

Una introducción al pensamiento de Anthony Giddens

Lidia Girola
COORDINADORA





LIDIA GIROLA es profesora-investigadora titular del Departamento de Sociología de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco.

Realizó estudios de Licenciatura en Sociología en la Universidad de Buenos Aires, y de Maestría y Doctorado en Sociología en la Universidad Nacional Autónoma de México. Sus líneas de investigación son las Teorías Sociológicas de la Modernidad y la Historia y Sociología de la Sociología en México, temas sobre los cuales ha publicado diversos trabajos en revistas especializadas y libros colectivos.

UNA INTRODUCCIÓN AL PENSAMIENTO
DE ANTHONY GIDDENS

COLECCIÓN
Libros de Texto y Manuales de Práctica
SERIE
Material de apoyo a la docencia

Una introducción al pensamiento de Anthony Giddens

Lidia Girola
(coordinadora)

GIROLA/ANDRADE/FARFÁN/KOZLAREK
MURGUÍA/GARCÍA/GIDDENS



2894894

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Rector General
José Luis Gázquez Mateos

Secretario General
Edmundo Jacobo Molina

UNIDAD AZCAPOTZALCO

Rectora
Mtra. Mónica de la Garza Malo

Secretario
Lic. Guillermo Ejea Mendoza

Coordinador de Extensión Universitaria
Lic. Enrique López Aguilar

Jefa de la Sección de Producción y Distribución Editoriales
Lic. Silvia Aboytes Perete

Portada
Sans Serif Editores

Composición tipográfica, diseño, producción y cuidado editorial
Sans Serif Editores, tels. 5611 37 37 y 5611 37 30

Primera edición 1999

ISBN: 970-654-534-4

© Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Azcapotzalco
Av. San Pablo núm. 180
México, 02200, D.F.

Impreso en México
Printed in Mexico

PRESENTACIÓN

ESTE TRABAJO TIENE COMO OBJETIVO presentar a los alumnos avanzados de la licenciatura en sociología, y especialmente a los que cursan la UEA Teoría Sociológica IV, un material original que posibilite el acercamiento a la obra de uno de los más importantes sociólogos contemporáneos: Anthony Giddens.

El texto pretende ante todo servir como introducción al pensamiento del autor, propiciar el debate en torno a sus ideas y fomentar el interés por profundizar en el conocimiento de los temas y problemas que desarrolla en su obra.

Por ser el resultado de un esfuerzo colectivo, es probable que en él se manifiesten posiciones diversas, pero ése es justamente nuestro propósito: mostrar diferentes interpretaciones surgidas de la discusión académica y sugerir líneas de estudio e investigación a nuestros estudiantes.

Consideramos pertinente, además, proporcionar a nuestros lectores la traducción de dos artículos recientes de Giddens, inéditos en español, que por su temática pueden ser muy ilustrativos de su concepción acerca de las ciencias sociales, y en particular de la sociología.

GIDDENS Y LAS SOCIOLOGÍAS INTERPRETATIVAS

Lidia Girola*

INTRODUCCIÓN

ANTHONY GIDDENS ES UN SOCIÓLOGO INGLÉS, tiene en este momento alrededor de sesenta años, ha sido profesor de sociología en la Universidad de Cambridge en Inglaterra, es el actual director de la London School of Economics, fue alumno de Norbert Elias en la Universidad de Leicester, y es uno de los pensadores contemporáneos más importantes en el terreno de la sociología y en general en el terreno del pensamiento social.

La obra de Giddens muestra dos grandes líneas de investigación, o más bien, dos grandes áreas de problemas que ha trabajado alternativamente a lo largo de su prolífica vida intelectual.

La primera es el área de problemas que podríamos agrupar en torno al propósito de reconstrucción del marco teórico de la disciplina.¹

Como el mismo Giddens y Jonathan Turner señalan en su ya famoso texto introductorio al libro *La teoría social hoy*, después de la Segunda Guerra Mundial y durante mucho tiempo la sociología académica fue fundamentalmente de corte positivista, empirista, estructural-funcionalista, y esta orientación epistemológica fue prevaleciente sobre todo en los años cincuenta, sesenta y parte de los setenta, en gran parte del mundo occidental.²

* Departamento de Sociología, UAM-Azcapotzalco.

¹ En el prefacio de *Las nuevas reglas del método sociológico*, Giddens señala que "Tres proyectos superpuestos constituyen [su obra en este aspecto]. Uno es elaborar una visión crítica de la evolución de la teoría social del siglo XIX, que después, durante el siglo XX, pasó a formar parte de las 'disciplinas' institucionalizadas y profesionalizadas de la 'sociología', la 'antropología' y las 'ciencias políticas'. Otro es definir y someter a crítica importantes problemáticas del pensamiento social del siglo XIX que se integraron en las teorías sobre la formación de las sociedades avanzadas. El tercero es elaborar, pero también reconstruir, problemas suscitados por las ciencias sociales, desconcertantes siempre porque su 'objeto' consiste en lo que esas mismas 'ciencias' presuponen: la actividad social humana y la intersubjetividad." Y agrega que *Las nuevas reglas...* quiere ser una contribución al último de esos proyectos (Giddens, 1997: 9).

² Giddens hace en diversos textos una crítica a las deficiencias de las explicaciones sociológicas de corte funcionalista, y aunque no es objeto de este trabajo abundar en ellas, conviene recordar lo que señala al respecto en la introducción de *Las nuevas reglas...*, "El funcionalismo, por lo menos tal como lo representan

La sociología experimenta el primer gran cambio, la primera gran revolución en sus fundamentos, a mediados de la década de los años setenta. Ese gran cambio se produce sobre todo a partir de la recuperación de las grandes discusiones filosóficas en torno al conocimiento científico y al *status* de las diversas ciencias y especialmente de las ciencias sociales,³ que si bien se dieron después de la Segunda Guerra Mundial, son recuperadas de manera un tanto tardía. El impacto en la sociología de las grandes discusiones entre el positivismo, la teoría crítica, el marxismo y la nueva filosofía de la ciencia llevó un cierto tiempo.

Giddens es uno de los primeros autores que por su formación, su capacidad y su interés va a hacerse cargo de las consecuencias de la discusión epistemológica y filosófica y va a trasladar las modificaciones que ellas implican al campo de la construcción conceptual y teórica de la sociología.

Dentro del área de problemas de la reconstrucción del marco teórico de la disciplina, Giddens tiene textos sobre varios aspectos que son muy importantes.

El primer punto que hay que destacar es su interés por recuperar con una visión renovada de su obra a los clásicos de la disciplina; él propone una nueva lectura tanto de Marx como de Weber, Durkheim y Parsons.

Giddens va a leer a los clásicos, los va a glosar y comentar críticamente, y va a producir una obra sumamente original basándose en ese comentario renovado de los clásicos.

Una parte muy importante de esta recuperación crítica de los clásicos de la disciplina tiene que ver con la crítica al positivismo sociológico. No solamente al positivismo sociológico del padre fundador —Comte—, sino al positivismo sociológico que predominaba en la llamada sociología académica de los cincuenta y sesenta, con autores como Parsons y Merton.

El análisis de Giddens sobre el positivismo tiene que ver entonces con una crítica a éste no sólo como doctrina sino como perspectiva teórica de la

Durkheim y Parsons, presenta cuatro carencias esenciales. A una de estas ya me he referido antes: la reducción del obrar humano a una 'interiorización de valores'. La segunda es la concomitante omisión de ver que la vida social humana se constituye activamente por las obras de sus miembros. La tercera es el tratamiento del poder como un fenómeno secundario, donde la norma o el 'valor' en estado solitario aparecen como el rasgo básico de la actividad social y, por lo tanto, de la teoría social. La cuarta es no otorgar un lugar central en la conceptualización al carácter negociado de las normas, que están abiertas a 'interpretaciones' divergentes y antagónicas en relación con intereses divergentes y antagónicos de la sociedad. Las consecuencias de estos defectos son, a mi juicio, tan perjudiciales que socavan cualquier intento de remediar y rescatar el funcionalismo armonizándolo con otras perspectivas de diferente especie" (Giddens, 1997: 37).

³ El debate contra el positivismo y los positivistas lógicos, y las aportaciones de la nueva filosofía de la ciencia iniciadas por Kuhn, y continuadas por Lakatos, Musgrave, Barnes, Laudan y muchos otros, contribuyeron en gran medida a los grandes cambios en este campo (cfr. las polémicas entre Popper y Adorno, Popper y Kuhn, Habermas y Albert, por ejemplo).

sociología que impide, que obstaculiza, el desarrollo futuro de la disciplina. (Cfr. Giddens, 1988: 273-326).

Hay entonces una recuperación de los clásicos junto con una crítica al positivismo sociológico que son sumamente importantes como punto de partida de la propuesta giddensiana.

En sus textos hay modificaciones sustantivas en lo epistemológico; sus respuestas a preguntas cruciales como: ¿qué conoce el sociólogo? y ¿cómo puede conocer la realidad social?, conducen a un replanteamiento de la sociología y de su *status* como ciencia. La sociología ¿es o puede ser una ciencia? ¿En qué se diferencia y en qué se asemeja a las ciencias naturales?

Finalmente la propuesta de reconstrucción del marco teórico lo va a llevar a formular su teoría general de lo que es la realidad social y de cómo debe ser abordada, que es lo que conocemos como Teoría de la Estructuración.

Los temas que trata Giddens en la teoría de la estructuración se refieren a una relación que en el pensamiento sociológico anterior no estaba lo suficientemente articulada.

Los pensadores anteriores a Giddens daban un énfasis muy grande al papel del sujeto, por ejemplo Schutz; o, por el contrario, otorgaban un papel crucial de determinación a las llamadas estructuras, ya sea que se entendiera por estructura las relaciones económicas, como es el caso de los marxistas, o los valores, como es el caso de Parsons.

Giddens va a proponer una articulación de estos dos niveles de análisis, es decir, no se puede analizar un proceso social teniendo solamente en cuenta los motivos, las intenciones del sujeto, pero tampoco se pueden analizar los procesos sociales teniendo en cuenta exclusivamente los problemas de estructura o los condicionamientos y determinaciones de las estructuras.

Giddens propone una articulación y una revaloración tanto del papel de los sujetos, de la capacidad transformadora de éstos con respecto al entorno social, como del que tienen las estructuras, ya sean económicas o de corte valorativo o emotivo. Una articulación de estos dos niveles lo lleva a plantear una relación nueva entre lo que él llama **agency** (la capacidad transformadora de los sujetos) y estructura. Para entender los procesos sociales hay que tener en cuenta ambos elementos.

En estrecha relación con el tema de si la sociología es o puede ser una ciencia, y cuál es su relación con las ciencias naturales, Giddens plantea que lo típico, lo propio de la sociología y de las ciencias sociales en general, es que proceden a partir de lo que él llama una **doble hermenéutica**. ¿Qué quiere decir esto? Que si el físico observa la realidad y a partir de esa observación y de su formación interpreta y explica lo que ve (y aquí hay un elemento importante: no es simplemente observando como se conoce la realidad, sino

que lo que se observa se ordena, se sistematiza y se comprende a partir del marco conceptual que uno se ha formado; en el caso del físico, a partir de lo que aprendió en el curso de su formación, de su educación como físico), la realidad observada y explicada por éste es una realidad que el físico no ha construido materialmente. En cambio, la realidad que el sociólogo observa e intenta explicar forma parte de un mundo al cual él pertenece, que está constituido por personas, que ha sido creado por personas; esas personas hablan, protestan, mienten y también interpretan e intentan explicar y modificar el mundo en el que viven.

Por lo tanto, dice Giddens, el sociólogo no sólo observa el mundo que quiere explicar, como el físico, a partir de un marco teórico conceptual derivado de su formación, sino que tiene que interpretar las interpretaciones de la gente que es su objeto de estudio. Tiene que interpretar lo que la gente dice, no puede tomar lo que la gente dice y hace como un dato y considerar que lo que observa es la verdad y ya; tiene que ubicarlo en un contexto significativo, interpretarlo, relacionarlo con lo que sabe, transformar su observación tomando la precaución de considerar los efectos de su propio involucramiento y las modificaciones que éste puede introducir en la observación. No sólo debe tener en cuenta que la realidad no es tal como aparece sino que tiene que interpretar las interpretaciones de la gente y tomar en cuenta lo que los sujetos dicen, aunque no puede considerar eso únicamente.⁴

Giddens propone como un recaudo metodológico muy importante tener en cuenta que las ciencias sociales operan con este procedimiento: la **doble hermenéutica**.

Otro tema muy importante de Giddens a nivel teórico es lo que él llama la **dualidad de la estructura**.

Si una estructura es un conjunto de relaciones que permanecen en el tiempo, y si ésta no sólo tiene esa cualidad de permanencia sino que también puede ser tomada como una clave a partir de la cual los actores se explican la vida social, lo que dice Giddens es que las estructuras, ya sean económicas, o de normas y valores, o a nivel de las costumbres, tienen un carácter doble y complejo. Por un lado constriñen, determinan, condicionan lo que la gente hace; pero por el otro, posibilitan, dan elementos para que la gente haga cosas.

Para poner un ejemplo: nosotros vivimos en un país con una economía dependiente, subalterna, como se la quiera llamar. No somos un país del primer mundo, y eso creo que a todos nos ha quedado claro. El hecho de vivir

⁴ Giddens señala que "la diferencia entre sociedad y naturaleza está en que la naturaleza no es un producto humano, no es creada por acción humana. Si bien no la produce una persona determinada, la sociedad es creada y recreada de nuevo por los participantes, aunque no *ex nihilo*, en cada encuentro social. La producción de la sociedad es una realización diestra que seres humanos sustentan y 'hacen ocurrir'" (Giddens, 1997: 31).

en una economía de ese tipo nos condiciona con respecto a lo que podemos hacer: no todos los niños van a buenas escuelas, no todos los niños tienen lo suficiente para comer o vestirse, ni todos pueden tener buenos maestros ni los instrumentos necesarios para obtener una capacitación adecuada y, después, un buen trabajo. La estructura económica de nuestro país condiciona y limita nuestras posibilidades de desarrollo, de formación, de lo que fuere. Pero, por otro lado, el hecho de que la estructura económica sea así, y que la estructura familiar y la educacional sean como son, nos brinda muchas posibilidades. Aquí está todo por hacerse, hay muchísimas cosas que uno puede hacer. No es evidentemente la situación de los jóvenes de los países desarrollados, que sienten que no hay futuro, que no hay alternativas, que todo está ya resuelto por el Estado y su vida programada.

La misma estructura que condiciona, abre posibilidades. Y es el actor el que tiene que luchar para poder optar. El niño desnutrido no está en condiciones de optar por una gran formación; pero, de cualquier manera, uno puede luchar por modificar esa situación.

La estructura constriñe, condiciona, pero también posibilita. Y esto es algo muy sugerente en la aportación de Giddens.

Eso por el lado de la teoría. Me animo a decir que la teoría sociológica después de Giddens ya no es la misma, se ha dado cuenta de muchas cosas que antes no consideraba.

La segunda área de problemas en la obra de Giddens es la de sus estudios acerca de las características de las sociedades modernas. Tiene estudios sobre las clases sociales y el Estado-nación en las sociedades avanzadas; en otros trabajos se esfuerza por caracterizar a la modernidad, el periodo específico de la modernidad en el cual estamos viviendo. Y tiene además —es uno de los primeros autores en plantearlo conscientemente y en dedicarse a trabajar en eso— estudios de los procesos de cambio en los que relaciona dimensiones macrosociológicas con dimensiones micro y dimensiones subjetivas.

En algunos de sus últimos trabajos, Giddens intenta relacionar el tipo de Estado, el tipo de sistema político y los procesos de construcción de la democracia en la actualidad, con los cambios que se advierten en la vida privada de las personas, en su vida íntima, en su interioridad.

Hay elementos en el desarrollo de la democracia del sistema político que de alguna manera tienen que ver con las modificaciones que se producen en la construcción de las identidades personales, y de hecho influyen en esas modificaciones. La persona es cada vez más un proyecto para sí misma; tanto en el aspecto físico (cuando se toma al propio cuerpo como objeto, como algo que puede ser modificado, por ejemplo, con dietas, yendo al gimnasio, cuidándose) como en el desarrollo de la propia personalidad, en el campo

psicológico (a través de diversas psicoterapias, por ejemplo); pero, además, la identidad se construye en su relación con los otros.

Esto tiene que ver con la problemática de las identidades de género, e identidades personales. ¿Quién soy? ¿Qué voy a hacer en la vida? Ya la vida no es algo que me pasa, es algo que de alguna manera decido. La construcción de las identidades individuales en su lucha por el reconocimiento, es una temática muy nueva en el terreno de los estudios sociológicos.

La temática de género involucra no sólo a las mujeres sino también a los hombres. Si las mujeres redefinimos qué quiere decir ser mujer, eso evidentemente afecta a los hombres. Implica una redefinición de qué quiere decir ser hombre. En la actualidad, en nuestra sociedad, prevalece todavía la relación macho proveedor-esposa sumisa, ¿o ya no?

Tal como puede constatararse en los programas de gran éxito en los medios,⁵ estamos frente a una reconstrucción que por lo general es dolorosa, pero muy necesaria.⁶

Giddens toma esta problemática de la reconstrucción de las identidades, y de la realización personal, e intenta en algunos de sus últimos trabajos relacionarla con la construcción de la democracia y la modificación del ámbito subjetivo.

LA PROPUESTA DE RECONSTRUCCIÓN DEL MARCO TEÓRICO DE LA SOCIOLOGÍA

El tema específico de este texto introductorio es tratar de ver cuáles son los antecedentes más importantes en la obra de Giddens para este cambio radical en la construcción del marco teórico de la disciplina.

Existen como claros antecedentes teóricos, que Giddens va a recuperar en sus planteamientos, ciertas afirmaciones de Marx, Weber y Durkheim, así como de una serie de corrientes de pensamiento teórico social crítico. En esta ocasión me voy a centrar sobre todo en la recuperación de ciertas corrientes de pensamiento sociológico no tan conocidas, pero que son una clave que le permite a Giddens repensar qué es la sociología y cómo construye su objeto.

Estas corrientes son lo que Giddens denomina en su libro *Las nuevas*

⁵ En el caso mexicano, la telenovela "Mirada de mujer", pero en general en los *talk shows* como "Cristina" o el programa de Oprah Winfrey.

⁶ En la introducción a la segunda edición (1993) de *Las nuevas reglas...*, Giddens señala que "...las prácticas cotidianas, la interacción situada de individuos, influyen en las propiedades de los sistemas sociales de vasta escala, donde transcurre la vida social moderna". Así, aclara, entre otras cosas, lo que comemos y lo que ingerimos (que no es lo mismo) tiene consecuencias globales para la ecología del planeta, y "la manera en que un hombre mira a una mujer puede ser un elemento constitutivo de inveteradas estructuras de poder de género" (cfr. Giddens, 1997: 18).

reglas del método sociológico las corrientes comprensivas en sociología. Estas escuelas tienen su origen y un correlato muy importante en la filosofía del siglo XX.

Conviene que al menos conozcamos someramente quiénes son los representantes de esas filosofías que van a nutrir a las corrientes interpretativas en sociología.

Giddens sostiene que hay tres formas de pensar que, aunque no tienen una gran comunicación entre sí en el momento de su formulación inicial, comparten elementos, problemas y conceptos. Ésta es una convergencia, pero no una convergencia forzada como la que hacía Parsons en su libro *La estructura de la acción social*, sino una convergencia que se da de hecho en el pensamiento social de mitad del siglo XX en adelante.

La primera corriente de pensamiento que Giddens menciona es la Hermenéutica, que surge en la filosofía alemana y que viene del siglo XVIII y XIX. Hermenéutica es sinónimo de teoría de la interpretación. Es de origen muy antiguo, ya que tiene su primera formulación en la Reforma protestante, con Lutero, cuando se plantea que cada fiel, cada creyente, tiene que leer por sí mismo la Biblia, no aceptar la interpretación de la Iglesia de Roma, enfrentarse con el texto e interpretar lo que lee. Esta Hermenéutica religiosa que propone la libre interpretación de los textos sagrados tiene, sin embargo, ciertas reglas para ayudar al lector en su tarea; una de estas reglas, que pervive en la actualidad, es que la parte se comprende en relación con el todo; la parte, el fragmento, la frase, se comprenden únicamente a partir de su ubicación en el contexto.

Este tema del papel del contexto va a ser retomado por todas las corrientes interpretativas.

Las mismas palabras, las mismas frases, cobran un significado totalmente distinto dependiendo del contexto. Algo dicho en medio de una discusión tiene un significado totalmente distinto si es dicho en el marco de una broma.

Lo mismo ocurre con un párrafo de un libro o un artículo: sacado del contexto, sacado de la época histórica en la que fue escrito, puede decir cosas totalmente distintas.

La Hermenéutica como teoría de la interpretación histórica cobra un auge importante en el siglo XIX con Dilthey, quien va a plantear como concepto fundamental de la comprensión Hermenéutica, en sus trabajos sobre las ciencias del espíritu, y especialmente en sus trabajos como historiador, el concepto de *verstehen*, al que va a dar un significado diferente al que habitualmente le asignamos y que emplea Weber.

La Hermenéutica de Dilthey afirmaba que la forma de entender los procesos históricos era a partir de la comprensión o *verstehen*, y entendía por esto una actitud ecuánime, empática, que permitiera al investigador captar

intuitivamente las vivencias de los participantes en el proceso histórico que se quisiera explicar.

Hay un elemento irracional, intuitivo, en la propuesta Hermenéutica de Dilthey. La gran diferencia con la comprensión tal como la entendía Weber, es que éste sostiene que la comprensión es el método de explicación propio de las ciencias sociales, y de la sociología en particular, pero no es un procedimiento intuitivo, sino que implica la ubicación del proceso o el hecho que se desea estudiar en su contexto. A partir de la ubicación en su contexto, de las regularidades que la experiencia del investigador le permite detectar en el proceso observado, y de la comparación con otros hechos, para extraer sus semejanzas y diferencias y por lo tanto las características que tiene en común con otros procesos (lo que a la vez lo hace singular y único), Weber va a “comprender” y por lo tanto interpretar un hecho social histórico.

Como ejemplo puede valer una versión modificada del caso que cuenta Weber en uno de los estudios que aparecen en el libro *Ensayos de metodología sociológica*: el de la joven madre alemana que propina una bofetada al niño cuya conducta rebelde la fastidia. Si uno lo viera simplemente desde las ideas actuales acerca de cómo deben ser criados los niños, estaría tentado a afirmar que esa mujer es un monstruo, pero si uno se ubica en la Alemania de la época, debe reconocer que la pedagogía en ese momento, y los principios relativos a la educación de los hijos, decían “la letra con sangre entra”, por lo tanto todos los maestros alemanes, todas las madres alemanas, si se preciaban de ser buenas madres, y buenos maestros, le pegaban a los niños. Por lo tanto, esa mujer que azota al niño por sorber la sopa es “una buena madre alemana”, aunque no coincida con lo que uno piensa que una buena madre debiera ser. Se puede por lo tanto explicar su conducta, aunque no se la apruebe⁷ (cfr. Weber, 1978: 163-164).

La comprensión interpretativa weberiana ubica en su contexto el hecho que pretende explicar.

Aunque Giddens no lo considera así,⁸ creo que la posición weberiana

⁷ En su texto “Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura” (1906), donde presenta su famosa polémica con Eduard Meyer, Weber utilizó el ejemplo de la joven madre alemana para ilustrar el carácter construido de la experiencia, pero creo que no objetaría la modificación que aquí propongo ya que está dentro de su concepción de que la reconstrucción de las conexiones de sentido de la acción presupone un conocimiento de lo que es habitual, o sea, la apelación a “reglas de experiencia”, al conocimiento histórico, o en su defecto, la construcción de “tipos ideales” con base en ese conocimiento acumulado (Weber, 1978).

⁸ Lamentablemente en este caso, Giddens parece aceptar la lectura positivista de Weber, que no percibe las diferencias con respecto a su posición y la de Dilthey; de hecho Neurath, un destacado positivista lógico, sostiene que la comprensión es como la taza de café que el estudioso toma cuando está cansado: es motivante, pero la explicación es otra cosa. (Citado por Hempel en *La lógica de la explicación científica*.) Giddens sigue aquí la opinión de Theodore Abel (Abel, 1948) y descuida el hecho de que Weber había remarcado en el primer capítulo de *Economía y sociedad*: “Explicar significa, de esta manera, para la ciencia

implica un salto cualitativo, una modificación sustancial del concepto de comprensión en relación con Dilthey.

Una modificación posterior y muy importante de la concepción acerca del proceso interpretativo, es la propuesta por Gadamer alrededor de 1960. En su libro *Verdad y método*, Gadamer desarrolla una teoría de la experiencia Hermenéutica, que tiene puntos de contacto tanto con Dilthey como con Weber pero sostiene como elementos cruciales de la interpretación, por un lado, el papel de las tradiciones y las costumbres, y por el otro, la relevancia del papel del intérprete; además, propone una crítica a la concepción ilustrada de los prejuicios.

La segunda corriente sociológica que Giddens considera sociología interpretativa tiene su origen en la Filosofía del lenguaje de Ludwig Wittgenstein.

Wittgenstein es un discípulo de Bertrand Russell y G. Moore que comienza estudiando la lógica de las matemáticas y termina criticando profundamente los *Principia Mathematica* de Russell, para luego abocarse a analizar las condiciones de producción y reproducción del lenguaje ordinario, y cómo el mundo tal como lo conocemos, es de alguna manera producto del lenguaje.

En sus *Investigaciones filosóficas* Wittgenstein desarrolla una serie de puntos con respecto a cómo conocemos la realidad, que son cruciales para los sociólogos.

Uno de sus discípulos, el sociólogo Peter Winch, desarrolló una concepción sobre la acción social, la racionalidad de la acción y las instituciones, que son revolucionarias en la época. En su libro *Ciencia social y filosofía* (cuyo título en inglés es *The idea of a Social Science*) Winch polemiza con varios autores, como Weber, Stuart Mill, Schutz, entre otros.

La tercera corriente importante es la Fenomenología, que tiene su origen en las filosofías de Husserl y Heidegger. Estos autores han planteado elementos conceptuales relevantes en el ámbito ontológico, es decir, que se refieren a qué es el mundo, y en el ámbito epistemológico, esto es, cómo podemos conocer el mundo; también en el campo metodológico, o sea, cuáles son los pasos, los procedimientos, para conocer el mundo.

Un discípulo de Husserl, Alfred Schutz, recibió una gran influencia de este autor así como de Weber y de Heidegger, y formuló una Fenomenología sociológica.

Un autor que también recibió la influencia de todas estas corrientes

que se ocupa del sentido de la acción, algo así como: captación de la *conexión de sentido* en que se incluye una acción...”, donde *conexión de sentido* (*sinnsuzammenhang*) equivale a decir que se debe ubicar un hecho en su contexto para comprender su significado (Weber, 1974: 9).

filosóficas, pero que es sociólogo, es Garfinkel, creador de una corriente llamada Etnometodología, que hace hincapié sobre todo en los mecanismos de la comprensión de la acción a través del lenguaje, en la vida cotidiana. Garfinkel, quien fue alumno de Parsons, critica profundamente ya en su tesis de doctorado en 1954 el papel que tienen las normas para Parsons, quien sostenía que el teorema fundamental de la estabilidad en los sistemas sociales es que los sistemas se mantienen porque las personas internalizan las normas y se comportan luego conforme a lo que las normas prescriben. Para Parsons la estabilidad de cualquier sistema social tiene que ver con la internalización a través del proceso de socialización, de los valores y de las normas prevalentes en el sistema. Garfinkel, como veremos más adelante, critica fundamentalmente esta idea parsoniana y para hacerlo se apoya en Schutz, Wittgenstein y Heidegger.

Lo interesante —y lo remarca Giddens— es que si bien en algunos casos los autores que nos interesan conocían la obra de los otros, no siempre fue así.

Ahora bien, ¿cuáles son los puntos de contacto que hacen que éstas puedan ser denominadas en conjunto, y a pesar de sus diferencias, corrientes interpretativas?

Vamos a ver primero lo que cada una de ellas aporta para la reconstrucción del marco teórico de la disciplina.

Aunque no es el orden en que Giddens las analiza, e incluso algunas de las cuestiones que me interesa remarcar aquí no se encuentran en su libro *Las nuevas reglas del método sociológico*, creo pertinente comenzar con la Hermenéutica, tal como la concibe Gadamer.

El primer elemento es **la idea de comprensión**. Uno comprende la realidad social a partir de la **ubicación de los procesos en su contexto específico**. Giddens señala que para Gadamer *verstehen* no consiste en colocarse uno mismo dentro de la experiencia subjetiva del actor que actúa sino en comprender la “forma de vida” que le da sentido⁹ (Giddens, 1997: 77; Giddens, 1988: 317-318).

El segundo elemento es que **la acción social comporta un significado**, que a veces es consciente y a veces no.

El tercer elemento es que **la historia debe ser tomada en cuenta**, cosa que por lo general en las corrientes positivistas y empiristas no se hacía: “toda comprensión se sitúa en la historia, y es comprensión desde dentro de un marco de referencia, una tradición o una cultura particulares” (*idem*: 77).

⁹ “...para Gadamer no debe verse en la ‘*verstehen*’ un procedimiento especial de indagación apropiado para el estudio de la conducta social, sino la condición ontológica de la intersubjetividad como tal; y no debe entenderse que está fundada en una aprehensión empática de las experiencias ajenas, sino en el dominio del lenguaje como mediador de la organización provista de sentido de la vida social humana” (Giddens, 1988: 318).

Y no solamente la historia, en tanto conforma la vida y la situación de los sujetos que constituyen el objeto de estudio de los sociólogos, sino la **historicidad del propio investigador**, la ubicación del propio investigador en su contexto social.

El no tenerse en cuenta a sí mismos como sujetos sociohistóricos fue parte del problema que experimentaron los primeros antropólogos que llegaron a los lugares donde, después de los procesos de conquista y colonización, se produjeron contactos e influencias entre diversas culturas, lo que habitualmente se denomina "aculturaciones", y donde se enfrentaron con costumbres y prácticas que para ellos eran, por decir lo menos, "salvajes" o "bárbaras". Para esos antropólogos, todo lo que era diferente a lo que ellos estaban acostumbrados era obviamente irracional, muestra de inferioridad y primitivismo. Estaban absolutamente impedidos de comprender lo que veían, porque no eran capaces de comprenderse a sí mismos en su historicidad, como una posibilidad entre muchas otras, sino que veían a su cultura como la única verdadera, la única realmente humana y racional. En la actualidad, los antropólogos asumen una actitud completamente distinta: tratan de comprender a la gente en su propio contexto, sin aplicarles criterios de valor o normas de conducta, moralidad y conocimiento que les son extrañas.

Esto no quiere decir que uno acepte sin más ciertas prácticas que van en detrimento de la salud o la vida, pero es necesario reconocer que uno no debe imponer sus propios patrones culturales en la interpretación de las costumbres y usos que le son ajenos.

La **historicidad de la comprensión** implica una revaloración, una redimensionalización del papel de los prejuicios. El prejuicio no es *per se* algo negativo, si bien tiene convencionalmente un sentido peyorativo: cuando uno le dice a una persona: "eres prejuicioso", le está diciendo algo feo. Gadamer sostiene por ejemplo que, lejos de esta interpretación, el prejuicio puede ser la clave interpretativa para el sociólogo: cuáles son las ideas, las creencias, lo que la gente piensa. El prejuicio no es para Gadamer algo malo, sino algo que todos tenemos, y que nos puede decir mucho más acerca de una sociedad que los juicios reflexivamente formulados. El prejuicio, como su nombre lo indica, es tan sólo un juicio previo, no fundamentado racional o discursivamente: tiene que ver con convenciones, con sentido común, no implica *per se* discriminación e intolerancia, como habitualmente se considera.

Lo crucial es, por un lado, la concepción de la acción como significativa y, por otro, el elemento que se deriva directamente de Heidegger y que se refiere a que uno nace en un mundo que ya está pre-interpretado, por los padres y por todos los que viven en él antes que uno. Uno nace en un mundo que ya tiene un significado; el trabajo de socialización por parte de los padres es en gran medida transmitir estos elementos de convención y de costumbre

para que los nuevos miembros los aprendan. El mundo es un mundo pre-interpretado, es un mundo de convenciones. Gadamer critica, al igual que Schutz y Winch, la idea weberiana de que hay acciones que son sociales y acciones que no lo son. En el caso de Weber, él decía que una acción es social porque el significado que el actor le adjudica tiene que ver con otros, otros que están en el pasado, en el presente o en el futuro; o sea, que lo que le da el carácter de social a una acción es que su sentido está referido a otros. Pero Weber afirmaba que hay acciones, por lo tanto conductas con significado, que uno realiza solo, aisladamente, que tienen sentido para el actor, pero que no son sociales. Por ejemplo, para Weber, si uno va al baño a sonarse la nariz, y uno está solo, no está pensando en el otro, cuando se suena la nariz, esa acción no es social. La principal crítica que las corrientes interpretativas harían a eso es que uno no simplemente se suena la nariz. Como diría Norbert Elias, hay épocas en las cuales la nariz se sonaba con la manga de la chaqueta, pero él mismo dice que Erasmo de Rotterdam le enseña al príncipe que no hay que sonarse la nariz con la manga, que es mucho más correcto hacerlo con el faldón de la chaqueta. Y en este momento uno les enseña a los niños que se tienen que sonar la nariz con un pañuelo desechable. Si uno va al baño para limpiarse la nariz, y lo hace con un pañuelo o con un trozo de papel, es porque le han enseñado a proceder así, su conducta está relacionada con las convenciones habituales en su grupo, es una acción que ha pasado por el tamiz de la socialización, es una acción cargada de significados sociales. Aunque uno no esté delante de otros, no esté pensando en los otros, tiene completamente internalizado un proceder que alguna vez aprendió porque otros se lo enseñaron, o porque lo vio en otros; en ese sentido los otros están presentes, aunque físicamente no lo estén. Lo mismo sucede con una amplia gama de conductas relacionadas con la satisfacción de necesidades biológicas. Uno no simplemente come: con quién come, cuándo, dónde, y qué come, qué cosas son tabúes alimenticios y qué cosas no lo son, todo eso está mediatizado culturalmente. Para las corrientes interpretativas **toda acción es social**, incluso las que Weber llamaba reacciones fisiológicas. La medicina actual está de acuerdo en reconocer que muchas reacciones del organismo son psicósomáticas: una úlcera no es simplemente provocada por una secreción exacerbada de ácidos y jugos gástricos, sino que puede ser provocada por una situación de estrés.

¿Cuáles son las aportaciones más importantes de la Filosofía del lenguaje para la reformulación del marco disciplinario de la sociología?

En primer lugar, la reivindicación del **papel crucial del contexto** para explicar. Lo que nos lleva, por lo tanto, a proponer un cierto relativismo cultural, en el sentido de que lo que es bueno para un grupo puede no serlo para otro.

El segundo elemento es que **toda acción está gobernada por reglas**. Winch se plantea la pregunta de si efectivamente toda acción pertenece a un marco institucional, a lo cual él responde afirmativamente. El *quid* de la cuestión es quizás cómo se define el término **regla**. Si se acepta una acepción muy amplia, muy general, de **regla** como toda prescripción dictada por la práctica recurrente, por las costumbres y convenciones vigentes para un grupo dado, como los usos aceptados en una sociedad determinada, entonces es posible aceptar que toda acción está gobernada por reglas, es algo así como una consecuencia del hecho de que toda acción es social.

Aun aquellos que se oponen a las convenciones sociales establecidas, como los anarquistas —dice Winch—, en la medida en que su acción pretende oponerse a las convenciones, también las están reconociendo y su acción está influenciada, aunque en sentido negativo, por esas mismas convenciones. Pero ¿hay una manera correcta y una incorrecta de pasear al perro?, pregunta McIntyre, un colega de Winch que discute sus afirmaciones; Winch le contesta que sí, efectivamente, hay una manera incorrecta de pasear al perro: a nadie se le ocurriría pasearlo poniéndoselo en la cabeza.

La tercera corriente es la que a grandes rasgos podemos denominar Fenomenología. La fenomenología en su vertiente sociológica se dedica en gran medida a estudios de vida cotidiana, a estudiar el mundo en el que vivimos todos los días, estudia el sentido común y la "**actitud natural**". Schutz sostiene que **la actitud natural es esencialmente acrítica**, tomamos las cosas tal como se nos aparecen; si dudamos, ponemos la duda entre paréntesis y la dejamos de lado. Vamos a tener en nuestra vida de todos los días exactamente la actitud contraria a la que podría proponer Descartes o proponer Husserl. Así como la duda es la base de todo conocimiento y de todo filosofar, la "no duda" es la base misma de la posibilidad de vivir el mundo cotidiano.

Schutz sostiene que la duda es puesta entre paréntesis porque la duda no es práctica. En la vida de todos los días uno no puede cuestionarse todo el tiempo acerca de si lo que ve es real o no lo es, de si uno existe o si los demás son, y si son quienes creemos que son. No puede uno subirse al autobús y preguntarle al chofer: "Señor, ¿usted es real o es una imaginación de mis sentidos?"

La actitud natural es esencialmente pragmática y, por eso, pone entre paréntesis toda duda que uno pueda tener respecto a que la realidad sea tal como aparece; una actitud que suspende la crítica y la duda, como mecanismo de supervivencia en el mundo cotidiano. No es ni puede ser la actitud del sociólogo ni la del filósofo.

Junto con sus estudios acerca de la actitud natural, Schutz se dedicó al análisis de los supuestos que nos permiten vivir en el mundo; sostiene que

el mundo es intersubjetivo, es una construcción intersubjetiva. El primer supuesto es la **reciprocidad de perspectivas**: pienso que el otro ve el mundo igual que yo. Este supuesto no es consciente, pero si no supusiera que vemos el mundo de la misma manera, que hablamos el mismo lenguaje y que podemos entendernos; si no creyera que puedo ponerme en el lugar del otro y que el otro puede ponerse en mi lugar, ni la vida en común, ni la comunicación serían posibles. El que todos los miembros de un grupo o una sociedad tengamos algo en común que permite que nos entendamos, es tan sólo un supuesto que muchas veces la realidad se encarga de desmentir, pero es uno de los pilares de la vida social.

