁴¹ Tema que será retomado en el capítulo tercero de este tomo.

¹⁴² En la práctica, sería cierto que en tanto instrumento cognitivo humano, el tiempo esta hecho a la medida de nuestras necesidades y capacidades en cierta época y tradición cultural. Por ello, mientras nos mantengamos en el interior de esa época y tradición cultural, la creencia en que el tiempo existe con independencia de las entidades que se transforman poco altera el modo en que las comprendemos. Sin embargo, en análisis más refinados, el efecto homogeneizador de esa representación sobre lo temporal impide comprender diversos tipos de heterogeneidades; entre ellas, las existentes entre épocas diversas y entre culturas o subculturas distintas.

¹⁴³ Sobre el lugar de la normatividad en los sistemas complejos volveré en el tercer capítulo de este tomo.

cluir relaciones significativas desde la perspectiva de cualquier análisis¹⁴⁴. Si aquellas coincidencias importan es por otras razones.

De allí que, superando aquella simplificación serial, fue posible que dicho concepto pasara a nombrar un agregado de individuos que han experimentado uno o varios acontecimientos significativos desde los que se estableció cierta comunidad (en tanto experiencia vivida y elaborada grupalmente) en alguna etapa de sus vidas, asemejándose de algún modo al concepto “generación”. Sin embargo, como “cohorte” normalmente refiere a un agregado y no a grupos que mantienen algunas formas de relación entre sí, desde una perspectiva sociológica es mucho más adecuado el segundo: el de “generación” —siempre que lo entendamos como un conjunto de relaciones históricas—, para pensar cómo ciertos acontecimientos han sido procesados en común (gracias a la circulación de mensajes estéticos, éticos, políticos, etc.) por grupos con determinaciones semejantes.

Desde esta perspectiva, el trabajo de Manheim (1982) sobre las generaciones comenzó una profundización temática de gran importancia; que luego fue retomada por diversas corrientes, peculiarmente aquella que enfoca el tema desde el concepto “trayectorias”.

Lo temporal adquiere así una nueva dimensión, en la que las temporalidades individuales se reúnen, de diversas formas, marcadas por acontecimientos vivenciados mediante modos de elaboración experimental socialmente compartidos. Abordaré ahora el tema desde ese punto de vista, con el exclusivo propósito de llamar la atención de los lectores sobre otra de las fuentes de las dificultades analíticas cuya solución puede ser indispensable para una adecuada comprensión de nuestro trabajo.

¹⁴⁴ Como sucede como muchos conceptos de este tipo, es el conocimiento agregado, no siempre en forma conciente y razonada, lo que permite su utilización en las ciencias.

HISTORIA INDIVIDUAL

Anteriormente decía que por medio de la madre, del padre, del resto de la familia o de otros cuidadores, de los amigos, de los médicos y de todo ese mundo de gente que forma parte del contexto en el que se nace, el retoño humano se inserta en su cultura. En ese momento, con relativa independencia de cientos de peculiaridades, los nacidos en ciertas configuraciones sociales serán asistidos por personas que tienden a compartir representaciones sobre qué y cómo debe ocurrir un nacimiento (las tecnologías del parto, el que se admita o no la presencia del padre, el que se promueva o no la cesárea, lo aséptico y agresivo de una luminosidad extrema, que el nacimiento ocurra en una fría habitación y con olor a humo o en la iluminada sala de un lujoso y moderno hospital, etc, etc.)¹⁴⁵. Mientras las peculiaridades tienden a distinguir entre sí las circunstancias del nacimiento y posterior socialización, las representaciones sociales del entorno tienden a asemejarlos según clases¹⁴⁶.

Pero, más allá de la trascendencia que estas circunstancias puedan tener respecto a cómo imaginar la relación individuo/sociedad, no siempre son estas primeras influencias las que les importan, o, en todo caso, pueden llegar a captar directamente los científicos social (excluyendo, en este caso, a los psicólogos y semejantes del concepto). En cambio, más relevantes son las influencias que, con posterioridad, se insertan en los procesos de socialización y van constituyendo a los infantes; sobre todo desde el momento en que más decididamente entran en el mundo simbólico y sus correlativas formaciones imaginarias.

