

Lima, setiembre 2001 - IX Congreso, Subjetividad e Intersubjetividad (CPPL)

**Los conceptos de subjetividad y complejidad.
Nuevos relatos persuasivos en la Ciencias
Sociales (+)**

Por Hugo Neira

Muchas gracias por invitarme. Estoy aquí, en tanto que sociólogo, para ocuparme de un concepto central en vuestro campo profesional y científico. Este concepto es el de la subjetividad. Me ocuparé de cómo ha jugado y juega un papel en la teoría sociológica, con altibajos, según se tome en cuenta el individuo como productor "del hecho social", lo cual es admitido o disminuido por unas y otras escuelas, lo que se explicará más adelante. Exponer el tema de la subjetividad en sociología es una buena gimnasia mental, y por mi parte, trataré de hacerlo de la manera más clara y honesta posible. El intitulado incluye otra noción, la de complejidad. Es una iniciativa mía, pero presenta algunos riesgos. La difusión de la idea de la complejidad es reciente, se inscribe en un paisaje científico e intelectual de los años noventa, muy inquieto, en plena mutación. Hablo naturalmente de Europa. Un horizonte dominado por un intenso debate, o mejor, diversos debates disciplinarios sobre la misma disciplina, con revisión de epistemes (*) y de auscultación del porvenir. Pero esto no es lo extraordinario sino que estas confrontaciones parciales son acompañadas de una controversia más general, más honda, que discute el estatuto de cientificidad de las ciencias mismas. Ese es el rasgo contemporáneo que he decidido aislar. Algo está pasando, incluso el discurso cambia, la manera cómo intelectuales y científicos se comunican, a ello alude Clifford Geertz, cabeza visible de la antropología postmoderna, como "los géneros confusos" (Anexo I). De eso quiero también tratar en esta oportunidad, de esa saludable reacción a la hiperespecialización, a la que prefiero denominar como "formas actuales del relato persuasivo de las ciencias sociales".

Les propongo, pues, una exposición en dos grandes partes. La primera, desde la aparición de la sociología hasta los años sesenta, lo que me permitirá ir situando los temas aludidos. La segunda, de los años ochenta a nuestros días. Es ahora cuando la noción de complejidad, proveniente de la termodinámica y las matemáticas, migra hacia la biología, la informática, la explicación del clima, las fluctuaciones económicas y acaso, las relaciones internacionales y fenómenos sociales. La traza de la emergencia de lo complejo puede seguirse al interior de la ciencia, y en la sociología, en la revuelta ante su fantasmagoría de origen, al hecho de haber nacido pegada a ciencias experimentales forzosamente reductoras. La noción de complejidad en sociología es parte de su propia complejización. Por otra parte, hay que admitir que de una manera mundana, histórica, es un signo de nuestro mundo. Ha sido necesario un siglo de guerras mundiales, la doble derrota de los totalitarismos, para entender que lo real es complejo y se resiste, para bien o mal, a los mitos y falsas promesas.

*

No quisiera, sin embargo, proseguir sin decirles que me parece más que interesante el que inviten a alguien que proviene de otra disciplina. Es una prueba de apertura y disponibilidad a la cooperación. Es una gran ocasión y me permitiré aprovecharla para despejar de entrada un malentendido. Muchos creen que la sociología se ocupa de los fenómenos sociales, con prescindencia del individuo. Del sistema y no de sus partes, que descuida en nombre de finalidades colectivas, el factor humano. Esa es una falsa idea de lo que es la sociología, una trampa de trascendencia en la que caen los propios sociólogos. Es dejar creer que sustituye a las ideologías, a las "religiones políticas" y que se puede ser, en consecuencia, consejero del rey, valido o asesor. Y mejor sustituto del Príncipe. Ustedes saben, está de moda el término de "reingeniería social". ¿El sociólogo no sería otra cosa que el sirviente del orden social, o de la revolución? ¿Un lacayo o un anarquista? Ninguno de estos trajes nos conviene. ¿A quién sirve, pues? Se sorprenderían si los más connotados "le atribuyen el paradójico papel de favorecer que los miembros de una sociedad se comporten lo más posible como actores

en una sociedad ella misma libre de su orden (o dominación), de sus ideologías y de sus retóricas". (1) La sociología le devuelve a la sociedad su propio discurso como revelación. El problema viene de que la manifestación de los mecanismos semiocultos o ocultos se acompaña de explicación del "sistema de acción". Como en la persona asistida por un psicólogo que accede a su trauma o complejo, o como un pueblo primitivo que vive un rito pero que no lo piensa, el sujeto mismo, difícilmente percibe que lo habita lo social que lo compone (o lo enloquece). El ego es demasiado potente, en particular en las sociedades del modelo occidental individualizado de vida, para admitir que somos nosotros mismos y los demás que nos parasitan o inspiran. La salud viene del exterior, del observador. Y viene codificada. Si no viniese del exterior no sería ciencia sino sentido común. Si no estuviera codificado no sería posible el corregirlo o negarlo mediante otros estudios posteriores, sería novela, ficción, adivinación, acaso un saber mayor; no dudo que Tolstói entendió mejor la Rusia de su tiempo que todos los *naroida* juntos. Pero sus intuiciones se fueron con él. Una obra de sociólogo puede ser menos seductora pero puede que sea menos precaria.