Una reflexión propuesta por la Fenomenología, que tiene mucho que ver con las aportaciones de la sociología derivada de la Filosofía del lenguaje y con las afirmaciones acerca del mundo pre-interpretado de la Hermenéutica, es que la realidad no es una sola: existen **realidades múltiples**. Esto se relaciona con la concepción diversa del tiempo de Bergson y con la filosofía de William James: el tiempo no es sólo el tiempo objetivo del reloj, sino también el tiempo subjetivo de la experiencia personal. La misma circunstancia puede ser para una persona un momento agradable, interesante, y para otra un momento eterno, pesadísimo, que no acaba nunca, aburridísimo. Cómo se vive el tiempo, cómo se vive la realidad, no es lo mismo para todas las personas. Suponemos, por el supuesto de la reciprocidad de perspectivas, que es igual, pero realmente no lo es.

En directa relación con la Fenomenología y la Filosofía del lenguaje corriente, la Etnometodología, una escuela de pensamiento relativamente poco conocida y aplicada en ámbitos restringidos de la investigación sociológica, tiene sin embargo, tal como ha sido formulada por Harold Garfinkel, cierta influencia en la propuesta de modificación del marco teórico de la disciplina.

Sus aportaciones se refieren sobre todo al carácter negociado de las reglas y al papel que éstas tienen como elementos cognitivos e interpretativos para los actores legos, que definen las situaciones en las que se encuentran con base en lo que se considera convencionalmente aceptable.

Hay un supuesto según el cual las cosas son como debén ser, y cuando no ocurren de la manera esperada es muy posible que las personas no se den cuenta de ello. Es el caso de dos personas que se encuentran en el pasillo y se saludan con clichés, de la manera habitual: "¿Quihubo?" "¿Qué tal, cómo estás?" Ninguno espera que el otro le conteste realmente cómo está, sino sólo con las mismas frases convencionales de siempre.

En la vida cotidiana, los contextos de interacción se normalizan, se perciben sólo en la medida en que son normales, y esto quiere decir que son como uno espera que sean.

Las aportaciones de las sociologías comprensivas, como las denomina Giddens, o corrientes interpretativas en sociología, como también se las ha llamado, son de crucial importancia, no sólo en el pensamiento del autor que nos ocupa, sino en la reelaboración del marco conceptual y los instrumentos de análisis de nuestra disciplina, en su etapa pospositivista.

Sin embargo, es conveniente señalar por qué ninguna de ellas reviste actualmente importancia exclusiva, y a pesar de sus hallazgos, son más bien las fuentes en las que la nueva sociología abreva, aunque por sí mismas no constituyan esa nueva manera de enfocar el análisis sociológico.

Giddens menciona algunas de las deficiencias de las sociologías comprensivas, que creo necesario reseñar aquí:

a) Todas tratan la acción como sentido y no como "praxis", o sea, el compromiso de los actores con la realización práctica de intereses, incluida la transformación material de la naturaleza por la actividad humana.

b) Ninguna reconoce la centralidad del poder en la vida social. Incluso una conversación al pasar entre dos personas es una relación de poder a la que los participantes pueden aportar recursos desiguales. La producción de un mundo social ordenado o narrable, no puede ser comprendida meramente como un trabajo de colaboración realizado por pares: los sentidos que entran en juego expresan asimetrías del poder.

c) Las normas o reglas sociales son susceptibles de interpretación diferencial; la interpretación diferencial de los mismos sistemas de ideas está en el corazón de las luchas basadas en la división de los intereses (*cfr.* Giddens, 1997: 73-74).

Además, es importante mencionar que en general todas las sociologías comprensivas, pero especialmente la Fenomenología, tienen como trasfondo un énfasis excesivo en el sujeto, quizás por la influencia que la Filosofía del yo y de la consciencia ejerció en sus formulaciones; y lo que es muy importante, no toman en cuenta algo que sí remarcaba la Sociología estructural funcionalista: el papel crucial de las consecuencias no esperadas de la acción. Por otra parte, la consideración de la historia es, por decir lo menos y salvo en el caso de Gadamer, completamente insuficiente.¹⁰

Sin embargo, es necesario señalar que las corrientes interpretativas en

¹⁰ "Para las sociologías comprensivas, los seres humanos son agentes intencionales, conscientes de sí, que pueden aducir razones para lo que hacen; pero tienen pocos recursos para abordar cuestiones que en cambio, y con todo derecho, adquieren su relieve en los abordajes funcionalistas y estructurales: problemas de construcción, de poder y de organización social de vasta escala. Por su parte, los abordajes de este segundo grupo son fuertes en estructura pero débiles en acción. Los agentes se presentan inertes e ineptos: juguetes de fuerzas que los superan" (Giddens, 1997: 14).

sociología han abierto la posibilidad de pensar de otra manera lo social, y han señalado las vías para el estudio de los procesos sociales a diversas escalas; esto, que Giddens se ocupa de remarcar, es el inicio de la reconstrucción del marco teórico de nuestra disciplina y permite vislumbrar formas de trabajo y elaboración sociológicas que pueden resultar sumamente sugerentes y fértiles.

La Teoría de la Estructuración que el mismo Giddens propone es el resultado de la articulación y recuperación crítica de diversos esfuerzos teóricos, y conduce probablemente a una nueva forma de hacer sociología.

BIBLIOGRAFÍA

- Abel, Theodore (1948), "The Operation Called Verstehen", *American Journal of Sociology*, vol. 54.
- Adorno, Theodor, Karl Popper et al. (1973), *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, Barcelona, Grijalbo.
- Gadamer, H. G. (1977), *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme.
- Giddens, Anthony (1997), *Las nuevas reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu (la primera edición en inglés es de 1976).
- (1991), "Introducción", en Giddens, Turner et al., *La teoría social, hoy*, México, Conaculta/Alianza Editorial.
- (1988), "El positivismo y sus críticos", en Bottomore y Nisbet (comps.), *Historia del análisis sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Girola, Lidia (1992), "Desafíos teóricos después de la crisis", *Sociológica*, núm. 20, México, UAM-Azcapotzalco.
- Hempel, Carl G. (1979), *La explicación científica*, Buenos Aires, Paidós.
- Habermas, Jürgen (1970), "Contra un racionalismo menguado de corte positivista", en Lakatos y Musgrave, *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Madrid, Taurus.
- Heritage, John (1991), "Etnometodología", en Giddens, Turner et al., *op. cit.*
- Kuhn, Thomas (1970), "Lógica del descubrimiento o psicología de la investigación", en Lakatos y Musgrave, *op. cit.*
- Olvera, Margarita (1992), "Hermenéutica y teoría social", *Sociológica*, núm. 20, México, UAM-Azcapotzalco.
- (1990), "El problema de la intersubjetividad en Alfred Schutz", *Sociológica*, núm. 14, UAM-Azcapotzalco.
- Popper, Karl (1972), *La lógica de la explicación científica*, Madrid, Tecnos.
- (1973), "Veinte tesis sobre la lógica de las ciencias sociales", en Adorno y Popper, *op. cit.*
- Schutz, Alfred (1974), *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Weber, Max (1978), *Ensayos sobre metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Winch, Peter (1971), *Ciencia social y filosofía*, Buenos Aires, Amorrortu.

LOS PLANTEAMIENTOS ANALÍTICOS FUNDAMENTALES DE LA TEORÍA DE LA ESTRUCTURACIÓN

*Alfredo Andrade Carreño**

LA TEORÍA DE LA ESTRUCTURACIÓN ha sido formulada por Anthony Giddens como un marco conceptual para el análisis de la forma en que los seres humanos producen, reproducen y transforman la sociedad. De acuerdo con su autor, la Teoría de la estructuración es resultado del replanteamiento de los problemas fundamentales de la teoría sociológica en el que convergen tres tareas que han orientado su desarrollo intelectual. En primer lugar la revisión radical de los diversos planteamientos de los padres fundadores de la teoría sociológica europea: Karl Marx, Émile Durkheim y Max Weber. En segundo lugar la crítica sistemática del funcionalismo, particularmente en la versión de Talcott Parsons. Y, en tercer lugar, por medio de la recuperación y reelaboración de las contribuciones analíticas de diversas corrientes "microsociológicas" estadounidenses. La articulación de estos tres ejes analíticos se sustenta además en una perspectiva en la que convergen la tradición hermenéutica y la superación del positivismo desde la nueva filosofía de la ciencia.

ANÁLISIS CRÍTICO Y REPLANTEAMIENTO DE LA TEORÍA SOCIAL

La revisión crítica del legado de la tradición sociológica, tanto de los enfoques estructurales —como el Funcionalismo, los estructuralismos y el marxismo—, como de los enfoques interpretativos, es decir la Sociología weberiana, la Fenomenología, la Etnometodología y el Interaccionismo simbólico, ha sido central en el proceso de génesis y desarrollo de la Teoría de la estructuración. En el prefacio a *Las nuevas reglas del método sociológico*

* Centro de Estudios Básicos en Teoría Social, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.

Giddens resume las limitaciones de ambas orientaciones al señalar que las sociologías comprensivas son aquellas que “son fuertes en acción pero débiles en estructura” y que han asumido que los seres humanos son agentes intencionales, conscientes de sí, que pueden aducir razones para abordar lo que hacen, pero que cuentan con escasos recursos para abordar cuestiones como la constrictión, el poder y las formas de organización social de vasta escala; temas que han sido abordados por el Funcionalismo y los estructuralismos, a los que considera “fuertes en estructura pero débiles en acción”.

En particular Giddens critica al Funcionalismo y al marxismo la visión objetivista común a ambas perspectivas: la idea de la existencia de fuerzas estructurales que externamente constriñen y determinan el comportamiento y, en general, la pretensión de un aspecto objetivo de los fenómenos sociales: hechos, estructuras, sistemas, instituciones, etc. Frente a esta pretensión Giddens se pronuncia por una perspectiva que restituya al mismo nivel las intenciones y las razones de los actores, y la estructura y la determinación funcional de la acción.

Las escuelas interpretativas, señala Giddens, comparten las siguientes debilidades: tratar la acción como sentido y no como praxis; su incapacidad para reconocer la centralidad del poder en la vida social; sus limitaciones para asumir que las normas y las reglas sociales son susceptibles de interpretación diferencial por los actores, y que ninguna ha abordado problemas de transformación institucional y de la historia. Frente a ellas Giddens se pronuncia a favor de un principio de relatividad que, al mismo tiempo, rechace el relativismo. Propósito que se logra escapando a la tendencia a tratar los universos del significado como “autosuficientes” o carentes de mediación.

EL NÚCLEO CONCEPTUAL DE LA TEORÍA DE LA ESTRUCTURACIÓN

La formulación estructuracionista es por ello una respuesta a la constatación de que las perspectivas estructuralista e interpretativa son incapaces de atender la conexión esencial de estructura y acción. La síntesis conceptual que supera estos dualismos la sustenta Giddens en el presupuesto ontológico implicado en el pasaje famoso de *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* de Karl Marx: “Los hombres hacen su propia historia, pero no en las condiciones que ellos escogen: lo hacen bajo las circunstancias directamente encontradas, dadas y transmitidas desde el pasado.”¹ Esta premisa, de acuerdo con Giddens, se convierte para la Teoría de la estructuración en el punto de partida de la investigación sociológica toda vez que, desde esta perspectiva,

¹ Citado por Giddens en *La constitución de la sociedad*, op. cit., p. XXI.

el propósito es dar cuenta de la forma en que los seres humanos producen, reproducen y cambian a la sociedad desde un enfoque en el que los aspectos del comportamiento cotidiano se imponen como una parte importante del análisis científico.

El núcleo conceptual de la Teoría de la estructuración puede ser caracterizado de manera sucinta a partir de los siguientes conceptos fundamentales:

La “naturaleza recursiva de la vida social”

Para analizar la forma en que la producción y la reproducción de la vida social se interrelacionan, la Teoría de la estructuración propone que la perspectiva sociológica centre la atención en las prácticas sociales. La premisa es que la interacción social y las prácticas sociales son realizadas por agentes humanos que son capaces de conocer, que se desempeñan diestramente valiéndose de un conjunto de conocimientos y herramientas, o recursos a su disposición, que emplean regularmente en las rutinas ordinarias y en su trato con otros. Como ejemplos de estos recursos, o habilidades interaccionales que pertenecen y están disponibles para los integrantes de una comunidad, Giddens menciona el conocimiento formal del lenguaje, de los ambientes y los establecimientos locales, del trato con otros, o el saber qué hacer en situaciones de riesgo o circunstancias de amenaza. Se trata de recursos que los sujetos han acumulado a lo largo de sus vidas, tanto a través de medios formales como la educación, como de medios informales, como en la familia y en sus relaciones con amigos. Estos recursos acumulados cubren un rango amplio de habilidades que, una vez aprendidas, pasan a ser un conocimiento tácito sobre hechos, atributos y condiciones dados por sentados. Estos recursos compartidos por los miembros de una comunidad son, sin embargo, apropiados diferenciadamente de acuerdo con las personalidades de los sujetos, sus estilos de comportamiento y las diversas experiencias con las que se relacionan, lo que deriva en que las acciones sean matizadas con un rasgo distintivo.

La perspectiva estructuracionista, al reconocer los “poderes causales” que los actores poseen, logra abordar la característica esencial de la acción humana: la capacidad de “hacer cosas”, de “hacer una diferencia” en y sobre el mundo social, de transformar en algún grado las circunstancias con las que uno se encuentra, superando así la reducción de la acción humana a su carácter intencional. Este poder implicado en la acción humana no se considera, sin embargo, como ilimitado, es una cualidad relacional toda vez que la capacidad de influir en el mundo material y social está limitada por los recursos a disposición de los actores; es una capacidad que depende entonces del poder entre actores.

La Teoría de la estructuración también asume que los seres humanos

poseen diferentes niveles de consciencia que afectan la forma en que se involucran en la acción: en primer lugar, la **consciencia motivacional**, la cual corresponde a los **deseos** y las **emociones** profundas del individuo y que al proveer los trazos o planes generales de la acción constituye un marco general de influencia en el comportamiento; en segundo lugar, la **consciencia discursiva**, que corresponde a la habilidad de emprender racionalmente nuestras actividades, aquellas de las que podemos **describir** y **discutir las razones** que sustentan nuestro comportamiento. En tercer lugar, la **consciencia práctica**, constituida por las **habilidades** y los **conocimientos** sobre cómo proceder o qué hacer a continuación en las situaciones sociales que los actores poseen y que emplean en su comportamiento. La consciencia práctica corresponde a un conocimiento e involucra una comprensión de las condiciones sociales en las que la gente actúa; ésta no puede ser fácilmente verbalizada ni requiere ser estructurada discursiva o argumentativamente porque es usada en forma automática. Por último, Giddens refiere como otro nivel de la consciencia el **monitoreo de la actividad propia y la de otros** en diversas situaciones, el cual permite responder flexiblemente a las circunstancias y eventualidades imprevistas que surjan.

La consciencia práctica, la consciencia discursiva y el monitoreo de la acción, a diferencia de la consciencia motivacional, son disposiciones psicológicas sobre la cuales el actor tiene algún control. Entre estas cuatro formas de consciencia no existe una división absoluta. Más bien se alternan en la acción: a través de ellas —señala Giddens— la actividad es capaz de proceder sobre bases continuas. El empleo de conocimientos y habilidades prácticas discursivas, junto con el monitoreo reflexivo sobre el desempeño propio y el de los otros actores, operan simultáneamente para sostener la continuidad y el flujo de la actividad.

Otro presupuesto de la perspectiva estructuracionista es que del reconocimiento de los atributos de la realidad material y social surge un **sentido de seguridad ontológica**. Mediante este concepto Giddens se refiere al sentido de seguridad elemental de la gente en el mundo e incluye una confianza básica en otras personas que se conforma al “dar por sentados” los atributos de la realidad, atributos que pueden ser empleados por el individuo como medios y recursos de la acción, y gracias a los cuales la acción puede incidir en y sobre el mundo social y material. La seguridad ontológica es recreada a medida que las habilidades y las destrezas son ejercidas desde los diferentes niveles de consciencia.

Con base en estos elementos, la Teoría de la estructuración sostiene como presupuestos ontológicos de la investigación sociológica que los seres humanos son hábiles y capaces de conocer y que como actores sociales actúan creativamente, es decir, crean sus propias características singulares sobre el

conocimiento compartido. Sostiene también que los actores interpretan “reglas” sobre cómo actuar en la presencia de otros a partir de sus formas propias de tratar con situaciones. Asimismo los agentes sociales se caracterizan por su capacidad autorreflexiva —que rige las interacciones de la vida cotidiana—, porque poseen una consciencia práctica de lo que hacen y por su destreza, puesta en ejecución ante las circunstancias en las que actúan.

Para la Teoría de la estructuración las prácticas sociales en las que participan los actores reflejan la habilidad humana para modificar las circunstancias en las cuales se encuentran, al mismo tiempo que recrean las condiciones sociales heredadas —es decir, las prácticas, los conocimientos y los recursos—. En virtud de la condición diestra y reflexiva de los agentes, las prácticas sociales, lejos de ser casuales o meramente voluntaristas, son ordenadas y estables a través del tiempo y del espacio. Son propiamente rutinizadas y recursivas. Los agentes —capaces de conocer y reflexivos— reproducen rutinariamente los modos institucionalizados de conducta, dando con ello lugar a la reproducción de las prácticas y las relaciones estructuradas por periodos que se extienden en el tiempo y en el espacio.

A través de las prácticas sociales, los actores, al “hacer cosas” en las situaciones sociales particulares en que se encuentran, con la mera intención de tratar a su manera tales situaciones, producen de manera inintencional formas de vida social a través de las cuales restituyen las reglas del juego, las reglas de etiqueta, las normas de cooperación, etcétera.

Esta reproducción inintencional de las formas de vida social en la interacción social y en las prácticas sociales Giddens la denomina “naturaleza recursiva de la vida social” y constituye el objeto de estudio de la sociología. El entrelazamiento de las consecuencias intencionadas y no intencionadas de la actividad social juega un papel importante en lo que la Teoría de la estructuración refiere como la dualidad de la estructura.

La dualidad de estructura

Para Giddens uno de los problemas fundamentales de la Teoría sociológica es la forma inadecuada en que se ha pretendido abordar la conexión esencial de estructura y acción. Giddens propone la noción de dualidad de estructura para superar los dualismos individuo-sociedad, sujeto-estructura, dimensiones micro-macro sociales y otros similares que han regido a las ciencias sociales.

La introducción de esta noción implica la reconceptualización del objeto de estudio: los seres humanos y la producción de su actividad social no pueden ser tratados como un conjunto de hechos preestablecidos independientes y objetivos. Los seres humanos, de acuerdo con Giddens, están comprometidos con la sociedad y activamente participan en su constitución. La construyen, la sostienen y la cambian porque es su naturaleza de seres

humanos estar influidos por, e influir en, su entorno social. En sus desempeños los actores no se conducen ni optan siempre de la misma forma frente a las circunstancias, pues como plantea la Teoría de la estructuración, la acción social tiene lugar mediante la reflexión sobre la propia conducta, la de otros actores y las circunstancias. Gracias al carácter reflexivo de la acción los actores son capaces de resistir en cierta forma la presión que sobre ellos impone la sociedad y, en consecuencia, influir y transformar sus situaciones sociales.

La noción de dualidad de estructura supone considerar simultáneamente los sentimientos y las emociones cambiantes de los seres humanos junto a las fuerzas exteriores. Es una noción sustentada en una visión sintética interpretativa-estructuralista. Pensar en términos de la dualidad de estructura, de acuerdo con Giddens, implica asumir que la estructura tiene una naturaleza dual, que la estructura está intrínsecamente relacionada con la acción y la acción a su vez se relaciona intrínsecamente con la estructura. Las dos están unidas a través de prácticas sociales —que para Giddens son las cosas que la gente regularmente hace y que forman parte de la producción social de sus vidas.

La noción de dualidad de estructura se funda en el rechazo de la concepción objetivista de estructura como externa a la actividad y distinta de las razones y las motivaciones de los actores. En la perspectiva estructuracionista de Giddens las estructuras son internas a la actividad, no operan independientemente de los motivos y las razones que los agentes tienen para hacer lo que hacen: en la medida en que no tienen una existencia independiente de la situación en que los agentes actúan, tampoco tienen una existencia continua y tangible, ni obran sobre la gente como fuerzas de la naturaleza. Las estructuras sociales —afirma Giddens— tienen una existencia virtual, que puede ser entendida como “**huellas en la memoria**” de las personas, las cuales toman de las reglas y los recursos que las constituyen. De una parte, los agentes tienen a su disposición “**propiedades estructurales**” (recursos y reglas) que son en sí mismas atributos institucionalizados de las sociedades. De otra, las estructuras sociales generan comportamiento al proveer **reglas y recursos**. Y sólo de esta manera las estructuras sociales existen a través de las instancias en las cuales dichas reglas y recursos son realmente empleados en las actividades de la gente. Para la Teoría de la estructuración las estructuras sólo existen en la instanciación de la acción humana, dependen de la actividad de los agentes y son por ello al mismo tiempo medio y resultado de un proceso de estructuración.

Las reglas son fórmulas que habilitan a los agentes para continuar en las situaciones sociales —aun si no han sido explícitamente establecidas como fórmulas en algún detalle—. Los recursos generan poder que sustenta la habilidad de las personas para efectuar cambios en sus circunstancias socia-

les. Giddens clasifica estos recursos en dos tipos: los recursos distributivos u objetos materiales que permiten a la gente hacer cosas y los recursos autoritativos o hechos no materiales (posiciones) que permiten ejercer mando sobre otros seres humanos. Tomados de conjunto las **reglas** y los **recursos** permiten que la gente actúe, haga cosas y produzca diferencias en el mundo social.

Las prácticas son parte de la dualidad de estructura. Consisten en acción y estructura. La estructura no es externa a la acción sino interna al flujo de la acción que constituye las prácticas situadas. Por ello las propiedades estructurales del sistema social son lo mismo medios que productos o resultados de las prácticas que se organizan de manera recurrente.

La noción de dualidad de estructura permite captar la relación entre producción y reproducción social. De acuerdo con Giddens la **producción social** tiene que ver con la forma en que la vida social es producida o creada por la gente que participa en las prácticas sociales. En las prácticas sociales los seres humanos son creadores de significado y de realidad social. El carácter reflexivo y el compromiso de los actores hace posible que la acción constituya, sostenga y cambie las formas de vida social, tales como instituciones y estructuras, dado que éstas no tienen una existencia aparte de las actividades que integran.

La **reproducción social** se refiere en cambio a la cuestión de cómo la vida social llega a formar patrones y rutinas, cómo es que las formas de orden social —ya sea en la forma de armonía y cooperación o de disidencia y conflicto— persisten a pesar de las capacidades creativas y transformadoras de los individuos. La perspectiva estructuracionista se interesa por las formas en que las instituciones, las organizaciones y los patrones culturales son reproducidos en el tiempo más allá de la vida de los individuos. La cuestión de la reproducción social o réplica tiene que ver con la manera en que la actividad social proporciona continuidad y patrones en la vida social.

Asimismo, la Teoría de la estructuración distingue entre estructura y sistema. **La estructura es**, como se ha visto, **el conjunto de reglas y recursos** que los actores emplean conforme producen y reproducen la sociedad en sus actividades. **El sistema corresponde a los patrones visibles de las relaciones en sociedad.** En este sentido estructura y sistema se distinguen como los aspectos institucionales de la sociedad opuestos a los aspectos micro de las interacciones cara a cara.

SISTEMAS, INSTITUCIONES Y TIPOS DE INTEGRACIÓN

Además de las estructuras, Giddens distingue aquellos aspectos de la sociedad que tienen mayor duración y existencia real observable. Mediante las

nociones de sistema social y de las instituciones que lo conforman, la Teoría de la estructuración hace referencia a los patrones visibles de las relaciones sociales que han llegado a ser una característica rutinaria de la sociedad y son reproducidas continuamente a través del comportamiento de las personas. Las prácticas sociales, en tanto que modos reproducidos y reproducibles de conducta, son los basamentos de los patrones por los cuales se constituye la sociedad. Los sistemas sociales refieren las prácticas reproducidas mientras que las instituciones refieren las reglas y los recursos reproducidos. Esto significa que ontológicamente las instituciones y los sistemas sólo existen en la medida en que están ligados a las razones y motivaciones de la gente.

Los sistemas sociales se reproducen a través de la integración. De una parte, a través de los encuentros y las interacciones entre la gente en condiciones de copresencia. A ésta Giddens la denomina **integración social**. De otra parte, a nivel de las relaciones entre la gente, en especial colectividades, que se extienden sobre el tiempo y el espacio y que no están en presencia inmediata, y que denomina **integración sistémica**. La economía, la política, el sistema educacional y otros sistemas como la religión y la moralidad son referidos por Giddens como los principales componentes de la estructura institucional de la sociedad.

LAS IMPLICACIONES METODOLÓGICAS DE LA TEORÍA DE LA ESTRUCTURACIÓN PARA LA INVESTIGACIÓN EMPÍRICA

En el capítulo VI, "Teoría de la estructuración, investigación empírica y crítica social" de *La constitución de la sociedad*, Giddens analiza cuatro ejemplos de diferentes modalidades de investigación empírica que permiten ilustrar una tesis básica de su teoría: "que en toda investigación social el investigador comunica un saber nuevo del que antes no disponían los miembros de una comunidad social o sociedad" y que sirve de referencia para la formulación de algunas implicaciones metodológicas para la investigación sociológica desde la perspectiva estructuracionista. Los trabajos en cuestión son un estudio etnográfico de Paul Willis sobre conformidad y rebelión en una escuela de clase obrera, en los Midlands de Inglaterra, que ilustra la forma en que los actores utilizan propiedades estructurales en la constitución de relaciones sociales;² la tesis doctoral de Diego Gambetta sobre la influencia del estreñimiento estructural en la movilidad educacional, y que ejemplifica la investigación basada en un número amplio de encuestas, aplicadas en este

² Paul Willis, *Learning to Labour*, Farnborough, Saxon House, 1977.

caso en Piamonte, Italia;³ los trabajos de Boudon, Elster y Offe como ejemplos de la explicación teórica del carácter contradictorio de los "Estados capitalistas";⁴ y, por último, el estudio histórico de G. K. Ingham sobre el papel de The City —el centro financiero londinense— en Gran Bretaña durante los dos últimos siglos.⁵ Sobre este último Giddens advierte que es "*una pieza de investigación influida por la Teoría de la estructuración*".

Del análisis de dichos estudios Giddens destaca que aportan elementos empíricos relacionados directamente con las siguientes conclusiones de la perspectiva estructuracionista: que el constreñimiento opera con la participación activa de los agentes interesados (Willis); que dicha participación tiene lugar a través de los motivos y las razones de los agentes, y no como una fuerza de la que ellos fueran receptores pasivos (Gambetta). El trabajo de Offe proporciona elementos para sustentar la tesis de que es probable que una contradicción se eslabone directamente con un conflicto en los casos en los que se siguen consecuencias perversas o que al menos sean consideradas como esperables por los agentes involucrados. De la obra de Ingham, Giddens señala que demuestra que las condiciones que influyeron en el ascenso y la continuación de la condición privilegiada de The City dependieron de la forma en que sus organizaciones dirigentes reaccionaron ante sucesos políticos contingentes.

Simultáneamente al análisis de estos trabajos, Giddens destaca las implicaciones metodológicas de la Teoría de la estructuración. Así, al señalar que la investigación de Willis satisface las principales consecuencias empíricas de la Teoría de la estructuración, Giddens subraya de este estudio que evitó descripciones empobrecidas sobre los aspectos del entendimiento de los agentes; que incluyó un refinado relato sobre las motivaciones de los actores involucrados, y que el análisis integraba además una interpretación de la dialéctica del control. Del estudio de Ingham destaca que para el análisis de la influencia de los sucesos políticos contingentes en las decisiones que contribuyeron a la perpetuación de The City fue indispensable dejar de lado el estilo de teorización endógena —es decir, circunscrito a los límites del Estado-nación— apoyado en una "*notable y convincente sensibilidad*" para los problemas de alcance mundial.

La conclusión más importante del análisis de los estudios elegidos se

³ Diego Gambetta, "Were they pushed or did they jump?", tesis de doctorado, Cambridge University, 1982.

⁴ Jon Elster, *Logic in Society, Contradictions and Possible Worlds*, Chichester, Wiley, 1978; J. Elster, *Ulysses and the Sirens*, Cambridge, Cambridge University Press; R. Boudon, *The Unintended Consequences of Social Action*, Londres, Macmillan, 1982; y Claus Offe, *Strukturprobleme des kapitalistischen Staates*, Frankfurt, Suhrkamp, 1972, y *Berufsbildungsreform*, Frankfurt, Suhrkamp, 1975.

⁵ G.K Ingham, *Capitalism Divided? The City and Industry in Britain*, Londres, Macmillan, 1984.

refiere a la pertinencia de la Teoría de la estructuración. Ya que, de acuerdo con Giddens, si bien la mayoría de los estudios no fueron realizados desde la Teoría de la estructuración, el análisis muestra que las ideas que sustentan esta perspectiva dan lugar a diversas críticas y proveen los elementos para la introducción de enmiendas básicas que es preciso hacer al trabajo de investigación del material empírico analizado. Esta conclusión evidentemente es consistente con el presupuesto epistemológico de que los conceptos de la Teoría de la estructuración, como los de cualquier otra perspectiva teórica, deben ser considerados como herramientas sensibilizadoras para fines diversos de la investigación empírica. Así, los estudios empíricos analizados por Giddens en *La constitución de la sociedad* demuestran que los conceptos de la perspectiva estructuracionista son fecundos para pensar problemas de investigación y para interpretar sus resultados.

La revisión de este tipo de investigación sustenta la concepción de Giddens de que la teoría sólo tiene relevancia cuando es capaz de iluminar procesos concretos de la vida social y de iluminar, interpretar y explicar rasgos sustantivos de la conducta humana; las teorías sociales son en ese sentido "*herramientas sensibilizadoras*" (*sensitizing devices*). Por ello la tarea distintiva de la Teoría de la estructuración es proveer una concepción particular de la naturaleza de la actividad social humana y del agente humano: la teoría social debe, de una parte, abordar la acción como conducta racionalizada, ordenada reflexivamente por los agentes humanos, y de otra, simultáneamente, captar la significación del lenguaje como medio práctico que la hace posible.

Las principales implicaciones metodológicas para una investigación social informada por la Teoría de la estructuración que se derivan de los elementos expuestos son, de acuerdo con Giddens, las siguientes:

En primer lugar, que el análisis sociológico debe concentrar la atención (como su objeto de estudio) en el ordenamiento de las instituciones a lo largo del tiempo y el espacio. Esto significa que debe abordar las relaciones entre agentes y estructuras y los sistemas como "*prácticas situadas*" a partir de una concepción de la sociedad desde un modelo abierto de la reproducción social —es decir, que se la considera de manera contingente e histórica—. Debe asimismo incluir las consideraciones relativas a los tipos particulares del sistema social y su transformación, dado que un presupuesto ontológico es que los sistemas sociales se vinculan con sistemas de dominación a través de las formas diferenciadas en que se extienden de manera concreta en el espacio y el tiempo.

En segundo lugar, el análisis del sistema social debe orientarse a la caracterización de las formas en que tiene lugar la articulación institucional

y sus cambios debido a que los sistemas sociales adoptan cualidades sistémicas específicas a través de las regularidades de la reproducción social.

En tercer lugar, el carácter reflexivo de las prácticas sociales hace que el análisis sociológico deba ser sensible a la penetración reflexiva del conocimiento en las condiciones de la reproducción social; por lo que, en consecuencia, la investigación debe considerar su propia repercusión en las prácticas sociales y las formas de organización social que analiza. Pues la perspectiva estructuracionista es consciente de que las teorías formuladas en las ciencias sociales son también intervenciones morales en la vida social que aborda como objeto de estudio, y no sólo “*marcos de significado*” como se pretende en la concepción tradicional de la teoría. Como se ha visto, las consecuencias metodológicas de la doble hermenéutica imponen que se tome en cuenta el “*intercambio*” entre el observador y lo observado, toda vez que el sociólogo es parte de la vida social que observa y el conocimiento sociológico interactúa con el conocimiento lego. El conocimiento generado por una investigación informada por la Teoría de la estructuración debe hacer referencia a los significados y las motivaciones que los sujetos son capaces de comprender subjetivamente. Giddens es enfático en este punto pues de los elementos expuestos arguye que la interpretación del comportamiento social por el sociólogo necesita mayor compromiso con la gente que lo que ha sido supuesto del pretendido observador “objetivo”.

BIBLIOGRAFÍA

- Bryant, Christopher G.A. y David Jary (1991), *Giddens' Theory of Structuration: A Critical Appreciation*, Londres, Routledge.
- Clarck, Jon (1990), “Anthony Giddens, Sociology and Modern Social Theory”, en Jon Clarck, Celia Modgil y Sohan Modgil (eds.), *Anthony Giddens, Consensus and Controversy*, The Falmer Press, Melkaham Wiltshare, Redwood Press, pp. 21-27.
- Cohen, J. Ira (1990), “Structuration Theory and Social Order: Five Issues in Brief” en Jon Clarck, Celia Modgil y Sohan Modgil (eds.), *Anthony Giddens, Consensus and Controversy*, The Falmer Press, Melkaham Wiltshare, Redwood Press, pp. 33-51.
- Garda, Roberto (1996), *Anthony Giddens como teórico del suicidio*, México, División de Estudios de Posgrado, FCPyS, UNAM (mimeografiado).
- Giddens, Anthony (1975), *Positivism and Sociology*, Londres, Nueva York, Heineman.
- (1977), *El capitalismo y la moderna teoría social*, Barcelona, Labor.
- (1977), *Studies in Social and Political Theory*, Londres, Hutchinson, y Nueva York, Basic Books.
- (1979), *Central Problems in Social Theory*, Londres, Macmillan, y Berkeley, University of California Press.
- (1981), *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, vol. 1, Londres, Macmillan y Berkeley, University of California Press.

- (1982), *Profiles and Critiques in Social Theory*, Londres, Macmillan y Berkeley, University of California Press.
- (1984), *The Constitution of Society*, Stanford, Stanford University Press.
- (1987), *New Rules of Sociological Method*, Londres, Hutchinson, y Nueva York, Basic Books, 1976; *Las nuevas reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Oppenheimer, Martin, Martin J. Murray y Rhonda F. Levine (1991), *Radical Sociologists and the Movement. Experiences, Lessons, and Legacies*, Filadelfia, Temple University Press.
- Turner, Jonathan (1989), "Sociology in the United States: its Growth and Contemporary Profile", en Nicolai Genov, *National Traditions in Sociology*, Nueva York, Sage.

SOCIOLOGÍA REFLEXIVA / SOCIEDAD REFLEJADA

El diagnóstico de la modernidad de Anthony Giddens

Rafael Farfán H.*

ACLARACIÓN DE UNA NUEVA NOCIÓN

COMO HA OCURRIDO en el caso de otras modas teóricas que han llegado a nosotros, y cuyo paso tan fugitivo no ha dejado casi ninguna huella perdurable que registre nuestra memoria teórica, la teoría sociológica en México apenas ha dado muestra de sentirse interesada o atraída por un importante movimiento teórico social cuyo centro de partida es el concepto de reflexividad. Se trata claramente, y como en muchos casos similares, de un movimiento teórico que viene principalmente de la sociología académica inglesa y alemana, aunque ya ha irradiado sus efectos por casi toda Europa llegando incluso a los Estados Unidos. Como núcleo suyo se puede tomar la publicación relativamente reciente de una serie de obras sociológicas en las que, con el impulso de nuevos conceptos sociológicos, se propone un nuevo diagnóstico del estado actual de las sociedades de capitalismo tardío (le llama U. Beck una "tercera teoría de la modernidad"). Me refiero con esto a obras como las de Ulrich Beck (1992), Niklas Luhmann (1992) y Anthony Giddens (1993 y 1995), de cuya unidad temática ha surgido lo que se autonombra sociología reflexiva y que en nuestra lengua sólo España ha mostrado cierto interés en recibir y discutir.¹

* Departamento de Sociología, UAM-Azcapotzalco.

¹ Véase por ejemplo el interesante libro de Emilio Lamo de Espinosa (1990) así como el informativo artículo de Torcuato Pérez de Guzmán (1995), pero sobre todo el número 150 de la *Revista de Occidente* (1993) dedicado a la sociedad de riesgo, en el que se incluyen traducciones de autores que en su momento fueron inéditas, algunas de las cuales ahora se pueden encontrar en la obra colectiva *Modernización reflexiva* (1997).

Como más adelante lo argumento, por sociología reflexiva se puede entender un área de reciente formación dentro de la sociología académica occidental, de la cual se tematizan los cambios recientes que han tenido lugar, primero, en el seno de las estructuras de las sociedades industriales desarrolladas y, segundo, en el conjunto de las relaciones que éstas mantienen con el resto del mundo no occidental y que hoy se piensan bajo el amplio concepto de "globalización". La sociología reflexiva es, pues, y así quiero por ahora interpretarla, una de las formas de autoconsciencia teórica que asume actualmente el occidente desarrollado acerca de su posición en el mundo y de los cambios recientes que han tenido lugar dentro de él, y que toma como punto de partida para proponernos un nuevo diagnóstico de la modernidad (y sus "consecuencias"). Lo cual explica la utilización de conceptos que tratan de incluir y "reflejar" el dinámico mundo de las sociedades capitalistas occidentales, como los de *universalización-globalización*, *sociedad de riesgo*, *elección de riesgo*, *confianza* y finalmente *reflexividad de la modernidad y del yo*. Conceptos con los que esta nueva sociología quiere mostrar que la estructura de estas sociedades es de tal naturaleza, que en ella se han desvanecido o bien han perdido relevancia los rasgos que anteriormente la definían.