A todo esto ya me he referido al tratar el tema de las representaciones sociales, en tanto diferentes modos de imaginar y/o hablar y de ser imaginado y/o hablado. Aho-

¹⁴⁵ “Experiencias” que para cualquier persona con conocimientos relativos al acontecer social son evidentemente social y culturalmente determinados.

¹⁴⁶ Uso el término “clase” en su sentido más amplio> como clase de personas en relaciones culturalmente establecida; estas pueden ser establecidas según el tipo de trabajo, de consumos, de etnia, de género, de religión, etc.

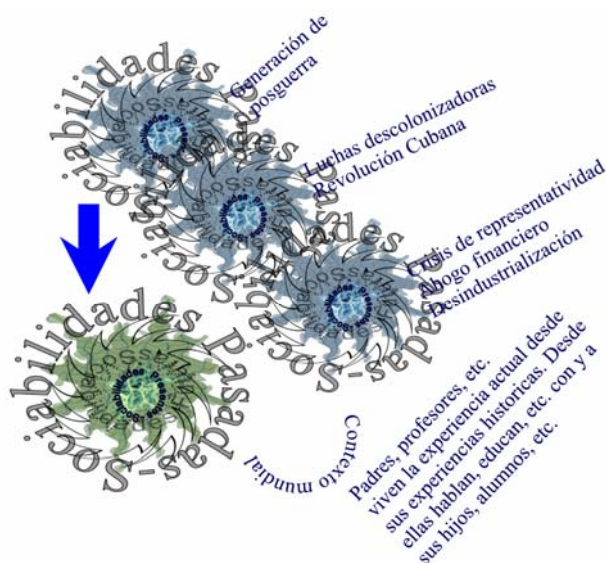
ra bien, para relacionar aquellos supuestos con el tema de las “trayectorias” es preciso comenzar por comentar cómo influyen, en otras etapas de la vida, ciertas situaciones que, por su impacto sobre toda una colectividad, se convierten en ocasiones de intensas vivencias comunitarias. Esas en las que todos hablan de lo mismo, a las que en algún momento se refiriera Durkheim y sobre las que, desde otra perspectiva, pensara Alberoni (1976) al crear el concepto “*statu nascente*”.

Particularmente notables son las influencias provenientes de esas interacciones cuando la historia presente está siendo marcada por crisis económicas y sociales (como, por ejemplo, la que actualmente vive la Argentina de comienzos de milenio), por guerras (como las del medio oriente), por revoluciones (como la cubana o la sandinista, en América latina y aún en otros países), por el descenso o ascenso social masivo, etc. Es sobre ese conjunto de interacciones que trataremos en los párrafos siguientes de una manera cuya insuficiencia (emergente tanto de mis incapacidades para decir todo, como del carácter de este libro, que impide una investigación mas extensa sobre el tema) solo podrán ser superadas mediante la imaginación activa del lector¹⁴⁷. Imaginación que le permitirá aplicar lo dicho a su problema de investigación¹⁴⁸.

Dado lo que acabo de afirmar, si “cohorte” es un concepto que tiene alguna utilidad analítica, su utilidad no emerge de su referencia al momento del almanaque en el que se han producido ciertos nacimientos. Por el contrario, el almanaque es una

¹⁴⁷ Tener en cuenta este tema es de peculiar importancia, sin embargo, para evitar las simplificaciones propias de la psicología evolutiva, Si bien desde lo corporal y desde la diferenciación y maduración del sistema nervioso pudiesen encontrarse aptitudes diferentes en diferentes edades, este no es más que un insumo interpretativo para nuestros objetivos, la comprensión será insuficiente y hasta errada si no pensamos que esos momentos en la evolución se socializan de modos distintas según el entrono de experiencias (posibilidades, imposibilidades sabidas, imposibilidades desconocidas pero importante para entender el campo de representaciones del sujeto, etc.).