Esta no es una conferencia por entera dedicado a qué es sociología, pero a grandes rasgos es pertinente decir que la oposición entre el sistema y el individuo, la sociedad y el individuo, el holismo y el individuo, está totalmente superada. Para la sociología el individuo es importante, porque sin individuos no habría sociedad. Pero, es verdad que nos interesa el sistema, nos interese el Todo social. ¿Por qué? Porque segrega un nivel particular de inteligibilidad. La teoría sociológica considera que no sólo el conjunto es algo más que los individuos que lo componen, como señalaron los "padres fundadores" sino que incluso una multitud de individuos aislados son algo más — decía hace poco Norbert Elias—, "algo más que una reunión" (*Norbert Elias, par lui-même, 1991*). ¿Qué es eso, algo más? Pues simplemente una sociedad. A comienzos de siglo, Georg Simmel (otro padre fundador), gran especialista del amor, la coquetería, las sociedades secretas, y del conflicto, definía la sociedad (toda sociedad) como "una situación en la que varios individuos entran en acción recíproca".

Sociedad e individuo entran en constante interacción, no son pensables el uno sin el otro. Pero, en muchos casos, el todo lleva a los individuos a situaciones imprevisibles, es el caso del pánico de masas, las situaciones históricas en que se impone el fanatismo. Norbert Elias, que vivió el ascenso del nazismo, acaso piensa en esa trágica y reveladora experiencia cuando en uno de sus últimos textos autobiográficos, dice lo siguiente: «(una) sociedad puede evolucionar de tal suerte que los individuos que la constituyen se comporten de tal manera que aun formando parte de la misma, constituyéndola, vayan a donde no habían proyectado ir, hacia un lado distinto a lo que deseaban». Las guerras se declaran no sólo por decisiones de gobierno sino ante estados de ánimo, por lo general, las grandes matanzas y la búsqueda de chivos expiatorios corresponden a "sentimientos" colectivos. Eso también puede ser lo social. Un constituyente de los constituidos individuos, algo que tiene una lógica propia. Una "causalidad diabólica" como es el título del desgarrador ensayo de León Polakiov, sobre las persecuciones en el Este de la Europa comunista. Diría para concluir este aspecto de la primacía del análisis del conjunto que, en el dominio político e histórico, ocurre algo semejante: no hay ciudadanos sin Estado de derecho. Es el Todo, en este caso la ley, lo que otorga derechos, y no al revés. (2)

Ahora bien, si el psicólogo se interesa por la conciencia individual y el psicoanalista por la parte oscura o escondida, los actos fallidos, los sueños, el subconsciente, el sociólogo prefiere comenzar a interesarse cuando los individuos pasan a lo que llamamos la acción social. Otros, las denominan "prácticas sociales", "campos" de distancia y poder (Pierre Bourdieu). Pero esto no significa que no nos interesamos por "el alma" o los estados de conciencia, con la salvedad de que la construcción de un campo de observación, para nosotros, ocurre a partir de que las emociones o creencias se hacen explícitas. Cabe recordar la investigación consagrada al suicidio por Durkheim como significativa de los inicios mismos de la sociología, puesto que Durkheim fue el primero en ostentar una cátedra formal de sociólogo en 1887 (Max Weber, en 1919, en Munich). El tema de la interioridad de los seres humano —sea cual fuese nuestra personal opinión (neutralidad axiológica)—, sus emociones, impulsos,

sentimientos, ritos, actitudes, o la convicción de pertenecer a una nación, o la fidelidad a una religión, las creencias y mitos, todo eso, son hechos sociales y se explican por lo social, y no bajan del cielo, aunque se le invoque, como en la misa cristiana o en la macumba brasileña. No discutimos si María fue madre y virgen, pero la peregrinación a Lourdes nos interesa, y toda otra. O la procesión del Señor de los Milagros, o el culto a Juanita Colonia. En la religiosidad, hay lo sacro (ninguna sociedad la ignora) pero hay más elementos. Hay la profanidad. Y hay circularidad, lo profano se vuelve sagrado. El cadáver embalsamado de Lenin, el culto al Che Guevara o a Elvis Presley, cuando nadie sueña con cambiar el mundo por las armas (ni los guerrilleros colombianos) y el rock no es que lo fuera. Aquí hay sin duda un campo de exploración semejante al de la psicología social.