Así, por ejemplo, y como lo sostiene U. Beck (1992: 87-90), el común denominador de las sociedades desarrolladas occidentales es que ellas forman una sociedad de riesgo, en la que la lucha ya no se entabla entre clases o grupos sociales sino más bien entre sectores económicos a nivel transnacional.² Lo cual produce un efecto de "globalización" del mundo por el cual se desarraiga a los individuos de sus nexos comunitarios y se les expone a un mundo en el que domina la separación entre "tiempo" y "espacio" (Giddens, 1993). Es decir, "la modernidad quiebra el manto protector de la pequeña comunidad y de la tradición, sustituyéndolas por organizaciones más amplias e impersonales" (Giddens, 1995: 50). Frente a esto, el individuo genera una experiencia alienante de soledad y desamparo, pues se encuentra despojado de los vínculos comunitarios que le daban seguridad e identidad, obligándolo a buscar sustitutos que mantengan un efecto similar a los que

² "Con el surgimiento de la sociedad de riesgo, dice U. Beck (1997: 19), los conflictos sobre la distribución de los 'males' se superponen a los conflictos sobre la distribución de los 'bienes' (renta, trabajo, seguridad social) que constituyeron el conflicto básico de la sociedad industrial y se intentaron solucionar en las instituciones relevantes." En tanto que A. Giddens dice que la modernidad supone una cultura del riesgo no porque en ella, a diferencia de otras épocas, los riesgos sean mayores sino por los peligros que éstos esconden. Peligros ligados a lo que él llama 'sistemas expertos' y que son el resultado de una 'colonización' de lo incierto a través de la creación de un futuro "traído continuamente al presente mediante la organización refleja de las circunstancias que rodean al conocimiento" (Giddens, 1995: 12). Sobre el mismo tema, en Luhmann véase por ejemplo, "El futuro no puede empezar: estructuras temporales en la sociedad moderna", 1976.

perdió, como ocurre, según Giddens (1995), con el uso extendido que hoy se hace del psicoanálisis.

Sobre estos cambios que hoy diagnostica la sociología reflexiva tiene lugar, según ella, el eclipse de tres fenómenos que hasta hace poco eran fundamentales para la teoría social en su explicación de las sociedades modernas, a saber: 1) la sociedad de clases, 2) la familia nuclear básica y 3) la organización laboral entroncada con la producción masiva (Pérez de Guzmán, 1995: 176-177; U. Beck, 1992 y 1997). En lugar de ello, esta sociología se sitúa en medio de los cambios que han tenido lugar y sobre todo en la experiencia que han generado los individuos desarraigados que se ven obligados a tomar decisiones que cotidianamente van modelando su existencia. Es decir, se sitúa en medio de todos aquellos sujetos que generan una "consciencia práctica" (Giddens, 1991), en la que actúa una "reflexividad" por la cual el individuo piensa no sólo lo que hace sino, también, toma decisiones en las que se incorpora el conocimiento que fluye de la misma sociedad y con el cual enfrenta las múltiples opciones que le plantea un mundo cargado de riesgos y posibilidades. De ahí que la reflexividad de la modernidad tiene el poder de llegar al corazón del yo, haciendo de éste un proyecto reflejo de la sociedad (Giddens, 1995: 49).

La sociología reflexiva pretende ser, en síntesis, "espejo" de una sociedad en la que se quiere reflejar, incluyéndolos conceptualmente, el contenido y el sentido de las prácticas e instituciones que hoy rigen a las sociedades occidentales desarrolladas y que regresa a éstas bajo la forma de un conocimiento relativo a su estructura y sus posibilidades. Se trata, pues, de una "doble hermenéutica" (Giddens, 1987 y 1993) en la que actúa un modelo reflexivo por el cual el conocimiento sociológico da vueltas en espiral dentro y fuera del universo de la vida social reconstruyéndose tanto a sí mismo como a ese universo como parte integral de ese mismo proceso (Giddens, 1993: 27). Esto afecta significativamente la relación que mantiene la sociología con su objeto, pues revela que esta ciencia no es independiente del "conocimiento" que se forman los agentes profanos, pues se alimenta en gran parte de él, y a su vez, el conocimiento sociológico "reingresa rutinariamente en el universo de las acciones que fueron inicialmente formuladas para describirlas o dar cuenta de ellas" (Giddens, 1993: 27).

A continuación voy a desarrollar brevemente algunos de los contenidos temáticos de la sociología reflexiva a través de uno de sus principales exponentes y defensores: Anthony Giddens. Mi tesis de partida sostiene que el nuevo concepto de sociología que él defiende se fundamenta en una nueva interpretación de la modernidad que ciertamente contiene perspectivas insospechadas porque incorpora la presencia de fenómenos y problemas actuales de las "sociedades postindustriales", pero que simultáneamente mues-

tra límites que son los límites “reflexivos” de la propia sociología reflexiva. Y al mencionar estos límites quiero dejar claro que mi intención es ir más allá del resumen de ideas de un autor, para ensayar una recepción crítica de éstas. Pues también como tesis pretendo mostrar que la nueva sociología que A. Giddens nos propone adolece de una grave parcialidad, de la que aparentemente no es autoconsciente y que hace de su interpretación de la modernidad una concepción marcada por una perspectiva etnocéntrica. Con esta acusación me refiero a que en la interpretación de la modernidad de Giddens no aparecen incluidos los saldos negativos y destructivos que hoy conlleva el proceso de “globalización” del mundo. Es decir, no aparecen incorporados en su interpretación los saldos negativos que acompañan a la actual unificación del mundo, que se traducen en fragmentación, alienación y pérdida de la identidad, tanto de individuos como de amplios grupos sociales, culturales y étnicos. Se trata, en síntesis, de un amplio capítulo referido a agravios morales en los que están envueltas intensas experiencias de injusticia y desigualdad social, sexual y racial que no creo puedan ser reducidas al simple expediente de las “patologías” causadas por la modernización occidental, que supone de antemano una visión eminentemente centrada en el privilegio que se otorga a las experiencias de alienación social que se dan en las sociedades occidentales desarrolladas.³

A pesar de esta crítica que hago a la interpretación de la modernidad de Giddens, con ella no pretendo dudar de la existencia de los cambios y fenómenos sociales que su sociología reflexiva reconoce como objeto de estudio, pero otra cosa distinta es aceptar que ellos se limiten a tener el significado que su sociología les da. Lo cual implica que, en su estudio del objeto, esta nueva sociología no parece estar consciente ni del lugar en el que está situada ni de los valores o intereses que la guían y la condicionan, mostrando así un sentido muy limitado en su concepto de perspectiva reflexiva. Por ello, y para concluir este artículo, cuestiono la reflexividad de la misma sociología reflexiva de Giddens, mostrando su incapacidad para pensarse a sí misma y los límites de su reflexividad.

SOCIOLOGÍA REFLEXIVA Y DIAGNÓSTICO DE LA MODERNIDAD EN A. GIDDENS

Posiblemente uno de los rasgos de mayor originalidad que distingue a la interpretación que hace Giddens de la modernidad, consiste en el vínculo constituyente que establece entre ella y el proyecto de una refundación total de la sociología, cuya pretensión es poner fuera de circulación el paradigma

³ Para más detalles sobre este tema, véase mi ensayo publicado en *Sociológica*, núm. 34.

estructural-funcionalista que durante tanto tiempo dominó en las ciencias sociales. Existe, por lo tanto, en Giddens una relación de mutua constitución entre su interpretación de la modernidad y su pretensión de refundar el edificio conceptual completo de la sociología, un proyecto en el cual es central el concepto de "reflexión". Y lo es, por que con él su sociología se propone contener y "reflejar" teóricamente los cambios que han llevado a la formación de lo que Giddens llama "sociedades post-industriales", y que sólo se distinguen de las viejas sociedades industriales en que han radicalizado los contenidos institucionales que ya están presentes en ellas y que son el punto de partida de la modernidad.⁴ Luego, puesto que "reflexión" es más que un concepto coyuntural, es importante detenerse a explicar, aunque sea brevemente, el significado que tiene el proyecto de Giddens de refundación total de la sociología.

La sociología reflexiva como recomienzo de la sociología

Como antes señalé, Giddens asume que existe una relación de mutua constitución entre sociología y modernidad, pero esta relación se sostiene en una distinción que justifica el proyecto de un recomienzo de la sociología.

En efecto, el sociólogo británico distingue entre "teoría social" y "sociología", como quien distingue el todo y las partes: la primera, dice, estudia cuestiones que comprenden todas las ciencias sociales, como la naturaleza de la acción humana y el ser que actúa, así como el modo en que conviene conceptualizar la interacción y su nexos con las instituciones en cuanto aprehensión conceptual de las connotaciones prácticas del análisis social (Giddens, 1991: 18). La segunda, en cambio y contra lo que generalmente se piensa, no tiene por objeto las sociedades humanas como un todo, sino solamente las "sociedades avanzadas" o modernas, en las que actúa una forma especial de cohesionar el espacio y el tiempo, y que tiene lugar con la formación de los modernos estados nacionales:

Al explicar la naturaleza de las sociedades modernas debemos captar las características específicas del estado nacional, es decir, de un tipo de comuni-

⁴ Frente a la posición que sostiene la existencia de una ruptura radical entre las sociedades occidentales actuales y las viejas sociedades europeas que surgieron en el siglo XIX, Giddens afirma, que más que una ruptura, lo que existe es una "radicalización y universalización de las consecuencias de la modernidad" que produce en los individuos de esos países "la sensación [de] [...] haber sido atrapados en un universo de acontecimientos que no logramos entender del todo y que en gran medida parecen escapar a nuestro control" (Giddens, 1993: 16-17). Sin embargo, en la continuidad que dio lugar a estas sociedades Giddens también reconoce la presencia actuante de "discontinuidades" que impiden pensar su historia a la manera de una evolución suave y progresiva, como lo hace el funcionalismo.

dad social que contrasta radicalmente con los estados premodernos [Giddens, 1993: 25].

La teoría social comprende, pues, los conceptos más generales sobre los que se ha de sustentar a su vez la sociología en su explicación de las sociedades modernas; es, se podría decir, la base metodológica del análisis sociológico y por ello su naturaleza es eminentemente metateórica, pues sus objetos son conceptos orientados a la explicación de la realidad social moderna. Pero dada la hegemonía que durante un tiempo ejerció el paradigma funcionalista en la sociología, que tiene su base en una concepción de lo que es el objeto y el método de la teoría social, para Giddens se impone como primer y principal tarea depurar la sociología de esta base teórica a través de la elaboración de una nueva a la que ha llamado *Teoría de la estructuración social*. Con lo cual responde a lo que en su momento Parsons, junto con Shils, elaboró con el nombre de *teoría general de la acción*.

Como se sabe, ambos sociólogos, en *Hacia una teoría general de la acción* (1969), pretenden fundar el marco teórico unificado de la ciencia social cuyo punto de partida es, precisamente, la "acción social", es decir, las condiciones que determinan el sentido del obrar humano, por ello escriben que:

El presente estudio comenzará con una exposición de los conceptos fundamentales con los que se intenta el desarrollo de un esquema conceptual unificado para la teoría y la investigación en las ciencias sociales. De acuerdo con el uso ya ampliamente difundido, llamaremos a estos conceptos el marco de referencia de la teoría de la acción [Parsons-Shils, 1969: 142].

Pero como también se sabe, y ellos lo suponen como una verdad evidente, la teoría que realmente está actuando como marco unificado de la ciencia social es la que Parsons ya antes había elaborado en *El sistema social* (1966). Como Giddens lo reconoce, el poder que Parsons conquistó no sólo en el plano teórico y de la investigación, sino sobre todo en el académico y administrativo, le permitió hacer del marco general de su teoría de la acción el paradigma que dominó en la ciencia social occidental por espacio de varias décadas, al extremo incluso de que muchos de sus supuestos conceptuales fueron aceptados y asimilados, consciente o inconscientemente, por teorías sociales tan opuestas a ésta como la marxista. Es precisamente contra el concepto parsoniano de "teoría" social que se levanta la teoría que Giddens propone, cuyo concepto de partida es precisamente el de "acción social" (en el que está supuesto el concepto de "reflexión"), en el cual está implícita una crítica y abandono del concepto de acción de Parsons, que durante el tiempo que dominó se distinguió más que por sus aportaciones por sus efectos negativos:

El funcionalismo ha tenido suma importancia en las ciencias sociales no sólo por su envergadura como tipo de teorización sino también por la inspiración empírica que produjo [...] Me parece esencial comprender las seducciones del funcionalismo en este aspecto, sin empacho de sostener que conceptualmente su influjo ha sido en buena parte pernicioso [Giddens, 1991: 31].

Pernicioso porque, como correctamente lo identifica Giddens (1987: 18), en el "marco de referencia de la acción" no hay propiamente acción creativa de los actores, sino sólo una conducta impulsada por disposiciones de necesidad o expectativas de cumplir un rol. Por ende, la situación de la acción ya está creada, los actores sólo se limitan a actuar según un libreto que les dice cómo "comportarse". Es decir, la teoría de Parsons no le otorga ninguna capacidad creativa a la acción y, como consecuencia de esto, a la consciencia de los actores. La sociedad es, por el contrario, el resultado de acciones predeterminadas, guiadas hacia objetivos o finalidades socialmente anticipadas y encausadas a través del esquema de las "variables pauta". En conclusión, para Giddens se puede resumir en cuatro puntos el carácter defectuoso de la teoría de Parsons, a saber:

- 1) Por reducir la intervención humana a una "interiorización de valores".
- 2) Por negarse a reconocer el carácter creativo de la acción humana.
- 3) Por concebir el poder como un fenómeno sólo ligado a la función consensual de los valores introyectados.
- 4) Por "no otorgar un lugar central en la conceptualización al carácter negociado de las normas, en el sentido de estar abiertas a 'interpretaciones' divergentes y antagónicas en relación con 'intereses' divergentes y antagónicos de la sociedad" [Giddens, 1987: 22].

Contra estos cuatro defectos del funcionalismo, Giddens propone una teoría social que tiene su punto de partida no sólo en la acción y la intersubjetividad, sino también en la reflexividad que nace del carácter consciente de la acción humana y del saber que ella presupone. Es decir, ella asume que los hombres "saben" lo que hacen y, a su modo, son unos teóricos prácticos de sus acciones:

La producción de la sociedad es una obra de destreza, sostenida y que "acontece" por la acción de los seres humanos. En verdad, sólo llega a ser posible porque cada miembro (competente) de la sociedad es un teórico social práctico; al sostener cualquier clase de encuentro recurre a su conocimiento y teorías, normalmente de un modo espontáneo y rutinario, y el uso de estos recursos prácticos es precisamente la condición misma para que dicho encuentro se produzca [Giddens, 1987: 17].

Luego, para Giddens la refundación de la teoría social significa empezar por reelaborar la concepción del ser y el hacer del hombre, sobre su constitución y la producción de lo social, concepciones que durante mucho tiempo permanecieron atrapadas en los dilemas del subjetivismo (la voluntad y la consciencia del actor lo es todo), o del objetivismo (la determinación social de la voluntad y la consciencia es lo primario). En lugar de esto Giddens propone un teorema que resume la idea principal de su Teoría de la estructuración, a saber: los *"seres humanos hacen su historia"*, en la cual incorporan y se manifiesta una *"consciencia práctica"* relativa no al *"qué"* sino al *"cómo"* de lo que hacen y por la cual las instituciones de la sociedad adquieren un sentido reflexivo (Giddens, 1991: 28). La *"reflexividad"* alude, pues, a dos dimensiones simultáneas en el proceso creativo de la sociedad: 1) a la *"consciencia"* con la cual obran los actores y de acuerdo a la cual impregnan de un *"fin"* a su acción, y 2) a la realidad social que resulta de su acción, que contiene y refleja el fin de la acción del actor... aunque el resultado de ella no esté de acuerdo con los planes que se trazó:

El funcionalismo, dice Giddens, concedió particular relieve a la significatividad de las consecuencias no queridas de la acción, en especial cuando esas consecuencias ocurren de una manera regular e intervienen, en consecuencia, en la reproducción de los aspectos institucionalizados de los sistemas sociales. Pero es enteramente posible estudiar consecuencias no queridas sin emplear conceptos funcionalistas [1991: 31].

Éste es, precisamente, el objetivo de su Teoría de la estructuración de la acción, en la que lo importante es la expresión lingüística como manifestación de una comprensión que es inherente al ser social. O, como Giddens lo dice, el lenguaje es sólo un medio para la actividad social práctica (1987: 21). Pero entonces, ¿cómo es que el hombre crea la sociedad, a través de una acción en la que se manifiesta la consciencia práctica de su comprensión del mundo? La respuesta a esta pregunta es el *"objeto"* de la Teoría de la estructuración de Giddens, que a continuación voy a exponer resumidamente.

Estructura y acción en la Teoría de la estructuración de A. Giddens

Para comprender mejor la Teoría de la estructuración de Giddens, voy a proponer la siguiente interpretación. Me parece que ella es tanto una profundización como una rectificación conceptual de la teoría de la acción que está supuesta, de modo contradictorio, en la teoría marxista de la historia, y que se puede resumir en la conocida cita de Marx (1968: 24) que dice lo siguiente:

Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado.

Es decir, Giddens se plantea elaborar una teoría social de la acción que sea capaz de mostrar que los hombres hacen la sociedad de una manera consciente, y por lo tanto "reflexiva", sin que de ello se desprenda, sin embargo, un resultado que se ajuste a la medida de sus intenciones. Dicho de otro modo, los hombres hacen la sociedad de la misma forma que la sociedad creada por ellos actúa como un margen de constricción que establece sus posibilidades de acción:

La producción de la sociedad es una obra práctica de sus miembros pero que no se verifica en condiciones que estén enteramente dentro de su intención o comprensión [Giddens, 1987: 104].

Y sin embargo, esto no impide reconocer que en aquello que hacen los hombres está de por medio una "consciencia" que es vital para la creación y reproducción de la sociedad, pues sin ella no sería posible mantener lo que Giddens (1993) llama el carácter "recursivo" de la práctica social, es decir, su repetición constante de donde surge la vida social cotidiana. Pero para poder comprender correctamente lo que el sociólogo inglés nos propone con semejante concepto, lo primero que se impone es terminar con la noción de "consciencia" (y "razón") que viene de la tradición de la filosofía del sujeto. Es decir, se trata de terminar con una concepción que opone la "interioridad" de un sujeto (ya formado) a la "exterioridad" real del mundo de las cosas, y que teorías sociales de la acción, como la de Parsons, suponen cuando asumen la idea de un sujeto que se apropia del mundo por vía de su "interiorización" consciente. En lugar de esto, Giddens nos propone un concepto "reflexivo" de consciencia o, más bien, de identidad, que es el resultado del proceso de socialización interactivo por el cual el sujeto se constituye siempre partiendo de sus relaciones con los "otros". Como lo aclara Hans Joas (1988: 218):

[Históricamente] los conceptos de acción y consciencia han estado vinculados [...] con ideas que sometían incluso la acción al cisma entre la consciencia y el mundo, "yo" y "tu", mente y cuerpo.

Giddens quiere eliminar esta falsa dualidad, proponiendo en su lugar un concepto de consciencia no trascendental porque parte de que ella nace de los imperativos prácticos que surgen del convivir cotidiano que crea la sociedad. Los hombres, en suma, desarrollan una consciencia simultánea a su acción a través de la cual alcanzan un dominio práctico de la situación, lo

que les permite moverse e introducir cambios en ella, de ahí nace lo que él llama "seguridad ontológica" del ser social. O como él lo dice, los hombres se distinguen de los animales porque son "capaces de "programar" reflexivamente su ambiente, controlando así su propio lugar en él" (Giddens, 1987: 105). Desde el punto de vista de su concepto de acción, esto significa que los hombres son capaces de tener un control autorreflexivo de los fines de su acción sin que esto se traduzca en que sean capaces de explicar las múltiples causas que están obrando en su actuar. Esto es, la acción es concebida como poseedora de una diversidad de fines, según los cuales actúan cotidianamente los individuos y que sólo se vuelven conscientes en situaciones problemáticas o excepcionales:

De acuerdo con Giddens sólo se puede entender gran parte de la actividad humana cuando tomamos en cuenta la importancia de la rutinización de la acción. Más aún, la interpretación de la intencionalidad como reflexividad requiere de una distinción entre la clara consciencia, presente en el acto de reflexión, y las certezas sedimentadas implícitas en el curso de las realizaciones de la acción [Joas, 1988: 218].

Para poder comprender cómo el hombre actúa de acuerdo con una consciencia que le revela sus fines pero no las causas de su obrar, Giddens distingue entre "consciencia práctica" y "consciencia discursiva", distinción que más tarde le permite explicar la diferencia entre "reflexividad" y "racionalización" de la acción.

La "consciencia práctica" es el saber que surge del tráfico cotidiano del hombre con el mundo de los seres y las cosas, en medio de los que se mueve de una forma rutinaria, sin tener presente la mayor parte del tiempo los "motivos" de su acción:

Una consciencia práctica, consiste en todas las cosas que los actores saben tácitamente sobre el modo de "ser con" en contextos de vida social sin ser capaces de darle una expresión discursiva directa [Giddens, 1991: 24].

La transformación de la "consciencia práctica" en "consciencia discursiva" ocurre, precisamente, cuando el sujeto es capaz de poner en el lenguaje el "saber" de su acción, sin que esto se confunda con las razones de su actuar. Se trata, pues, más que nada de un "saber cómo" y no de un "saber por qué". Es decir, la "consciencia discursiva" incluye la reflexividad de la acción como el proceso continuo del registro de la acción.⁵ Lo cual supone que el ser humano es un

⁵ Reflexividad, dice Giddens (1991: 41), aclarando así un posible malentendido, no se debe entender como mera "autoconsciencia" sino como el carácter registrado del fluir corriente de la vida social. Hans

agente intencional cuyas actividades obedecen a razones y que es capaz, si se le pregunta, de abundar discursivamente sobre esas razones [Giddens, 1991: 41].

Pero en este punto se impone distinguir entre "motivos" y "razones", que el agente confunde cuando impulsado por una situación problemática intenta explicar el sentido de su obrar.

Las "razones" denotan los fundamentos reales de la acción que corresponden a las causas estructurales que limitan y condicionan el margen de la acción; los motivos, por el contrario, denotan los deseos e intenciones que mueven al actor y que en tanto no suponen un registro reflexivo son, generalmente, la causa de acciones recursivas:

Las más de las veces, unos motivos proveen planes generales o programas [...] dentro de los que se escenifica un espectro de conducta. Buena parte de nuestra conducta cotidiana no reconoce motivación directa [Giddens, 1991: 44].

En conclusión, que un actor sea capaz de dar "razones" de su acción, a través de una "consciencia discursiva" que supone la reflexividad del actuar, no implica "que el actor comprende adecuadamente lo que está haciendo y por qué lo está haciendo" (Giddens, 1987: 117).

Pero sí presupone el principio fundamental de que cuando los hombres actúan saben lo que hacen, aunque este saber no implica, como consecuencia lógica necesaria, que "la consciencia de las condiciones de la vida social conducen *ipso facto* al logro del control sobre éstas" (Giddens, 1987: 127). Precisamente porque hay algo que se escapa al control de la voluntad y la consciencia de los hombres, puede decirse que la "sociedad" determina sus márgenes de acción. O como Giddens lo plantea, el concepto de *dualidad de estructura* significa que el hombre crea, a través de su acción, "estructuras" que son tanto medio como resultado de su praxis, y que tanto la hacen posible como igualmente la condicionan:

Las actividades humanas sociales [...] son recursivas. [Lo cual equivale] a decir que los actores sociales no les dan nacimiento sino que las recrean de continuo a través de los mismos medios por los cuales se expresan en tanto actores. En sus actividades, y por ellas, los agentes reproducen las condiciones que hacen posibles estas actividades [Giddens, 1991: 40].

Joas (1988) ya ha aclarado que a pesar de ser correcta en términos generales esta definición de "reflexividad" de Giddens, éste se equivoca al utilizar la categoría filosófica de *durée*, debida a Henri Bergson, para resaltar la naturaleza continua de la percepción que involucra ese concepto, regresando así a la vieja tradición filosófica de la subjetividad y el sujeto.

Es decir, Giddens quiere pensar por medio de una abstracta y compleja Teoría de la "estructuración" la manera en que los hombres crean la sociedad de una manera que escapa a los designios de la voluntad y la consciencia de un "sujeto de la historia", lo cual no invalida la tesis de la existencia de una "consciencia práctica" que siempre está presente en toda acción de un actor. Se trata, en suma, de evitar las premisas de una sociología funcionalista cuando trata el tema de las "consecuencias no deseadas de la acción" y que Giddens recupera como problema cortando de raíz con semejantes premisas. En resumen, las "prácticas son los procederes situados de un sujeto, que pueden ser examinadas con respecto a los resultados intentados, y pueden involucrar una orientación en cuanto a asegurar una respuesta o una serie de respuestas de otro o de otros" (Giddens, 1987: 120).

Giddens sostiene que en las estructuras que los hombres crean existen tres componentes fundamentales que por su complejidad no me voy a detener a explicar, a saber: 1) significación, que conlleva la comunicación, 2) orden moral y 3) relaciones de poder. "En teoría de la estructuración, se mira como 'estructura' reglas y recursos con implicación recursiva en una reproducción social." (Giddens, 1991: 32). O, para decirlo de modo breve y directo, cuando los hombres actúan, a través de las interacciones que entablan, reproducen simultáneamente tres registros de la realidad social que sólo para fines analítico-conceptuales se pueden distinguir, a saber: a) el significado comunicativo de su acción: sólo en contextos definidos de interacción se puede llegar a establecer el sentido de su orientación, a establecer relaciones de cooperación que presuponen un "consenso" o bien hacia fines estratégicos de engaño y manipulación, pero en todo caso debe quedar claro que para Giddens no existe un *telos* inmanente al lenguaje que apunta la formación de una interacción comunicativa;⁶ b) la formación de reglas normativas que son tanto condición de constricción como de libertad de acción,⁷ y c) el poder, que como "capacidad de transformación" de la acción, no está ligado de modo inherente al conflicto y la dominación, y sólo lo está cuando se encuentra mediado por "intereses" sociales divergentes que apuntan, por ende, a fines opuestos:

6 Es esencial, dice Giddens (1987: 106), para cualquier análisis adecuado de la interacción como un producto de las destrezas constituyentes de los actores, el reconocer que su "índole significativa" es negociada de modo activo y continuado, que no es meramente la comunicación programa de significados establecidos.

7 "Me propongo sostener que todas las normas son, a la vez, *coercitivas y permisivas* [...] [En consecuencia], en la producción de la interacción, todos los elementos normativos tienen que ser tratados como una serie de *pretensiones* cuya realización es contingente en relación con la actualización exitosa de las obligaciones mediante las respuestas de los otros participantes" (Giddens, 1987: 109).

es el concepto de 'interés', antes que el de poder como tal, el que se relaciona directamente con el conflicto y la solidaridad. Si el poder y el conflicto frecuentemente marchan juntos, no es porque el uno implique lógicamente al otro, sino porque el poder está unido a la prosecución de intereses, y los intereses de los hombres no llegan a coincidir [Giddens, 1987: 113].

Cuando la teoría social que Giddens nos propone con el nombre de Teoría de la estructuración se transforma en sociología, es decir, de acuerdo con su distinción previamente explicada, cuando se asume como una ciencia social cuyo objeto son las sociedades modernas, entonces ella se convierte en una *ciencia reflexiva*. Con esto se refiere a la *doble hermenéutica* que surge de la comprensión mutua que se da entre la ciencia social y aquellos cuyas actividades constituyen su objeto (1991: 33). Es decir, Giddens supone que existe una relación de mutua constitución entre la sociología y el "saber profano" de los agentes sociales que, como ya se explicó, nace de la *consciencia práctica* de su acción:



2894894

...las teorías y los descubrimientos de las ciencias sociales no se pueden mantener enteramente aislados del universo de sentido y de acción sobre el que versan. Ahora bien, por su parte, los actores legos son teóricos sociales cuyas teorías concurren a formar las actividades e instituciones que constituyen el objeto de estudio de observadores sociales especializados o científicos sociales [Giddens, 1991: 33].

Para Giddens la reflexividad de la sociología no se refiere entonces y contra lo que supone la sociología del conocimiento tal y como la concibió Karl Mannheim (1987), a la "autoconsciencia teórica" del científico social desde donde asume su lugar en la sociedad y está consciente de su perspectiva de investigación. Se refiere, más bien, a la reciprocidad que existe entre "saber sociológico" y "saber profano", de tal suerte que el investigador, como observador, se nutre del saber que es inherente a los agentes sociales que estudia y analiza, de igual forma que este saber llega a incorporar el conocimiento sociológico del observador científico:

Pero en las ciencias sociales las teorías no pueden menos que basarse en parte en ideas que ya son sostenidas [aunque no necesariamente las formulen de manera discursiva] por los agentes a quienes se refieren. Una vez reintroducidas en la acción, su cualidad original se puede perder [Giddens, 1991: 35].

Lo anterior supone que la sociología, en la sociedad moderna, tiene importantes implicaciones prácticas que muchas veces van más allá de los fines del investigador. Y lo que ella llegue a ser no depende de un contenido

normativo interno a ella (por ejemplo, su explícita aspiración a la emancipación), sino de la manera en que sea utilizada por los agentes sociales:

La formulación de una teoría crítica, no es una opción; teorías y descubrimientos en las ciencias sociales son susceptibles de consecuencias prácticas [y políticas] más allá de que el observador sociológico o el estadista decidan que se les puede “aplicar” a determinada cuestión práctica [*idem*].

Esta pretensión Giddens quiere aplicarla a su interpretación de la modernidad, es decir, a través de una sociología reflexiva quiere fundar un diagnóstico de lo que son y a dónde se dirigen las modernas sociedades occidentales actuales. Un diagnóstico que sea capaz de mostrar la naturaleza constituyente de la sociedad a través de acciones en las que se manifiesta un cierto tipo de consciencia práctica de los actores. O dicho de otro modo: la sociología de Giddens pretende hacer una interpretación de la modernidad partiendo de las instituciones que los hombres crearon al fundar la sociedad moderna, mostrando así que crearon una realidad que si bien nació de la consciencia práctica de un actuar, ella, sin embargo, se independizó, escapando así a los designios de su voluntad y de su consciencia y adquiriendo entonces la forma de una “segunda naturaleza” objetiva.

SOCIOLOGÍA REFLEXIVA Y EL DIAGNÓSTICO DE LA MODERNIDAD DE GIDDENS

La sociología no se puede entender, como se ha explicado, de modo independiente del mundo social moderno, pues es un producto histórico de él y en él intenta encontrar una explicación que dé cuenta de su formación. De ahí, entonces, que sociología y modernidad sean inseparables, y que por lo tanto toda discusión sobre el significado de la segunda implica una revisión de las premisas teóricas de la primera. Esto es precisamente lo que Giddens lleva a cabo a través del diagnóstico que nos propone de la modernidad. Es decir que, como al principio de este artículo ya he mencionado, su interpretación de este momento histórico de la cultura occidental es inseparable de una revisión crítica del modo en que la sociología tradicionalmente la ha interpretado, entendida ésta bajo su forma predominantemente funcionalista. Y dado el nuevo marco desde el cual concebir la teoría social, que es el formado por su Teoría de la estructuración, desde ahí nos propone una concepción sociológica nueva del significado y los alcances de la modernidad. ¿En qué consiste ésta?

Ella se define en oposición al paradigma funcional-evolucionista que sintetizó en su momento la teoría de Parsons y en el cual fundió, entre otras,

las concepciones de Durkheim y Weber sobre la formación de la sociedad moderna occidental. Según dicha teoría, la modernidad es el resultado del proceso evolutivo que sigue una sociedad, a través del cual conquista de modo gradual niveles cada vez más amplios de complejidad, que se manifiesta en un incremento de su diferenciación sistémica (Parsons, 1975 y 1974). Por lo tanto, una sociedad moderna es sinónimo de un sistema social complejo y diferenciado que hace posible un alto nivel de racionalización de su estructura sistémica interna. Según esta concepción, la evolución que siguieron las sociedades occidentales en su conquista de la modernidad se puede tomar como un "patrón de evolución universal" que permite determinar en qué momento de la historia se encuentran las sociedades no occidentales y, sobre todo, establecer las condiciones mínimas que requieren para llegar a ser semejantes a las modernas naciones desarrolladas.

La interpretación de Giddens, en tanto crítica del evolucionismo, rechaza toda posibilidad de establecer un "patrón universal" de evolución social válido para cualquier sociedad. Por el contrario, y como él lo reconoce, la modernidad tuvo como efecto la destrucción de tres principios fundamentales, entre otros: el evolucionismo, la teleología histórica y el sentimiento de seguridad producido por una visión narcisista de la historia (Giddens, 1993: 58). Esto no implica que la modernidad no haya tenido consecuencias universales que, surgidas de una porción geográfica determinada, se han extendido al resto del mundo. Pero estas consecuencias son el resultado de una difusión de cierto tipo de instituciones y prácticas y no de leyes suprahistóricas o de una evolución globalizante de la humanidad:

Las formas de vida introducidas por la modernidad [...] extensivamente han servido para establecer formas de interconexión social que abarcan el globo terráqueo; intensivamente, han alterado algunas de las más íntimas y privadas características de nuestra cotidianidad [Giddens, 1993: 18].

Luego se puede decir, de acuerdo con Giddens, que la modernidad conlleva el efecto de "mundialización" de sus consecuencias o, si se quiere, implica la "globalización" del mundo como un proceso por el cual se difunden un conjunto de "sistemas abstractos" y de "señales simbólicas" que hacen de la sociedad una realidad más confortable y segura pero también más peligrosa y riesgosa; por ello reconoce que:

Las instituciones de la modernidad y su expansión mundial han creado grandes oportunidades para que los seres humanos disfruten de una existencia más segura y recompensada [...] Pero la modernidad también tiene un lado sombrío [Giddens, 1993: 20].

¿Cómo explicar esta paradoja? Se puede hacer, utilizando las mismas premisas de la Teoría de la estructuración.

Las modernas sociedades occidentales son el resultado de un conjunto de prácticas recursivas que crearon un complejo entramado de instituciones que se distinguen de las que existieron en las sociedades tradicionales por un solo rasgo que cuestiona la tesis de Parsons sobre la formación del orden social: porque a través de estas instituciones se logró conquistar, por primera vez en la historia de las sociedades, una separación entre tiempo y espacio, de tal forma que permitió distinguir entre lo espacial y lo temporal, es decir, sólo las instituciones de la modernidad lograron un "vaciamiento" del tiempo y del espacio:

El dinamismo de la modernidad deriva de la separación del tiempo y el espacio y de su recombinación, de tal manera que permita una precisa "regionalización" de la vida social [...] separa el espacio del lugar al fomentar las relaciones entre los "ausentes" localizados a distancia de cualquier situación de interacción cara-a-cara [Giddens, 1993: 30].

Los hombres tienen que aprender a vivir en una sociedad que los vincula con muchos otros, a pesar de que no los conozca ni los reconozca, y a manejar un tiempo vacío, no sustancial, que determina (a través de horarios) todo lo que hacen. Pero ¿cuáles son las causas responsables de esta separación entre tiempo y espacio que distingue a la modernidad?

Según Giddens, tal separación depende principalmente de lo que llama "mecanismos de desanclaje", que separan a los hombres de sus lugares al tiempo que los vinculan espacialmente y los obligan a vivir el "tiempo del mundo", que rebasa las fronteras del tiempo físico y del tiempo biográfico: "por desanclaje entiendo, dice, el 'despegar' las relaciones sociales de sus contextos locales de interacción y reestructurarlas en indefinidos intervalos espacio-temporales" (Giddens, 1993: 32). Dos tipos principales de mecanismos distingue: las señales simbólicas que, como el dinero,⁸ unen a los hombres a través del tiempo y las distancias, pero también los desarraigan de lo local, y los sistemas expertos o abstractos que son los principales responsables de la creación de la "sociedad de riesgo"; ¿qué significado encierra todo esto?

Significa que vivir en modernidad es aprender a vivir en una "sociedad de riesgos calculados", producidos por un conjunto de "sistemas expertos"

⁸ "Podemos decir que el dinero es una manera de abrir un paréntesis en el tiempo, liberando de esta forma las transacciones de un particular medio de intercambio. Para decirlo más exactamente [...] el dinero es un medio de distanciamiento entre tiempo y espacio. El dinero permite la verificación de transacciones entre agentes ampliamente separados en tiempo y espacio" (Giddens, 1993: 34).

que son los responsables, como dice Giddens, de darnos confort y seguridad pero que también encierran enormes peligros pues contienen un enorme potencial de destrucción. De ahí se derivan males que hoy vive y enfrenta la humanidad, tales como la contaminación del medio ambiente, la aniquilación de la especie humana debida a la destrucción nuclear o el agotamiento de las fuentes naturales de energía. Y dado que los hombres no pueden vivir en la consciencia permanente del peligro, han desarrollado una "seguridad ontológica" basada en la confianza en los sistemas expertos que Giddens interpreta como una "fe racional" en su eficiencia y buen funcionamiento:

Fiabilidad puede definirse como una confianza en una persona o en un sistema, por lo que respecta a un conjunto de resultados o acontecimientos, expresando en esa confianza cierta fe en la probidad o el amor de otra persona o en la corrección de principios abstractos (conocimiento técnico) [Giddens, 1993: 42].

Pero es importante subrayar que dado el alto nivel de contingencia que contienen los sistemas expertos, nunca es posible determinar por anticipado por dónde o en qué pueden empezar a funcionar mal, causando destrucción. Todo lo más que se puede hacer es "calcular" los riesgos posibles a través de la incorporación de un margen de seguridad en tales sistemas: "podemos definir 'seguridad' como una situación en la que un determinado conjunto de peligros queda contrarrestado o minimizado" (*idem*: 44), pero nunca totalmente eliminado. Por lo tanto y dado que este es un tema central de la sociología reflexiva, ¿cómo podemos resumir lo que es para Giddens una "sociedad de riesgo"?

Como U. Beck (1992) y Luhmann (1992), Giddens concibe las sociedades postindustriales como sistemas complejos en los que el umbral de contingencia es tan alto, que abre una gama imprevista de posibilidades que tiende, como dice Luhmann (1976: 172), a incrementar el nivel de apertura del futuro presente. Es decir, las sociedades de riesgo son aquellas en las que las posibilidades de futuro son tan amplias que desbordan sobradamente los medios para reducir un horizonte excedente de posibilidades, de tal suerte que están obligadas a generar medios de reducción de la contingencia a través de una reducción de lo improbable.⁹ Para los miembros de estas sociedades, el umbral tan alto de contingencia los obliga a tomar decisiones, todos los días, que los enfrentan a múltiples opciones, lo cual les produce estados de inestabilidad psíquica pero también los obliga a formar una identidad en la que actúa de forma recurrente la reflexividad de la sociedad. "Por lo tanto, lo que Giddens llama 'proyecto reflexivo' es la construcción cotidiana de una

⁹ Para más detalles sobre este tema, véase mi ensayo "Tiempo y memoria" (1996).

narrativa de vida coherente en un contexto de elecciones múltiples” (Pérez de Guzmán, 1995: 179). ¿Cuál es, entonces, para Giddens la relación que une a la modernidad con la *reflexividad*?