¹⁴⁸ Sobre el tema ver (Bertaux & Bertaux-Wiame, 1987), (Sanderson, 1988), (Straw & Elliot, 1986), (Straw & Kendrick, 1988), (Roper, 1988), (Muxeel & Percheron, 1988), (Saraceno, 1989), (Cipriani, 1987), (Portelli, 1987), (Bovone, 1987), (Dini, 1987), (Tedeschi, 1987), (Crespi, 1987), (Attias-Donfut, 1989), (Cavallaro, 1981), (Gagnon, 1980).



referencia compartida que nos permite reconocer el cruce, en un momento, de múltiples historicidades que, desde la perspectiva de nuestro análisis, no tienen una estructura plana, sino jerarquizada en torno a ciertos acontecimientos que, si los entendemos como

relevantes, es porque desde ellos se pueden reconocer otras conformaciones; o, dicho de otro modo, porque han influenciado masivamente la vida de grupos sociales, produciendo contextos de socialización y de producción cultural, mediante muchas y muy diversas manifestaciones (arte, arquitectura, organizaciones y políticas periodísticas, tipos de enseñanza, etc.). Metodológicamente, se originan así, dos puntos de vista útiles para muchos análisis: 1) el de la macro historia (aquella que creemos interesante desde la perspectiva de nuestro objeto y que puede ser familiar, regional, mundial en el contexto de una clase, una etnia, una nación, etc.) y 2) el de la influencia de la macro historia sobre los horizontes y las experiencias del mundo que puedan organizar la trayectoria vital de un individuo¹⁴⁹.

TEMPORALIDAD Y SOCIABILIDADES

Teniendo en cuenta lo dicho, las referencias a las voces que vienen del pasado y del presente ya no pueden pensarse como una unidad (toda ella actuando conjun-

¹⁴⁹ Retornaremos a este tema, desde la perspectiva del análisis, en el tercer tomo.

tamente), ni una homogeneidad (todas ellas actuando del mismo modo, ni con el mismo efecto según la etapa de la vida del individuo).

Pongo un ejemplo. Desde la primer perspectiva (la heterogeneidad de interacciones), las experiencias vividas en la escuela secundaria son una de las experiencias vividas por un/a joven de clase media que al mismo tiempo tenía, o no, ciertos amigos/os y ciertos adversarios; vivía en un cierto barrio, cuyo significado social es más o menos nítido; se relacionaba con mayor o menor frecuencia y profundidad con ciertos vecino/as; concurría, o no, a ciertos clubes y/o lugares de diversión; veía televisión en uno u otro canal o escuchaba radio y deseaba realizar, y podía o no cumplir con su deseo, actividades turísticas, o ciertos deportes, etc., etc.. Desde la segunda perspectiva (la diversidad de discursos con los que se interrelaciona), la diversidad antes mencionada remite a universos discursivos distintos. Para tomar solo una de esas diferencias. En la escuela secundaria a la que concurre puede haber profesores que, dadas las condiciones propias de una época, pertenecen a una generación (como la del sesenta en la Argentina) muy politizada y comunican sus valores de modo activo, relacionado de un modo peculiar enseñanza de cada materia y el calor de la participación activa en relación con la vida política y social); mientras que, contemporáneamente, posee amigos/as que van a escuelas en lo que esto no ocurre, etc.. Se ve pues enfrentado a interacciones discursivas diferentes en las que puede tomar posiciones distintas¹⁵⁰. Por último, desde la tercera perspectiva, es preciso ver en qué etapa de la vida (etapas que corresponden a cierta organización social de lo que debe hacer alguien a cada edad) termina la escuela primaria y comienza a entrar en un mundo más distante que el de la familia, o termina la secundaria y se inserta en un mundo que, como el universitario, es el

¹⁵⁰ Esto es lo que está, creo, en la base por la cual en el discurso no puedan verse relaciones sintagmáticas únicas sino varias entrelazadas a partir de los ejes paradigmáticos con que la polifonía carga los términos, sea en la palabra, sea en la frase. De ese modo, me gustaría poder llegar reflexionar sobre la necesidad de incorporar en el análisis de los discursos una especificidad que creo se le escapa al estudio de la lengua, tal como los lingüistas parecen haberla conformado; al menos desde Saussure.

lugar en el que se elaboran las bases de su posterior integración como adulto en la sociedad¹⁵¹.