En suma, las ciencias humanas las componen la psicología y la sociología, sumemos la historia, la etnología, la antropología. Son las ciencias del Hombre. De una manera muy general diremos que son ciencias del comportamiento. No sólo son vecinas, a veces se yuxtaponen. Hay análisis de sociólogos fácilmente confundibles con la historia de las mentalidades, la historia de las religiones, la economía, la política. Es el caso de Max Weber cuya obra es en gran parte póstuma. Mucho tiempo fue leído como un elaborado revisionista del marxismo clásico (como lo presentan en la segunda edición en español, 1964). Es más que eso. El español exiliado en México, José Medina Echavarría, lo entiende bien: "Max Weber no tuvo filosofía alguna; él era una filosofía". Estudió de manera compleja hechos complejos. Es capaz de seguir a la vez, "la economía, los órdenes y poderes sociales", es decir, reunir en un solo texto y configuración, lo que nuestro especialismo separaría en estudios distintos, en facultades de derecho, economía, historia y psicología. Es así como establece, por una serie de largas concatenaciones, las transformaciones antiautoritarias del carisma, el papel del profeta en su sociología de la religión, la aparición del Estado racional o incluso, los fundamentos racionales de la música, entre un centenar de estudios diversos. Su obra más conocida es *La ética protestante y el Espíritu del capitalismo*, pero está lejos de agotarlo. Otro gran maestro en el cual se combinan el discurso de

diversas disciplinas que nuestras universidades enseñan por separado es Norbert Elias: *La sociedad cortesana*, 1982, y *El proceso de la civilización*, 1987, ambos editados por el FCE, México. Los rudos guerreros medievales aprendieron a refinarse en las cortes reales mediante códigos de conducta y comportamiento. El concepto de entramado social regresa constantemente en sus trabajos, y eso es lo que es. Elias había estudiado atentamente a Freud, retoma sus conceptos de "super ego" y ego, pero lo que le interesa es como "el sistema emotivo del individuo se transforma con los cambios de la sociedad y la transformación de las relaciones interhumanas". La historicidad fundamental de los seres humanos es examinada desde una documentación minuciosa, en los manuales de buena conducta cortesanos, en las recomendaciones para usar el pañuelo para escupir, cómo sonarse las narices o portarse en la mesa. De ahí, de lo erudito (utilizando fuentes descuidadas por historiadores de la cultura occidental) se eleva a generalidades que tienen tanto del psicólogo social, el historiador y el filósofo, mediante el seguimiento de concatenaciones y secuencias prolongadas, son sus palabras, a veces por siglos, para darnos una versión del "proceso civilizatorio" absolutamente magistral. Me parece lectura capital y la recomiendo a todos. ¿Qué es la obra de Elias? ¿Historia, psicología, sociología? Es yuxtaposición y es complementariedad. De horizonte muy variado provinieron los grandes maestros, y siguen provinendo, no siempre formados en escuelas de la disciplina que lleva ese nombre. Lévi-Strauss de la filosofía a la etnología, para inventar la "antropología estructural". Simmel era una neo-kantiano. En Shumpeter, sus "Business Cycles" es obra de economista, de historiador y de moralista. La obra de Michel Foucault, ¿qué es? ¿Estudio clínico de la historia del trato dado a la locura, obra de filósofo en sus clases en el Collège de France dedicadas a los estoicos de la Antigüedad? ¿Y su discurso californiano a favor de las prácticas sado-masoquistas? ¿Un recuperador de la moral antigua o un perturbador, o ambos? ¡Pobre nuestra enseñanza, que prepara, gradúa y castra!

Primera parte

El discurso sobre la racionalidad científica debe ser científico o aspirar a serlo. Y es científico plantearse, de entrada, problemas. ¿Por qué la sociología aparece en Europa y a fines del siglo XIX? ¿Por qué en Europa? ¿Por qué no en China o en el vasto imperio turco-otomano de la misma época? Y ¿por qué solamente en esa fecha, y no, por ejemplo, durante el gran siglo, el de la *Enciclopedia*, el de Diderot y d'Alambert?

Europa de fines del XIX, es la consecuencia de la revolución industrial, de la revolución francesa y de la expansión colonial. Los dos primeros fenómenos mencionados, son endógenos o internos, y me limitaré a ellos, sin olvidar que el racionalismo europeo, para otros pueblos de la tierra, significó la invasión colonial y la barbarie explotadora. Ese siglo, el XIX, para las poblaciones europeas son las del primado y expansión del maquinismo, con todo lo que esto significa, una nueva era para el capitalismo y, a la vez, la alteración de la relación entre ciudades y campo, éxodo interno, y la aparición de un nuevo tipo de hombre que se instala en los barrios miserables de Londres, de París, es decir, el proletario. Así, emergen problemas nuevos: promiscuidad, miseria, prostitución, alcoholismo, morbilidad. Todo ello está ligado a una organización social que carecía de antecedentes. A algo que algunos visionarios comienzan a nombrar el poder de los capitalistas, como el admirable John Stuart Mill, un liberal a quien preocupó el nuevo tipo de miseria que entonces aparece. Otros hablarán de "sociedad industrial" (como Comte, como Spencer) hasta que el uso genérico de capitalismo se consagra. Pero a lo que vamos, bajo los efectos del desarrollo industrial, los hombres de fines del XIX tienen la impresión de vivir un tiempo de ruptura. Entonces, ¿por qué aparece la sociología? Porque la necesitan. Es coetánea a la división del trabajo, al nacimiento de las empresas industriales, se construye sobre las ruinas de una civilización rural europea; nace en la problemática de un progreso que a la vez que crea una masa impresionante de productos manufacturados, simultáneamente aumenta la miseria del mundo.