Fortunas y prestigios académicos se han levantado, desde hace años, explotando intensamente el tema del significado de la modernidad, especialmente a través de interpretaciones que, actuando como disimuladas profecías, presagian el advenimiento de una época radicalmente nueva en la que se han perdido o se han extinguido los contenidos que distinguieron a la época moderna. Y así es como hablan del surgimiento de una supuesta “posmodernidad” en abierta oposición a todo lo que es la modernidad. Frente a esta industria del apocalipsis, la interpretación de Giddens se distingue no sólo por su mesura y equilibrio racional, sino también porque permite un rasgo de originalidad por el cual podemos comprender de otro modo lo que otros sólo repiten sin poder explicar. Por ejemplo, y como ya lo indiqué, para Giddens las sociedades occidentales actuales se distinguen de las viejas sociedades de capitalismo liberal porque en ellas se han radicalizado las “consecuencias” de la modernidad y no por haber roto con ellas. Es ahí, por lo tanto, donde hay que buscar el surgimiento de innovaciones y rupturas, a través de la emergencia de estilos de vida y de prácticas que antes no existieron. O como dice Giddens (1993: 57):

Aún no vivimos en un universo social posmoderno, pero podemos vislumbrar algo más que unos pocos destellos, del surgimiento de modos de vida y formas de organización social de aquellos impulsados por las instituciones modernas.

Y es que antes de “vaticinar” la llegada inevitable de una nueva época, es necesario comprender la que vivimos. En efecto, como tantas otras cosas, la modernidad también es resultado de la acción del hombre quien, por lo tanto, es responsable de ella; sin embargo, las consecuencias de la modernidad cada vez escapan más al control de su voluntad y de su consciencia. En su creación, el hombre puso de por medio, como en la constitución de la sociedad, una “consciencia práctica” con la cual se planteó alcanzar ciertos fines. Éstos lo llevaron a la formación de mecanismos de desanclaje que hicieron posible separar y rearticular tiempo y espacio, y de donde surgió la “globalización” del mundo. En la creación de estos medios se revela la naturaleza reflexiva de la modernidad, pues en ellos está de por medio la dialéctica continua de la acción y el pensamiento por la cual el hombre transforma la realidad para crear la sociedad. O, de acuerdo con Giddens (1993: 46), en la modernidad, pensamiento y acción son constantemente refractados el uno sobre el otro. Esto quiere decir que para él la modernidad se distingue no, como tanto se repite, por una búsqueda de la novedad o por

la necesidad de encontrar un "autocercioramiento" que le dé un fundamento como época distinta a cualquier otra (Habermas, 1989), sino porque en todo lo que el hombre ha hecho dentro de ella se manifiesta un conocimiento de su hacer a la luz del cual se plantea someter a un control racional y humano el mundo, que al mismo tiempo admite la posibilidad de su examen y de su corrección. Esto es precisamente lo que marca la relación entre modernidad y reflexividad:

La modernidad está totalmente constituida por la aplicación del conocimiento reflexivo, pero la ecuación conocimiento-certidumbre resultó ser un concepto erróneo. Nos encontramos en un mundo totalmente constituido a través del conocimiento aplicado reflexivamente pero en donde al mismo tiempo nunca podemos estar seguros de que no será revisado algún elemento dado de ese conocimiento [Giddens, 1993: 47].

Es muy probable que alguien discuta que esta interpretación no es tan original pues muchos otros autores, anteriores y contemporáneos de Giddens, ya han planteado la tesis de que la modernidad es el resultado del conocimiento humano aplicado al mundo natural y social. Pero lo que yo respondería es que la originalidad quizás no reside ahí, sino más bien en la versión que Giddens nos da del reconocimiento universal de que existe una relación íntima entre "conocimiento" y modernidad.

Por lo menos una larga fila de autores alemanes que arranca de Hegel y llega hoy hasta Habermas sostiene, en efecto, que existe una dialéctica inmanente a la modernidad en la que actúa la "astucia de una razón" que ve trastocados sus fines en el despliegue de la fuerza de su concepto. De tal suerte que lo que comenzó siendo una aplicación de la razón para liberar al hombre del constreñimiento que lo sometía a la ciega determinación del orden natural, se convirtió en el origen de un nuevo tipo de sometimiento surgido de una razón que se independiza, objetivándose en sistemas que esclavizan la vida humana. Quizás el lamento más conocido de esta "astucia" de la razón, es el que se debe a Horkheimer y Adorno cuando hace mucho escribieron lo siguiente en su clásico libro sobre la Ilustración:

La Ilustración [...] ha perseguido el objetivo de eliminar el miedo a los hombres y de convertirlos en amos. Pero la tierra enteramente iluminada resplandece bajo el signo de una triunfal desventura [...] Sin miramientos hacia sí misma, la Ilustración ha quemado el último resto de su propia autoconsciencia [Horkheimer-Adorno, 1969: 15-17].

Es decir, para esta tradición intelectual las contradicciones de la modernidad son el resultado de una razón que se vuelve ciega a su utilización y,

por lo tanto, es incapaz de reflexionar sobre su condición adquirida de "razón instrumental". Reflexión quiere decir aquí, entonces, "autoconsciencia" de una entidad o sustancia que en el despliegue de su historia conquista su identidad. Es evidente que este no es el sentido en el que Giddens concibe la misma palabra, de la cual desprende una visión también distinta de las "consecuencias" de la modernidad.

La reflexividad no supone en él el modelo sustancial de una consciencia desgarrada que, a través de su desarrollo, alcanza la consciencia de su identidad. Dicho de otro modo, Giddens no parte de un concepto monológico-sustancialista de subjetividad sino que, por el contrario, asume que ninguna consciencia se forma al margen del contexto interactivo en el que está inmersa, en donde se relaciona con los otros y con el mundo. Llevado esto al terreno de la interpretación de la modernidad, implica que, es cierto, los hombres han creado una sociedad guiados por un conocimiento, pero entre sus fines y la realidad existe de por medio una diferencia, que es la diferencia que siempre resulta de los fines no queridos y realmente provocados. Es decir, la "consciencia práctica" con la que actuaron los hombres que crearon la sociedad moderna, se encuentra fundada en un saber que es radicalmente diferente de cualquier otro saber que el hombre haya tenido antes. Pero el signo distintivo de este saber no reside en la ilusión narcisista que le hace autoconcebirse como "amo" del universo, sino en la posibilidad que contiene de rectificarse a sí mismo al equivocarse, para volver a empezar:

Bajo las condiciones de modernidad ningún conocimiento es conocimiento en el antiguo sentido del mismo, donde "saber" es tener certeza [Giddens, 1993: 47].

Existe, sin embargo, una diferencia esencial entre el saber que reflexivamente contiene la modernidad que viene de la ciencia natural y el saber que nace de las ciencias sociales y específicamente de la sociología.

Dice Giddens, quizás cayendo en un exceso, que la modernidad es en sí misma profunda e intrínsecamente sociológica (*idem*: 50), porque a través de lo que hacen los hombres se manifiesta un saber en el que están actuando nociones y principios que después serán tomados como "objetos" de estudio por parte del investigador social. Quiere decir esto, que la base del saber sociológico es el saber que los hombres generan cotidianamente y que más tarde ingresará al cuerpo de lo que Giddens llama "doble hermenéutica" y que antes ya se explicó. O dicho de otro modo:

Existe un vaivén de comprensión mutua entre la ciencia social y aquellos cuyas actividades constituyen su objeto: una "hermenéutica doble" [Giddens, 1991: 33].

Pero es preciso cortar con otra ilusión que muchos deducen del carácter práctico del conocimiento social, a saber: la ilusión del control del mundo social de igual forma que el hombre controla el mundo natural.

Coextensiva a la tradición alemana de interpretación de la modernidad es la idea de que la aplicación del saber social al mundo humano llevó a la transformación de las cuestiones normativas ligadas a la justicia y el bien social, en problemas técnicos de eficiencia y de rendimiento, que son los responsables de la "deshumanización" de la sociedad. Por ello, frente a semejante metamorfosis, proponen la reintroducción del punto de vista humano en las cuestiones técnicas mediante la supeditación de lo técnico a lo normativo, es decir, a través de la subordinación de los medios a los fines de justicia planteados por los hombres. Giddens no se opone a esto, sólo que su premisa es más escéptica quizás por ser más realista.

Él sostiene que de la reciprocidad que existe entre ciencia social y sociedad no se deduce, de manera lógica y necesaria, un control técnico ni tampoco una sociedad más justa y humana, sino que más bien se trata de una relación conflictiva cuyos fines no están predeterminados y, por lo tanto, pueden ser de lo más variados y, sobre todo, contingentes:

La índole reflexiva de la modernidad que atañe directamente a la incesante producción de autoconocimiento sistemático, no estabiliza la relación entre el conocimiento experto y el conocimiento destinado a las acciones profanas [Giddens, 1993: 51].

Dicho de otro modo: la sociología no es "guía" para la acción ni técnica de dominio de la sociedad; sus fines son contingentes y, por lo tanto, puede actuar en uno o en otro sentido, pero esto es algo que no depende sólo de ella sino de los hombres que diariamente actúan y, con su acción, constituyen la sociedad. Como ya lo mencioné, a esto se refiere Giddens cuando dice que:

La formulación de una teoría crítica no es una opción; teorías y descubrimientos en las ciencias sociales son susceptibles de consecuencias prácticas (y políticas) más allá de que el observador sociológico o el estadista decidan que se les puede "aplicar" a determinada cuestión práctica [Giddens, 1991: 35].

Concluyendo, la sociología como saber práctico no libera al hombre y lo hace, de manera obligada, un ser más justo y racional: por el contrario, y siendo consecuentes con su naturaleza reflexiva que refracta el saber del

hombre cotidiano, sólo refleja la consciencia de un ser en un mundo cambiante, cuya única liberación corresponde a la ruptura de las tradicionales relaciones que lo unían con la tierra y sus semejantes, para exponerlo a una realidad altamente contingente que lo obliga a decidir cada día. De ahí que frente a él aparece, como dice Giddens, en un sentido muy similar al de Luhmann y Beck, un “futuro esencialmente abierto”, pleno de posibilidades que lo obligan a elegir de acuerdo a una consciencia de los riesgos que supone cada decisión tomada. Y contra lo que muchos sostienen hoy, esto supone no una ruptura sino una radicalización de los contenidos de la modernidad:

No hemos ido “más allá” de la modernidad: sino que precisamente estamos viviendo la fase de su radicalización [Giddens, 1993: 57].

Y, por lo tanto, ahí donde muchos hoy reconocen el momento de la “decadencia” de occidente hay que ver, por el contrario, la manifestación de su triunfo, como “resultado de su extensión mundial” (*idem*).

Los límites reflexivos de la sociología reflexiva de A. Giddens

La sociología reflexiva de Giddens, como hemos visto, es una “sociología de la praxis” pero no de igual forma que la de Marx o, más actual, la de Habermas o la del grupo Praxis de la vieja Yugoslavia. Como lo aclara H. Joas (1988: 215), por el sólo hecho de tomar como punto de partida una redefinición del concepto de “praxis”, la sociología de Giddens merece ocupar un lugar similar a teorías sociales hoy tan discutidas como la de Habermas o incluso la de Luhmann. Y sin embargo para muchos de sus críticos y comentaristas, Giddens no pasa de ser un buen glosador de autores y teorías, clásicas y contemporáneas, sin que ello implique que no haya hecho una contribución significativa a la teoría social actual.

Por otro lado, a pesar de que la sociología reflexiva de Giddens, a través de su doble hermenéutica, confiesa tener un vínculo íntimo de constitución con la sociedad, ella no es una “sociología de la sociología” y, por ende, se mantiene críticamente distanciada de todo proyecto de una sociología de la ciencia del tipo que concibió Karl Mannheim y que hoy intenta continuar de otro modo el “programa naturalista” para la sociología del conocimiento de Barry Barnes y su equipo de trabajo. O dicho de otro modo, la sociología de Giddens concibe de un modo distinto al de una “sociología del conocimiento” la formación y función del saber sociológico, cuyo punto de partida se encuentra, para ella, en el “saber profano” de los actores. Sin embargo, sería interesante llegar a aclarar cómo es que Giddens explica la formación

disciplinaria de la sociología partiendo de ese saber. Ignoro si en alguna parte ha intentado una explicación semejante.

Pero entonces, no siendo la sociología de Giddens ni una "filosofía de la praxis" ni una "sociología de la sociología", ¿en dónde situarla y, sobre todo, cómo evaluarla? Es muy probable que, como lo reconoce H. Joas, la ubicación y significación de la sociología reflexiva de Giddens no resida en la supuesta densidad filosófica de sus conceptos teóricos ni en la ambición teórica de formar un "gran sistema" de sociología, que es, quizás, algo que distingue a empresas de la talla de Habermas o Luhmann. Dos rasgos que, además, él expresamente rechaza, al afirmar que:

Las ciencias sociales se extravían si quienes las practican no las conectan directamente con problemas filosóficos. Pero pedir que los especialistas en ciencia social sean sensibles a cuestiones filosóficas no equivale a arrojar la ciencia social en brazos de quienes pretendan que ella es intrínsecamente especulativa en lugar de empírica [Giddens, 1991: 19].

Es, precisamente, de su pretensión de ser una sociología teórica con orientación empírica de donde nace la ubicación y la significación de la sociología reflexiva de este pensador inglés. Es decir, Giddens se vincula con lo mejor de una vieja tradición que concibe la investigación social al servicio de la explicación de problemas empírico-sociales; y no sólo como discusión de problemas metateóricos de las ciencias sociales; por ello dice que el "quehacer principal de la teoría social es el mismo que el de las ciencias sociales en general: esclarecer procesos concretos de la vida social" (*idem*). Sostener esto puede ser revelador en medio de una situación que cada vez se inclina más a sostener altas y difíciles discusiones de teoría como paso previo para encarar (o no) problemas empírico-sociales:

En particular, creo que es erróneo inclinar la teoría social demasiado definitivamente hacia cuestiones epistemológicas abstractas y de un alto grado de generalidad como si para alcanzar elaboraciones significativas en ciencia social hubiera que tener antes una solución resuelta de aquellas cuestiones [Giddens, 1991: 19].

En este espíritu voy a tratar a continuación dos cuestiones con las que concluiré este artículo. La primera cuestión se refiere a lo que quiero llamar "rendimientos sociológicos" de la sociología reflexiva de Giddens. La segunda se refiere a los límites y dificultades que también enfrenta y contiene esta sociología.

Los rendimientos sociológicos de la "sociología reflexiva" de A. Giddens

Aparentemente traicionando su pretensión de ser una sociología empíricamente orientada, los rendimientos de la sociología de Giddens residen, sin embargo, en la abstracta densidad de una teoría cuya complejidad conceptual no tiene nada que envidiarle a la de Habermas o Luhmann. Pero esto sólo aparentemente traiciona la pretensión empírica de la sociología de Giddens, porque en realidad su orientación no la compromete con una visión empirista-positivista de teoría de la que, por cierto, ha sido un insistente crítico. Por el contrario, él asume que el análisis sociológico de los problemas empíricos no se puede hacer de modo independiente de una teoría, y esa teoría para él sólo puede ser la que propone bajo el enunciado general de "Teoría de la estructuración social". Es ahí, me parece, en donde hay que empezar a situar los rendimientos sociológicos de la teoría de Giddens que, para abreviar, se pueden distribuir de dos maneras: 1) en sus críticas a una tradición de investigación social que dominó la sociología occidental por espacio de varias décadas; y 2) en su delimitación de otras teorías sociales actuales, con las que compete y respecto de las que muestra tener ciertas ventajas conceptuales. En este orden voy a proceder para tratar ambas cuestiones.

1) Desde su primer libro en el que se ocupa de problemas metodológicos que se refieren, como él lo explica (Giddens, 1987), no a cuestiones epistemológicas sino a problemas ontológicos referidos al ser y al hacer social, Giddens eligió como uno de sus principales blancos de ataque la sociología funcionalista de Parsons y más en concreto su teoría de la acción social. De esta teoría critica al menos lo siguiente: *a*) su pretensión de fundar un marco general de la acción que funcione como punto de vista unificado de la ciencia social, en el cual, además, no hay acción sino sólo un "comportamiento" condicionado de modo estructural-determinista; *b*) su equivocado concepto positivista de teoría, con el cual pretende explicar la naturaleza y el objeto de la teoría social al modo de la ciencia natural, y *c*) su ambición de englobar la historia de las sociedades en un patrón de evolución universal, que tiene su punto de partida en el modelo evolutivo que supuestamente representan las sociedades europeo-occidentales.

En conclusión, por el sólo hecho de haber contribuido a depurar el terreno de la teoría social a través de su crítica al paradigma funcionalista, la sociología de Giddens merece un reconocimiento: que hoy sea el punto de partida de un criterio para examinar otras teorías sociales, partiendo de su grado de aproximación o alejamiento de los supuestos básicos del funcionalismo. Pienso por ahora en una teoría social en particular, que también

pretende ser crítica de la sociología de Parsons, aunque por otro lado mantiene muchas de sus presuposiciones fundamentales, como la tesis de la diferenciación estructural lograda a través de la evolución social, de donde concluye un concepto de sociedad dividido en dos grandes dimensiones: *sistema y mundo de vida*. Me refiero con esto a la teoría crítico-social de Jürgen Habermas. De ahí surge un problema que merece reflexión, a saber: ¿hasta qué punto es posible, por ejemplo, sostener una concepción evolutiva de la formación de las sociedades sin incurrir en los excesos y prejuicios típicos del evolucionismo? Es decir, y como lo aclara H. Joas (1988: 227), cómo evitar la teleología y por ende el finalismo que unifique la historia en un patrón de evolución universal sin caer, sin embargo, en una fragmentación y dispersión que impida establecer algún tipo de regularidad o de coherencia en las historias de las sociedades. Contra ambos excesos (la unificación universalizante o la dispersión particularizante), Habermas por ejemplo escribió lo siguiente:

La razón no debe ser contemplada como algo acabado, como una teleología objetiva que se manifiesta a sí misma en la naturaleza o en la historia, ni tampoco como una facultad subjetiva. Más bien, los patrones estructurales presentes en los desarrollos históricos dan claves cifradas para entender los procesos de formación histórica (inconclusos, interrumpidos, malogrados) yendo más allá de la consciencia subjetiva de los individuos [citado por Joas, 1988: 228].

En este punto es posible introducir el tema de la relación de la teoría social de Giddens con otras teorías contemporáneas a la suya.

2) La teoría de la estructuración de Giddens se mantiene críticamente distanciada tanto de la de Habermas como de la de Luhmann, con las que comparte, sin embargo, temas y problemas, aunque me atrevo a sostener que los concibe y trata de un modo no sólo distinto sino incluso opuesto al de ellos. Pero quizás las sociologías actuales con las que mantiene más de un punto conceptual en común, al igual que en su modo de concebir la crítica social, son las de Pierre Bourdieu y Norbert Elias.¹⁰

Posiblemente de los dos sociólogos alemanes mencionados, al que más ha dedicado estudios críticos es a Habermas, a quien lo une la común

¹⁰ Esto sugiere llevar a cabo análisis comparados de teorías crítico-sociales actuales que, entre otras cosas, harían posible expandir el significado sociológico del ejercicio teórico de la crítica social. Como ejemplos de esta clase de estudios comparados, puedo citar al menos los siguientes: Michel Dechaux, "N. Elias et Pierre Bourdieu: analyse conceptuelle comparee" (1993), y Robert van Krieken, "The organization of the soul: Elias and Foucault on discipline and the self" (1990).

preocupación por elaborar una teoría social cuyo punto de partida sea la "acción" a través de la cual los hombres crean la sociedad.¹¹ Sin embargo, Giddens se distancia de él en la manera de concebir y explicar esa "acción". O dicho de otro modo, las diferencias teóricas entre Giddens y Habermas residen en la manera en que cada uno interpreta la frase de Marx que he citado ya, referente a que "los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio". El punto medular de sus discrepancias se encuentra, pues, en el concepto de "acción" que cada uno concibe y del cual deducen una teoría crítica de la sociedad. Por razones de espacio no puedo entrar aquí a tratar en detalle estas diferencias, de lo que mucho puede aprender un análisis comparado de las teorías sociales actuales. Por el momento me limito a señalar que Habermas y Giddens trabajan bajo fines comunes pero a través de concepciones opuestas acerca de cómo alcanzarlos.

Límites y déficit sociológicos de la sociología reflexiva de A. Giddens

La teoría social de Giddens ha sido objeto de muchas críticas que apuntan a fines distintos, pero las más interesantes no son las que buscan su descalificación o negación, sino las que pretenden profundizar en ella manteniendo su núcleo conceptual de partida, como es el caso, entre otros, de Thompson (1988), Joas (1988), Cohen (1991 y 1996) e Ian Craib (1992). A través de estas críticas resulta posible ubicar, en sus justas dimensiones, las contribuciones teóricas que ha hecho realmente Giddens a la sociología actual, yendo más allá de lo que el mismo sociólogo británico sostiene sobre la trascendencia y originalidad de su obra. Por ejemplo, no obstante la pretensión de Giddens de que el clásico problema del "orden social" planteado por Parsons debe ser desplazado por el problema de "cómo es que los sistemas sociales 'cohesionan' el tiempo con el espacio" (Giddens, 1993: 26), redimensionando así el importante lugar que ocupa el problema del tiempo en la constitución de la sociedad, toda posibilidad de originalidad que contenga esta idea, y con ella su aportación sociológica, se ve limitada a causa del concepto filosófico de tiempo en el que Giddens pretende fundarla, que es el concepto ontológico-existencial de Martin Heidegger. Como bien lo señala Joas (1988: 223):

Este pensador se encuentra [...] situado en un contexto tan distinto al de Giddens, y que resulta tan lejano no sólo al pragmatismo, sino también a toda

¹¹ Véanse, por ejemplo, "¿Razón sin revolución?" (198f.) y "Habermas on Labour and Interaction" (1995).

investigación empírica del fenómeno-social, que surge inmediatamente la pregunta acerca de los problemas que Giddens se provoca a sí mismo al seguir este camino hacia la "temporalidad".

Algo similar ocurre con algunos otros de los conceptos de Giddens, que por su origen teórico o están hipotecados con ciertos supuestos que resultan cuestionables o bien están elaborados con demasiado apresuramiento, como para poder medir su impacto en la investigación empírico social. Puedo citar, por ejemplo, los conceptos de "reflexividad" y "acción", en los que a veces no está claro, en la Teoría de la estructuración de Giddens, cómo es que de ellos se desprende la transformación de la realidad para crear la sociedad. Otra vez, como lo explica Joas (1988: 224):

La reflexividad del control de los seres humanos sobre su comportamiento debe ser ciertamente aceptado como una determinación antropológica de ese fenómeno; empero Giddens no lo deriva de las estructuras de la socialidad humana, ni del desarrollo de capacidades individuales en el campo social, ni de las estructuras sociales en las que la capacidad de acción [...] es ora atribuida, ora negada a los seres humanos individuales.

Precisamente como parte de los límites y déficit que contiene y enfrenta la sociología reflexiva de Giddens, quiero tratar brevemente un solo problema, que muestra la frontera de reflexividad a la que llega su sociología. Dicho de otro modo, quiero tratar aquello que es incapaz de autotematizar esta sociología como parte del lugar desde donde "observa" el transcurrir histórico del mundo actual, pero sin que sea capaz de incluir en esa observación su propio lugar de reflexión.

En uno de sus últimos libros, Giddens (1995) retoma y profundiza un tema que ya antes había indicado y brevemente tratado, a saber: la manera en que la modernidad alcanza el "yo" del sujeto, haciendo de él un "proyecto reflexivo":

La reflexividad de la modernidad alcanza al corazón del yo. Dicho de otra manera, en el contexto de un orden postradicional, el yo se convierte en un proyecto reflejo [Giddens, 1995: 49].

Es decir, los mecanismos de "desanclaje" desarraigan a los individuos de sus comunidades locales, obligándolos a vivir en el contexto de un "mundo unificado" y de una realidad social contingente que los enfrenta a la necesidad de decidir diariamente, porque

la modernidad quiebra el marco protector de la pequeña comunidad y de la tradición, sustituyéndolas por organizaciones más amplias e impersonales [Giddens, 1995: 50].

En un medio como éste el individuo está obligado a formarse una "nueva" identidad que responda a la complejidad y desafíos que le impone la sociedad moderna. De ahí nacen los nuevos "estilos de vida" que toman como centro el cultivo del yo así como cierta clase de medios con los cuales responden al desarraigo existencial, como el que representa la psicoterapia: "la psicoterapia [dice Giddens], no es simplemente un medio de hacer frente a nuevas angustias, sino una expresión de la reflexividad del yo" (*ibid.*, 41). Es decir, Giddens toma ciertas formas actuales de vida que se han desarrollado privilegiadamente en las modernas sociedades occidentales, como manifestación de las oportunidades que ofrece para todos la modernidad y, con ello, de creación de un "yo" que se distingue del que antes existió en la sociedad tradicional. Sin embargo, no es factible que el acceso a tales "oportunidades" sea igual para todos los miembros de esas sociedades, de igual forma que no es posible aceptar que el "psicoanálisis" sea un buen remedio con el cual enfrentar la pérdida de los lazos de comunidad.

Así pues, tal parece que Giddens tiende a olvidar, o por lo menos soslayar lo que ya había planteado en sus primeros libros,¹² y que también es una de las premisas de su Teoría de la estructuración, a saber: que en las modernas sociedades capitalistas la estructura de clases distribuye de manera desigual el acceso tanto a los bienes como a las oportunidades, no obstante los códigos normativos que postulan la igualdad de todos los individuos ante la ley. Igualmente la distinta posición que un individuo mantenga dentro de esta estructura, determinará la forma en que se enfrente a la "liberación" que conlleva la modernidad de lo local y tradicional. La construcción del "yo reflexivo", como el que Giddens postula, no es entonces una oportunidad que la modernidad abre para todos, sino tan sólo una posibilidad para algunos cuantos que han superado las barreras de la constricción económica y han logrado hacerse de un modo de vida privilegiado. No es posible aceptar, entonces, como lo sostiene Giddens (1995: 44), que la "construcción reflexiva del yo" sea una alternativa entre las muchas que le ofrece al individuo la modernidad. Simplemente porque esa opción no va desligada de las condiciones que se requieren para su realización. Y por el contrario, lo que aparece detrás de esa noción es la idealización universalizante de un modo de vida particular asumido por ciertos sectores privilegiados de las sociedades modernas avanzadas.

12 Por ejemplo en *La estructura de clases en las sociedades avanzadas* (1971).

En conclusión, en sus últimos libros Giddens tiende a caer en cierto particularismo etnocentrista derivado de la idealización de una forma de vida con la que se identifica y en la que se reconoce, más que como un observador, como actor. Pero esta "ilusión" de un típico miembro de la abundante sociedad occidental le hace olvidar que incluso el primer mundo desarrollado tiene más de un lado oscuro, que nace no sólo de los riesgos y peligros que conlleva la modernidad, como él lo reconoce, sino también de ese submundo de miseria humana que lo habita y que obliga a confrontar la desnuda realidad de la desigualdad y la injusticia. Este mundo es el que Pierre Bourdieu toma como objeto de estudio "etnográfico" en un libro fascinante e inquietante, cuyo sólo título sirve efectivamente para recordar que la modernidad es capaz de albergar más de un rostro oscuro, *La miseria del mundo* (1993), y que es urgente estudiar y discutir como parte del ámbito de investigación de la "sociología reflexiva".

BIBLIOGRAFÍA

- Beck, Ulrich (1992), *Risk Society: Toward a New Modernity*, Londres, Sage.
- (1997), "La reinención de la política: hacia una teoría de la modernización reflexiva", en U. Beck et al., *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid, Alianza.
- Bourdieu, Pierre (director) (1993), *La Misère du monde*, París, Seuil.
- Cohen, Ira J. (1991), "Teoría de la estructuración y praxis social", en *La teoría social, hoy*, México, Alianza/CNCA.
- (1996), *Teoría de la estructuración. A. Giddens y la constitución de la vida social*, México, UAM.
- Craib, Ian (1992), *Anthony Giddens*, Londres, Routledge.
- Farfán, Rafael (1996), *Tiempo e identidad*, inédito.
- (1996), *Tiempo y memoria*, inédito.
- (1997), "El debate sobre el comunitarismo desde la perspectiva de la teoría social. La contribución sociológica de Tönnies", *Sociológica*, núm. 34.
- Giddens, Anthony (1971), *La estructura de clases en las sociedades avanzadas*, Madrid, Alianza.
- (1987), *Las nuevas reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (1988), "¿Razón sin revolución?", en *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra.
- (1991), *La constitución de la sociedad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (1993), *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza.
- (1995a), *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, Península.
- (1995b), "Habermas on Labour and Interaction", en *Politics, Sociology and Social Theory*, Standford, California.

- Giddens, Anthony *et al.* (1997), *Modernización reflexiva. Política, tradición y estética en el orden social moderno*, Madrid, Alianza.
- Habermas, Jürgen (1989), *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus.
- Horkheimer, Max y Theodor Adorno (1969), *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sur.
- Joas, Hans (1988), "La teoría de la estructuración de A. Giddens: Apuntes introductorios sobre una transformación sociológica de la filosofía de la praxis", *Sociológica*, núms. 7-8.
- Lamo de Espinosa, Emilio (1990), *La sociedad reflexiva: sujeto y objeto del conocimiento sociológico*, Madrid, CIS/Siglo XXI.
- Luhmann, Niklas (1976), "El futuro no puede empezar: estructuras temporales en la sociedad moderna", en Ramón Ramos Torre (comp.), *Tiempo y sociedad*, Madrid, CIS.
- (1992), *Sociología del riesgo*, México, Ibero/Universidad de Guadalajara.
- Marx, Carlos (1968), *El 18 Brumario de Louis Bonaparte*, Moscú, Progreso.
- Parsons, Talcott (1969), Edward Shils, *Hacia una teoría general de la acción*, Buenos Aires, Kapeluz.
- (1966), *El sistema social*, Madrid, Alianza.
- (1974), *El sistema de las sociedades modernas*, México, Trillas.
- (1975), *La sociedad: perspectivas evolutivas y comparativas*, México, Trillas.
- Pérez de Guzmán, Torcuato (1995), "La sociedad reflejada", *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 69.
- Revista de Occidente (1993), núm. 150, dedicado al tema "¿Hacia una sociedad de riesgo?"
- Thompson, John B. (1988), "La teoría de la estructuración: una valoración de las contribuciones de A. Giddens", *Sociológica*, núms. 7-8.

CONSECUENCIAS DE LA MODERNIDAD Y DE LA GLOBALIZACIÓN EN ANTHONY GIDDENS

Oliver Kozlarek*

EL PRESENTE TRABAJO analizará las consecuencias de la globalización en la obra de Anthony Giddens. Esta tarea se puede llevar a cabo de diferentes maneras. Podríamos, por ejemplo, reconstruir cada una de las ideas *sustanciales* que nuestro autor ha desarrollado sobre el tema de la globalización. Ésta sería una tarea digna e importante, ya que la consciencia de la globalización se ve perfilada claramente en los contenidos de la obra de Giddens. Sin embargo, aquí me abstendré de dicha reconstrucción *sustancial*,¹ tratando de dirigir la atención a un nivel *metateórico*. Pienso que es en este nivel donde encontramos decisiones cruciales que proveen herramientas conceptuales sumamente útiles para la “reflexión”² sobre la realidad globalizante de la modernidad actual. Se trata de conceptos, por cierto, que Giddens utiliza sin aceptar el peso de definiciones clásicas, ni el de los prejuicios actuales que se descargan sobre ellos. El concepto que estará en el centro de esta investigación es el de la ontología. Aunque Giddens no elabora una ontología sistemática, subraya la importancia de una perspectiva ontológica para la teoría social. Eso se plasma en su “Fenomenología de la modernidad”, donde Giddens trata de determinar y describir los componentes que constituyen las realidades sociales en las sociedades modernas

* Departamento de Sociología, UAM-Azcapotzalco.

¹ Una de las razones para esta decisión es que ya existen trabajos muy buenos que reconstruyen la obra de Giddens bajo el aspecto de la globalización. Aquí en México habrá que mencionar sobre todo el trabajo de Gina Zabludovsky (1995: 71-97).

² Es esta actitud reflexiva como autoconsciencia teórica de una sociología que se entiende como “‘espejo’ de una sociedad en la que se refleja el contenido y el sentido de las instituciones y las prácticas que hoy rigen a las sociedades occidentales desarrolladas, y que regresa a ellas en la forma de un conocimiento relativo a su estructura y posibilidades”, que se conoce actualmente en el nombre de “Sociología reflexiva”, de la cual Giddens es uno de los exponentes más importantes (Farfán, 1997).

actuales. Y también dentro de esta “Fenomenología de la modernidad” Giddens destaca la realidad globalizante de la modernidad. Por esta razón quiero presentar brevemente tres trabajos en los cuales Giddens desarrolla su “Fenomenología de la modernidad” enfatizando la dinámica globalizante:

1) En *The Consequences of Modernity* (1990) Giddens, según sus propias palabras, trata de elaborar un “análisis institucional de la modernidad con un énfasis cultural y epistemológico” (Giddens, 1990: 1).³ Como esta aclaración indica, el propósito del libro consiste en un macroanálisis en el cual se busca una comprensión de la modernidad a dos niveles: el “sistémico” y el “estructural”. Sin embargo, el trabajo no representa una morfología formalista o funcional-estructuralista de las grandes instituciones sociales o de las estructuras culturales. También en este trabajo prevalece la intención de Giddens, de explicar las sociedades modernas a partir de las dinámicas de la praxis entendida como “sinónimo de la constitución social” (Cohen, 1996: 13). En este sentido Giddens destaca que las dimensiones institucionales de la modernidad son impulsadas por su dinamismo globalizante. Con eso nuestro autor define la globalización como dinámica intrínseca a la modernidad, y no —como algunos sugieren— como indicio del fin de la modernidad.

2) *Modernity and Self-Identity* (1991) es la segunda obra en la cual Giddens continúa su “Fenomenología de la modernidad”. Sin embargo, el enfoque es diferente. Mientras en *The Consequences of Modernity* el análisis de la modernidad se concentraba en las dimensiones institucionales de la praxis social, ahora la instancia del *self* se encuentra bajo el microscopio conceptual. Así dice Giddens:

El problema de la modernidad, su despliegue inicial y sus actuales formas institucionales, han reaparecido como cuestiones sociológicas fundamentales cuando el siglo XX está tocando su fin [...] Las instituciones modernas difieren de las anteriores formas del orden social, en primer lugar, en su dinamismo, fruto del cual se desgastan los hábitos y costumbres tradicionales, y, en segundo lugar, en su impacto global. Sin embargo, éstas no son únicamente transformaciones extensivas: la modernidad altera radicalmente la naturaleza de la vida cotidiana y afecta las dimensiones más íntimas de nuestra experiencia. La modernidad debe ser entendida en un nivel institucional; sin embargo, las transformaciones introducidas por sus instituciones se asocian de una manera directa con la vida individual y, por tanto, con el sí mismo [Giddens, 1991: 33-34].

Esta cita establece con claridad que para Giddens existe una relación intrínseca entre la dimensión pública institucional y externa, por una parte,

³ Todas las fuentes del inglés y del alemán han sido traducidas por el autor.

y la dimensión privada, interna, experimentada como el *self*, por la otra. Giddens trata de explicar los mecanismos de la "identidad del yo" (*self-identity*) en su relación con la realidad de las instituciones modernas. En este contexto el tema de la globalización regresa, ya que la experiencia del *self* hoy en día no es solamente determinada por factores locales sino, cada vez más y más, también por factores globales, que penetran a las experiencias locales (véase al respecto Tomlinson, 1996).

3) Tomamos en serio esta relación entre la macrodimensión social que se concreta en las instituciones sociales así como en las estructuras culturales, por un lado, y su microdimensión llamada el sí mismo (*self*), por el otro; entonces existe un tercer trabajo de Giddens, que forma parte de su "Fenomenología de la modernidad": *The Transformation of Intimacy* (1992). La relación del tema de la intimidad con el proceso de la modernidad y de la globalización ya se establece previamente en *The Consequences of Modernity*: "[...] hay una conexión directa (aunque dialéctica) entre tendencias globalizantes de la modernidad y lo que yo llamo transformaciones de la intimidad en el contexto de la vida cotidiana; [...]" (Giddens, 1990: 114). Giddens explica esta conexión con la ayuda del concepto de la *confianza*, que en su análisis toma un papel crucial. Por una parte, la "intimidad puede ser analizada en términos de construcción de mecanismos de confianza" (*ibid.*, 114). Por la otra, las "relaciones personales de la confianza" son fundamentales en la "construcción de un *self*". Finalmente son los hechos de la globalización, como la penetración de lo global en lo local, los que influyen sobre los procesos que construyen la confianza, y eso, por ende, tiene repercusiones en el nivel de las relaciones íntimas. De esta manera Giddens deja claro que el tema de las relaciones íntimas no es un fenómeno entre otros que puede ser estudiado desde un interés en la modernidad en general y la globalización en particular. Se trata más bien de un tema esencial. Es al nivel de las relaciones pasionales, amorosas y, por ende, corporales donde Giddens también encuentra un gran potencial normativo:

Las transformaciones de la intimidad [dice Giddens] pueden tener una influencia subversiva sobre las instituciones modernas en su conjunto. Ya que un mundo social, en el cual la satisfacción emocional sustituye la maximización del crecimiento económico, sería muy diferente del que conocemos en el presente. Los cambios que ahora afectan la sexualidad son realmente revolucionarios, y eso en un sentido muy profundo [Giddens, 1992: 3].

Los tres trabajos de Giddens que acabamos de mencionar, se entrelazan con base en los temas *sustanciales*: todos "reflexionan"⁴ sobre la modernidad

⁴ Véase nota 3.

globalizante actual bajo diferentes aspectos. Sin embargo, un lazo más fuerte que hace de estos trabajos una unidad se encuentra en su fundamento metateórico. Ciertamente, se trata de una dimensión en la obra giddensiana que se queda muchas veces en el anonimato, ya que Giddens no dedica mucho espacio en sus escritos para explicar y justificar sus decisiones meta-teóricas. Nuestra indagación nos llevará, consecuentemente, a un más allá del propio Giddens. Sin embargo, aquí el “más allá” no designa un lugar de superación, sino un espacio de imaginación y creatividad que se abre mediante los escritos de Giddens y que indudablemente invita a llenarlo.