Si vale la pena repasar las características complejas de ese complejo proceso de socialización es porque nos permite comprender por qué, contrario a las pretensiones de los individualistas, cada sujeto es una especie de “nudo” (unificado en un nombre y asentado en un cuerpo que da toda la sensación de ser macizo), constituido en el cruce de todas sus sociabilidades pasadas, presentes y futuras; y en el que se interceptarán diferentes maneras de interacción social y distintos sistemas de referencia y obligación moral¹⁵². Si bien los discursos de cada una de esas sociabilidades se mantienen relativamente separados¹⁵³ (conformando lo que en ciertas tradiciones se llamó identidad de rol), ellos constituyen un archivo del que los individuos pueden extraer herramientas conceptuales que pueden facilitarles su adaptación a situaciones novedosa¹⁵⁴; esto permite comprender sus respectivas creatividades; sus opiniones en relación a algo, pero también sus imágenes u obsesiones.

Aunque algunos de esos diferentes conceptos no formen parte del instrumental conceptual típico del área de sociabilidad en la que el individuo está participando, ellos pueden ser útiles para aportar nuevas respuestas cuando las soluciones tradicionales no son adecuadas o suficientes. Por ejemplo, si bien ciertos saberes pueden no formar parte de los saberes aceptados por la comunidad de científicos en la que actúa un investigador, la constitutiva presencia de aquellos otros ámbitos de

¹⁵¹ Para ver un trabajo en el que traté el tema de las etapas etareas con mayor profundidad referirse a (Saltalamacchia, s/d)

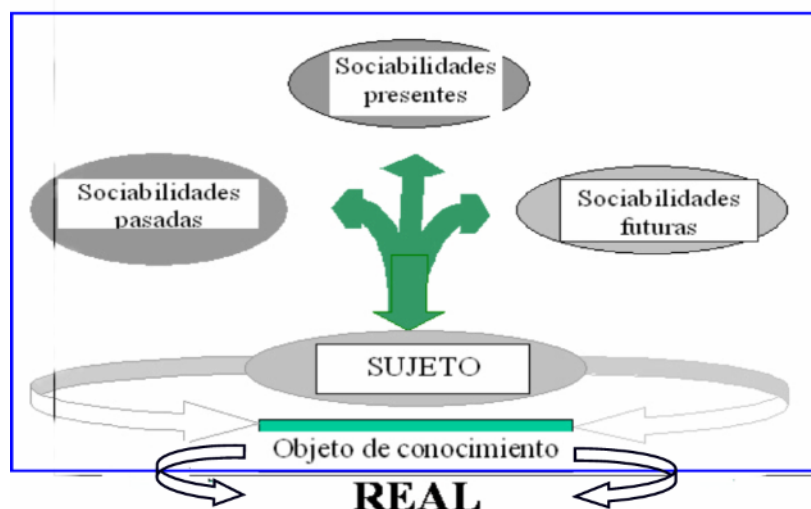
¹⁵² Esto es: aquellas sociabilidades a las que el individuo se siente destinado a pertenecer o a las que aspira pertenecer y con miras a las cuales hoy modela su accionar con el propósito de insertarse en ellas de manera positiva.

¹⁵³ Ya que muy frecuentemente se producen cortes que facilitan que quienes desempeñan ciertos roles y sostienen ciertas posiciones en las discusiones de un partido político puedan sustentar otras en el seno del hogar o en la empresa

¹⁵⁴ Este tema cobrará nueva actualidad cuando estudiemos las representaciones sociales y el sentido común.

sociabilidad que forman parte de su historia potencialmente le permiten, a ese investigador, establecer, por analogía, relaciones conceptuales. Hechas esas relaciones podrá aplicarlas, analógicamente, cuando la crisis de los conocimientos existentes lo obligue a producir respuestas novedosas¹⁵⁵. Esto mismo ocurre con cualquier ser humano y es por dicha razón que tendré en cuenta estas ideas al referirme al tema de la investigación y la creación en el transcurso de este trabajo.