Pero hay un problema adicional. ¿Por qué una ciencia de lo social? El tema de la sociedad no es nuevo. Los padres fundadores de la "tradición sociológica" (Tocqueville, Marx, Durkheim, Weber, Simmel) heredan un asunto tratado hasta entonces de modo filosófico, político y teológico. Ahora bien, la noción de la sociedad tal como la entendemos, es histórica. Tiene una emergencia, no existió siempre. Para que exista la noción de un "logos" que piense lo social, y que sea reconocida, además, con cátedras, títulos, reconocimiento social, es necesario un a priori. Que lo social sea concebido como elemento singular, objeto de descripción y de salud (los pre-sociólogos llaman al nuevo saber "una fisiología social"). La sociedad es una idea que se afirma, primero, políticamente, en los tiempos modernos, y que es visible en el pensamiento político de la Constitución americana (1780) y en la de la República francesa de 1791, cuando ambas se esfuerzan por establecer los derechos del hombre, del ciudadano, es decir, de reglamentar las relaciones entre individuos y sociedad. Esta operación de implicación señala que ambas categorías se piensan por separado. Esto resultaba evidente al interior de la modernidad, desde el XVI.

No siempre fue así. En la Antigüedad clásica no fue así. Para los griegos, el individuo era parte de la sociedad política, y Aristóteles define al hombre como un *zoon politikon*, es decir, un animal político. En Atenas —bajo el principio de "isomorfismo" (*)—, todos sus ciudadanos accedían a magistrados, jueces o estrategias militares, por sorteo o elección. Sus filósofos dan por sentado que la sociabilidad es innata. Y en consecuencia, el amor a la "polis", nuestro equivalente del civismo (y una democracia directa, imposible hoy de practicar). ¿Cuál es la diferencia con los modernos? Es decir, los humanistas en Europa después de la libertad de espíritu que aporta el Renacimiento y, dos siglos más tarde, el libro examen. Para los modernos, la sociedad no es algo natural. La ruptura es Rousseau: el hombre natural no es sociable, el hombre está hecho para la soledad. ¿Por qué, entonces, la propuesta del "contrato social", punto de partida de la modernidad política? La respuesta es luminosa: si el hombre se reúne con el hombre, es porque lo empuja un gran cataclismo, el hambre, la necesidad. Hobbes no afirmará lo contrario, las sociedades son entes necesarios pero artificiales.

Para evitar la violencia de todos contra todos, necesitamos de un gigante, el Leviatán (*), metáfora admirable del Estado Absoluto y moderno, ante quien los hombres alienan parte de su libertad para que reine la paz. He aquí la paradoja hobbiana: el Estado, como monopolio del uso legítimo de la violencia, apacigua las querellas privadas. Pero se suele ignorar, por no haberse leído por entero a Hobbes, que señaló también la "potencia" de los instintos individuales, los cuales pueden llevar a la autodestrucción. Con Hobbes ya estamos en una historicidad que es la nuestra. Las sociedades no son entidades naturales, son asociaciones históricas, fundadas en el pacto, en el consentimiento (el contrato social) en el que la acción del individuo precede a la sociedad. Por motivos de espacio, abreviaré el aporte de los intereses económicos según Adam Smith: el hombre no sólo produce bienes, sino que los intercambia. "Ningún animal lo hace". O la distinción, ya propia al XIX, entre esfera de los intereses particulares que Hegel y Marx llaman sociedad civil, de la del interés general, esto es, el Estado. Lo que estoy diciendo es que el tema del individuo y sus relaciones con la sociedad ocupó la reflexión filosófica, política, ética, moral, la religión y el sentido común, mucho antes que aparezca el pensar sociológico. Lo que resulta nuevo es la manera de asumirlos, su racionalización.

La sociología es hija de la modernidad. ¿Y qué es la modernidad? Entre otras cosas, la fe en la razón, la confianza en la ciencia. Cabe recordar que la Europa industrial del XIX es precedida por el racionalismo aplicado de la Ilustración. Las Luces (como decía Bolívar), el *Aufklärung* (*), sustituir la razón y la ciencia a los dominios de lo irracional, es aquel proyecto inmenso del que todos somos herederos. La sociología, en consecuencia, va a intentar revelar a la sociedad los secretos de su funcionamiento, sin recurrir a fundamentos exteriores a ella misma. Se explica, de este modo, el imperativo moral de las reglas de Durkheim: «lo social se explica por lo social». Parece una fórmula vacía, con ello se excluye a las explicaciones trascendentes o sacras. Los hombres logran (o no) el dominio de sus males sin la intervención de la providencia. La propuesta laica de Durkheim nace en un contexto de conflicto entre liberales republicanos y el conservadurismo católico.