Nuestro trabajo tendrá la siguiente estructura: En un primer apartado analizaré la cuestión de la necesidad de una ontología en el contexto del pensamiento occidental (I). En un segundo apartado reconstruiré las consideraciones ontológicas de Giddens (II). Finalmente hablaré de la importancia de una conceptualización ontológica en el contexto de la globalización actual (III).

I

¿Por qué hay que ir más allá de Giddens e indagar sobre un aspecto de su obra que aparece solamente al margen? ¿Acaso no es suficiente limitarnos a lo que el propio autor ha elaborado? ¿Existe una razón objetiva para preocuparnos tanto por los supuestos problemas ontológicos? Pienso que la respuesta a la última pregunta debe ser positiva y que por eso es imprescindible hacer explícitas y analizar las posiciones ontológicas que subyacen a las teorías (no sólo a la de Giddens). En las palabras de Charles Taylor se puede decir lo siguiente:

Cuestiones ontológicas se refiere a los factores que uno ve como determinantes para explicar la vida social. Dicho de “modo formal” se trata de conceptos que uno entiende como decisivos a nivel de las explicaciones [Taylor, 1995: 103].

Ahora bien, hablar hoy —en tiempos postmetafísicos— de “cuestiones ontológicas” necesita de una explicación, por no decir justificación. Antes de regresar a la teoría de Giddens quiero aclarar por qué.

1) El hecho de que tenemos que enfatizar la importancia de las cuestiones ontológicas indica que los fundamentos ontológicos no son indiscutibles. Pero lo que parece como un simple truísmo desde una perspectiva lógica recobra su sentido desde una perspectiva histórica de la evolución intelectual del ser humano. Desde esta perspectiva se nos revela que la *discusión* sobre las cuestiones del Ser no siempre era posible o considerada necesaria. De

hecho los discursos exclusivamente dedicados al escrutinio sobre el Ser nacieron apenas con el pensamiento filosófico, posmítico, de la antigüedad. Sin embargo, la falta de discursos exclusivamente dedicados a cuestiones del Ser en el pensamiento mítico no significa que el Ser (y por ende la realidad así como la posibilidad de aprehenderla y actuar en ella) no representaba problemas. Al contrario, como Hans Blumenberg ha explorado, es precisamente el peso psicológico de la angustia existencial como resultado de la consciencia del "absolutismo de la realidad (*Wirklichkeit*)" (Blumenberg, 1996) el que nos lleva a las profundidades arcaicas del ser humano, es decir a los sedimentos no solamente prehistóricos sino también premíticos de la existencia humana. De esta manera podemos entender la problematización del Ser (o de la realidad) como rasgo clave que distingue al ser humano de los animales. El ser humano nace, según Blumenberg, con la consciencia de la problemática de la realidad. Solamente los mecanismos para tratar con el problema de la realidad (que son necesarios para la sobrevivencia, puesto que ayudan a superar la angustia existencial que, en casos extremos, puede paralizar cualquier capacidad de actuar) son cambiantes. Cabe mencionar que, según Blumenberg, todos los mecanismos que el ser humano en el transcurso de su existencia desarrolló representan procesos de *racionalización*. Eso también es cierto para aquel mecanismo al cual Blumenberg dedica su libro: el mito. Dicho de otra manera: el mito es un mecanismo mediante el cual el ser humano transforma su angustia existencial en un miedo trivial y manejable y que le permite actuar y finalmente sobrevivir en el mundo.

Es más, Blumenberg argumenta en su libro que el mito es un mecanismo muy exitoso para racionalizar la angustia existencial frente al absolutismo de la realidad, ya que representa una conceptualización holista del mundo, lo que le ofrece al ser humano la posibilidad de entenderse como íntimamente ligado a la naturaleza y a las realidades exteriores. Esta soldadura entre ser humano y mundo, entre sujeto y objeto, entre cuerpo y mente hizo posible la constitución de diversos órdenes que garantizaban un alto grado de "seguridad ontológica" (Giddens) así como una armonía entre las unidades psicológicas (internas) y la realidad (externa) como tal.

El pensamiento posmítico (en forma de religión pero también de la filosofía antigua) representaba una ruptura. Si bien se preservó el holismo, se introdujo una transformación importante; en palabras de Habermas:

Los orígenes ya no aparecen en su presencia (*Anschaulichkeit*) narrativa como escena original (*Urszene*) y principio de una genealogía como el primero en el mundo; más bien estos principios se separan de las dimensiones de espacio y tiempo y se abstraen a un Primero, que opone como infinito al finito del mundo, o que subyace al mundo [Habermas, 1988: 37].

Solamente así se abre el camino hacia una ontología explícita, es decir un *discurso* que problematiza las cuestiones del Ser como separadas de las preguntas de la realidad.

2) En la modernidad se distinguen diferentes corrientes del pensamiento ontológico. Una de las más recientes fue la propuesta de Martin Heidegger, en la cual se encuentra una afirmación más por la primacía de lo espiritual frente a lo corporal-material. Como Hans Joas (alumno y crítico de Heidegger) manifestó: el Ser (*Seyn*, modo antiguo de escribir la palabra alemana "Ser") de Heidegger es una "entidad altamente espiritual" (Joas, 1994: 820). También Hannah Arendt criticó fuertemente la profunda espiritualidad en trabajo y vida de Heidegger que se expresó en la primacía del "pensar" (*Denken*), a la cual Arendt opuso el concepto de lo político. La superación de esta espiritualidad que subyace a toda ontología solamente puede lograrse mediante el rechazo de la ontología misma. Así argumentaba por ejemplo Theodor W. Adorno (también con referencia a Heidegger):

La ontología es comprendida tácitamente como disponibilidad para el visto bueno a un orden autónomo, dispensado de justificarse ante la consciencia [...]. La ontología es apolégica en todas sus direcciones, por más que éstas se combatan y excluyan mutuamente como falsas versiones [Lopez Petit, 1994: 3].

A menudo el pensamiento de Heidegger, su filosofía, es relacionado directamente con la actitud del filósofo frente al fascismo alemán. La espiritualidad, como se expresa en su ontología, explica para muchos la afirmación de Heidegger frente a los nazis (Pöggler, 1989: 67ss.).

Mientras desde Alemania sobre todo, la teoría crítica postulaba un pensamiento posmetafísico centrado en praxis y acción, desde Francia se articulaba una crítica metafísica a la ontología heideggeriana. Aquí destaca sobre todo el nombre de Emmanuel Levinas según el cual la ontología occidental ha conducido a la privación de justicia y de ética. La relación que el sujeto (sí mismo) establece como Yo con el Otro es con las condiciones ontológicas siempre una relación injusta y no ética en la cual el Otro es incorporado (*integrado*) y deja de ser una instancia que se caracteriza, precisamente, por su infinita otredad (Levinas, 1993). Ésta es la lógica de la ontología occidental: los conceptos fuertes del Ser y del pensar pretendían abarcar todo bajo su fuerza coactiva. Este movimiento totalizante es un movimiento sumamente violento, la ontología no es una ingenua ciencia universal, sino, como critica Enrique Dussel, la ontología occidental siempre ha sido una "ontología imperial" (Dussel, 1998).

3) Una alternativa a la ontología se plasma hoy en tres elementos interrelacionados: un concepto de la "racionalidad procedimental" (*Verfah-*

rensrationalität), la "contextualización de la razón" (*Situierung der Vernunft*) y la "transformación lingüística" (*linguistic turn*) (Habermas, 1988). Con base en estos tres elementos Jürgen Habermas defiende una "Teoría de la acción comunicativa" cuyo nombre ya indica el programa: la acción social (la praxis por excelencia) se convierte —por lo menos explícitamente— en el centro gravitacional de esta teoría. Con eso Habermas pretende una inversión de la relación clásica entre teoría y praxis y al mismo tiempo una "radicalización de la idea marxiana". En su libro *Conocimiento e interés (Erkenntnis und Interesse)*. Habermas aclara que según las condiciones de su teoría cualquier epistemología sería solamente viable como teoría social (Habermas, 1991: 9). Respecto a la ontología sus conclusiones son obvias: las transformaciones posmetafísicas no dejan lugar para la ontología cuyo lugar está ocupado hoy irreversiblemente por una epistemología entendida como teoría de la acción comunicativa.

El breve —y selectivo— recorrido de la historia de la ontología que hasta aquí hemos presentado se puede resumir de la manera siguiente: las preguntas ontológicas entendidas como evidencia de la consciencia de la realidad y, consecuentemente, las preguntas que buscan formas de entender y actuar en la realidad, siempre han existido y seguirán existiendo, ya que representan una condición esencial del ser humano. En el próximo apartado voy a reclamar *con* Giddens (y en *contra* de Habermas) que precisamente una teoría social que se entiende como teoría posmetafísica y centrada en la acción y la praxis, necesita de una ontología.

II

Wolfgang Welsch acusa a Habermas de una "subestimación de la diferencia". El término "diferencia" abarca aquí nociones como "heterogeneidad", "particularidad", etc., y se opone así al concepto de la "identidad" con sus connotaciones de "homogeneidad", "universalidad", "unidad", etc. Eso no quiere decir que Habermas no tenga consciencia de la "diferencia". Pero indudablemente da prioridad a la construcción de una teoría universalista en la cual la "diferencia" es también —en un segundo plano— posible (Welsch, 1996: 137-138). Sin embargo, según Welsch, Habermas solamente puede *presuponer* esta unidad teórica ya que no logra inducirla a partir de las "diferencias" del mundo empírico. Esto conduce a la teoría habermasiana a niveles teóricos cada vez más abstractos y formales, desprendiéndose así de los fundamentos empíricos de la acción cotidiana.

Como es bien conocido, en el centro de la edificación conceptual de

Habermas se encuentra la *racionalidad comunicativa*. Ella no solamente le sirve como vehículo a una nueva teoría universal, sino cumple también con el requisito de ser un concepto que enfatiza la primacía de lo práctico y que se vincula íntimamente con la acción social. Por eso Habermas entiende su *opus magnum* (*Teoría de la acción comunicativa*) no como un intento de *fundamentar* la filosofía en un nuevo concepto de racionalidad (que es hasta hoy en día la tarea que persigue Karl-Otto Apel) sino como una teoría de la acción social con pretensiones epistemológicas.

Este enfoque primordialmente sociológico sobre problemas filosóficos conduce a dificultades justamente en el plano de la teoría de la acción social. Es en este ámbito, donde Anthony Giddens ya articuló objeciones fuertes a la teoría de Habermas antes de la publicación de la *Teoría de la acción comunicativa*. Una razón para recordar estas críticas es que son todavía actuales. Sin embargo, la otra razón, más importante en nuestro contexto, es que el interés crítico en la obra de Habermas ha estimulado a Giddens para desarrollar su propio proyecto teórico. En 1976 Giddens escribió que el hecho de que

la acción social tiende a ser identificada meramente como "acción comunicativa", una vez que se ha separado abstractamente lo instrumental y lo "estratégico" de lo simbólico, él [Habermas] es incapaz de reunirlos para tratar el contexto práctico, transformativo de la acción en los términos que se requiere para el análisis social concreto [Giddens, 1977: 14].

En otras palabras, lo que Giddens criticaba era que la teoría habermasiana se asienta sobre conceptos a un nivel de abstracción tan elevado que sólo permite hablar de la acción social en términos tan generales que tiende a neutralizar teóricamente las diferencias de la acción concreta. Como Welsch, también Giddens señala que Habermas logra la unificación de su teoría a costa de la "diferencia" que parece ser una característica medular de la acción, puest. que refleja la *creatividad* del ser humano (Joas, 1996).

Si bien este problema se manifiesta en el nivel de la teoría de la acción, sus raíces nos llevan a las profundidades metateóricas. También Giddens reconstruyó la teoría de Habermas en este nivel, discutiendo la crítica de Habermas a la Hermenéutica y más concretamente la lectura que Habermas da a los trabajos de Hans Georg Gadamer. La objeción de Habermas era que Gadamer había abandonado la idea de la Hermenéutica como "método" mientras al mismo tiempo siguió creyendo en su capacidad de llevar a la "verdad", la cual se revela por la autoridad de "la tradición a partir de la cual se realiza la comprensión" (*ibid.*: 137). De esta manera Gadamer entiende el discurso tradicional como fundamento ontológico de la verdad (o de la pretensión de validez). Sin embargo, a pesar de la crítica, según Giddens, se

encuentra "más que una huella de la versión gadameriana de la verdad en el intento habermasiano de construir una teoría de consenso de la competencia comunicativa" (*ibid.*: 161). Lo que ambos autores, según Giddens, comparten es una cierta negligencia con respecto a los ámbitos *no discursivos* constitutivos para las pretensiones de validez.

Ahora bien, la diferencia esencial entre Gadamer y Habermas reside en que el primero acepta los contenidos específicos de los discursos culturales (como *fundamentos ontológicos* en el sentido fenomenológico del "ser ahí" que determina al "ser en el mundo") mientras Habermas deriva su "pretensión universalista" (*universality claim*) del principio *formal-universal* de la comunicación ("pragmática universal"). Es precisamente en esta operación en la cual se puede observar cómo Habermas separa la ontología (fundamento) de la epistemología (proceso) para finalmente despedirse de la primera. En su nueva teoría unificada Habermas solamente acepta a la epistemología entendida en términos de *proceso* de acción comunicativa. La racionalidad comunicativa, como condición subyacente de este proceso, es completamente independiente de cualquier determinación de *contenidos* concretos. Se trata, pues, de un movimiento "emancipador" en el cual la acción social se independiza por una parte de las limitaciones del *Ser como ente (Seinde)* y por la otra de la inercia espiritual del *Ser metafísico (Sein)*.

Para Giddens este rechazo de la fundamentación ontológica en favor de la epistemología procedimental es insostenible y su propia obra representa un ejemplo para una rehabilitación ontológica frente a la epistemología. De hecho, bajo la luz metateórica, la crítica de Giddens a Habermas (de 1976) puede leerse como defensa de la ontología en la teoría social. Con más claridad, sin embargo, Giddens expresa esta posición ocho años más tarde en *The Constitution of Society*. Ahí nos dice que centrarse en cuestiones epistemológicas "distrae de los intereses más 'ontológicos' de la teoría social, justamente aquellos que la teoría de la estructuración toma por eje". Por eso Giddens propone:

Más que preocuparse por querellas epistemológicas y por determinar si algo semejante a una "epistemología" en su acepción tradicional se puede formular en definitiva, los que trabajan en teoría social, según mi propuesta, se deben aplicar primero y ante todo a reelaborar concepciones sobre el ser y el hacer del hombre, sobre la reproducción social y la transformación social [Giddens, 1995: 21; Cohen, 1996: 15].

Claro es que en su defensa de la ontología Giddens no intenta regresar a una ontología clásica pero tampoco a la ontología heideggeriana. Aunque la influencia de Heidegger sobre Giddens es notable (Joas, 1992: 180-184), sus

razones para recuperar a la ontología son muy diferentes. Mientras el filósofo alemán indagaba en las profundidades opacas del Ser, el interés de Giddens se centra en la aclaración de las demarcaciones espacio-temporales del ser social en concreto. Esto implica una "división del trabajo" clara entre filosofía y teoría social (Giddens, 1995: 19). Si bien nuestro autor respeta la importancia de la filosofía para la teoría social, advierte, que la última no debe inclinarse "demasiado hacia cuestiones epistemológicas abstractas" (*ibid.*). Críticamente podemos notar que es precisamente esta actitud la que lleva a una cierta negligencia de discusiones filosóficas o metateóricas en la obra de Giddens, por lo cual estamos obligados a un escrutinio hermenéutico sobre dichas cuestiones. Sin embargo, Giddens deja claro que su intención es dar prioridad al "persistente interés [...] por reconciliar la acción social con las dimensiones colectivas de la vida social" (Cohen, 1996: 11). La ontología de Giddens entra en los esfuerzos de ligar estas dos dimensiones por lo cual toma la forma de "una ontología de la constitución de la vida social" (*ibid.*: 15).

La ontología de Giddens también la podríamos considerar una "ontología de potenciales". Se trata de una postura teórica que expresa la consciencia para las contingencias y las "diferencias" (en el sentido de Welsch) de la vida social concreta. Aquí la propuesta de Giddens se distingue de nuevo de la habermasiana, pero también de la de Heidegger. Si bien es cierto que Heidegger dio importancia al concepto de la "diferencia ontológica" (Heidegger, 1957), es bien conocido que se remitía a la diferencia entre "Ser" y "ente". La "diferencia ontológica" de Heidegger constituye, pues, una *diferencia horizontal*, jerárquica, que Giddens trata de superar por su conciliación entre Ser y poder. Por eso Giddens abre la vista a las *diferencias verticales*. Con eso se encuentra mucho más cerca de los "pensadores de la diferencia" (Welsch, 1996), como Deleuze, Derrida, Lyotard, Vattimo y otros, que del propio Heidegger.

Según la reconstrucción de Ira J. Cohen, Giddens encontró la fuente de la "ontología de potenciales" en los teóricos pospositivistas (Thomas S. Kuhn, Imre Lakatos, Larry Laudan, Roy Bhaskar). Bhaskar afirmó "que bajo las pautas de eventos empíricamente demostrables tiene que haber mecanismos concebibles, en términos ontológicos, que operan en forma conjunta para constituir los estados y acontecimientos del mundo real" (Cohen, 1996: 19). En otras palabras: "el elemento ontológico de la teoría científica puede ser entendido como una serie de conocimientos internamente congruentes, acerca de los potenciales trans-históricos de los fenómenos que constituyen un dominio de estudio: es decir, procesos y propiedades fundamentales que pueden ser activados o comprendidos en distintas formas, en diversas circunstancias y en diferentes ocasiones" (*ibid.*). En esta definición resalta el potencial de la "diferencia": la ontología de los potenciales no solamente

promete construir una relación teórica entre acción social y las dimensiones colectivas (o como se dice en la cita: entre “procesos y propiedades”), también deja “el margen de latitud más amplio posible para la diversidad y las contingencias que pueden presentarse en distintos ambientes” (*ibid.*).

Ir más allá y buscar los principios universales de estos procesos trans-históricos, buscar —en otras palabras— unificaciones teóricas en el sentido de reducciones racionalistas lo considera Giddens contraproducente para la teoría social. Así, dice Cohen: “[...] una ontología de potenciales aceptable debe ser lo bastante flexible para dar cabida al desarrollo de una serie de teorías sustantivas diferentes, que sean aplicables al mismo tema de estudio” (*ibid.*). Eso excluye del programa de Giddens las teorías funcionalistas-estructuralistas (Giddens, 1977) pero también las generalizaciones teóricas que se encuentran en la Teoría de la acción comunicativa de Habermas.

Pero la importancia de la ontología para Giddens no solamente se nota en el campo metodológico, sino que se plasma también en relación con los fundamentos antropológicos de su propia teoría. Aunque Hans Joas critica, en los trabajos de Giddens, un *lack of anthropological grounding* (“una carencia de fundamentación antropológica”), creo que ésta se refleja claramente en su decisión ontológica (Joas, 1992: 182). Ahora bien, hablar de la necesidad de fundamentaciones antropológicas es por lo menos igualmente controvertido en la teoría social posmetafísica que hablar de la ontología. La crítica a la antropología viene por parte de las mismas fuentes que el rechazo a la ontología. Sin embargo, Joas (en compañía de Axel Honneth) se expresó fuertemente en favor de una recuperación de la “determinación antropológica de la acción humana frente a la conducta animal” sin la necesidad de renunciar a la idea de la transformación en la praxis (Honneth, Joas, 1980). Al igual que la rehabilitación de la ontología por parte de Giddens, la recuperación de la antropología por Joas y Honneth enfatiza la “transformabilidad del ser humano y su capacidad para desarrollar una comprensión de sí mismo” (*ibid.*: 14). De esta manera la fundamentación antropológica no se opone a la teoretización de la acción social, así como la ontología de Giddens intenta armonizar la acción social con las dimensiones colectivas de la vida social. Dicho de otro modo: mientras Giddens busca explicar la potencialidad y flexibilidad de la acción social con base en la ontología, Joas y Honneth procuran un fundamento antropológico para explicar la “transformabilidad” y la “capacidad para desarrollar una comprensión de sí mismo” de la acción social.⁵

Como estas congruencias dejan sospechar, la crítica de Joas acerca de

⁵ Si no me equivoco, Joas ha continuado esta búsqueda de un “fundamento antropológico”, y lo ha encontrado en la “creatividad de la acción” (Joas, 1996).

las carencias antropológicas en el trabajo de Giddens ya no es tan evidente. Y pienso además (claro es que aquí voy otra vez más allá de Giddens) que justamente el nivel ontológico proporciona un fundamento antropológico en la teoría de Giddens, que además se relaciona directamente con los "motivos" de la conducta típicamente humana. Dicho fundamento antropológico no se oculta en la abstracción del Ser, sino que se plasma en una condición psicológica: la necesidad de "seguridad ontológica".

El concepto de la "seguridad ontológica" está situado a un nivel *sustancial* (no *metateórico*) de la teoría de Giddens. Ella describe una instancia psicológica del inconsciente que se caracteriza por una "orientación básica que trata de evitar la ansiedad y preservar la autoestimación" (Cohen, 1996: 59). La seguridad ontológica necesita de un "sistema de seguridad básica" que no solamente consiste en factores interiores, sino también exteriores. Dicho "sistema de seguridad básica" se constituye, pues, por la interacción de la psique del individuo con el mundo exterior (social y material) mediante la acción. Eso ya indica que el "sistema de seguridad básica" no es *pre-dado*; y una vez que un individuo lo ha desarrollado no significa que su "seguridad ontológica" quede garantizada para siempre. Su mantenimiento representa un reto constante en la vida de un individuo que solamente se logra como "sujeto actuante" (*ibid.*: 60). De esta manera la seguridad ontológica *motiva* al actor y, por ende, a la acción social en general, desde un nivel psíquico-corporal (Giddens, 1991: 85). Aunque los "motivos" se relacionan con el inconsciente (y no como las "razones" con la consciencia), éstos representan un factor importante para la acción. La permanente lucha contra la desconfianza, la vergüenza, la duda y la culpa de un individuo produce constantemente "sistemas de seguridad básicos" y motiva de esta manera la acción social. Seguridad ontológica y acción son inseparables.

Regresando a la cuestión antropológica podemos constatar que la seguridad ontológica nos presenta una respuesta, ya que se trata de una condición básica de la vida del ser humano. La seguridad ontológica es, por ende, una condición antropológica *existencial*. Al mismo tiempo es absolutamente compatible con una antropología posmetafísica que centra su interés en comprender las dinámicas transformacionales de la acción.

Resumiendo: el rescate de la ontología le abre a Giddens dos caminos: por una parte hace posible comprender la acción social no solamente en términos de procedimientos racionales, sino como "realidades" constituidas por actores reales (Giddens, 1991: 44). Por la otra, el concepto de la ontología (propriamente de la necesidad de seguridad ontológica) yuxtapone necesidades psicológicas y emocionales a los aspectos cognoscitivos de la acción social. De esta manera la acción social es entendida como algo que rebasa los límites de la "acción comunicativa" en cuanto que sobre ella influyen no solamente

razones sino también *motivos* que yacen en el inconsciente. Por lo general la acción siempre tiene estas dos dimensiones: la racional y la inconsciente, la mental y la corporal, etc. (Cohen, 1996: 58). En otras palabras: la acción concreta no puede ser reducida a un proceso calculable con base en principios universales, puesto que la "motivación" se refiere solamente al "potencial para la acción y no al modo en que el agente realiza crónicamente tal acción" (Giddens, 1995: 6). Eso obliga a la teoría social a revisar la manera en la cual relaciona lo racional con lo emocional, lo mental con lo corporal, o en términos más generales: lo universal con lo particular. Y parece que son precisamente estas relaciones las que determinan los temas centrales de la globalización y más concretamente la problemática de la convivencia en sociedades multiculturales.

III

Ante el desafío que plantea el tema del multiculturalismo, no solamente en la praxis sino también en la teoría, reaparece la pregunta por las posibilidades de convivencia a pesar de las pluralidades culturales. Algunos proponen, como Karl-Otto Apel, que ante la amenaza de un *clash of cultures* (S. Huntington) se debe promover una "'globalización de segundo orden' [...] en el ámbito de la cultura, especialmente de la moral y una reorganización del orden jurídico moralmente responsable" con base en una "norma básica y fundamental de la justicia —intercultural [...]" que tiene la forma de una ética *deontológica* del discurso (Apel, 1997: 3). Y también Jürgen Habermas publicó recientemente un libro con el título *Die Einbeziehung des Anderen (La integración del otro)* (Habermas, 1996), donde se dedica a estudiar problemas morales y éticos en el contexto de la globalización. Como es de esperar, Habermas confía en una teoría moral y jurídica intercultural y universal con base en la racionalidad comunicativa.

Ahora bien, parece como si estas teorías deontológicas ofrecieran *respuestas* (en el sentido de reacciones) al fenómeno de la globalización. Eso se expresa muy claramente en el caso de Apel, que separa una "globalización del primer orden", que encuentra su expresión en la expansión mundial de la economía y de la técnica, de la "globalización de segundo orden" al nivel cultural y moral. De esta forma Apel entendería su propia teoría como *respuesta* a la "globalización del primer orden". En términos más generales encontramos aquí una jerarquización tácita entre praxis y teoría en la cual la última solamente reacciona con la primera. A esta jerarquización se opone Stephen Toulmin, según el cual la globalización (o como él dice, el proyecto de la *cosmopolis*) siempre forma un proceso que se entabla en dos dimensiones simultáneamente: una práctica, la otra teórica (Toulmin, 1990). Toulmin

resume que la modernidad tiene una "agenda oculta" (*hidden agenda of modernity*): el proyecto *cosmopolis*, que se evidencia no solamente en la globalización material sino también en aquellas teorías que nacieron dentro de la *historia* moderna y que se distinguen por su fuerte universalismo, que se logra mediante la "decontextualización" (*ibid.*: 99). Pero decontextualizar conocimiento significa separar artificialmente la teoría de la praxis. La misma lógica de "descontextualización" se tiene también en las teorías deontológicas de Apel y Habermas, quienes, por lo tanto, reproducen la misma separación entre teoría y praxis.

Sin embargo, una teoría social, que se propone como tema central la acción social, debe tratar de superar esta lógica de la separación entre teoría y praxis. Esta necesidad se impone todavía más en las condiciones de la globalización actual y del multiculturalismo que nuestras sociedades experimentan. Se trata de condiciones que ponen al desnudo las complejas relaciones entre lo universal y lo particular, lo global y lo local, la homogeneidad y la heterogeneidad, etc. La única manera de pensar y aceptar los dos lados de estas dicotomías es llegar a una armonización entre teoría y praxis. Ésta es una tarea que Giddens asigna directamente a las ciencias sociales y a la teoría social en particular, que no solamente debe contentarse con describir las realidades sociales, sino que incide con sus conceptos directamente en la acción social concreta. Así dice Giddens:

El desarrollo del conocimiento sociológico es [por un lado] parasitario respecto a los conceptos de agentes laicos; por el otro, nociones marcadas en los meta-lenguajes de las ciencias sociales reinciden y se reincorporan rutinariamente en el universo de la acción [...] [Giddens, 1990: 15].

Mediante esta "doble hermenéutica" (Giddens) la *teoría* social mantiene una relación simbiótica con la *praxis* de la vida social; la brecha entre teoría y praxis se cierra.

Pero no cualquier teoría social satisface la exigencia que aquí expusimos. Una teoría que se entiende como *descontextualizada* o *deontológica* da automáticamente preferencia a lo universal, lo global, lo homogéneo y subordina, consecuentemente, lo particular, lo local y lo heterogéneo. Eso nos lleva a la siguiente conclusión: una teoría social, apta para las condiciones de la globalización actual, tiene que *situarse* en *contextos* concretos. Además debe asumir metateóricamente un compromiso *ontológico*. En este sentido, la recuperación de la ontología en la obra de Giddens representa un desafío importante, y eso no solamente en el ámbito estrictamente teórico, sino también para la constitución de un nuevo *ethos* en la modernidad actual.

Obviamente, la reconstrucción aquí propuesta no se entiende como una

intercesión en favor del relativismo. No proponemos invertir la jerarquía entre lo universal y lo particular, lo global y lo local, lo homogéneo y lo heterogéneo, la teoría y la praxis, como lo hacen algunas teorías posmodernas. Pero una vez que tomamos el papel práctico-teórico de la teoría social en serio, vemos que hay que redefinir también las prioridades temáticas que se encuentran, claro está, al nivel social (y no a un nivel de abstracción conceptual). Esta consciencia se nota claramente en Giddens, quien, desde una perspectiva primordialmente social, supera la disputa entre el relativismo posmoderno y el universalismo de un "ilustrado tardío" como Habermas:

La perspectiva posmoderna observa una pluralidad de reclamos heterogéneos de conocimiento, entre los cuales la ciencia no ocupa ningún lugar privilegiado. [...] Una respuesta estándar a la clase de ideas expresada por Lyotard es demostrar que una epistemología coherente es posible y que el conocimiento generalizable sobre la vida social y los patrones del desarrollo social pueden ser alcanzados. [Se refiere en este punto a Habermas] Pero yo quiero tomar un camino diferente. La desorientación que se expresa en la sensación de que el conocimiento sistemático sobre la organización social no puede ser obtenido resulta primordialmente de la sensación, compartida por muchos, de que estamos atrapados en un universo de eventos que no entendemos completamente y que parecen estar fuera de nuestro control [Giddens, 1990: 2].

En otras palabras: no se trata en primer lugar de un problema epistemológico, sino psíquico-social. Se trata de un problema de seguridad ontológica en un mundo cada vez más complejo e incomprensible en su totalidad para el individuo.

Quiero resumir: según Craig Calhoun la globalización actual produce un mundo social que se caracteriza por sus "relaciones indirectas" entre los actores y la necesidad de "comunidades imaginadas" (Calhoun, 1991). Estas dos características reflejan la creciente separación entre las "relaciones interpersonales" y la "organización colectiva a escala grande", a raíz de lo cual se plantea sobre todo las preguntas por la acción concreta: ¿cómo puede y debe un individuo actuar? Para contestar esta pregunta se necesita una "teoría social" que ocupe decididamente un lugar *entre* teoría y praxis, y que no se desvíe de la centralidad de la acción. Esta teoría debe "establecer un sentido por el lugar y el contexto social", indispensable para la coordinación de la acción concreta (*ibid.*: 114). A eso se debe añadir la necesidad de un sentido por el *sujeto* de la acción. La definición de lugar, contexto social y sujeto no se logra mediante teorías meramente procedimentales. Solamente tras la recuperación de una ontología podemos empezar a reocupar el mundo como lugar en el cual mujeres y hombres constituyen activamente sus vidas. López Petit dice: "La ontología no es un instrumento ideológico y misticador. La

ontología es un espacio de enfrentamiento, un espacio político [...]” (López Petit, 1994: 4). Es precisamente esta politización del espacio lo que la globalización actual necesita urgentemente.

BIBLIOGRAFÍA

- Apel, Karl-Otto (1997), “Das Problem der Gerechtigkeit in einer multikulturellen Gesellschaft”, ponencia inédita del 30 de septiembre.
- Blumenberg, Hans (1996), *Arbeit am Mythos*, Frankfurt/M., Suhrkamp.
- Calhoun, Craig (1991), “Indirect Relationships and Imagined Communities: Large-Scale Social Integration and the Transformation of Everyday Life”, en Pierre Bourdieu y James S. Coleman (eds.), *Social Theory for a Changing World*, Boulder/San Francisco/Oxford, Westview Press.
- Cohen, Ira J. (1996), *Teoría de la Estructuración. Anthony Giddens y la constitución de la vida social*, México, UAM.
- Dussel, Enrique (1998), *Arquitectónica de una ética de la liberación en la edad de la globalización y exclusión*, inédito.
- Farfán, Rafael (1997), *La doble reflexividad de la sociología*, inédito.
- Giddens, Anthony (1977), *Studies in Social and Political Theory*, Londres, Hutchinson & Co.
- (1990), *The Consequences of Modernity*, Stanford, Stanford University Press.
- (1991), *Modernity and Self-Identity*, Londres, Polity Press.
- (1992), *The Transformation of Intimacy*, Stanford, Stanford University Press.
- (1995), *La constitución de la sociedad*, Buenos Aires, Amorrotu.
- Habermas, Jürgen (1988), *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt/M., Suhrkamp Verlag.
- (1991), *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M., Suhrkamp Verlag.
- (1996), *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt/M., Suhrkamp Verlag.
- Heidegger, Martin (1957), *Identität und Differenz*, Pfullingen.
- Honneth Axel y Hans Joas (1980), *Soziales Handeln und menschliche Natur. Anthropologische Grundlagen der Sozialwissenschaften*, Frankfurt/M.-Nueva York, Campus Studium.
- Joas, Hans (1993), “A Sociological Transformation of the Philosophy of Praxis: Anthony Giddens’s Theory of Structuration”, en Hans Joas, *Pragmatism and Social Theory*, Chicago, Londres, The University of Chicago Press, pp. 172-187.
- (1994), “Philosophy at the End of the Century: A Survey of Its Past and Future”, *Social Research*, invierno, pp. 813-832.
- (1996), *The Creativity of Action*, Chicago/Londres, The University of Chicago Press.
- Levinas, Emmanuel (1993), *Totalidad e infinito*, Salamanca, Sígueme.
- López Petit, Santiago (1994), *Entre el ser y el poder. Una apuesta por el querer vivir*, Madrid, Siglo XXI.
- Pöggler, Otto (1989), “‘Praktische Philosophie’ als Antwort an Heidegger”, en Bernd

- Martin (ed.), *Martin Heidegger und das "Dritte Reich"* (1989), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, pp. 62-92.
- Taylor, Charles (1995), "Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus", en Axel Honneth (ed.), *Kommunitarismus*, Frankfurt/New York, Campus Verlag, pp. 103-130.
- Tomlinsion, John (1996), "Global Experience as a Consequence of Modernity", en Sandra Braman et al., *Globalization, Communication and Transnational Civil Society*, Cresskill, N.J., Hampton Press, pp. 63-87.
- Toulmin, Stephen (1990), *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago/Londres, The University of Chicago Press.
- Welsch, Wolfgang (1996), *Vernunft*, Frankfurt/M., Suhrkamp Verlag.
- Zabludovsky, Gina (1995), *Sociología y política. El debate clásico y contemporáneo*, México, Miguel Ángel Porrúa.

SOCIEDAD Y POLÍTICA EN LA OBRA DE ANTHONY GIDDENS

*Adriana Murguía Lores**

I

EN UN ARTÍCULO PUBLICADO EN 1995 titulado "In Defence of Sociology", Giddens sostiene que la sociología es una disciplina generalizante preocupada sobre todo por la modernidad, por las características y la dinámica de las sociedades modernas o industrializadas, y que de todas las ciencias sociales la sociología se ocupa más directamente de cuestiones que afectan nuestra vida cotidiana: el desarrollo del urbanismo moderno, el crimen y el castigo, el género, la familia, la religión, el poder económico y el social... (cfr. 1996: 5).

En este sentido afirma que esta disciplina, y más específicamente, la teoría sociológica, "más que cualquier otra empresa intelectual, resulta imprescindible para comprender las fuerzas sociales que transforman nuestras vidas" (1996: 6).

Sin lugar a dudas uno de los nombres más importantes hoy en día en este ámbito es el suyo propio. A pesar de que una de las características más evidentes del campo de la teoría sociológica contemporánea es la pluralidad de —como diría Luhmann— disposiciones de teoría, la obra de Giddens sobresale por su amplitud y profundidad.

Este trabajo da cuenta de tan sólo una veta de su vasta obra: aquella en la que, en textos relativamente recientes, Giddens reflexiona sobre lo que define como "el nuevo contexto de la política".

Con este objetivo, el trabajo se divide en dos partes. En la primera se delinean elementos imprescindibles para comprender la concepción sobre la teoría social y las sociedades modernas que fundamentan su lectura de la política contemporánea. En la segunda parte, se esboza su propuesta de un "marco para la política radical".

* Coordinación de Sociología, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.

En la Introducción a su libro *Problemas centrales de la teoría social*, de 1979, Giddens afirmaba:

Hace diez años concebí el proyecto de examinar el residuo de la teoría social decimonónica en los problemas contemporáneos de las ciencias sociales. Desde entonces virtualmente todo mi trabajo se ha centrado en el desarrollo de ese proyecto: me parece que las ciencias sociales en el mundo contemporáneo cargan una fuerte impronta de estas ideas. Sin embargo, creo que éstas deben ser radicalmente revisadas. Cualquier apropiación que se haga hoy del pensamiento social del siglo diecinueve, tiene que ser profundamente crítico [1979: 1].

Efectivamente, desde la década de los setenta Giddens comienza a publicar los resultados de una extensa y profunda revisión del legado de Durkheim, Weber y Marx, con el objetivo de distinguir aquellos elementos de las obras de estos autores que a su juicio podrían ser recuperados y/o reformulados, o que tendrían que ser definitivamente abandonados por la sociología contemporánea.

Giddens afirma que una de las tesis que jugó un papel fundamental en el pensamiento social del siglo XIX, y que las ciencias sociales contemporáneas deben desechar, es la concepción de la historia como un desarrollo social progresivo, y de la modernidad como la culminación de este proceso.

Propone, en cambio, una visión no evolucionista de la historia, que ponga el acento, antes que en las continuidades, en las rupturas que trajo consigo el advenimiento de la modernidad. Ésta implicó la aparición de procesos e instituciones inéditos en la historia, y una concepción discontinuista de esta última permite visualizar lo diferentes que son las sociedades modernas de otras formas de orden social, así como analizar las características distintivas de sus instituciones:

Más que ver en el mundo moderno una mayor acentuación de condiciones que existieron en sociedades [anteriores], es mucho más esclarecedor verlo como la introducción de una cesura con el mundo tradicional, al que parece corroer y destruir de manera irrecuperable... Es justamente tarea de la sociología explicar lo mejor que pueda la naturaleza de esa discontinuidad... [1984: 266].

Entre los elementos que enfatiza como distintivos de la modernidad, y que contribuyen a que la "cesura" en relación a las sociedades tradicionales haya sido tan profunda, Giddens enfatiza: 1) el ritmo y los ámbitos de cambio social que ha impuesto la modernidad, 2) el carácter autorreflexivo de las sociedades modernas y 3) el carácter multidimensional —en el ámbito de las instituciones— de la modernidad.