Por ejemplo, cuando más adelante veamos las sociabilidades que influyen en el



investigador encontraremos a las instituciones académicas, a las fundaciones que apoyan la investigación, a las revistas que publican esas investigaciones, a los lectores que habrán de

juzgar los méritos de lo producido, a las modas intelectuales, a los recuerdos traumáticos sobre los resultados desastrosos que produjeran ciertas opiniones, el deseo de sobresalir, las antipatías con otros centros de producción académica, la propia tozudez, las luchas por organizar consensos en favor o en contra de una cierta manera de entender un objeto; pero también a aquellas experiencias que permanecieron exteriores a su actividad profesional; todo eso y mucho más, debe estar presente en el análisis, si se quiere comprender el curso de un cierto pensamiento científico. Eso también es cierto para cualquier otra persona, por eso es que me referiré a este esquema en varios de los capítulos del tomo tercero, al discutir los

¹⁵⁵ Sobre la utilización del razonamiento analógico y la importancia de la diversidad en la investigación volveremos en el segundo tomo.

modos de interpretar los discursos presentes en el emisor de los mensajes contenidos en cualquier fuente, sea ésta un discurso, un artículo periodístico, una entrevista o una conducta¹⁵⁶.

En todos los casos, este esquema en desarrollo reemplaza al usual esquema (mucho más simplificado debido a una idea insuficientemente desarrollada sobre el sujeto) que relaciona un Sujeto con un Objeto. Acorde con este nuevo esquema, nuestro trabajo sobre el conocimiento será guiado por una representación parecida a la que presento a continuación.

Tal como fuera indicado, el conocimiento es una actividad social social¹⁵⁷; de allí que la S, del esquema corriente, haya sido diversificada y complejizada mediante una alusión a las sociabilidades que conforman al investigador o grupo de investigadores. Dicho de otro modo, el sujeto (en tanto investigador y en tanto investigado) debe ser pensado como un lazo complejo en el que se reúnen diversos sistemas de determinación.

Por otra parte, el objeto está diferenciado del sujeto, pero al mismo tiempo incluido en un conjunto distinto a lo real (entendido como aquellos que *puede que exista* pero que no ha sido conceptualizado –o puede que no lo haya sido en todos sus aspectos– y por lo tanto no existe en el conocimiento)¹⁵⁸. Este último será un tema sobre el que regresaré en todo el próximo capítulo, por lo que, por ahora, quedará sin justificación. Sin embargo, para quienes ya están familiarizados con este tema se puede hacer notar que esa exterioridad de lo real produce una inevitable incerteza cognitiva.

¹⁵⁶ Tema que será retomado en el capítulo primero de la tercera parte.

¹⁵⁷ Y es teniendo en cuenta ese carácter social (en toda su complejidad) que pueden comprenderse, como veremos más adelante, los determinantes que facilitan o perjudican el desarrollo de un cierto área de conocimiento y los criterios que facilitan o perjudican la creencia sobre la verdad o falsedad de ese conocimiento

¹⁵⁸ Aunque, como se recordará, debemos concebirlo como una entidad que siempre está presente y que siempre está en condiciones de producirnos nuevas sorpresas y reiteradas necesidades de recomenzar el proceso cognitivo