Esa es, pues, su dificultad inicial. Una ciencia de lo social en un terreno trabajado por la política, las creencias y el sentido común. Hay osadía, la sociología planteará en términos profanos las cuestiones trascendentales que ocupan a la filosofía clásica desde siglos y al poder teologal. Regresemos un instante más al contexto histórico, a las condiciones materiales y mentales en las que se instaura esa nueva actividad. El siglo XIX ha visto el prodigioso auge de las ciencias exactas. Es el siglo de la termodinámica —Sadi Carnot (1796-1832)— es decir, del estudio de la transformación del calor en energía mecánica; o sea, el principio de la máquina de vapor, o sea, del ferrocarril, de la maquinaria que acelera la expansión fabril. De la química: la clasificación periódica de elementos de Lavoussier da inicio a una aplicación industrial sin precedentes. De la electricidad, e incluso, en disciplinas que pertenecen a la materia viviente, la función reguladora de los órganos, y finalmente, Darwin. Por todas partes, legiones de científicos observan hechos simples y describen, clasifican, buscan regularidades, constantes, leyes. Análisis y causalidad, el espíritu experimental domina el siglo. ¿Y los seres humanos? Se entiende la invocación de Auguste Comte (1798-1856): «Ahora que el espíritu humano ha fundado la física celeste, la física terrestre, sea mecánica, sea química, le queda por terminar el sistema de ciencias de la observación, fundando la física social». ¿Cómo no seguir el modelo precedente, el de las ciencias de la materia inerte?

El gran paradigma (*) proviene de la mecánica celeste, observada por Galileo (el catalejo de Galileo y el microscopio son del XVI) y puesta en orden por las ecuaciones de Newton sobre la gravitación universal. Ahora bien, aquel resulta ser un mundo estable, ordenado, que obedece a unas leyes deterministas y absolutas. El Cosmos es un gigantesco reloj. Se entiende a los francomasones de entonces, Dios es el supremo arquitecto. La ciencia debe indagar por las causas. Hay mecanismos, la cuestión es descubrirlos. Esto es lo que ocurre, entre el XVI y el XVIII, con la física, la mecánica, la óptica. El filosofar no es ajeno a la ciencia: Descartes se interesó por la geometría, las leyes de la refracción, la mecánica y hasta por el feto humano. Pascal, además de sus "pensamientos" pasa a la posteridad

por inventar la máquina de calcular (el antecedente de las actuales). Spinoza mientras propone un Dios-natura y un hombre deseante, pule cristales de cuyo comercio vive. Lo que se añade en el XIX es el placer por experimentar, en química y en ciencias naturales. La biología será entonces "historia natural". Todo puede ser objeto científico. Estamos hablando de los procesos de investigación que igual conducen a las teorías transformistas de Lamarck (*Filosofía zoológica*, 1809) y de Darwin (*El origen de las especies*, 1859). Pero ya en Gregor Mendel, el paciente monje que halla las reglas de la genética cultivando y cruzando frejoles negros y blancos, su lógica es experimental como deductiva y, particularmente, de probabilidades. Mendel entra al siglo XX. Dedujo que existían los "genes".

La sociología inicial no pudo sino responder a esos criterios, que por lo demás, habían dado sonoros resultados. Con más razón, cuando la necesidad de un conocimiento de lo social vino a imponerse. Muchas encuestas preceden a la sociología. El siglo XIX puso en marcha, al comienzo de modo improvisado pero de manera irreversible, un potente aparato de observación social. En algunos casos, llevadas a cabo por prefectos franceses, en otros casos por observadores sensibles al mal social. Sin entrar en el detalle, citaré el caso de John Sinclair, pionero, entre 1791 y 1799, 20 volúmenes del "estado estadístico de Escocia"; un agrónomo. O el de la Sociedad francesa de estadística universal, que es de 1829. (3) Hoy, para los historiadores de la teoría sociológica, se trata de una convergencia novedosa de intereses estatales de control social y preocupaciones humanistas e higienistas heredadas del espíritu del enciclopedismo; el sobreentendido es que la razón podía estudiarlo todo, y sin duda, resolver. Pero en ese ingenuo optimismo se engendró el mundo en que vivimos. De modo que las utopías racionalistas, de alguna manera, no lo fueron tanto. Ni tan utópicas —en parte se realizaron—, ni tan racionalistas, "el sueño de la razón engendra monstruos".