1) Giddens afirma que constituye un error equiparar historia y cambio social: sólo con el advenimiento de la modernidad se acelera el cambio en la historia. La modernidad impuso ritmos y ámbitos de cambio que no se habían dado nunca antes.

Uno de los cambios fundamentales, que da a las sociedades modernas sus características específicas, es el proceso de la creciente coordinación del tiempo, que a su vez permite la coordinación del espacio. Ambos procesos permiten la extensión del distanciamiento del tiempo-espacio que está en la base de los procesos de “desanclaje” (procesos que permiten a las relaciones sociales prescindir de la copresencia de los participantes para su continuación en el tiempo y el espacio), que a su vez posibilitan la integración sistémica característica de las sociedades modernas.

En directa relación con los ámbitos de cambio que ha impuesto la modernidad, Giddens enfatiza el potencial universalizador de sus instituciones, así como su carácter bifronte. Con esto último alude al hecho de que la modernidad, como puede ver cualquiera que viva en los últimos años del siglo XX, es un fenómeno de doble filo. El desarrollo de las instituciones sociales modernas y su expansión mundial han creado oportunidades enormemente mayores —para que los seres humanos disfruten de una existencia más segura y recompensada— que cualquier tipo de sistema premoderno. Pero la modernidad tiene también un lado sombrío que se ha puesto de manifiesto en el presente siglo (*cf.* 1990: 18).

Si se admite que la historia no es un proceso evolutivo, y se da espacio a la contingencia, tendríamos que abrirnos también a la posibilidad de que existan movimientos retrógrados de cambio histórico. En este sentido, al hacer una evaluación de la modernidad, tendríamos que aceptar que ésta no se mueve necesariamente ni hacia el progreso ni hacia la decadencia social.

2) En relación directa con el problema del cambio en las sociedades modernas, Giddens enfatiza la manera en que en estas últimas las relaciones sociales se ordenan y reordenan a partir del conocimiento. Solamente en la modernidad la *historia* se concibe como una “apropiación del pasado para configurar el futuro”. Este proceso reflexivo se extiende en la actualidad a prácticamente todos los ámbitos de la vida social, y tiene consecuencias fundamentales tanto en el terreno institucional como en la configuración (y reconfiguración) de las identidades individuales.

Giddens afirma que esta autorreflexividad toma la forma, en las sociedades contemporáneas, de historia y de sociología.

La reflexión de la vida social moderna consiste en el hecho de que las prácticas sociales son examinadas constantemente y reformadas a la luz de la nueva información sobre esas mismas prácticas, que de esa manera alteran su carácter constituyente (1990: 46).

Esta característica distintiva de las sociedades modernas influye de manera importante en el impulso y la trayectoria de los cambios sociales, y está en la base de la concepción de Giddens de la teoría social como crítica: a diferencia de las ciencias naturales, en las ciencias sociales la práctica es el objeto de la teoría, y la teoría puede modificar el sentido de la práctica. Atendiendo a este hecho afirma que si bien es muy importante la aplicación del conocimiento producido por las ciencias sociales a la solución de problemas concretos, la reflexión general sobre los grandes problemas que enfrentan las sociedades contemporáneas constituye la gran tarea de la sociología.

La intensificación de esta reflexividad es la característica distintiva de la sociedad postradicional en la que nos encontramos a finales del siglo XX, y que constituye el contexto para su propuesta de una política radical.

3) Otra de las ideas de los clásicos de la sociología que Giddens critica es que éstos construyeron su interpretación de la modernidad privilegiando una dinámica de transformación: ya fuera el desarrollo del capitalismo (Marx), del industrialismo (Durkheim) o la consolidación del Estado-nación (Weber).

Por el contrario, Giddens afirma que la modernidad es multidimensional en el plano de las instituciones, y que el análisis de las sociedades modernas debe realizarse esclareciendo las relaciones que se establecen entre estos tres elementos fundamentales (capitalismo-industrialismo-Estado-nación), entre los que no existen relaciones de subordinación.

En relación con el Estado, que es el elemento más directamente relacionado con el objetivo de este trabajo, en el mismo sentido de su interpretación de la historia, Giddens afirma que se deben abandonar las teorías evolucionistas sobre su surgimiento, que generalmente subordinan la aparición del poder estatal a la necesidad de controlar excedentes económicos. De hecho, afirma Giddens, los excedentes económicos no son siquiera condición necesaria para la aparición de aparatos administrativos. Éstos surgieron, en algunos episodios históricos, en momentos de escasez de recursos económicos.

Por el contrario, propone concebir el Estado moderno como un tipo de principio estructural (es decir, de principio de constitución de totalidades societarias) que antes no existía y que se caracteriza por ser una contradicción estructural que establece por primera vez en la historia una diferenciación entre el ámbito de lo público y lo privado (cuya delimitación es objeto de reflexión constante en las sociedades contemporáneas) y una relación simbiótica/antagónica entre el campo y las ciudades que permite el desarrollo de estas últimas como grandes contenedoras de poder (es decir, como "locales circunscritos para la generación de recursos de asignación y de autoridad"), y posteriormente, la consolidación de los estados soberanos.

La soberanía (la consolidación de unidades administrativas territorialmente unidas que logran monopolizar efectivamente la violencia sobre territorios delimitados) es distintiva y constitutiva de los Estados-nacionales modernos, y solamente fue posible cuando los recursos de autoridad de las sociedades (es decir, la concentración de la información para la coordinación de la población) se desarrollaron hasta permitir la estructuración de sociedades que se extienden en el espacio y el tiempo. En este sentido, Giddens afirma que las sociedades modernas son Estados nacionales. Los Estados nacionales se diferencian sustancialmente de los tradicionales, y dotan a las sociedades modernas de características distintivas. Consolidan la centralización del poder en locales delimitados, y a su vez generan poder de manera que permiten el uso consolidado del poder político.

En esta consolidación del poder juega un papel fundamental la reflexividad característica de la modernidad: los Estados nacionales participan como agentes reflexivos, tanto en los ordenamientos al interior de sus fronteras, como en las relaciones que establecen con otros estados. Ambos niveles están dirigidos por un constante "monitoreo reflexivo" que participa en la reproducción o la modificación de las estructuras sociales.

Pero este monitoreo no solamente se realiza en el plano de las estructuras. El ordenamiento reflexivo que los estados organizan en el campo institucional "desciende" hacia ámbitos infraestructurales de las relaciones sociales, introduciéndose hasta el nivel de la vida cotidiana, de manera que se puede hablar de la existencia, en este periodo de la modernidad, de políticas de vida.

El que hoy en día se pueda elegir entre una amplia gama de estilos de vida, y que se tenga consciencia de que las elecciones personales pueden tener consecuencias incluso globales, es resultado de la intensificación de la reflexividad que se ha desarrollado en las últimas décadas, y que ha convertido a las sociedades contemporáneas en sociedades postradicionales, sociedades que conectan de manera inédita la política con el ámbito de lo personal, y que son aquellas en las que se localiza el "nuevo contexto de la política".

II

Giddens denomina a la sociedad contemporánea como una sociedad postradicional, y aclara el sentido que tiene esta afirmación, cuando siempre se ha asociado el comienzo de la modernidad con la destrucción de la tradición.

Argumenta que en las fases tempranas de la modernidad existió una constante colaboración entre tradición y modernidad. Sin embargo, la intensificación de la reflexividad social en la fase de la "alta modernidad", ha implicado importantes cambios en esta relación.

En la medida en que los actores de las sociedades contemporáneas tienen un mayor conocimiento de las condiciones en las que se desarrolla su acción, y de la forma en que ésta contribuye a la reproducción y/o el cambio de las estructuras y las relaciones sociales, la reflexividad llega a ámbitos que no habían sido “des-tradicionalizados” hasta muy recientemente, directamente ligados a la vida cotidiana, como son las relaciones de género, las relaciones familiares, las amistades, la relación de los individuos, la naturaleza, etc. Esta nueva situación hace que en las sociedades postradicionales la elección sea obligatoria, por un lado, y por otro, también hace que se cuestione la tesis —tan importante en las primeras fases de la modernidad— de que un mayor conocimiento posibilitaría un mayor control sobre el curso de la sociedad, en la medida en que se reconoce que las sociedades contemporáneas enfrentan constantemente la intromisión de la “incertidumbre manufacturada”. Vivimos en sociedades en riesgo, y las decisiones políticas y personales se toman a partir del reconocimiento de esta condición.

Giddens reconoce **dos fuentes de destradicionalización**:

- **El cosmopolitanismo cultural**, que permite a los individuos de las más diferentes latitudes conocer y elegir entre una amplia gama de opciones de vida.
- **Los movimientos sociales**, definidos —siguiendo a Touraine— como “unidades de toma de decisiones” que movilizan recursos —tanto de autoridad como de asignación— para cambiar diversos ámbitos de las relaciones sociales.

Evidentemente estas fuentes implican un alto grado de reflexividad, y son elementos destradicionalizadores no porque impliquen la desaparición de la tradición, pero sí que ésta se vea en la necesidad de articularse discursivamente (si no se hace así, la tradición se convierte en fundamentalismo), de manera que los agentes pueden entonces decidir si mantienen o modifican la tradición.

La incertidumbre manufacturada, la intensificación de la reflexividad social y los procesos de destradicionalización constituyen el trasfondo del nuevo contexto de la política. En este contexto Giddens propone un marco para una política radical.

Giddens afirma que el radicalismo en política, antes de la etapa de la intensificación de la reflexividad, no sólo pretendía el cambio, sino también el control del sentido del cambio para darle una dirección a la historia (dirección que, hasta ese entonces, se ligaba a la idea de progreso). Este proyecto evidentemente fracasó.

El socialismo solamente funcionó cuando el nivel de la reflexividad social

se mantuvo bajo. Por otro lado, el conservadurismo ahora pugna por lo que alguna vez pretendió detener: la intensificación de los cambios que trae consigo el desarrollo del capitalismo (aunque solamente impulsan los cambios en el plano de las estructuras económicas y de algunos elementos de la política, porque a los ámbitos de la cultura y las relaciones que atañen a la vida cotidiana pretenden mantenerlos permanentemente destradicionalizados).

Si el socialismo desapareció, y el neoliberalismo es contradictorio —a un tiempo radical y conservador—, Giddens se pregunta si se puede, frente a la magnitud de los problemas políticos y sociales que encaran las sociedades de fin de siglo, enfrentarlos con un programa liberal (pensando el liberalismo en su sentido original, es decir, capitalismo y democracia liberal) y afirma que no es posible.

En primer lugar, porque un capitalismo en constante expansión es impensable en términos de la naturaleza. La relación sociedad-naturaleza es siempre contradictoria, pero esta contradicción se agudiza a tal grado en la etapa de la alta modernidad que esta relación se tiene que replantear en términos prácticos y éticos a nivel societario y personal. Se tiene que pensar en programas de desarrollo que pongan límites a la explotación de los recursos naturales, y por lo tanto resulta insostenible la idea de permitir que las fuerzas de producción se desarrollen atendiendo únicamente a su propia lógica.

Por otro lado, Giddens afirma que la democracia liberal no responde a las demandas de una sociedad cada vez más reflexiva, en la medida en que este sistema político provee pocos medios que generen solidaridad social, como lo prueba el cada vez más alto número de personas excluidas —de una u otra forma— que habitan en las democracias contemporáneas (desempleados, minorías étnicas, inmigrantes, etcétera).

En este sentido, afirma que se impone la necesidad de un programa para una política radical, pero que éste no puede seguir identificándose con la izquierda tradicional (habría entonces que destradicionalizar la política radical). El marco de esta política tendría su fundamento en tres elementos: el conservadurismo filosófico, el ecologismo y el socialismo.

El conservadurismo filosófico

Se refiere a una filosofía que promueva la recuperación de las tradiciones que permitan generar solidaridad social, guiada por los principios de protección, conservación y solidaridad. Esta última tendría que plantearse como un equilibrio entre la autonomía y la interdependencia de todas las esferas de la vida social, abarcando desde los ámbitos de las relaciones personales, la política y la economía, hasta los órdenes globalizados.

El socialismo

La crítica socialista a la democracia liberal no ha perdido pertinencia. Esta última no provee elementos para la solidaridad social, ni promueve procesos que permitan conjugar la autonomía individual con la cohesión social.

El socialismo tendría que repensar el Estado benefactor, que ya no se podría limitar a hacerse cargo de aspectos económicos, sino que tendría que dirigirse hacia ámbitos culturales, morales y emocionales, promoviendo una concepción generativa de igualdad entre ciudadanos capaces de respetar la autonomía y la diferencia, ciudadanos capaces de construir políticas generativas.

El pensamiento ecológico

Se refiere a un pensamiento que vaya más allá de la recuperación del medio ambiente y que permita la renovación de valores universales. Un pensamiento que trascienda el productivismo y el consumismo y recobre valores como la solidaridad y la felicidad.

El marco para una política radical propuesto por Giddens implica una democratización de la democracia, así como acciones que produzcan cambios en la política global y la profundización de políticas de vida que planteen las formas en que las decisiones individuales inciden en procesos sociales. La democracia dialógica que implica este marco, tendría que abarcar cuatro niveles:

- 1) La vida personal tendría que avanzar en la democratización de las emociones.
- 2) Los movimientos sociales y grupos de autoayuda.
- 3) El nivel de las organizaciones administrativas, que tendrían que convertirse en organizaciones que permitan el desarrollo de la responsabilidad social y el diálogo en la esfera pública.
- 4) El orden global.

En relación con los valores que proveerían el marco normativo para esta política radical, Giddens afirma que solamente ahora, en el periodo de la alta modernidad, se puede hablar de valores universales. Aunque esta idea nació con la modernidad, antes de este periodo se trataba en realidad de imponer la cosmovisión de occidente a otras sociedades y culturas. Sin embargo, en el orden global del siglo XX se ha llegado —de manera negativa, como defensa frente a los peligros que la humanidad ha creado contra ella misma— a reconocer la universalidad de una serie de valores que no son negativos,

como los derechos humanos, la necesidad de evitar la violencia para dirimir las diferencias, la necesidad de establecer una nueva relación entre la sociedad y la naturaleza y el respeto a los niños.

La sociedad postradicional se presenta como un punto de llegada, pero también como un principio, como un universo social genuinamente nuevo de acción y experiencia... en el que los lazos sociales se contruyen y no se heredan... descentrada a nivel de la autoridades, pero recentrada en términos de las oportunidades y dilemas, porque se enfoca en nuevas formas de interdependencia (entre) el dominio de la vida personal... y los niveles más amplios en los que el cosmopolitismo cultural está implícito éticamente en la consecución de esta nueva agenda política (cfr. 1996: 63).

BIBLIOGRAFÍA

- Giddens, Anthony (1979), *Central Problems in Social Theory*, Berkeley, University of California Press.
- (1987), *The Nation State and Violence*, Berkeley, University of California Press.
- (1990), *Las consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza.
- (1995), *Beyond Left and Right. The Future of Radical Politics*, Cambridge, Polity Press.
- (1995), *La constitución de la sociedad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1984.
- (1996), *In Defence of Sociology*, Cambridge, Polity Press.

LA TRANSFORMACIÓN DE LA INTIMIDAD

*Adriana García Andrade**

CUANDO EN PRIMERA INSTANCIA oímos hablar de la transformación de la intimidad parecería que el tema nos remite más a una charla de café, un taller de motivación o autoayuda, un ensayo literario. Nos parecería forzado pensar en ello como un tema científico; quizá sería algo de lo que se ocupa un psicólogo, pero ¿un sociólogo?

Giddens nos propone un acercamiento a este tema desde la Teoría de la estructuración que es eminentemente sociológica. Sin embargo, al profundizar en el texto *La transformación de la intimidad* entramos en un conflicto. ¿La forma en que aborda el tema es sociológica, psicoanalítica o una combinación de ambas? Quizá tal respuesta quede aclarada al final de este trabajo.

Otra incógnita por resolver y que nos servirá para iniciar esta exposición es: ¿Cómo conectar la Teoría de la estructuración con este tema? ¿Cómo vincularlos? Herramientas abstractas como el monitoreo reflexivo, la reflexividad, *la agency*,¹ la doble hermenéutica, la consciencia práctica, las estructuras como normas y recursos posibilitadores y restrictivos, la dualidad de la estructura, consecuencias no esperadas de la acción, la construcción del proyecto reflexivo del ser, ¿nos abren el camino para iniciar la problematización de la "intimidad"?

A mi parecer la pregunta obtendría un sí rotundo, pero contemos una historia y "fundamentemos nuestro optimismo".

Una mujer de 22 años, estudiante universitaria, comparte clases con un joven moreno de ojos café oscuro. El muchacho en cuestión es inteligente, aunque un tanto pretencioso para su corta edad. Los días que toman clase juntos es un verdadero placer verlo y platicar, aunque sea de futilidades. Un buen día coinciden en la cafetería y comen juntos. Ella no puede resistir más.

* Departamento de Sociología, UAM-Azcapotzalco.

¹ Que podría traducirse como la capacidad creativa del individuo, la capacidad de hacer o no hacer.

(No, no lo ama, tiene simplemente ganas de tener relaciones sexuales con él.) Su físico, su inteligencia, su voz, su olor. Comen y hablan mientras ella piensa si algún día podrá decirle o proponerle algo así. La comida termina y ella propone tímidamente ir al cine. Él acepta. Tres cafés y dos cines después, ella todavía no se atreve. Una tarde, mientras cena con él, dulcemente dice: "Oye, me gustaría preguntarte algo..." En ese momento un grupo de asaltantes invade el lugar y, mientras todos sueltan sus pertenencias, ella piensa cuál sería la respuesta si hiciera la pregunta.

Reacción 1: El chico en cuestión enrojece, no dice nada, nunca más sale con ella.

Reacción 2: El individuo fanfarronea y dice que cuando quiera él está listo. Al día siguiente en la escuela diversos amigos del susodicho hacen bromitas con respecto a "la loca esa que se le aventó a mi cuate".

Reacción 3: El varonil sujeto le informa que es gay.

Reacción 4: La respuesta es un sí rotundo y un alivio del mentado hombre que no se atrevía a formular "la pregunta".

Acaba el asalto, el *shock* y el recuento de las pérdidas. El individuo, intentando regresar a la normalidad, pregunta qué era lo que ella quería saber antes del incidente. Y ella contesta: "Nada, era una tontería".

Al momento de estar leyendo esto, casi podría jurar que el lector ha pensado en una o varias de estas aseveraciones: ¿quién escribe esta tontería?; tenía que ser mujer; de seguro es joven; ni maestría tiene; por eso la sociología tiene tan mala fama, la hacen aparecer como literatura. Y si en vez de estar leyendo esto, estuviera frente a ustedes contando lo anterior, se fijarían en mis movimientos, mi vestimenta, mi entonación y también podrían calificarla. Esto es un monitoreo reflexivo. Los agentes monitoreamos nuestras acciones y las acciones de los otros, nuestra consciencia práctica nos permite cada día y en cada momento actuar en un contexto determinado. Y al actuar reconstruimos la estructura misma que nos permitió actuar. Así que ustedes podrían pensar que no soy un agente competente porque no ubico que esa historia no es pertinente en un contexto de discusión sociológica; es más, podrían justificar eso porque... soy mujer y las mujeres somos más emocionales e irracionales. Toda esta explicación y reflexión (que ustedes hacen o pueden hacer y que yo hago en este momento) tiene que ver con estructuras (normas y recursos) que posibilitan nuestra acción (reflexión) al mismo tiempo que la constriñen. Estas estructuras son parte de una modernidad globalizada en la que estamos inscritos.² Pero, ¿qué hay de la narración y su

² Que tiene que ver con una separación genérica (¿qué es ser hombre y cómo se debe comportar? ¿qué es ser mujer?). Esta separación genérica no es producto de un ente social abstracto, de leyes inmutables, ni

conexión con la intimidad y los conceptos de la Teoría de la estructuración? Regresemos a la misma y veamos.

Vayamos por pasos y pensemos ahora en conceptos como la reflexividad, las consecuencias no intencionadas de la acción, la agencia y la dualidad de la estructura. Pensemos en las reacciones del muchacho, imaginadas por esta mujer. Por un lado, están fundamentadas en un proceso de reflexividad. Ella, en forma discursiva está poniendo en claro cuáles podrían ser las posibilidades de respuesta dado un contexto y el conocimiento que tiene del mismo. En un sentido está haciendo sociología (está interpretando y dando predicciones de lo que podría suceder en ese contexto).

Ella no se imaginaba que fuera a haber un asalto, los asaltantes no tienen noción de que una de las consecuencias de su acción (robar) haya sido no sólo el empobrecimiento de alguna persona sino la dilación y, finalmente, el arrepentimiento de una mujer para hacer una propuesta de sexo informal.³ La *agency* implica la posibilidad de que esta universitaria haya decidido finalmente no decir nada. Y finalmente la dualidad de la estructura implica que ella, al no decir nada, sigue un patrón de conducta conocido (estructura: de dominación, legitimación y/o significación), donde las mujeres no pueden hacer esas oposiciones, y al hacerlo, lo reproduce.

Este último ejemplo nos conecta directamente con la transformación de la intimidad. Enfoquémonos en las posibles respuestas del muchacho y qué es lo que entrañan. La primera, podríamos especular, tiene relación con un sentimiento de vergüenza, donde se problematiza su masculinidad y su identidad (esas cosas las dicen los hombres; si ella me lo dice quizá me vio tan débil "como una mujer"). La segunda tiene que ver con la división que todavía existe de las mujeres "puras" y las "locas". Las puras son para casarse, las locas son para divertirse. Tiene que ver con la dominación del falo (como representante del poder económico y social) y con la diferenciación de esferas en la modernidad. La tercera tiene que ver con la posibilidad de la sexualidad no como algo dado sino como parte de la construcción de la identidad del agente. La última tendría que ver propiamente con la transformación de la intimidad (tal como Giddens lo expone) y la posibilidad de construir relaciones interpersonales más igualitarias donde las reglas de la relación se construyen al interior de la relación misma.

Hasta aquí espero haber mostrado cómo conceptos aparentemente muy

de un hombre que legisló en ese sentido o que escribió sobre eso. Dice Giddens (1996), en su artículo "What is Social Science": "la reproducción a gran escala ocurre bajo condiciones de 'intencionalidad mezclada'..."

³ Esto no quiere decir que haya causalidad entre el asalto y la decisión de la mujer; pero si revisamos la narración, ella ya había tomado la decisión de decirlo. Esos momentos dados de improviso por un evento fuera de lo normal (el asalto) le dieron una nueva oportunidad no sólo de reflexión sino de tomar una decisión en sentido contrario.

abstractos pueden concretarse en un ejemplo simple y ayudarnos a entenderlo. Pero queda sin aclarar cómo es que la muchacha, por ejemplo, llega a plantearse tener relaciones sexuales con el individuo sin poner una relación formal de por medio; eso implica que reivindica, experimenta y construye su sexualidad y, por tanto, su identidad. ¿Cómo puede darse esa posibilidad? A continuación se intentará hacer un recuento de la explicación de Giddens a este respecto.

El cuestionamiento de la identidad, la homosexualidad (su reaparición en el ámbito de lo público), la separación de lo femenino y lo masculino, las relaciones más equilibradas, son parte y efectos de una transformación global que se da a partir de la irrupción de la modernidad. Para utilizar el título de un libro de Giddens, son "consecuencias de la modernidad".⁴ Al hablar de modernidad, Giddens presupone la existencia de una premodernidad y actualmente de una alta modernidad.⁵

Para poder entender la transformación de la intimidad es preciso enmarcar las diferencias que existen en la premodernidad y la modernidad a partir de dos rubros básicos: la confianza y el riesgo.

Es necesario aclarar que, aunque en este análisis no es un aspecto central para la explicación, parte del por qué los ambientes de riesgo y confianza son tan disímiles en la premodernidad y la modernidad es que en la premodernidad no existe una separación del tiempo y el espacio. Esto quiere decir, en parte, que los encuentros y las relaciones son cara a cara, lo que hace que la fiabilidad sea localizada. En la modernidad, con la separación del tiempo y el espacio, la fiabilidad está anclada en los sistemas abstractos.⁶

LA PREMODERNIDAD

En su libro *La constitución de la sociedad* Giddens menciona que dos ejes de los principios estructurantes (como normas y recursos) de la premoderni-

⁴ Pareciera que hablamos de relaciones de causa y efecto: la modernidad provoca cuestiones como la separación de lo femenino y lo masculino y las relaciones de poder relacionadas con esto. Sin embargo, utilizando el concepto de dualidad de la estructura, diremos que la modernidad es efecto también de la reaparición de la homosexualidad en el ámbito público y que la posibilidad de un ámbito público da cuenta de una transformación en la modernidad. Esto es, no existe una unicusualidad, las acciones de los agentes modifican las estructuras de la sociedad y la sociedad modifica las formas en que estas acciones se pueden dar. Para simplificar la exposición es que se habla de las consecuencias de la modernidad.

⁵ No habla de posmodernidad porque para él implicaría que las instituciones de la modernidad dejaran de existir, que los principios de la estructura se modificaran. Por ejemplo, diría que vivimos en la posmodernidad si y sólo si el Estado-nación dejara de existir y surgiera otra institución. Habla de alta modernidad por las transformaciones que se están dando; entre ellas, la transformación de la intimidad.

⁶ Que están compuestos por los sistemas expertos y los medios simbólicos. Para una explicación más amplia del proceso de la modernidad, véase Giddens, 1990.

dad son el parentesco y la tradición. A partir de ellos o en torno a ellos están construidas la mayoría de las relaciones sociales y las instituciones.

Si pensamos en ambientes de confianza tenemos entonces: 1) las relaciones de parentesco que vinculan y dan continuidad social a través del tiempo; en ellas están firmemente engarzadas cuestiones como la seguridad ontológica;⁷ 2) la comunidad local que proporciona un entorno familiar, conocido y limitado por un cierto espacio; 3) las cosmologías religiosas, que son creencias y prácticas rituales que dan una interpretación de lo que es la vida y por tanto le dan un sentido y la involucran con lo trascendente, y 4) la tradición como medio de conexión del presente con el futuro, una rutinización de la vida por medio de acciones no vacías de sentido (por su vinculación con los antepasados y con los sucesores) y por tanto éticamente significativas (Giddens, 1990: 100-103). La tradición "ordena la vida dentro de canales relativamente impuestos" (Giddens, 1991: 107).

Los ambientes de riesgo son: 1) los peligros de la naturaleza: enfermedades, inestabilidad del clima, terremotos; 2) la violencia humana: ejércitos, bandoleros, piratas; 3) riesgo de "perder la gracia divina" o brujerías, maleficios.

Si observamos estos ambientes de confianza y riesgo son externos al individuo, superpuestos a él, incuestionables y no se los puede controlar.

Más aún, no existe un individuo como tal, el sentido de su vida está dado por la continuación de las generaciones y de la especie, y por la pertenencia a esta comunidad. Su vida está ligada a una moralidad y una eticidad dada por esa tradición, ese dios, esa naturaleza a la que pertenece.

LA MODERNIDAD

Aquí los ambientes de confianza se modifican ya que el parentesco y la tradición son cuestionados y sujetos a reflexión. Tenemos entonces: 1) el parentesco no funciona como único sustento de una relación ni como forma de fiabilidad.⁸ Los vínculos sociales se establecen mediante relaciones personales de amistad o intimidad; 2) desaparece la comunidad local aislada y tenemos conexiones espacio-temporales de índole inimaginable anteriormente.⁹ La fiabilidad, antes que en el contexto, se da en los sistemas expertos;

⁷ Seguridad que se forma en las primeras etapas de desarrollo del ser humano y que está conectada a la certeza y la fiabilidad en los primeros cuidadores. Esta confianza supone una fe que es la esperanza de que estas personas satisfarán nuestras necesidades. Para un desarrollo más amplio, véase Giddens, 1995 y 1991.

⁸ Esto se explicará más adelante.

⁹ La televisión como un medio de comunicación que es parte de los sistemas expertos nos proporciona un ejemplo actual de estos lazos espacio-temporales. El ejemplo puede ser simplista pero resulta didáctico. Tómese cualquiera de los partidos de fútbol del Mundial. Piénsese en un partido que implique la

3) las cosmologías religiosas, al igual que la tradición, son cuestionadas, aunque no dejan de tener vigencia y siguen siendo un elemento para darle sentido a la vida. A pesar de que no desaparecen, no se puede negar que sí pierden su centralidad, y hay un desplazamiento a lo que Weber llamaría el “desencantamiento del mundo”; 4) la tradición puede ser retomada después de contrastarse con otras opciones,¹⁰ esto es, queda como un referente más. Deja de ser un continuo entre el pasado, el presente y el futuro. El futuro queda abierto y despojado de ese contenido ético y moral que le daba la tradición ligada a aspectos trascendentales; es un espacio por colonizarse.¹¹

Respecto a los ambientes de riesgo tenemos que:

1) Dejan de ser (según el autor) peligros que emanan de la naturaleza ya que están en algún sentido controlados: las epidemias, las inundaciones, los terremotos.¹² Los riesgos ahora provienen de los efectos de “la índole reflexiva de la modernidad”: cómo los sistemas expertos han generado el sobrecalentamiento de la Tierra, la contaminación, los riesgos generados a partir del uso de automóviles, aviones, etcétera.

2) Violencia humana proveniente de la “industrialización de la guerra”. Si bien los asaltos en las ciudades no han sido extirpados como riesgos

calificación a la siguiente ronda y en los resultados de otro partido que será importante para la clasificación. Dos partidos a la misma hora en lugares diferentes. Súmese a eso los espectadores fanáticos en su lugar de origen y en el estadio. Piénsese el ejemplo desde la mirada del televidente en su país de origen. El partido de su equipo va perdiendo; en ese momento los comentaristas afirman que a unos cientos de kilómetros, en el otro partido, hay un empate que asegura el pase a la siguiente etapa; en el mismo momento que el televidente se entera de eso, sus compatriotas en el estadio a miles de kilómetros de distancia se enteran y vociferan así como él. ¿Dónde ocurrió la noticia y cómo se expandió? ¿Podríamos decir que esos miles de lugares (el lugar de uno y otro de los partidos, el lugar desde donde los comentaristas transmiten el juego, el lugar de cada telespectador) eran uno sólo al momento de la noticia?

¹⁰ Por ejemplo la religión católica en México. Quizá una persona sea católica porque sus padres y abuelos fueron católicos e iban a misa los domingos. En determinado momento de su vida entró en contacto con los evangelistas y las dudas que tenía acerca de esta religión “heredada” se exacerbaron, de tal suerte que decidió cambiar de religión. Tal cambio es una opción tomada dado que existen varias opciones; quizá sus abuelos fueron católicos porque no conocieron ni pensaron que existieran otras opciones religiosas.

¹¹ En un mundo donde la tradición se cuestiona, donde hay cientos de religiones, la ciencia pierde su autoridad de “verdad única”, las posibilidades de un individuo en cuanto a su futuro se ensanchan. Puede optar por hacer una carrera académica o poner un puesto de tortas o hacer collares y venderlos en Coyoacán o irse de mojado a Estados Unidos o trabajar en un crucero para irse a Europa o volverse sacerdote. Cualquiera de estas opciones es igualmente válida. No hay cargas morales que indiquen “lo correcto”, “lo que se debe hacer”, cómo debe vivirse la vida. Por eso hay que “colonizar esas tierras ignotas del futuro”.

¹² Aquí podríamos contrastar esta postura hablando de la epidemia del SIDA que a últimas fechas se ha logrado controlar pero su posibilidad de curación, junto con el cáncer, es un efecto de la naturaleza que ni la más avanzada tecnología ha logrado acabar. Vemos que los terremotos y las inundaciones siguen causando estragos incluso en poblaciones de países desarrollados (donde supuestamente tienen los medios económicos y técnicos más avanzados para controlar estos imprevistos).

potenciales, sí están contenidos en ciertos espacios (zonas de mayor peligrosidad a determinadas horas). La característica que sí es tangencialmente diferente con respecto a la premodernidad radica en la mundialización de la guerra y su industrialización. Ahora el peligro al que nos enfrentamos es la posibilidad de la desaparición de amplias zonas de la Tierra o de la Tierra entera por medio del armamento nuclear.

3) Si en la premodernidad otro tipo de riesgo radicaba en perder la gracia divina y en consecuencia perder la posibilidad de esta "otra Vida", en la modernidad, sin estos contenidos éticos y morales: la trascendencia, las generaciones, la comunidad, el riesgo es perder el sentido de la vida. Esta pérdida de sentido se da a partir de la posibilidad de reflexionar sobre la validez de la tradición, de las cosmologías religiosas, de la pérdida de los lazos de parentesco como legitimadores de fiabilidad, y por tanto de la importancia y valía personal en el mundo.

A diferencia de los ambientes de riesgo y confianza de la premodernidad como cuestiones externas, ahora la confianza y el riesgo son construidos e internamente referidos. Construidos a partir de una reflexividad. Aquí podemos afirmar la existencia de un individuo y como tal la posibilidad de construir una identidad. La fundamentación del sentido de ese proyecto de identidad es individual e incierta y por tanto angustiante.

En ese sentido podríamos preguntarnos si existe un gran peligro de pérdida de sentido de la vida; si ésta se construye de forma individual y es angustiante, ¿cómo es posible que los individuos sigan viviendo en un mundo acosado por una posible guerra nuclear, niveles extremos de contaminación, un sistema económico mundial que sufre descabros de un día para otro? Como se veía, un ambiente de confianza (y por tanto de seguridad ontológica) está proporcionado por la rutina acompañada de los sistemas expertos. Ésta es la llamada confianza básica que proporciona, por un lado, un sentimiento de invulnerabilidad, gracias a la mediación y capacidad de cálculo¹³ (Giddens, 1992: 57), y por otro, un grado de certeza de que las cosas son "como tienen que ser".¹⁴ La rutina supone certeza de que a cierta hora suena el reloj (aunque yo no sepa cómo está construido), que al abrir la llave

¹³ Como anteriormente mencionábamos, uno de los riesgos en la modernidad se genera a partir de los mismos productos por ella generados. Por ejemplo, en la utilización del automóvil. La diferencia estriba en que hay toda una serie de estadísticas sobre las posibilidades de accidentes y los tipos de accidentes, además de que existen aditamentos especiales que reducen las consecuencias en caso de accidente (los cinturones, los cojines inflables, los frenos). Por tanto, uno sabe que al subir a un coche existen ciertos riesgos, pero en gran medida los conoce y sabe en qué porcentaje puede ser víctima de un incidente automovilístico.

¹⁴ En la premodernidad tal certeza estaba dada en parte por la rutina, pero ésta estaba fundamentada en la tradición.

sale agua, que al salir a la calle hay transporte, que existe un lugar donde se estudia diariamente, etc. Si esta rutina se rompe por un suceso fuera de lo normal, conduce a la ansiedad existencial que está tapada por la rutina misma. Por ejemplo, si un sujeto, al regresar a casa del trabajo, descubre que ésta se incendió, iniciará un cuestionamiento de por qué le sucedió precisamente el mes que no pagó el seguro, o qué va a ser de su futuro si esa casa era su único patrimonio. Como podemos observar esta calculabilidad y rutina no cubren ni solucionan preguntas existenciales que la tradición y las cosmologías religiosas antes cubrían.¹⁵ La posibilidad de que exista una seguridad ontológica a partir de las rutinas diarias apoyadas en los sistemas expertos depende de "excluir de la vida social cuestiones existenciales fundamentales que traen dilemas morales a los seres humanos" (Giddens, 1991: 156). A esto Giddens lo llama "el secuestro de la experiencia".

El "secuestro de la experiencia" quiere decir: quitar de la vista aquellas situaciones o personas que causan estos cuestionamientos existenciales. Se secuestra a los locos,¹⁶ a los criminales, a los enfermos, a la sexualidad y a la naturaleza. Se los encapsula en el manicomio, en la cárcel, en el hospital, en la alcoba (lo privado) y en sitios controlados por el hombre (ya no existe la naturaleza salvaje más que la que el hombre protege). Este secuestro de la experiencia es parte de un proceso institucional de control.

Sin embargo, la sexualidad, aunque se la secuestre en la alcoba, fuera de la vista del público, continúa confrontando al individuo. Giddens afirma que es "el punto de conexión entre el secuestro de la experiencia y la transformación de la intimidad" (Giddens, 1992: 179).

RELACIONES INTERPERSONALES: PREMODERNIDAD/MODERNIDAD

Teniendo como marco los parámetros de diferenciación antes mencionados, comparemos cuatro formas de relación interpersonal que nos permitirán entrar de lleno en nuestro tema: la transformación de la intimidad. El cuadro 1 las ilustra, no se pretende dar una explicación exhaustiva sino esbozar esquemáticamente las diferencias.

¹⁵ Por ejemplo, "¿Por qué se murió mi padre que siempre fue justo y tal ladrón no muere?" La respuesta en la premodernidad, basada en una cosmología religiosa podría ser: "Porque Dios quiere a los justos cerca de él". La respuesta en la modernidad, siguiendo esta lógica, sería: "No tiene nada que ver la justicia o injusticia con la muerte, sino la enfermedad o el estar en un espacio de riesgo". Como vemos, la primer respuesta es bastante tranquilizadora e incluso reforzadora de cuestiones morales. La segunda implica que me puedo morir en cualquier instante (hasta esperando el camión: un infarto o un accidente automovilístico) y no importa si hago barbaridades o me porto correctamente.

¹⁶ En la premodernidad, la locura, el crimen y la pobreza eran "características extrínsecas de la existencia humana, no problemas sociales". Véase Giddens, 1991: 165. Ahora se excluyen de la vida social porque en algún sentido *representan* "versiones alternativas de lo que es" (*ibid.*: 160). Cuestionan lo que es.