Esto es importante, ya que esa radical incerteza formará parte de los supuestos básicos con los que trabajaremos en todo el resto del libro. No solo porque es el humus en el que se gestan todas las producciones cognitivas novedosas, también por que nos permitirá mantenernos en guardia frente a la evidencia de un dato que pueda presentarse como idéntico a lo real mismo, apariencia normal en nuestra relación cotidiana con el mundo. Esto nos lleva a primera exploración de otro tema: el del saber y el conocimiento como representaciones sociales y su relación con nuestros actos.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguilar, L. (1987). El individualismo metodológico de Max Weber. *Revista mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, XXXIII (Nueva época),
- Alberoni, F. (1976). La propieta dello stato nascente. In a. Melucci (Ed.), *Movimenti de rivolta (Teorie e forme dell'azione collettiva)*. Milano: Etas Libri.
- Attias-Donfut, C. *Rapports de Generations et parcours de vie*. In Anonymous. Vol. 5. *Association Internationale de Sociologie*.
- Aulagnier, P. (1980). Los destinos del Placer (alienación, amor y pasión). (ed.). España: Petrel.
- Barnes, B. (1994). El problema del conocimiento. In L. Olivé (Ed.), *La explicación social del conocimiento*. México: UNAM.
- Berger, P., & Luckman. (1968). La construcción social de la realidad. (ed.). Buenos Aires: Amorrortu.
- Berson, H.L. (1896). *Matier et Memoire*. (ed.).
- Bertaux, D., & Bertaux-Wiame, I. (1987). *Le patrimoine et sa lignée: transmissions et mmobilé sociale sur cinq générations*. *Life Stories*,
- Bleichmar, S. (1994). Repetición y temporalidad: una historia bifronte. In S. Bleichmar (Ed.), *Temporalidad, determinación, azar (lo reversible y lo irreversible)*. Bs. As.: Paidós.
- Bobbio, N. (1999). *Teoría generale della politica*. (ed.). Torino: Einaudi.
- Bovone, L. (1987). Socialization and composite life: a generational idealtyp supported by life stories. *Biography & Society*,
- Braunstein, N.A. (1982a). El lenguaje y el inconciente freudiano. Mexico D.F., México: Siglo XXI.
- Braunstein, N.A. (1982b). A medio siglo de "El malestar en la cultura" de sigmund Freud. Mexico D.F., México: Siglo XXI.
- Braunstein, N.A. (1982a). *Lingüistería (Lacan, entre el lenguaje y la lingüística)*. (ed.). México: Siglo XXI.
- Braunstein, N.A. (1982b). *Lingüistería (Lacan, entre el lenguaje y la lingüística)*. (ed.). México: Siglo XXI.
- Cavallaro, R. (1981). L'individuo e il gruppo. *reflexioni sul metodo "biografico"*. *Sociologia*, 15(1)
- Cipriani, R. (1987). *Studies on time and life histories: the contribution of Tamara Hareven*. *Biography & Society*,
- Colletti, L. (1977). El marxismo y Hegel. (ed.). Mexico: Grijalbo.
- Crespi, P. (1987). *Dimenzione temporale e approccio biografico*. *Biography & Society*,
- Crozier, M., & Friedberg. (1990). El actor y el sistema (las restricciones de la acción colectiva). (ed.). México: Alianza.
- Dieterlen, P. (1990). El individualismo metodológico. *Sociológica*, 5,
- Dini, V. (1987). *Oral Sources and material culture*. *Biography & Society*,
- Dolto, F. (1983). En el juego del deseo. (ed.). México: Siglo XXI.
- Dolto, F. (1987). *Seminario de Psicoanálisis de niños II*. (ed.). México: Siglo XXI.
- Elster, J. (1987). Nuevas reflexiones sobre el marxismo, funcionalismo y teoría de los juegos. *Zona abierta*,
- Feher, M., Naddaff, R., & Tazi, N. (1991). *Fragmentos para una Historia del cuerpo Humano*. (ed.). Madrid: Taurus.
- Festinger, L. (1957). *A theory of cognitive dissonance*. (ed.). Evanston, Ill: Row, Peterson.
- Festinger, L. (1964). *Conflict, decision, and dissonance*. (ed.). Evanston. Ill.: Row, Peterson.
- Gagnon, Nicole. *Les vies dans la pratique culturelle*. *Cahiers Internationaux de Sociologie* LXIX, 292304-80. París, Presses Universitaires de France.
- Gargani, A. (1993). *Crisis de la razon (nuevos*