En resumidas cuentas, la primera sociología aparece como empresa de utilidad pública, y utilitario se dice entonces "positivista". La obra de Durkheim, su práctica sociológica, está ligada a los proyectos sociales de la III República, a la modernización del

sistema escolar, al tratamiento de la cuestión social, al establecimiento de una moral laica. Es acaso por eso, que a Durkheim, judío de estricta observancia y hombre muy recto, lo consagran catedrático en la primera cátedra de sociología. Pero este fenómeno no es propio a Francia sino a las sociedades industriales. La cuestión obrera había aparecido en Alemania, que dejaba de ser el encantador país rural de los días de Goethe, e inspira parte de la política económica y social de Bismarck. En los Estados Unidos, más tardíamente, entre 1915-35, la escuela de Chicago resulta inseparable de los problemas aparecidos en Chicago, tales como la urbanización acelerada, la fuerte inmigración y el aumento de la delincuencia y la pobreza.

1. Los padres fundadores.

La disciplina tiene varios: Tocqueville (Alexis de). Su propuesta del pasaje de la sociedad del "antiguo régimen" (compuesta por "órdenes" o estamentos) a una sociedad fundada en la movilidad libre de individuos bajo las mismas leyes, de una sociedad abierta o democrática —más preocupada, en la joven república de América del norte, por la libertad que por la igualdad como lo advierte tempranamente— constituye otro punto de nacimiento de una ciencia nueva que no tenía todavía nombre (Cf *La Democracia en América*, 1835. *El Antiguo Régimen y la Revolución*, 1856). Sin embargo era un aristócrata. No es el lugar para que me extienda en qué consiste el valor innovador de los estudios de Tocqueville, por lo tanto, uno de mis favoritos. Diré que ello no reside tanto en aquello que afirmara, aunque sus observaciones mantengan su vigencia, sino en la utilización por parte de Tocqueville de un enrejado sencillo de preguntas, lo que hoy llamaríamos un modelo. Otro padre fundador es el alemán Georg Simmel (1858-1918), un tanto olvidado pese a su variada obra (*Filosofía del dinero*, 1900. *Cultura femenina y otros ensayos*, 1923), tal vez porque en vida se opuso a Durkheim y luego las corrientes marxistas y estructuralistas no lo reconocieron como uno de los suyos. Hoy vuelve a ser actual; se revaloran sus estudios, su sociología de las "formas" hace de él, en especial para los norteamericanos, un precursor de las etnometodologías. Convendría,

sobre ese entusiasmo, detenerse en las observaciones críticas de François Bourricaud, en su *Dictionnaire de sociología* (PUF, 1982). Cito estos antecedentes para agregar en seguida el nombre de Karl Marx, que algunos creen que no merece relevancia después de los monstruosos abusos cometidos por sus herederos stalinistas.

Se equivocan, queda del marxismo de cuando era una contribución a la ciencia, el concepto de alienación, la noción de capitalismo como un sistema real que lleva en su seno otro sistema posible, y la noción de conflicto que todo el mundo en el siglo XX ha asimilado. Por la derecha hay otro personaje no menos maldito, el italiano Vilfredo Pareto (1848-1923). Su aventura fascista ofusca su lectura, pero su teoría de las ideologías como derivaciones y sus teoremas en economía, son reconocidos y estudiados por todas partes (*Curso de economía política*, 1896).

Por el interés de esta ponencia, presentaré únicamente dos de estos padres fundadores. De un lado, el francés Emile Durkheim (1858-1917). Del otro, el alemán Max Weber (1864-1920). No es que sean mejores. La razón por la que me centro en ellos es simple: hicieron escuela. Es decir, aplico un criterio sociológico. El proceso de profesionalización es significativo. Fundaron escuelas que siguieron, como se advertirá de inmediato, formas diversas de resolver el problema de la subjetividad del observador sociológico, vale decir, el problema de la veracidad o falsedad, común a todo esfuerzo que se pretenda ser una ciencia de algo.

Durkheim es un reflejo de su tiempo, de esa Francia de la III República, cartesiana, igualitaria, industrial y laica, un país de pedagogos que instauran la escuela pública y obligatoria. La carrera de Emile Durkheim expresa ese mundo, deja la escuela rabínica por los colegios republicanos, aunque guarda de sus orígenes un gusto por la austeridad. Estudiante de comercio, bifurca hacia la filosofía, y joven profesor, conoce Alemania que lo influye en materia de "ciencia positiva". Su tesis doctoral es la de un reformista, y en 1887 es nombrado en Bordeaux en la cátedra de "Ciencias sociales y pedagogía". Se explica pues, los rasgos dominantes de su manera sociológica. En primer lugar, el cartesianismo, la necesidad del

análisis riguroso, sus *Les règles de la méthode scientifique*, 1895. Una disciplina que aspira a ser como las otras tiene que establecer un objeto. "Los fenómenos sociales son cosas, y como cosas, deben ser tratados". En segundo lugar, su inspiración positivista, entendida como la disposición racional a ponerse a salvo de prejuicios religiosos, metafísicos, a los que se enfrenta, y que define y expulsa, bajo la forma de "preconcepciones". Explicar los hechos sociales por otros hechos sociales. Librarse de las ideas que los hombres se hacen de sí mismos, de "la visión afectiva". Hay una vida lógica, extra-individual cuya fuente es la vida social. Los hechos sociales son coercitivos y exteriores al individuo. En fin, administrar las pruebas por el método comparativo (las variaciones concomitantes, como en el caso de su célebre estudio sobre el suicidio).