La transformación de la intimidad

CUADRO 1

Relación	Premodernidad	Modernidad
De parentesco	Sustentada en factores biológicos, genéticos e incluso religiosos. Lealtad y confianza sostenida por "la unión de la sangre".	Sustentada en un conocimiento mutuo. Las relaciones continúan por voluntad de las dos partes. La confianza y la lealtad se construyen al interior de la relación misma.
Padres e hijos	Sustentada en factores biológicos, genéticos, religiosos y de tradición. Son relaciones inequitativas donde la autoridad se sustenta en los factores antes mencionados.	Aunque continúa amarrada a criterios biológicos, en la relación hay una tendencia a reconocer al niño como "un adulto en potencia". La autoridad del padre tiende a sustentarse en una mayor experiencia y argumentos sólidos que la fundamentan. La relación continúa por voluntad mutua (después del periodo de crianza).
Pareja	Sustentada en reglas sociales y religiosas: estatus (clase social, estrato). El matrimonio es un contrato económico, para toda la vida. El lazo que une a las partes es el contrato. El sexo en la relación es con motivos de reproducción y continuación de las generaciones (1992: 38).	Sustentada en el deseo de ambas partes de estar juntas. Las reglas de la relación las escriben los involucrados. La satisfacción sexual de ambas partes es un requisito importante para que la relación continúe. El tiempo de duración está determinado por el mutuo crecimiento, la ampliación de la confianza, el develamiento ante el otro y la satisfacción obtenida. No hay garantías de continuidad. La sexualidad aparece separada de la reproducción.
Amistad	Relacionada con el parentesco y las uniones por generaciones o estratos. ¹⁷ Lealtad garantizada por este nexo externo.	Relación que se da por coincidencia de intereses, por voluntad de compartir cosas, por confianza en el otro. Se termina por diferencias en intereses o por rompimiento de confianza.
Individuo	Se pierde en la comunidad, está determinado por circunstancias externas que no puede modificar. Un esclavo era esclavo para toda su vida, a menos que alguien externo le diera la libertad.	Es un proyecto reflexivo que se construye a lo largo de su vida. Puede elegir entre diversas opciones y conformar incluso su identidad sexual.

¹⁷ Los griegos no tenían una palabra para amigo. *Philos* se utilizaba para referirse a "cualquier persona". "La red de *philoí* de una persona estaba dada en buena parte por la posición social del individuo, sólo quedaba un estrecho margen de maniobra para la elección espontánea... En muchas culturas tradicionales los amigos eran los próximos por oposición a los forasteros" (Giddens, 1991: 114).

Giddens afirma que las relaciones en la modernidad representan un proceso mutuo de autorrevelación. Apuntan a la conformación de las relaciones puras, que son relaciones equitativas, equilibradas en poder, que forman espacios de diálogo, que presuponen reglas internas, que son contingentes y dependen de la confianza en el otro y los otros. El autor afirma que estas relaciones puras son altamente democráticas. Son, además, una tendencia visible. Por tanto, sugiere, nos aproximamos a una democratización de la vida privada, y esto tiene consecuencias en la vida pública.

Antes de continuar, cabe aclarar que las distinciones que hemos utilizado para comparar premodernidad con modernidad no agotan el análisis de estas dos etapas, simplemente nos son útiles para explicar las transformaciones de las relaciones interpersonales. Pero... ¿por qué hablar de transformación de relaciones interpersonales y no de transformación de la intimidad, como afirma el título del artículo? Para contestar esta pregunta veamos cuál es la definición de Giddens respecto de la intimidad.

Dice el autor que la intimidad es "una cuestión de comunicación emocional con otros y consigo mismo (*self*) en un contexto de equidad interpersonal" (Giddens, 1992: 130) y, por otro lado, que es "mostrar emociones y acciones que el individuo no muestra a un público amplio" (1992: 138).

Después de lo ya analizado resulta evidente que la intimidad así definida sólo podría observarse en la modernidad. ¿Cómo podríamos ver los cambios de algo que en la premodernidad no existía? Por eso, más que hablar de la transformación de la intimidad de la premodernidad a la modernidad, se habla de la transformación de las relaciones interpersonales. La intimidad y su transformación será un proceso de la alta modernidad.

Hasta ahora hemos contrastado dos etapas, tanto a nivel de cómo se estructuran sus formas de cohesión (parentesco/tradición *vs.* sistemas expertos/secuestro de la experiencia) a través de los ambientes de confianza y riesgo, como a nivel de las relaciones en sí.¹⁸

Como se decía hace un momento, hemos contrastado ambas etapas pero no se ha ofrecido una explicación acerca del porqué de los cambios. ¿Cuáles fueron los eventos que confluyeron o influyeron para que esta transformación se diera? Los factores que a continuación se presentan no son causa lineal de las transformaciones dadas sino que se producen y producen cambios entre sí.

¹⁸ Es preciso volver a afirmar, con el peligro de parecer redundantes, que estos ambientes de confianza y riesgo conforman las relaciones interpersonales, pero al mismo tiempo las relaciones interpersonales conforman y reconfirman estos ambientes de riesgo y confianza.

LOS FACTORES DE LA TRANSFORMACIÓN

1) *El establecimiento del hogar.* Implica la separación del lugar de trabajo, del lugar donde vive la familia. El lugar de trabajo se convierte en el espacio público que el hombre domina. Como mencionábamos anteriormente, la modernidad implica la colonización del futuro: el hombre lo hace a través de la ciencia y la razón donde la emoción como forma de comunicación es desterrada.¹⁹ Se convierte en el proveedor del hogar, representante del mundo exterior al interior de la familia. En acaparador del poder económico, con autoridad y poder sobre la mujer gracias a estos factores (emocionalidad —irracionalidad— y a la dependencia económica de la mujer).²⁰ Desarrolla una competencia instrumental. Construye o sustenta su identidad (orientado al futuro) en sus proezas: conquistas científicas, sexuales,²¹ técnicas o de guerra, esto es, en cuestiones externas. El hogar para la mujer es el ámbito en el que queda recluida. Desarrolla las 'capacidades que puede en ese pequeño mundo, se vuelve experta en las emociones y la comunicación. Construye su identidad (orientada al futuro) a partir de una relación ideal (amor romántico).²² Genera su sentido de la vida a partir de su pareja, su hogar, sus hijos. Como experta de las emociones, su capacidad de comunicación en este ámbito le permite tener relaciones más íntimas con sus hijos y con sus amigas. Hace una narrativa de su vida.

2) *La limitación de la familia.* Por un lado las presiones sociales comienzan a apuntar hacia la contención del número de hijos (la creciente importancia conferida a la teoría de Malthus es un ejemplo de esto y también la religión como contenedora de la sexualidad)²³ y por el otro la familia se vuelve una

¹⁹ Por la imposibilidad de justificarla mediante fundamentos racionales.

²⁰ Giddens habla de que la sexualidad masculina aparecía como no problemática en un contexto social que incluía las siguientes influencias: el dominio del hombre en la esfera pública; la asociación de mujeres como puras (con las que uno se casa) e impuras (prostitutas, concubinas, brujas); el pensar la diferencia sexual como dada por Dios, la naturaleza o la biología; el problematizar a las mujeres como opacas o irracionales en sus deseos y acciones, y la división sexual del trabajo (1992: 111).

²¹ Donde lo importante es la conquista, el vencer, el ir contra el orden establecido y quitarle a la mujer lo que con tanto celo protege (por imposición): su virginidad. "En tiempos más tradicionales, el seductor era un aventurero, lanzando un reto no sólo a cada mujer, sino a todo un sistema de regulación sexual. Era un subvertidor de la virtud..." (1992: 84).

²² El amor romántico, la construcción de un romance, "se convirtió en una avenida potencial para controlar el futuro, así como una forma de seguridad psicológica..." (Giddens, 1992: 41).

²³ Con esto nos referimos por un lado a la impresión profunda que causó en los gobiernos y en las élites educadas el libro de Malthus, donde postulaba que se estaba dando un crecimiento aritmético en la producción de alimentos (1, 2, 3, 4) contra un crecimiento geométrico de la población (1, 2, 4, 8, 16, 32). Las conclusiones de esto son claramente catastrofistas: si la población sigue creciendo a esos ritmos, pronto no habrá alimentos. De ahí se deduce que por ello son necesarias las plagas, las guerras e incluso salarios infrahumanos, para eliminar "el sobrante" de población o evitar que la misma se incremente. Por el lado de la religión recordemos tan sólo que el acto sexual estaba justificado únicamente para la reproducción:

decisión privada, parte de una construcción. *Los anticonceptivos* surgen por y son consecuencia de las necesidades de reducción de la familia; abren la posibilidad de que la sexualidad en la mujer no sea con fines meramente reproductivos y se cuestione la antinaturalidad de la sexualidad femenina. Los anticonceptivos son los posibilitadores de la creación de la sexualidad plástica (una sexualidad ya no ligada a lo biológico, natural, externo), social e individualmente creada.

3) *La maternidad*. Para Giddens la maternidad es un factor posibilitado por los factores antes mencionados y cobra una relevancia enorme.²⁴ La madre se convierte en una figura central los primeros años de vida. Esto tiene implicaciones para la conformación psíquica de los niños (1992: 130). Aparece ante el niño como la principal proveedora y/o la que soluciona sus necesidades inmediatas, maestra en el manejo de las emociones y de la comunicación. La madre obsequiará cuidados y amor diferenciado según el sexo. El amor al niño será de tipo narcisista, el amor a la niña tenderá a la identificación. El niño (el varón) será despegado de su madre y delegado al ámbito público. Esto durante la etapa edípica donde entrará en consciencia de que está separado de la madre y se identificará con el padre como ser similar (aunque al mismo tiempo lo odie por ser la pareja de su madre). Su ventaja será la adquisición de su independencia (separación de esa madre que amenaza con envolverlo para siempre en su "amor") pero a costa de ese lazo emocional y la posibilidad de seguir cultivando esa habilidad. Toda su vida cargará con el rencor a su madre por haberse separado de él, por haberlo dejado (rencor que puede ser canalizado en violencia no a su madre sino a su representación) y una dependencia inconsciente de las mujeres representantes de ese ser primero.²⁵ La niña tendrá una identificación más directa con su madre, cultivará las emociones a cambio de su independencia.²⁶ Admirará y deseará al padre por ser el representante del exterior. Inalcanzable para siempre por la diferencia que los separa.

4) *La invención de la infancia* que implica la consideración de la niñez

"No es por vicio ni fornicio sino para poner un hijo a tu servicio" (al servicio de Dios). Las relaciones sexuales no tienen que ver con la sexualidad sino con la reproducción.

²⁴ "El control de las mujeres en la forma de educar a los hijos creció en la medida en que las familias se hicieron más pequeñas y los niños fueron identificados como vulnerables y con una necesidad de tener un entrenamiento emocional a largo plazo... La idealización de la madre fue un paso en la construcción moderna de la maternidad... con la división de esferas, el 'cultivo' del amor se convirtió predominantemente en una tarea de las mujeres" (Giddens, 1992: 42-43).

²⁵ "El rompimiento con la madre de parte del niño tiene la consecuencia de que su dependencia hacia las mujeres se enmascara y se niega en un nivel inconsciente y muy frecuentemente en un nivel consciente" (1992: 125).

²⁶ "Las niñas tienen una sensación de identidad genérica más fuerte, pero una sensación más débil de su autonomía e individualidad" (1992: 125).

como la infraestructura de la personalidad adulta y por tanto como una parte importante del desarrollo. De ahí que la madre pueda asumir un papel central en la atención de los niños no sólo por un mero deseo sino por una necesidad social de preparar a los “hombres del futuro”. “Ya que el tamaño de la familia comienza a ser cuidadosamente limitado —algo que se desarrolla en gran parte desde dentro de la familia— la reproducción está gobernada por el deseo de criar niños como una preocupación autónoma (de la familia)” (Giddens, 1992: 174).

5) *La revolución sexual* en los sesenta, que es un suceso reciente pero cuyas implicaciones son la propagación de los anticonceptivos y el cuestionamiento más abierto de la sexualidad: formas, tiempos, edades. Se expresa en la autonomía sexual de la mujer y en el florecimiento de la homosexualidad femenina y masculina. La sexualidad se vuelve una cuestión de opción. Ya para 1948 y 1953, Kinsey publica en los Estados Unidos que “sólo el 50% de todos los hombres americanos eran... ‘exclusivamente heterosexuales’ —esto es, que nunca habían participado en actividades homosexuales o habían sentido deseos homosexuales—. Dieciocho por ciento eran o exclusivamente homosexuales o persistentemente bisexuales...” (1992: 13). En estas épocas, comenta Giddens, la homosexualidad todavía era vista en mucha de la literatura clínica como patología. Los movimientos sociales de los sesenta contribuyeron en cierta medida a la liberalización de la sexualidad. El movimiento feminista entra aquí como parte de estos factores de cambio.

6) *La salida de la mujer al mercado de trabajo*,²⁷ en algunos estratos por necesidad económica y en otros por necesidad de desarrollo personal. Esta salida cuestiona el que existan actividades que sólo los hombres o sólo las mujeres puedan realizar. También cuestiona el que sea el hombre el único proveedor.

Si seguimos una lógica lineal que nos sirva como guía analítica para poder desmenuzar este proceso de transformación diríamos que: en primer lugar analizamos las diferencias entre dos etapas históricas respecto de los supuestos en los que se basan sus relaciones de interacción y cómo se manifiestan éstas y, en segundo lugar, ubicamos cuáles fueron los factores que propiciaron los cambios. Ahora correspondería explicar cómo es que estos factores se articularon para dar lugar a estas transformaciones.

Podríamos afirmar que el elemento alrededor del que se aglutinan estos cambios es el amor. Expliquemos mejor esto antes de que el interés decaiga y se encasille el presente escrito como un ensayo literario. Como se mencionó

²⁷ Giddens no menciona explícitamente la salida de la mujer al mercado de trabajo en *The Transformation of Intimacy*.

a grandes rasgos en la conformación del hogar, la mujer queda relegada al ámbito privado. Debemos entender que a nivel de los principios estructurales, la modernidad implica el desgaste de la tradición y de las cosmologías religiosas como formadoras del sentido de la vida. Los hombres retoman el sentido de su vida haciendo "la Historia", su identidad se construye a partir de sus logros materiales. La mujer no puede hacer "la Historia", su identidad se construye a partir de su familia, sus hijos, su pareja. Para ella el futuro es eso; por tanto, la elección de la pareja se convierte en el centro de su definición como individuo.

EL AMOR ROMÁNTICO

¿Qué papel desempeña el amor en todo esto? Distingamos primero cuál es el concepto de amor del que hablamos. El amor-pasión es un fenómeno —dice Giddens— más o menos universal; supone un flechazo y una unidad sexual (atracción casi instantánea), supone una experiencia fuera de lo ordinario, supone transgresión. Por tanto, atenta contra el orden social. Supone también el cultivo de una *ars erótica* separada de la reproducción y, por tanto, encomendada a mujeres fuera de la lógica de la continuación de las generaciones, de la familia (geishas, prostitutas). El amor romántico, por el contrario, es un fenómeno localizado en cierta etapa temporal y espacial. Es un amor-occidental que rescata del amor-pasión el "flechazo" y lo rodea de sentimientos más que de sexo. El amor romántico es la posibilidad de darle un sentido a la existencia. Es la posibilidad de crear una historia irrepetible con alguien cuyas características se exaltan y posibilitan la plenitud. Giddens relaciona el surgimiento de este amor, por un lado, con la reclusión de la mujer al ámbito privado (como veíamos) y la necesidad de generar sentido existencial en esas condiciones tan restringidas. El surgimiento del fenómeno del amor romántico se ve acompañado/impulsado/retroalimentado por la proliferación de novelas románticas donde la protagonista es una mujer valiente que tras varios obstáculos conquista a su amor, que generalmente es un aventurero, conocedor del mundo, al que ella conquista, "domina" y con el que construye una historia para toda la vida. Estas novelas mayoritariamente escritas por mujeres estaban dirigidas a cubrir en la fantasía (en un inicio) lo que la realidad no les proporcionaba. Es alrededor de este amor romántico que se teje la intimidad.

Digamos que esto cerraría el ciclo de la explicación: del contraste del antes y el después, los factores del cambio y el cómo. Es necesario hacer una salvedad: dentro de la teoría del autor no podemos hablar de uncausalidad ni de unidireccionalidad en la explicación de las transformaciones en la modernidad. El ordenamiento de los factores es meramente analítico.

Ciertamente el ciclo de la explicación de la transformación de las relaciones interpersonales y el surgimiento de la intimidad quedaría cerrado, pero ¿qué hay de la transformación de esta última? ¿En qué se ha transformado, cuáles son sus consecuencias?

LA TRANSFORMACIÓN DE LA INTIMIDAD

Si retomamos la cuestión de que es en la alta modernidad donde podemos hablar de una transformación de la intimidad, estamos hablando de cambios que se están dando en la actualidad. Podemos hablar principalmente de dos de estos cambios que tienen repercusiones en todos los niveles y al mismo tiempo son producto de todos esos niveles. Éstos son:

1) *La sexualidad plástica*, donde los anticonceptivos desempeñan un papel preponderante porque significan la posibilidad de separar reproducción de placer y con ello el que la mujer pueda decidir cómo ejercer su sexualidad. La sexualidad deja de ser algo dado para ser algo que se posee, que se modela, sujeto de ser construido. La posibilidad de formar una identidad sexual. Decidir o dejar sus impulsos libres para que decidan con quién les gusta o les gustaría relacionarse sexualmente. La sexualidad plástica es la posibilidad de establecer un vínculo más íntimo con el otro, explorar, conocer y reconocer.

También implica, junto con el afianzamiento de la homosexualidad, el rompimiento del paralelismo sexo-género. La posibilidad de formar una identidad genérica: tener pene, sentirse hombre, gustarle los hombres, usar vestidos, ser muy fuerte y gozar con el cuidado de los bebés (pueden convertirse en características no contradictorias).

2) *El amor confluyente*, que surge a partir del amor romántico (y choca con él) y la posibilidad de construir una identidad autorreflexiva. En el amor romántico hay un desequilibrio de poder; la mujer construye su vida alrededor de esa persona especial y de sus hijos, de los que ella depende para poder tener una identidad y un sentido en su vida. El amor romántico se vuelve insostenible en un contexto donde la mujer construye su identidad escogiendo entre opciones y no en torno a una relación, donde el poder está en equilibrio, donde la mujer puede tener independencia económica, etc. Es entonces que el amor confluyente supone un amor que ya no tiene una conexión específica con la heterosexualidad (es una de tantas posibilidades). Supone la desaparición de "las locas y las puras",²⁸ la satisfacción sexual es

²⁸ Siendo las "locas" las dedicadas al uso y goce de su cuerpo y las "puras" las dedicadas a la familia, asexuadas.

importante y necesaria para las partes involucradas, no es necesariamente monógama. Hay un cultivo de habilidades sexuales: "Lo que sostiene la relación es la aceptación de las dos partes hasta nuevo aviso y que cada uno tiene un beneficio suficiente de la relación ...la exclusividad sexual se da según los involucrados lo crean deseable o esencial." Es un amor contingente, activo, no se busca una "persona especial", sino una "relación especial", supone equilibrio de poder entre los sexos (*ibid.*: 61-63).

Si volvemos al cuadro donde se comparan las relaciones en la premodernidad, y en la modernidad y a la explicación de qué es una relación "pura" vemos que el elemento cohesionador de estas nuevas relaciones es el amor confluyente.

Aquí surge una cuestión interesante. Al parecer estamos ante una contradicción. Si la intimidad es un proceso que se da en la modernidad —ya que implica una relación equilibrada entre las partes—, no puede haber una transformación de la intimidad de la premodernidad a la modernidad —cosa que ya se había mencionado—. Si la transformación se da entonces de la modernidad a la alta modernidad, tendríamos que comparar la intimidad de la modernidad con la de la alta modernidad. Pero si revisamos el cuadro, los supuestos de confianza y riesgo y los de la lógica de autorreflexividad en la que se mueve la modernidad (según lo explica el autor), las relaciones en la modernidad ya implican una transformación de la intimidad. Como si la modernidad al instituirse incluyera no sólo la conformación de una intimidad sino su automática transformación. Como si la intimidad trajera intrínsecamente sus posibilidades transformadoras, que, según el planteamiento del autor, van hacia una democratización de la vida privada mediante las relaciones puras.²⁹

Dejando lo anterior como una hipótesis abierta, haremos algunas críticas de forma muy superficial que se prestan para elaboraciones posteriores.

CRÍTICAS

Como primera crítica podemos decir que existe un énfasis excesivo respecto de una tendencia a la construcción de relaciones puras, fundamentado en la gran cantidad de libros de autoayuda existentes en la actualidad, la utiliza-

²⁹ A grandes rasgos las tendencias son: las adicciones (al trabajo, al sexo, a la comida, a las drogas, al deporte, a las relaciones), la codependencia ("no puedo vivir sin esa otra persona problemática o que incluso me golpea"), la violencia masculina y el narcisismo (como el culto al individuo). Todos estos son efectos de la transformación de la intimidad y de otros cambios estructurales de la modernidad. Para una exposición más amplia véanse los capítulos 5 al 8 (Giddens, 1992).

ción de técnicas de análisis psicológico y psicoanalítico, y la autorreflexividad constante de los individuos.

Las contratendencias³⁰ son argumentos, iguales o más fuertes que los anteriores, para fundamentar que esa tendencia no se está dando con la fuerza implicada. Sin embargo, el diagnóstico final es positivo.

Como segunda crítica podemos mencionar que retoma cuestiones que quedan un tanto fuera del ámbito de la sociología y pertenecen más al ámbito psicoanalítico. La fundamentación teórica para tal respecto es endeble. Ciertamente habla de cómo la construcción psíquica del individuo en la modernidad tiene que ver con que es la madre la principal cuidadora del niño (por su recluimiento en la esfera de lo privado, en el hogar), que esta madre está ubicada por el niño como el ser todopoderoso, proveedor por excelencia de necesidades materiales y de amor en los primeros años, que la relación de ésta con los hijos tiene que ver con la construcción psíquica que ella misma posee donde hay una distinción genérica unida a espacios muy concretos (lo público y lo privado). Esta distinción genérica la lleva a amar al niño en "una forma más narcisista". Posteriormente se da una separación y corte entre la madre y el hijo durante la etapa edípica. Este corte lleva al hombre al ámbito de lo público, que implica el desarrollo de la instrumentalidad y alejamiento de las emociones (porque las emociones no son racionales y por tanto no caben en el ámbito de lo público). El hombre se ve por tanto obligado a olvidar, a reprimir sus necesidades de amor y la expresión de sus emociones, que se internan en su inconsciente y se externalizan en el tipo de relaciones que tiene con las mujeres (relaciones de dependencia y búsqueda de eso que les falta: la emoción y, junto con ella, la posibilidad de intimidad). ¿Por qué eso implica un rompimiento con la madre y el cultivo de las emociones, además de una dependencia inconsciente de las mujeres y no solamente una separación? ¿Para adquirir su autonomía y entrar en el terreno de lo público tiene que romper con la madre? Ahora que la mujer entra en ese proceso de autonomía donde no asume este género limitado al ámbito privado y entra en el público, ¿tiene que romper con la madre y eso la lleva también a romper con la emoción? ¿O es que lo público empieza a verse invadido por la emoción en las relaciones interpersonales? No se explica con claridad.

Para explicar esta conformación psíquica del individuo, Giddens utiliza planteamientos psicoanalíticos de Freud principalmente, aunados a sus propias observaciones. Ciertamente esta construcción psíquica es parte de los factores que conforman la acción del agente como motivaciones inconscien-

³⁰ Es claro que el anterior cuestionamiento queda aquí esbozado, se requeriría un tratamiento más fino y que podría ser tema de otro ensayo. Si se quiere ahondar al respecto, es pertinente consultar a Giddens (1995), Introducción y capítulo 2.

tes. El problema al que nos enfrentamos aquí es de límites... ¿el psicoanálisis entra como ciencia de apoyo a la sociología o es el psicoanálisis parte de la sociología (al ser parte del agente), o son psicoanálisis y sociología parte de una "teoría social"? En su libro *La constitución de la sociedad* parecería que la última es su opción. Si son parte de una "teoría social" ¿no implicaría esto que todas las categorías analíticas estuvieran enlazadas en la Teoría de la estructuración? En el libro ya mencionado, retoma a Erikson para la construcción psíquica del individuo y utiliza de Freud su división de ego, super-ego e id para criticarlos y afirmar la necesidad e importancia de términos como preconsciente, consciente e inconsciente, mismos que se enlazan a la consciencia práctica, consciencia discursiva e inconsciente (distinciones analíticas que forman parte de la *agency*). Como vemos, habría que fundamentar más a nivel teórico la pertinencia y forma en que estos conceptos fuertes de Freud para la construcción psíquica (de la personalidad) entran en la más general Teoría de la estructuración.

Para concluir, quisiera mencionar que, a pesar de las críticas que se le puedan hacer, su planteamiento resulta muy rico para el análisis de situaciones actuales ubicadas no únicamente en países desarrollados sino también en países como México, que por efectos de la globalización comparte problemáticas similares. Respecto a este comentario quizá sea relevante hacer una crítica al mismo. Al hablar de una mujer que asume su sexualidad, reflexiona sobre el plantearla o no a otro podríamos preguntar: ¿de qué mujer se habla? En México, esa mujer sería ¿de clase media? ¿católica? ¿con estudios? ¿de qué edad? Como la historia del inicio lo indica, es una muchacha universitaria, joven, que vive en alguna ciudad importante y que podemos suponer de clase media, ya que en lugar de trabajar, estudia. Esto es, la franja poblacional a la que nos referimos es, por lo menos en México, muy limitada. Quizá lo importante de este planteamiento teórico sea más bien rastrear hasta qué grado las repercusiones de la globalización y el choque entre tradición, conocimiento científico (tecnología y producción de discursos), y creencias religiosas ha provocado un cambio en la intimidad (como Giddens la define) y en la conformación de identidades (que incluyen género e identidad sexual como algo por definir).

Una aclaración más. Por la forma en que fue estructurado el ensayo (centrado en la transformación de la intimidad) y suponiendo que la transformación de la intimidad se da en el ámbito de lo privado, y que de lo privado está(ba) excluido el hombre, no se habla en el escrito de la transformación de la intimidad del hombre. Giddens afirma que "la posición del hombre en el dominio público se ha logrado a expensas de su exclusión de la transformación de la intimidad" (Giddens, 1992: 67). Ciertamente podríamos decir que en sus inicios permaneció (siguiendo el planteamiento teórico)

aislado de tal transformación pero en la actualidad podemos ver no sólo los efectos de la transformación de la intimidad de la mujer sobre el hombre sino también la manera en que los propios procesos reflexivos de la modernidad lo involucran en una dinámica de cuestionamiento y transformación de su ser "hombre". Reiterando, no se abordó esto por la forma de estructuración del trabajo no por implicar una menor importancia ni por negar su existencia. Giddens mismo abunda sobre estos cambios.³¹

Espero que la adecuación del presente trabajo al espacio de exposición no haya producido una sobresimplificación del tema y haya captado la complejidad de los planteamientos teóricos de Anthony Giddens.

BIBLIOGRAFÍA

- Giddens, Anthony (1978), *Central Problems in Social Theory*, Cambridge, Polity Press.
- (1987), *Social Theory and Modern Sociology*, California, Stanford University Press.
- (1990), *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza Editorial.
- (1991), *Modernity and self-identity*, California, Stanford University Press.
- (1992), *Transformation of Intimacy*, Cambridge, Polity Press.
- (1993), *Las nuevas reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (1994), *Beyond Left and Right*, California, Stanford University Press.
- (1995), *La constitución de la sociedad*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (1996), *In Defence of Sociology*, Cambridge, Polity Press.
- (1997), "Vivir en una sociedad postradicional", en *Modernización reflexiva*, Madrid, Alianza Universidad, pp. 75-136.

³¹ Véanse principalmente los capítulos 5 y 7 (Giddens, 1992).

EN DEFENSA DE LA SOCIOLOGÍA*

Anthony Giddens**

ALGO TIENE LA SOCIOLOGÍA que levanta polémicas que otras disciplinas académicas no suscitan. Por ejemplo, la economía puede ser la ciencia de lo depresivo, llena de términos oscuros que pocos pueden entender y que parecen irrelevantes para las tareas prácticas de la vida diaria. Sin embargo, la sociología es constantemente acusada de todos los cargos: de ser difusa, de no tener un objeto de estudio coherente y de utilizar una jerga poco entendible. ¿En qué se parecen un sociólogo y un miembro de la mafia? En que ambos lanzan frases que nadie entiende.

¿Qué sucede con la sociología? ¿Qué es lo que irrita en tal grado a tantos? Algunos sociólogos podrían contestar: ignorancia; otros: miedo. ¿Por qué miedo? Bueno, porque a ellos les gustaría pensar que su materia de estudio es temeraria y por ello causa molestias. La sociología, están prestos a decir, tiende a subvertir: confronta las conjeturas que tenemos sobre nosotros mismos como individuos y sobre los contextos sociales más amplios en que vivimos. Tiene, además, una conexión directa con el radicalismo político. En los sesenta, la disciplina parecía —para muchos— estar viviendo su momento más incendiario.

Sin embargo, la verdad es que incluso en los sesenta y principios de los setenta, la sociología no estaba intrínsecamente asociada con la izquierda, con los revolucionarios. Fue duramente criticada por marxistas de varias corrientes que, más que ver a la disciplina como subversiva, la veían como el verdadero epítome del orden burgués que encontraban tan desagradable.

* Este artículo y el siguiente pertenecen al libro *In Defence of Sociology* de Anthony Giddens, que es una recopilación de ensayos ya publicados anteriormente, a excepción de ¿Qué es la ciencia social? (*What is Social Science?*), que se halla inédito. El texto "En defensa de la sociología", que le da nombre al libro, apareció publicado por primera vez el 7 de abril de 1995 en *New Statesman and Society*. Anthony Giddens, *In Defence of Sociology. Essays, Interpretations and Rejoinders*, Cambridge, Polity Press, 1996, 288 p. Traducción de Adriana García Andrade, Departamento de Sociología, UAM-Azcapotzalco.

** Director de la London School of Economics.

De hecho, en algunos aspectos y situaciones de su desarrollo la sociología ha estado unida en términos políticos a la derecha. Max Weber, comúnmente visto como uno de sus fundadores clásicos, se inclinaba más a la derecha que a la izquierda y era un crítico feroz de los autoproclamados revolucionarios de su tiempo. Vilfredo Pareto y Robert Michels, ambos coquetearon, hacia el final de sus vidas, con el fascismo italiano. La mayoría de los sociólogos probablemente han sido liberales por temperamento e inclinación política. Esto es cierto en el caso de Emile Durkheim y, en generaciones posteriores, en autores como R. K. Merton, Talcott Parsons, Erving Goffman y Ralf Dahrendorf, entre otros prominentes pensadores de la sociología.

En la actualidad, la sociología pasa por tiempos difíciles en el mismo país donde se ha desarrollado más, los Estados Unidos. Un prominente sociólogo americano, Irving Louis Horowitz, publicó recientemente un libro titulado *La descomposición de la sociología*; éste es un trabajo donde afirma que "La necesidad de escribirlo fue más una cuestión dolorosa que de orgullo". La disciplina, argumenta Horowitz, se encuentra en estado de descomposición. Tres departamentos de sociología, incluyendo a uno muy distinguido en la Universidad de Washington, St. Louis —donde Horowitz mismo alguna vez trabajó— fueron cerrados recientemente. Al departamento de sociología más viejo en los Estados Unidos —albergado por la Universidad de Yale— le recortaron los recursos a casi la mitad.

El número de estudiantes de sociología en los Estados Unidos ha caído sustancialmente desde los setenta durante dos décadas —de un récord de 36 000 estudiantes en 1973 hasta menos de 15 000 en 1994—. De acuerdo con Horowitz, la agonía de la disciplina no sólo se expresa en el menor número de estudiantes interesados, también tiene que ver con el estado intelectual de la misma. La sociología, dice el autor, puede ser que en el pasado no haya estado unida a algún tipo de postura política, pero desde los sesenta esto se ha vuelto cada vez más evidente. La disciplina se ha convertido en la casa de los descontentos, el punto de reunión de grupos con intereses específicos, desde los que defienden los derechos de los homosexuales hasta la teología de la liberación. La sociología se descompone porque se ha convertido precisamente en aquello de lo que la tacharon siempre sus críticos: una pseudociencia; y además, porque ha habido una fuga de científicos sociales respetables —inclinados a los análisis empíricos— hacia áreas más definidas, como planeación urbana, demografía, criminología o jurisprudencia. El deterioro de la sociología no significa la desintegración de la investigación social, que aún florece en muchos dominios, sino que parte de esa investigación ha degenerado hacia el empirismo puro, carente de una perspectiva teórica de verdadero valor. Lo que ha desaparecido es la capacidad de la

sociología para ser un centro unificador de las diversas ramas de la investigación social.

El cierre de departamentos de sociología en la Universidad de Washington y otros lugares ha provocado un fuerte debate en los Estados Unidos —del que Horowitz es uno entre varios participantes—. William Julius Wilson, bien conocido por sus escritos sobre pobreza urbana, ha argumentado que la sociología está demasiado separada de cuestiones de la agenda pública y que debería enfocar sus esfuerzos en cuestiones de política práctica. Después de todo, como él dice, sobran problemas sociales para estudiar: ciudades cayendo en ruinas, divisiones entre blancos y negros, tan rígidas como siempre, y crímenes violentos, como cuestiones cotidianas.

¿Está la sociología en un periodo de languidez? Y si eso es cierto, ¿es en algún sentido un fenómeno particular de los Estados Unidos o algo que se aplica mundialmente? ¿O fue la sociología quizá, desde siempre, la cuestión escindida que sus críticos han proclamado que es?

Comencemos primero con la vieja historia de que la sociología no tiene un campo propio de investigación. La verdad es que el campo de estudio de la sociología, como lo comprende la mayoría de los que la practican, no está más, pero tampoco menos, claramente definido que el de cualquier otra área académica. Consideremos, por ejemplo, la historia. Parecería ser que esta disciplina tiene un objeto de estudio definido: el pasado. ¡Pero el pasado abarca todo! Aquí no hay un campo de estudio claro o delimitado; así pues, la historia está tan dividida por disputas metodológicas sobre su verdadera naturaleza como la sociología.

La sociología es una disciplina generalizadora que tiene que ver más que nada con la modernidad: con el carácter y la dinámica de las sociedades modernas o industrializadas. Comparte muchas de sus estrategias metodológicas —y problemas— no sólo con la historia sino con todo el espectro de las ciencias sociales. Los tópicos más empíricos con los que se involucra son muy reales. De todas las ciencias sociales, la sociología es la que tiene que ver más directamente con cuestiones que nos conciernen en nuestras vidas diarias, como el desarrollo del urbanismo moderno, el crimen y el castigo, el género, la familia, la religión, y los poderes económico y político.

Dado que la investigación y el pensamiento sociológicos son más o menos indispensables en la sociedad contemporánea, es difícil sostener la crítica que afirma que la sociología es poco iluminadora, que plantea cuestiones de sentido común envueltas en una jerga poco atractiva. Aunque ciertos estudios de investigación podrían ser cuestionados, nadie podría afirmar que no tiene caso hacer estudios comparativos —por ejemplo— de la incidencia de divorcio en diferentes países. Los sociólogos se involucran en diversos tipos de investigaciones, que en el momento en que se está en

contacto con ellas, pueden resultar interesantes e importantes para una mayoría de observadores neutrales.

Existe, sin embargo, otra razón más sutil por la que la sociología puede parecer en muchos casos como quien proclama lo que es obvio para el sentido común. Esto es, que la investigación social no es y no puede quedar separada del mundo social que describe. La investigación social ahora es en tan gran medida parte de nuestra consciencia que la tomamos como dada. Todos nosotros dependemos de tal investigación para lo que denominamos sentido común, para lo que "todo el mundo sabe". Todo el mundo sabe, por ejemplo, que los índices de divorcio son altos en la sociedad actual; sin embargo, tan "obvio conocimiento", por supuesto, depende de una investigación social regular, realizada por investigadores del gobierno o por sociólogos.

Por ello, en algún sentido, el destino de la sociología es ser tomada como menos original y menos central para nuestra existencia social de lo que realmente es. No sólo la investigación empírica sino la teorización y los conceptos sociológicos se han vuelto parte de nuestro repertorio diario al grado de que aparecen como "sólo sentido común". Mucha gente, por ejemplo, ahora pregunta si un líder tiene carisma, discute sobre el pánico moral o habla del estatus social de alguien: todas ellas nociones que se originaron en el discurso sociológico.

Estas consideraciones, obviamente, no ayudan en el tema de si la sociología como una disciplina académica está en un estado de triste declive o incluso disolución desde su punto más alto en los sesenta, si se da por sentado que ese periodo fue realmente el de su apogeo. Efectivamente, las cosas han cambiado en la sociología durante los últimos 30 años, pero no todas para mal. Por un lado, el centro de poder ha cambiado. La sociología estadounidense solía dominar la sociología mundial, pero ya no es así. Especialmente en lo concerniente a la teorización sociológica, el centro de gravedad se ha movido a otro lado, en particular a Europa. Los mayores pensadores de la sociología están ahora ahí, entre ellos autores como Pierre Bourdieu, Niklas Luhmann o Ulrich Beck.

La sociología en los Estados Unidos parece haberse sobreprofesionalizado, con grupos de investigación concentrados en su propia área y sin mayor conocimiento o interés por cualquier otra. Todo investigador en la sociología americana tiene un "campo" y cualquiera que resulte ser su especialidad, ésta define de forma efectiva su identidad. La "cuantofrenia" abunda en los departamentos de sociología americanos. Para muchos de ellos, si algo no se puede cuantificar, no cuenta; el resultado de esto, por decir lo menos, puede convertirse en una falta de creatividad.

Existe una fuerte justificación en el consejo de William Julius Wilson a los sociólogos para que se integren en investigación que sea relevante en

cuestiones de políticas públicas y para que participen en los debates que su trabajo puede provocar. Después de todo, muchas preguntas que surgen en la arena política son sociológicas: cuestiones que tienen que ver, por ejemplo, con el "bienestar", el crimen o la familia. El trabajo sociológico es relevante no sólo para su formulación como tipos particulares de la cuestión política, sino para comprender las posibles consecuencias de cualesquiera políticas que se inicien en relación con las preguntas surgidas desde la sociología.

Volver a articular la sociología con una agenda de elaboración de políticas públicas cubre las cuestiones ya mencionadas sobre el llamado declive de la sociología. ¿Qué hay de la desagregación de la sociología, en la que Horowitz hace tanto hincapié? ¿Es una disciplina sin un centro conceptual común, en peligro de escindirse en especialidades desconectadas? ¿Es cierto que los autores más innovadores se han cambiado a otras disciplinas? Y más importante aún, quizá, ¿ha perdido su incisividad?