- modelos en la relacion entre saber y actividad humana). (ed.). Mexico: Siglo XXI.
- Goffman, E. (1974). *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. (ed.). London: Harper and Row.
- Howard Schwarts , & Jerry Jacobs. (1999). Sociología cualitativa: método para la reconstrucción de la realidad. (ed.). México: Trillas.
- Johnston, H. (1995). A Methodology for Frame Analysis: From Discourse to Cognitive Schemata. In Hank Johnston & Bert Klandermans (Eds.), *Social Movements and Culture*. London: UCL Press.
- Joutard. (1986). Esas voces que nos llegan del pasado. México: Fondo de Cultura Económica.
- Khun, T.S. (1971). La estructura de las revoluciones científicas. (ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Klimovsky, G. (1995). Las desventuras del conocimiento científico (una introducción a la epistemología). (ed.). Bs. As.: AZ editores.
- Koestler, A. (1963). *The Sleepwalkers. A history of man's changing vision of the Universe*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Kolakowsky, L., Morín, E., Sanchesz Vásquez, A., Colletti, L., & Garaudy, R. (1971). Crítica de la utopía. (ed.). México: Facultad de ciencias políticas.
- Koyré, A. (1984). Estudios de historia del pensamiento científico. México: siglo XXI.
- Lacan, J. (s/d). Estudio sobre la institución familiar. (ed.). Buenos Aires: Editor 904.
- Lacan, J. (1984). Escritos 1. (ed.). Argentina: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1985). Escritos 2. (ed.). Argentina: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1990). El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica (seminario 2). (ed.). Bs. As.: Paidós.
- Lacan, J. (1991). Los escritos técnicos de Freud (seminario 1). (ed.). Bs. As.: Paidós.
- Laclau, E. (1990). Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo. (ed.). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Laclau, E. (1994). The making of political identities. Londres: Verso.
- Laplanche, J., & Pontalis, J.-B. (1993). Diccionario de psicoanálisis. (ed.). España: Labor.
- Levinas, M.L. (1996). Las imágenes del universo (una historia de las ideas del cosmos). (ed.). Argentina: Fondo de cultura económica de Argentina.
- Loyo Brambila, A. (1989). Una metodología individualista para el análisis de una acción colectiva (el enfoque de Anthony Oberschall). Sociológica, 4(9)
- Mannheim, K. (1982). La sociología del conocimiento desde el punto de vista de la fenomenología moderna: Max Scheler. In G. W. Remmling (Ed.), Hacia la sociología del conocimiento. México: Fondo de Cultura Económica.
- March, J. G., & Simon, H. A. (1964). Les organisations problèmes psychosociologiques. Paris: Dunod.
- Martínez Miguelez, M. (1993). El paradigma emergente (hacia una nueva teoría de la racionalidad científica). (ed.). Barcelona: Editorial Gedisa.
- Merton, R.K. (1964). Teoría y estructura sociales. (ed.). México: Fondo de Cultura Económica.
- (1994). La explicación social del conocimiento. México: UNAM.
- Muxeel, A., & Percheron, A. (1988). Histories politiques de famille. Premières illustrations. Life stories,
- Nacio, J. D. (1992). La mirada en psicoanálisis. (ed.). España: Gediza.
- Nacio, J. D. (1997). Los ojos de Laura. (ed.). Argentina: Amorrortu.
- Oliverio, A., & Oliverio, A. (1992). Nei laberinti della mente. México: Editorial Grijalbo.
- Olivé León. (1994). La explicación social del

- conocimiento. México: UNAM.
- Pizzorno, A. (1984). Sobre la racionalidad de la opción democrática. In Autores varios (Ed.), *Los límites de la democracia*. México: CLACSO.
- Portelli, A. (1987). The best Trash-Can Wiper in Town: life and times of Valterio Peppeloni, Worker. *Biography & Society*,
- Prezeworsky, A. (1987, October-1987, October 31). Marxismo y elección racional. *Zona abierta*,
- Roper, M. (1988). Fathers and lovers: images of the 'Older Man' in British Managers' Career Narratives. *Life stories*,
- Rousseau, J.J. (1985). *El contrato social*. (ed.). España: Proyectos editoriales.
- Saltalamacchia, H.R. (1992). *Historia de vida*. (ed.). Puerto Rico: CIJUP.
- Saltalamacchia, H.R. (s/d). La juventud hoy (una discusión conceptual). *Revista de Ciencias Sociales*, PR.
- Sanderson, K. (1988). Women's Lives: social Class and the Oral Historian. *Lifes stories*,
- Saraceno, C. The time structure of biographies. In Anonymous. Vol. 5. *Association Internationale de Sociologie*.
- Solís, C. (1994). Razones e intereses: La historia de la ciencia después de Kuhn. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Sternbach, Susana. *Lejos del ideal obsesivo*. 2003.
- Straw, P., & Elliot, B. (1986). Hidden Rhythms: hidden powers? Women and time in working-class culture. *Life stories*,
- Straw, P., & Kendrick, S. (1988). The subtlety of strategies: towards an understanding of the meaning of family life stories. *Life stories*,
- Tedeschi, E. (1987). The time of conversion. *Biography & Society*,
- Varela, F., Thompson, E., & Rosch, E. (1997). *De cuerpo presente. Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. (ed.). Barcelona: Gedisa.
- Vitale, E. (2000). *Liberalismo e multiculturalismo*. (ed.). Roma: Laterza.
- Weber, m. (1982). *Escritos políticos I y II*. (ed.). México: Folios editores.