Max Weber proviene de un medio industrial y protestante. En el salón familiar ha conocido a intelectuales y grandes políticos. Sus estudios lo llevan a Berlín, Heildeberg, Göttingen. A diferencia de Durkheim, manifiesta interés desde muy joven por temas políticos, adhiere a los "socialistas profesoriales" que conducen encuestas en el medio rural alemán. La cultura de Weber será inmensa, se gradúa en derecho en Berlin, en economía en Gottingen. Sus lecturas históricas todavía nos asombran. Su primera cátedra será en economía política. Es de 1904 su viaje a los Estados Unidos. De esta época es *La Ética protestante y Espíritu del capitalismo*. En 1905 aprende el ruso para seguir los acontecimientos. Va a la guerra, mientras se acumulan sus trabajos, en particular dedicados al estudio de las religiones y su vínculo con los comportamientos. En 1918 está redactando su gran obra *Economía y sociedad*, cuando lo alcanza la gripe española. Weber ha marcado el siglo XX. Una de sus conferencias — "El político y el científico"— establece la necesidad de separar ambas actividades.

Weber difiere en varios aspectos de Durkheim. «Llamamos sociología a una ciencia que se propone de comprender por interpretación la actividad social y explicarla causalmente por su evolución y sus efectos» (*Economía y sociedad*, edición alemana en 1992; traducida al castellano desde 1944, repetidas veces). Es un sociólogo de la acción social definida como "la actividad que pone en

relación un individuo con otro". De Weber son, en primer lugar, los tipos ideales, o sea, una reconstrucción estilizada de la realidad de la cual el observador ha aislado algunos rasgos que considera significativos. En segundo lugar, el concepto operatorio de comprensión: el observador debe situarse en el punto de vista del actor para intentar entender el sentido subjetivo que él da a su acción. De Weber es la importancia atribuida al tema de los valores. Y el estimar que el proceso histórico que conduce a la sociedad moderna es una forma de racionalización de las conductas. La racionalización provoca un retroceso de la magia y de lo religioso, lo cual lleva al "desencantamiento del mundo", otro de sus célebres aportes, proceso triste y necesario para llegar a la modernidad, considerada como una forma de vida desconfesionalizada. Eso resulta casi imposible, puesto que los hombres, abandonando las viejas iglesias, crean nuevos dioses, "religiones seculares" como lo dirá uno de sus discípulos indirectos, Raymond Aron. ¿Entonces? Weber ya había sugerido la separación de los oficios del poder y del saber, del político y del catedrático. Recomendará, para un siglo que no lo escucha, "el politeísmo de valores". Es decir, la tolerancia, el pluralismo.

2. La subjetividad y el oficio de sociólogo

Es preciso una distinción. El tema es doble. La subjetividad en el sujeto y en el objeto. La subjetividad en el sujeto observante, etnólogo, antropólogo, sociólogo e historiador. Y la subjetividad del caso observado, presente o pasado. Se explica que esta problemática regrese constantemente. Es normal, los científicos, como no se fatigará de recordarlo Karl Popper, son hombres como los demás, capaces de cometer errores, de intentar ignorar lo que no les conviene. No son dioses.

La moral tradicional ha resuelto aparentemente este problema acudiendo al rigor y seriedad del científico-social o de las ciencias naturales (en las cuales también hay supercherías: el célebre cráneo del hombre de Heildeberg no existió nunca, era él de un gorila traficado). A una moral puritana, burguesa, al saber desinteresado, al llamado a la neutralidad, todo lo cual resulta sin duda necesario,