Si uno compara la sociología con la economía, se debe conceder que la sociología es mucho más diversa internamente. En la economía existe una variedad de diferentes escuelas de pensamiento y aproximaciones teóricas, pero la visión neoclásica tiende a dominar en casi todos lados y forma los contenidos de virtualmente todos los textos introductorios. La sociología no tiene el mismo grado de esclavitud respecto de un único sistema conceptual. Esto seguramente debe verse más como una fuerza que como una debilidad. No creo que tal diversidad haya producido un completo desarraigo, sino que da voz al pluralismo que debe existir cuando uno estudia algo tan complejo y controvertido como el comportamiento social humano y sus instituciones.

¿Existe alguna evidencia de que estudiantes talentosos que hayan sido atraídos a trabajar en sociología ahora hayan migrado a otros rumbos? No hay duda de que en los sesenta algunos estudiantes ingresaron en la sociología porque la veían, si no como la disciplina que ofrecía la ruta a la revolución, sí como una tendencia nueva. La sociología ya no tiene tal reputación actualmente. Más aún, la mayoría de estos individuos probablemente no estaban interesados en una carrera en los confines de la academia. Sin embargo, para saber por qué existe una disminución en el alumnado, existen factores más importantes que lo explican. Éstos tienen que ver con cuestiones que afectan al mundo académico como un todo, no únicamente a la sociología. Mucha gente talentosa que pudo en alguna ocasión estar en la vida académica probablemente ya no está porque los salarios académicos han caído bruscamente en términos relativos durante las dos últimas décadas y las condiciones de trabajo se han deteriorado.

A pesar de esto, se puede decir que la sociología inglesa está mejor que en generaciones previas. Comparemos por ejemplo, la fortuna de la sociología en Inglaterra durante los recientes años con aquella de la antropología.

En los primeros años de posguerra, este país presumía de tener antropólogos de reputación mundial; mientras que en tal momento no existía ningún grupo de autores sociológicos distinguidos.

Ahora las cosas se han revertido. Existen pocos antropólogos en la actual generación que puedan igualar los logros de la generación pasada —si es que existen—. La sociología inglesa, al contrario, puede presumir del surgimiento de un conjunto de individuos con una reputación mundial, como John Golthrope, Steven Lukes, Stuart Hall, Michele Barrett, Ray Pahl, Jante Wolff y Michael Mann.

Más aún, en términos estadísticos, la sociología no sólo no está en declive en este país como es el caso de Estados Unidos, sino que, más que una sociología en contracción, vemos una sociología de alto nivel, extremadamente popular y floreciente. El ingreso de estudiantes en sociología por lo menos es estable si lo relacionamos con el de otras disciplinas.

No todo en el jardín de la sociología es de color de rosa, aunque, ¿lo ha sido alguna vez? Los fondos para investigación social han sido recortados fuertemente desde principios de los setenta, no existe la escala de trabajo empírico que alguna vez hubo. Pero sería difícil argüir que la sociología está fuera del progreso intelectual, especialmente si uno abre el ángulo de apreciación una vez más y se mueve a una perspectiva internacional. La mayor parte de los debates que acaparan los titulares de la intelectualidad, en las ciencias sociales e incluso en las humanidades actualmente, tienen un fuerte *input* sociológico. Han sido autores sociológicos los pioneros en las discusiones del posmodernismo, la sociedad posindustrial o de la información, la globalización, la transformación de la vida diaria, el género y la sexualidad, la naturaleza cambiante del trabajo y la familia, la etnicidad y la “infraclass”.

Se puede preguntar aún: ¿qué indican todos estos cambios? Hay en esta pregunta mucho trabajo sociológico por hacer. Parte de ese trabajo tiene que ser de investigación o empírico, pero otro tiene que ser teórico. Más que cualquier esfuerzo intelectual, la reflexión sociológica es central para entender las fuerzas sociales que ahora rehacen nuestras vidas. La vida social se ha convertido en episódica, fragmentaria y con nuevas incertidumbres, por lo que se necesita el trabajo de un pensamiento sociológico creativo que nos ayude a entender lo que está sucediendo. El argumento de William Julius Wilson es ciertamente importante: los sociólogos deben enfocar su atención en las implicaciones que tienen las cuestiones prácticas y el hacer políticas públicas en los cambios que actualmente transforman la vida social. Pero la sociología se convertiría en oscura y posiblemente desagregada si no tuviera que ver también con cuestiones mayores.

La sociología debe reafilar su “poder crítico” mientras el neoliberalismo desaparece en la distancia junto con el socialismo ortodoxo. Algunas pregun-

tas para las que necesitamos nuevas respuestas, tienen una calidad perenne, mientras que otras son dramáticamente nuevas. Abordar ambas, como en tiempos anteriores, exige una saludable dosis de lo que C. Wright Mills famosamente llamó la imaginación sociológica. ¡Sociólogos, no pierdan toda esperanza! Todavía tienen un mundo por ganar o, a lo menos, por interpretar.

¿QUÉ ES LA CIENCIA SOCIAL?*

*Anthony Giddens***

PODEMOS DISTINGUIR tres características importantes de la principal corriente teórica de la ciencia social, o lo que algunas veces he llamado el "consenso ortodoxo". Estos puntos de vista han sido preeminentes en la sociología durante la mayor parte del periodo de posguerra, pero pienso que sería correcto afirmar que se han extendido a un amplio espectro de las ciencias sociales.

La primera característica es el naturalismo, la noción de que las ciencias sociales deben modelarse a partir de las ciencias naturales y que el marco lógico de la ciencia social apunta a problemas similares a aquellos de la ciencia natural. Prefiero el término naturalismo al de positivismo aunque signifiquen en gran parte la misma cosa.

El segundo rasgo del modelo ortodoxo es la idea de que, cuando explicamos la actividad humana, debemos hacerlo en términos de algún tipo de concepción que involucre causación social. Esto quiere decir que, aunque como agentes humanos parece que sabemos en gran medida lo que hacemos y el por qué lo hacemos de determinada forma, el científico social puede mostrar que realmente estamos movidos por causas de las que no estamos conscientes. El papel de las ciencias sociales es develar formas de causación social que los actores ignoran.

Un tercer elemento (sobre el que no diré mucho en esta discusión), asociado con el modelo ortodoxo, es el funcionalismo. Aunque generalmente se sostiene que las ciencias sociales deben ser como las ciencias naturales, muchos han aceptado que no pueden ser tan parecidas a la física clásica porque los científicos sociales tienen que ver con sistemas y los sistemas parecen más unidades biológicas que el tipo de fenómenos que conciernen

* Traducción de Adriana García Andrade, Departamento de Sociología, UAM-Azcapotzalco.

** Director de la London School of Economics.

a los físicos. Las nociones de sistemas supuestamente derivados de la biología, en su mayor parte basados en modelos cibernéticos, fueron asumidas por muchos sociólogos como centrales para el análisis social.

El consenso ortodoxo ya no es un consenso en la actualidad. Solía ser una posición mayoritaria en la ciencia social pero ahora se ha convertido en una minoría (esto es cierto en el área de teoría social, quizá no tanto en la investigación empírica). Aquellos que ahora defienden tal punto de vista representan una entre una diversidad de perspectivas. En su lugar subyacen una pluralidad de perspectivas teóricas diversas, tales como la etnometodología, varias formas de interaccionismo simbólico y neoweberianismo, Fenomenología, Estructuralismo, Hermenéutica y Teoría crítica. Como vemos, la lista parece casi infinita.

Esta situación es inquietante. Ya no podemos saber exactamente dónde debemos situarnos en relación con tal diversidad de perspectivas. Hablo de perspectivas o "tradiciones" más que de "paradigmas", porque cuando Kuhn introduce la noción de paradigma en la filosofía de la ciencia, usa el término en referencia a las ciencias naturales. La filosofía y definición de Kuhn del término paradigma creció fuera de tal enfoque. Él vio que los desacuerdos entre científicos sociales eran diferentes de aquellos en la ciencia natural, donde existen perspectivas coordinadoras que dominan el centro profesional de las áreas científicas.

Existen dos reacciones a esta situación. Una es darle la bienvenida. Si hay una pluralidad de perspectivas teóricas, perfecto. Una pluralidad de teorías es más deseable que el dogmatismo que surge del dominio de una tradición teórica particular. Este tipo de reacción puede encontrarse incluso entre algunos de los más fervientes defensores del consenso ortodoxo.

Robert K. Merton fue una de las principales figuras que trató de producir una codificación del consenso ortodoxo, al que llamó (antes de Kuhn) un paradigma para la sociología. De hecho, él fue el primer autor en usar el término paradigma en su significado corriente. Los enfoques posteriores de Merton son sustancialmente diferentes. Aunque con reticencias, reconoció una variedad de perspectivas en competencia dentro de la sociología, y veía esto como algo deseable. Otros han adoptado el pluralismo más sinceramente, tomando su justificación del trabajo de Feyerabend en filosofía de la ciencia. De acuerdo con Feyerabend, en la ciencia también debe haber pluralidad antes que un solo ordenamiento de perspectivas.

La otra reacción —la negativa— viene más frecuentemente de aquellos que trabajan en áreas más empíricas de las ciencias sociales. Ésta es la reacción de desdén, desinterés o "ya lo sabía". Los que afirman "ya lo sabía", siguen este tipo de lógica: "Soy un investigador empírico. Veo que los teóricos sociales no pueden ponerse de acuerdo entre ellos; no pueden ni siquiera

convenir sobre las definiciones básicas de lo que es el campo de la ciencia social. Esto confirma la irrelevancia de la teoría social para el análisis empírico. Puedo seguir con mi trabajo empírico y dejar que los teóricos discutan sobre las divergencias en sus perspectivas." La segunda reacción confirma, para aquellos involucrados en trabajo empírico, que los debates teóricos son totalmente irrelevantes para ellos.

Ninguna de estas posiciones puede estar justificada realmente. La primera es defectuosa porque deja fuera la posibilidad de que existan criterios racionales que juzguen la valía de esas teorías. Yo por lo menos no creo que tal sea el caso. Algunas teorías son mejores que otras, y algunas perspectivas son más fructíferas que otras.

La segunda posición es cuestionable porque puede demostrarse fácilmente que los debates teóricos sí hacen una diferencia en la investigación empírica. Lo que C. Wright Mills llamó "empirismo sin mente"¹ lleva a un trabajo no emprendedor, no acumulativo. El mejor tipo de investigación empírica es la investigación empírica formada teóricamente. Existe una autonomía relativa entre teoría e investigación; las dos no se pueden unir. Sin embargo, todos los investigadores empíricos deberían ser sensibles a los debates teóricos, así como los teóricos deberían ser sensibles a los problemas de la investigación empírica.

En la teoría social actual, encontramos señales de una renovada síntesis que tiene que ver con lo que las ciencias sociales son, sus componentes teóricos y las implicaciones que tienen para el análisis empírico. Las diferentes voces que ahora nos confrontan son más aparentes que reales. Conocemos algunos de los méritos y defectos de estas perspectivas rivales y tenemos una noción de las principales líneas de desarrollo que emergen de los debates.

No creo que esto produzca una nueva ortodoxia. Si tengo algún tipo de simpatías con alguna de las visiones rivales descritas anteriormente, es con la primera más que con la segunda. Creo que hay algo esencialmente debatible en lo que es ser un ser humano. Hay algo que es elementalmente difícil al explicar la *agency*² humana, que tiende a envolvernos en controversias sobre la naturaleza de la acción humana. Sin embargo, eso no nos lleva ni debe llevarnos a un apoyo velado del pluralismo teórico. La forma de documentar el movimiento hacia la síntesis es identificar qué estaba mal con el consenso ortodoxo, y entonces especificar los elementos principales del acuerdo emergente.

¹ "Mindless empiricism", en el inglés original (N. de la T.).

² Es la posibilidad de hacer o no hacer del individuo. Su posibilidad de creatividad en la acción (N. de la T.).

La corriente teórica principal de la ciencia social, el consenso ortodoxo, en primer lugar involucró un modelo erróneo de lo que era la ciencia natural. Los científicos sociales creían que estaban tratando de reproducir los tipos de descubrimientos que las ciencias naturales claman lograr, pero su modelo de ciencia natural era filosóficamente defectuoso. El modelo de ciencia natural extendido por el consenso ortodoxo era esencialmente empírico, esto es, aquel que ve como la mayor aspiración de la ciencia la creación de sistemas deductivos de leyes.

No creo que se pueda encontrar a un solo filósofo de la ciencia reputado que crea aún en la concepción de la ciencia natural a la que muchos científicos sociales aspiraban. La ciencia natural, como claramente demostró la filosofía de la ciencia poskuhniana, es una empresa Hermenéutica o interpretativa. Existen, por supuesto, leyes en las áreas de ciencia natural, pero las leyes deben interpretarse, y esto debe hacerse en el contexto de sistemas teoréticos. La ciencia natural, entonces, involucra sistemas interpretativos de significado, y la naturaleza de la ciencia tiene que ver con la creación de marcos de teoría. El enmarcamiento del significado es hoy más fundamental que el descubrimiento de leyes. El develamiento de leyes constitutivas de la ciencia fue algo a lo que se dio primacía en los modelos tradicionales de la ciencia natural, y los científicos sociales inocentemente aceptaron este énfasis.

Podemos observar que el último hogar del consenso ortodoxo son los libros de metodología en las ciencias sociales. Sólo hay que abrir un libro de texto de este tipo para posiblemente descubrir en sus primeras páginas la idea de que una "explicación" es la deducción de un evento desde una ley o un sistema de leyes relacionadas de forma compleja. Ésta es una visión falsa de la mayoría de las formas de explicación en la ciencia natural, y por más de una razón es un modelo que no tiene caso adoptar en la ciencia social.

El segundo defecto del consenso ortodoxo fue que la principal línea de pensamiento de la ciencia social tenía que ver con una interpretación falsa de la acción humana. Para el consenso ortodoxo, como se mencionaba anteriormente, la actividad humana debe explicarse en términos de causación social. Este tipo de pensamiento afirma que, como actores legos, podemos pensar que sabemos lo que estamos haciendo con nuestras acciones, pero el científico social puede mostrarnos que en realidad estamos siendo conducidos por influencias de las que no somos conscientes. Lo que la ciencia social ortodoxa hizo fue tratarnos como si nuestro comportamiento fuera el resultado de una causación estructural o constreñimiento estructural, como si derivara directamente de fuerzas sociales.

Lo que tenemos que hacer en la teoría social es recuperar la noción del agente competente. Con esto quiero decir que las ciencias sociales deben enfatizar fenómenos que en nuestras vidas diarias tomamos como las carac-

terísticas principales de la acción humana pero que, como científicos sociales, tendemos a olvidar. Los científicos sociales olvidan que la mayor parte de lo que hacemos como seres humanos lo hacemos intencionalmente, y que somos conscientes de las razones que tenemos para hacerlo. Todos los agentes humanos saben en gran medida de las condiciones de su actividad; este conocimiento sobre lo que hacen no es contingente sino constitutivo.

Nuestra competencia³ está siempre delimitada. Está delimitada institucionalmente, y tales límites (constreñimientos estructurales) es necesario estudiarlos aún. Pero recuperar la noción del agente competente es fundamental para reformular lo que las ciencias sociales son. Esta recuperación debe basarse en la idea de una "consciencia práctica". Con consciencia práctica quiero decir una noción que ha sido "descubierta" en un número de tradiciones de pensamiento. Fue identificada por Wittgenstein en la filosofía, emergió como una preocupación empírica en la etnometodología y está documentada en los escritos de Goffman. La idea se refiere a todas las cosas que sabemos como actores sociales —y que debemos saber— para hacer que la vida social suceda, pero a las que no necesariamente damos una forma discursiva.

Por ejemplo, hablar y entender un idioma como el inglés en una forma gramaticalmente correcta tiene que ver con conocer un cuerpo de reglas sintácticas enorme y complejo, tácticas de uso del idioma, pautas contextuales, en fin. Debemos saber todas estas cosas para hablar inglés; pero si alguien nos pidiera que diéramos una explicación discursiva de qué es lo que sabemos, nos sería muy difícil hacerlo. Podríamos decir únicamente las cuestiones más marginales de lo que en verdad sabemos —y debemos saber— como hablantes del idioma para que este idioma exista. No es una contradicción decir que el lingüista estudia "lo que ya sabemos".

La razón de por qué las preguntas que hacían los científicos sociales ortodoxos y las soluciones que daban eran comúnmente mal entendidas es que se asumía que la consciencia discursiva —el dar discursivamente razones de lo que se hace— era todo el conocimiento de los agentes humanos. El investigador podía entonces moverse a causas estructurales. Sin embargo, todos sabemos mucho más acerca de por qué seguimos un particular curso de acción de lo que expresamos discursivamente. La consciencia práctica es fundamental para la forma en que hacemos el mundo social predecible. La predictibilidad del mundo social no solamente "sucede", como aquella del mundo natural. Se crea y mantiene mediante las prácticas organizadas de los agentes humanos competentes.

Una tercera falta en la concepción tradicional de ciencia social era la idea

³ "Knowledgeability" en el original (N. de la T.).

de que es posible descubrir leyes de vida social más o menos directamente análogas a las existentes en las ciencias naturales. Existen dos tipos de generalización en la ciencia social que pueden ser llamadas "leyes" si uno quiere, pero cada una difiere de las leyes en la ciencia natural. Consideremos el ejemplo que el filósofo Peter Winch da sobre los coches que se paran en los semáforos. Uno puede suponer que hay una "ley" involucrada aquí. Cuando la luz es roja, los coches paran; cuando cambia a verde, el tráfico continúa. Si alguien viniera de una cultura externa, y nunca hubiera visto coches antes, podría imaginar que existe alguna clase de rayo entre las luces de los semáforos y los coches parados. Si tal fuera verdad, sería una ley de tipo naturalista. Sin embargo, sabemos que lo que hace que los coches se paren es que los conductores saben las reglas del comportamiento del tráfico, y que estas reglas y convenciones de comportamiento dan las razones sobre lo que hacen.

Va a ser poco interesante para la mayoría de los actores legos en las sociedades modernas si los científicos sociales estudian su comportamiento como conductores y llegan con el descubrimiento de que la mayoría de las veces se detienen ante los semáforos. Los automovilistas ya saben, por supuesto, que se detienen en los semáforos y saben por qué, es algo que ellos hacen cuando utilizan las convenciones que aplican. Generalizaciones de tal tipo son totalmente irrelevantes sólo cuando son parte de un proceso de reconstrucción antropológica. Existe el papel para los sociólogos y los antropólogos de documentar cómo las culturas difieren, cómo las convenciones difieren y, por ende, qué tanto la predictibilidad en las diferentes situaciones culturales depende de la diferente consciencia de la convención.

El segundo sentido de "ley" es mucho más cercano al tipo de generalizaciones que establece el consenso ortodoxo. Esto tiene que ver con las consecuencias no intencionadas de la acción humana. Es verdad que todos nosotros actuamos competentemente todo el tiempo, que todos nosotros sabemos de alguna forma lo que estamos haciendo y por qué. Sin embargo, como Weber correctamente afirmaba, aunque todos somos actores con intencionalidad, el rango de nuestra acción continuamente escapa de las intenciones y propósitos que la impulsaron.

Los proponentes del consenso ortodoxo estaban preocupados por los factores sociales que eran producto de las consecuencias intencionadas que al mismo tiempo formaban condiciones de acción para los agentes en la sociedad. El tipo de generalización en el que la ciencia social naturalista se interesa depende de la presuposición de que existen consecuencias no intencionales generalizadas. Las leyes aquí pueden ser entendidas como aquellas que se aproximan a generalizaciones parecidas a las de las leyes en la ciencia natural. Llamaré a estas generalizaciones como del tipo dos. Las generaliza-

ciones del tipo uno son aquellas que dependen de la observación competente de reglas o convenciones de parte de los actores sociales.

Las generalizaciones del tipo dos claramente existen en las ciencias sociales. Por supuesto, su develamiento tiene que ser una ambición básica del trabajo científico social. Tómese como ejemplo la existencia de un "ciclo de pobreza". Las escuelas en áreas pobres tienen pocas facilidades, los estudiantes no son motivados hacia valores académicos, los maestros tienen problemas de control en los salones. Cuando salen de la escuela, los niños de tales escuelas están poco calificados, entran a trabajos mal pagados y viven en áreas pobres. Sus hijos van a escuelas en esos vecindarios y el ciclo se repite.

Las generalizaciones del tipo dos nunca podrán tener un paralelismo exacto con las leyes en las ciencias naturales. Esto es precisamente porque las conexiones causales que presuponen dependen de consecuencias no intencionadas de acciones propositivas. Virtualmente todas las generalizaciones de este tipo son mutables en términos de que la capacidad de hacer de los agentes puede alterarse. Existe una relación intrínseca entre las generalizaciones del tipo uno (reglas y convenciones de comportamiento) y aquellas del tipo dos (que dependen de consecuencias no intencionales). En un contexto específico de acción, lo que hace la gente competentemente a la luz de la convención se transforma a través del tiempo y por tanto influye en las generalizaciones del tipo dos.

La ciencia social no puede ser puramente "interpretativa". Suponer eso fue el error básico de aquellos que pensaron que las generalizaciones del tipo uno agotaban las contribuciones que las ciencias sociales podían dar para entender el comportamiento humano. Por otra parte, el punto de vista naturalista estaba equivocado al suponer que podemos explicar el comportamiento humano en una forma comprensiva al establecer leyes del tipo dos. Toda la ciencia social depende de la comprensión, en circunstancias históricas específicas, de la relación entre actividad competente a la luz de la convención y la reproducción social llevada a cabo en una forma no intencional.

Como una consecuencia de sus deficiencias lógicas, el consenso ortodoxo sostenía una visión primitiva de la naturaleza de la ilustración⁴ que la ciencia social puede dar a los individuos legos. El modelo sobre el que la visión tradicional se basaba derivaba de una comparación casi directa con la ciencia natural. Las ciencias naturales, se suponía, producen ilustración al mostrarnos que muchas de nuestras creencias preestablecidas sobre el mundo son falsas. La Ilustración en la ciencia social puede equipararse con la crítica de las creencias falsas.

Esta visión es totalmente equivocada cuando consideramos las diferen-

⁴ *Enlightenment* en el inglés original (N. de la T.).

cias entre las generalizaciones de los tipos uno y dos. Donde el comportamiento sucede regularmente como resultado del uso competente de la convención, existe un sentido lógico según el cual éste no puede basarse en creencias falsas. La gente debe saber no sólo lo que está haciendo sino por qué lo está haciendo para que las regularidades de este tipo ocurran. Por tanto, no es sorprendente que la redescrición del científico social sobre las acciones del lego aparezca como poco interesante. Tal información solo sería noticia para aquellos que no pertenecen al medio cultural en el que la acción observada tiene lugar, y es totalmente distinta de la crítica del conocimiento falso.

Las tareas etnográficas de la ciencia social, son por supuesto importantes. Todos vivimos en culturas específicas que difieren de otras culturas distribuidas en el mundo, y de otras que son recuperables por medio de análisis histórico. La ciencia social puede desplegar —esto es, dar una forma discursiva a— aspectos de conocimiento mutuo que los actores legos emplean de forma no discursiva en su conducta. El término “conocimiento mutuo” cubre una diversidad de técnicas prácticas para darle sentido a las actividades sociales. Quizá Erving Goffman, más que ningún otro escritor, puso en claro lo complicado, lo sutil y lo rutinariamente que se manejan los componentes del conocimiento mutuo. En esta concepción, el paralelismo con la lingüística es muy cercano. La lingüística se encarga de lo que quien utiliza el lenguaje sabe y debe saber, para ser capaz de hablar el idioma que esté en cuestión. Sin embargo, la mayor parte de lo que sabemos para hablar un idioma, lo sabemos no discursivamente. La lingüística nos habla de lo que ya sabemos, pero en una forma discursiva bastante distinta de las formas usuales en que tal conocimiento es expresado.

A estas formas potenciales de ilustración debemos añadir la influencia de las consecuencias no intencionadas. Los actores siempre saben lo que están haciendo (bajo alguna descripción o descripción potencial) pero las consecuencias de lo que hacen característicamente escapan de aquello que intentan. En esto se puede encontrar un grupo de preguntas y problemas interesantes.

Las versiones naturalistas de la ciencia social dependen para su validación de la observación de que muchos de los eventos y procesos en la vida social no son intencionales por parte de los participantes involucrados. Las tareas de la ciencia social, de acuerdo con el naturalismo, deben buscarse en aquello que en las instituciones sociales escapa de los propósitos de los actores individuales.

El que persistan las consecuencias no intencionadas quiere decir que debemos continuar defendiendo la versión de la ciencia social apoyada por la “corriente principal” contra concepciones más “interpretativas”. Pero el tópico no puede manejarse propiamente en términos de ciencia social naturalista. Para los sociólogos naturalistas, el carácter no intencional de los

procesos sociales implica que la vida social está gobernada por influencias que los actores sociales ignoran. Pero una cosa es afirmar que algunos aspectos de la vida social o de las instituciones no son intencionados; y otra muy diferente es suponer que en consecuencia los agentes individuales actúan por "causas sociales" que determinan el curso de lo que hacen. Más allá de reforzar tal conclusión, una apreciación de las consecuencias no intencionales de la acción debe llevarnos a enfatizar la importancia de un tratamiento más sofisticado de la naturaleza propositiva de la conducta humana. Lo que no es intencional ni siquiera puede caracterizarse a menos que tengamos claro qué es lo intencional; y esto, se puede argüir, presupone tomar en cuenta las razones de los agentes.

Existen muchas y variadas preguntas sobre cuál es el papel de las consecuencias no intencionadas en la acción humana. Por ejemplo, podemos estar interesados en preguntar por qué un cierto evento ocurrió a pesar de que nadie quiso que ocurriera. Por tanto, un historiador podría hacer el siguiente cuestionamiento: ¿Por qué ocurrió la Primera Guerra Mundial, cuando ninguna de las principales partes involucradas quería que sus acciones provocaran tal resultado?

Sin embargo, el tipo de pregunta por la que los científicos sociales naturalistas han estado preocupados tiene que ver con las condiciones de reproducción social. Esto es, han buscado demostrar que las instituciones sociales tienen propiedades que se extienden más allá de los contextos específicos de interacción en los que los individuos se involucran. Aquí tiene una aplicación específica la conexión entre funcionalismo y naturalismo. El propósito de la explicación funcionalista ha sido mostrar que hay "razones" para la existencia y la continuación de instituciones sociales, y que éstas son diferentes de las razones que los actores pudieran tener para hacer lo que hacen. (Para una discusión más amplia véase el capítulo cuatro).⁵

En parte como resultado de un renovado examen crítico del Funcionalismo, se ha vuelto evidente que una explicación de cómo se reproducen las instituciones no puede hacer referencia a necesidades sociales, excepto como propiedades contrafactuales postuladas "como si". Es totalmente apropiado, y casi siempre necesario, preguntar qué condiciones son necesarias para la permanencia de un grupo dado de instituciones sociales durante un periodo específico de tiempo. Tal cuestionamiento presupone el análisis de la mecánica de la reproducción social; pero no provee en sí mismo una explicación de las condiciones. La reproducción social a gran escala ocurre en condiciones de "intencionalidad mezclada". En otras palabras, la permanencia de instituciones sociales tiene que ver con una mezcla de resultados de la acción

⁵ Del libro *In Defence of Sociology* (N. de la T.).

buscados y no buscados. Esta mezcla tiene que ser cuidadosamente disecada y es variable históricamente.

En la reproducción del sistema existe un rango de circunstancias que separa condiciones “altamente monitoreadas” de aquellas que tienen que ver con la retroalimentación de consecuencias no intencionadas. El monitoreo de condiciones de reproducción sistémica es indudablemente un fenómeno asociado a la emergencia de la sociedad moderna y a la formación de organizaciones modernas.

El intentar explicar la reproducción social en términos de afirmaciones tales como “la función de x es...” puede tener una doble objeción. La primera es, como ya se mencionó, que tal aseveración no tiene valor explicativo, y solamente puede proponerse como causalmente inteligible cuando se la aplica a la actividad social en la forma de una proposición contrafáctica. La segunda es que la afirmación es ambigua respecto de la intencionalidad. En condiciones en que la reproducción es altamente monitoreada, el lazo de unión entre propósitos (de algunos agentes) y la continuidad de instituciones sociales será directa y persistente. Donde una retroalimentación no intencional opera, la mecánica del proceso de reproducción será diferente. Es esencial distinguir esta diferencia.

Estas consideraciones tienen implicaciones significativas —aunque complejas— para analizar el efecto práctico de las ciencias sociales. La corriente principal de la ciencia social tendió a operar con la visión de que el sentido común estaba sujeto a corrección. Con sentido común quiero decir creencias propositivas que los actores sostienen sobre la vida social y las condiciones de la reproducción social. Dadas sus presuposiciones naturalistas, los proponentes del consenso ortodoxo supusieron que las connotaciones prácticas de la ciencia social tienen una forma tecnológica. Las ciencias sociales corrigen creencias falsas que los agentes tienen sobre la actividad social o sobre las instituciones. Como en el caso del mundo natural, mientras más conocemos el mundo social, más tenemos la posibilidad de cambiarlo. Tal visión tiene un profundo fundamento ancestral en las ciencias sociales, que se remonta por lo menos a Montesquieu, y que es reiterado por Comte, Durkheim y todas las versiones naturalistas del marxismo.

Si los argumentos propuestos anteriormente son válidos, este punto de vista no puede sostenerse, por lo menos en la forma en que ha sido desarrollado por tales autores. La ciencia social sí tiene que ver con la crítica de las creencias falsas que sostienen los actores legos sobre el mundo social. Pero tanto el contexto en que son formuladas estas ideas y teorías críticas como sus implicaciones prácticas son diferentes de los de la ciencia natural. La ciencia social se interesa en los agentes que producen e inventan conceptos, aquellos que teorizan sobre lo que hacen así como sobre las condi-

ciones en las que lo hacen. Actualmente la ciencia natural, como ha puesto en claro la nueva filosofía de la ciencia, implica una Hermenéutica. La ciencia es una tarea interpretativa, cuyas teorías consisten en marcos de significado. A diferencia de la ciencia natural, la ciencia social supone una doble hermenéutica, ya que los conceptos y teorías desarrollados ahí se aplican a un mundo constituido por las actividades de individuos que conceptualizan y teorizan. El científico social no tiene que interpretar los significados del mundo social a actores que pertenecen a ese mismo mundo. Al contrario, los conceptos técnicos de las ciencias sociales deben vivir a expensas de conceptos legos. Precisamente éste es el sentido en que, como dice Winch, los conceptos técnicos de la ciencia social están amarrados lógicamente a aquéllos del mundo del sentido común. Generar descripciones verídicas de la acción humana presupone que el observador sociológico tiene acceso al conocimiento por el que los actores orientan lo que hacen. La condición es ser capaz de describir lo que los actores están haciendo, en cualquier contexto dado de acción; es ser capaz de "proseguir" dentro de la forma de vida en cuestión.

Lo que Winch no considera es la absorción recíproca en el mundo social de los mismos conceptos científico-sociales que fueron inventados para analizarlo. Los conceptos y teorías de la ciencia natural están enteramente fuera de "su" mundo, esto es, el mundo de objetos de la naturaleza. El mencionado proceso de absorción de la teoría social ayuda a explicar la aparente banalidad de los descubrimientos sociales científicos, contrastados con los logros aparentemente mucho más innovadores de la ciencia natural.

La banalidad de la ciencia social era una gran fuente de preocupación para los que practicaban la corriente principal de la sociología. Los sociólogos del modelo ortodoxo se cuestionaban: "¿Por qué no han generado las ciencias sociales descubrimientos sobre el mundo social paralelos a los de las ciencias naturales? Si tales descubrimientos no existen, parece que somos incapaces de producir las tecnologías sociales de las que dependen las funciones prácticas de la ciencia social." Pero este punto de vista es un error. Desde su primera inserción en los tiempos modernos, la ciencia social ha tenido y continúa teniendo una repercusión práctica de gran alcance sobre el mundo social. Se podría argumentar, de hecho, que las consecuencias transformadoras de la ciencia social para el mundo social han sido considerablemente mayores que las de las ciencias naturales para "su" mundo. Pero las repercusiones prácticas de la ciencia social no han sido primordialmente de tipo técnico. Se ha dado por la absorción de conceptos científico-sociales en el mundo social, del que se han convertido en constitutivos. Al tiempo que eran asumidos por actores legos e incorporados en la actividad social, se convirtieron en elementos familiares de las rutinas sociales. Su originalidad se

perdió, aunque en principio hayan sido tan brillantemente innovadores como cualquier otro en la ciencia natural.

Así tenemos que la historia inicial de la ciencia social está emparejada con la emergencia de la teoría política de los siglos XV y XVI. En los escritos de Maquiavelo y otros surgió un nuevo discurso político que involucraba conceptos como soberanía y la noción misma de política. Un científico social ortodoxo podría suponer que estos teóricos sólo estaban describiendo cambios que ocurrían en la vida social. Por supuesto que estaban describiendo tales cambios, pero no sólo estaban haciendo esto. La invención del discurso de la ciencia política ayudó a constituir lo que ahora es el Estado moderno. Los pensadores no sólo estaban describiendo un mundo dado independientemente. Por ejemplo, el Estado moderno es inconcebible sin una noción de soberanía. Más aún, actualmente todos manejamos en algún sentido la noción de soberanía. Cuando usamos un pasaporte para viajar de un país a otro, demostramos alguna clase de control práctico de la noción de soberanía, de la noción de ciudadanía, y de un espectro de nociones asociadas. Éstas no sólo son descripciones de un mundo independientemente dado de instituciones estatales; estas descripciones se han vuelto constitutivas de aquellas instituciones.

El discurso de la economía nos proporciona un segundo ejemplo. Uno podría suponer que los primeros economistas estaban describiendo una serie de cambios que sucedían en la sociedad del siglo XIX. Estaban haciendo eso, por supuesto, pero también estaban haciendo algo más. El discurso de la economía entró constitutivamente en la sociedad industrial. La sociedad industrial no podría existir si los actores no hubieran adoptado y manejado conceptos como inversión, riesgo, costo e incluso el significado del término economía.

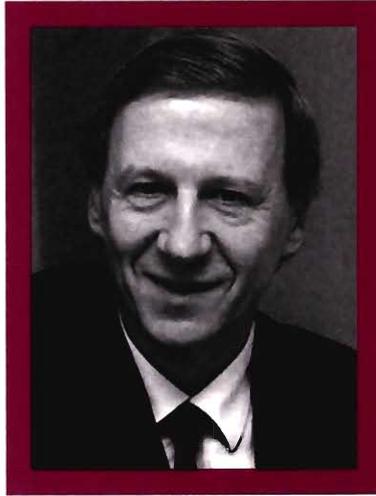
Los conceptos de ciencia social, entonces, se han hecho inevitablemente familiares en las teorías y prácticas de actores legos y no están restringidos a un discurso profesional. La ciencia social no es neutral en relación con el mundo social, como un instrumento de cambio tecnológico; la crítica que hace no se puede limitar al criticismo de conocimientos legos falsos. Las implicaciones de la doble Hermenéutica son tales que los científicos sociales no pueden sino estar alertas a los efectos transformadores que sus conceptos y teorías pueden tener sobre aquello que analizan.

ÍNDICE

<i>Presentación</i>	7
<i>Giddens y las sociologías interpretativas,</i> Lidia Girola	9
<i>Los planteamientos analíticos fundamentales</i> <i>de la Teoría de la estructuración, Alfredo Andrade Carreño</i>	25
<i>Sociología reflexiva/sociedad reflejada:</i> <i>el diagnóstico de la modernidad de Anthony Giddens, Rafael Farfán H.</i>	37
<i>Consecuencias de la modernidad y de la globalización</i> <i>en Anthony Giddens, Oliver Kozlarek</i>	67
<i>Sociedad y política en la obra de Anthony Giddens,</i> Adriana Murguía Lores	85
<i>La transformación de la intimidad,</i> Adriana García Andrade	95
<i>En defensa de la sociología, Anthony Giddens</i>	115
<i>¿Qué es la ciencia social?, Anthony Giddens</i>	123

Otros títulos en esta colección

- Patrick Staelens, *El trabajo de los menores*
Luis Rodríguez, *El diseño preindustrial*
José Dolores Juárez Cervantes, *Sistemas de distribución de energía eléctrica*
Rafael Quintero, *Electrónica física*
Adalberto Cantú Chapa, *Análisis de diseño con diodos y transistores*
Mariem Henaine-Abed, *Planeación y control de la producción*
José Vega Luna y Gerardo Salgado Guzmán, *Prácticas de laboratorio de sistemas digitales*
Ana Lilia Laureano, *Programación orientada a objetos: un enfoque con tipos abstractos*
Juan González Márquez, *Introducción al derecho bancario mexicano*
Violeta Múgica y José de Jesús Figueroa, *Contaminación ambiental, causas y control*
Fernando Toledo Toledo, *Métodos computacionales para el análisis de sistemas de potencia*
Raymundo López Callejas, Juan Ramón Morales Gómez, Mabel Vaca Mier, Araceli Lara Valdivia y David Sandoval Cardoso, *Problemario de mecánica de fluidos*
Tomás David Navarrete González y José Ángel Rocha Martínez, *Colección de problemas resueltos para el curso de energías mecánica y eléctrica*
Rafael López Bracho, María Paula Ortuño Sánchez, Felipe Carrillo Romero y María Teresa Rodríguez Martínez, *Paquete computacional "Optimización en redes (versión 2.0) para Windows"*
Vicente Yuri Plata Garrica, *Principios de microelectrónica*
José Ignacio Vega Luna, Gerardo Salgado Guzmán y Roberto Sánchez González, *Organización de máquinas digitales I*



Este libro constituye un intento por introducir a los interesados en las ciencias sociales, y especialmente a los estudiantes de sociología, en la obra de uno de los más destacados pensadores sociales contemporáneos: Anthony Giddens.

El carácter ameno e incluso coloquial del texto, a la vez que su rigor conceptual y el amplio espectro de temas teóricos abordados, lo hacen accesible tanto a los iniciados como a un público amplio.

Uno de sus mayores méritos es reflexionar en términos comprensibles sobre los temas y problemas que nutren la obra teórica de Giddens, al tiempo que se proponen interpretaciones de la misma surgidas de la propia práctica de investigación y la experiencia docente de los autores.

UNA INTRODUCCION AL PENSAMIENTO DE ANTHONY
GIROLA + SECCION EDITORIAL/CE

30897
R. 46



\$
\$



20-UAM-AZCAPOTZALCO + 07-LIBROS DE TEXTO