pero no es suficiente. No puede dejarse la operación de construir una proposición verdadera a sólo la capacidad de rectificación del observador. Pero Karl Popper vendrá a decirnos que la ciencia es una actividad que se enmienda. Su lógica del descubrimiento científico como racionalidad empírica, establece una línea de demarcación entre lo que llama ciencia y pseudo-ciencias. No puedo desarrollar aquí por entero su postura de posición contra la inducción, y en consecuencia, contra el método clásico de las ciencias, el cual consiste en formular hipótesis corroboradas por millares de casos particulares. "Aun si todos los cisnes son blancos, no se puede deducir que los cisnes son blancos". El pasaje a la generalidad es incierto desde la inducción. ¿Entonces? Popper, en lo que viene a ser la mayor revolución epistemológica de este siglo, introduce otro criterio. Lo que hace que una teoría sea científica es la capacidad para formular a la vez que sus hipótesis y hallazgos, los accidentes o hechos que puedan negarla. A esta contraprueba, llamará "falsabilidad" o refutabilidad. ¿Qué es, entonces, ciencia? Una actividad que avanza rectificándose, probando sus propios errores. La historia de una ciencia no es únicamente el relato de sus innovaciones y aciertos (porque de hecho los hay) sino la relación de sus equivocaciones. El tema del ego del observador, de sus prenociones (en el lenguaje de Durkheim) queda zanjado. Contrariamente a lo que se cree, el proceso cognitivo popperiano los toma en cuenta, como intuición creadora. Poco importa que la iluminada predicción arranque con dosis de imaginación y hasta de excentricidad, igual debe explicitar lo que encuentra y lo que, por nuevas experiencias, entra en conflicto con lo afirmado y finalmente, negarlas. Las generalizaciones empíricas si bien no pueden ser siempre verificables, sí son "falsables". (*Sociedad abierta, universo abierto*, 1984; sus conversaciones con Franz Kreuzer).

Quien lo impresiona —cuenta en su biografía intelectual— fue Einstein, quien le había dicho en conversación, que su teoría de la relatividad restringida reposaba sobre una sola experiencia, y en consecuencia, si aparecía otra que la negase, estaba dispuesto a renunciar. En 1919, la curvatura de la luz al pasar cerca de la masa solar, fotografiada por Eddington en el curso de un eclipse, prueba

su teoría del espacio-tiempo y entierra la explicación de Newton. Por el contrario, a Popper, el marxismo, que lo conmueve como ética, le inspira una gran desconfianza, al no someterse jamás a prueba alguna. Es uno de los mitos del siglo XX, afirma en ese libro terrible y formidable que escribe en 1944, *La sociedad abierta y sus enemigos* (en castellano, desde 1957). A Popper, le debemos que vino a destruir una imagen teológica de la ciencia que hoy no es el comunismo sino el capitalismo triunfante quien la encarna, al presentar la técnica como un nuevo absoluto. No debemos aspirar ni a la certidumbre absoluta, ni a la exactitud absoluta, ni al universalismo absoluto ni a la manipulación absoluta de la natura. Su requisitoria, así como la aparición de nuevos paradigmas sociales (ciudadanos, autonomía) puede que abran una suerte de tiempo de tolerancia, un nuevo humanismo.

El tema de la subjetividad del observador aumenta a medida que se atraviesa de disciplinas axiomáticas, como las matemáticas, a las ciencias de la materia inerte, hasta llegar a la historia y las ciencias sociales. La historia, sin duda alguna, como primer saber humanista, no deja de debatirse sobre su deber de neutralidad. La historia fue encuesta, con Herodoto. Luego, explotación de archivos (en nuestros días, hasta las fuentes sonoras). Pero el tema de su objetividad (o al revés, de su subjetividad) retorna constantemente. Ciertamente, hay rigor en el manejo de los documentos, pero quién puede negar que la simple elección de textos del pasado, o la determinación de qué hecho es histórico o no, señala una preferencia, o un olvido. ¿Qué es el pasado, sino una reconstrucción a posteriori, en muchos casos, una voluntad (nacional) de hallarse unos antecedentes? Y el corte en periodos, ¿no es caprichoso? Aun si es sincero, ¿el historiador es un buen juez del pasado? La relatividad de sus métodos y de su oficio, hace que el oficio de historiador oscile, según épocas y escuelas, desde una suerte de saber —de lo singular, reducido al "relato"— a una ambición de ciencias entre las ciencias humanas, como en la Escuela francesa de Annales.

El asunto no es menor en las ciencias sociales, en particular, en la sociología. El problema es doble. Por una parte, el papel que juega la subjetividad en cuanto al observador, en el sociólogo mismo, y por

otra parte, como campo de estudio de las conductas sociales. El retrato trazado en este mismo texto sobre los padres fundadores, Durkheim y Max Weber, está hecho a propósito para resaltar, en el corto resumen, las proposiciones de ambos, y en cuanto unas y otras incluyen o excluyen la psiquis del observador en la tarea de observar. Iré a un cuadro sinóptico para ganar en claridad y tiempo. En el cual, OBS/INDUC. quiere decir observación/inducción. HIP, hipótesis, REG, reglas. TP, tipos ideales. COMP, comprensión. IS, imaginación sociológica. CF, contrapruebas o falsificación popperiana. El término de @ significa implicación, en dos contemporáneos, Norbert Elias y Pierre Bourdieu. El valor de S es el de la subjetividad del sociólogo. Lo que produce :

Durkheim: OBS/INDUC. --- HIP.---REG. (no S) - {comparación}

Weber: OBS/INDUC.---TI-S---COMP (S) {valores} {comparación}

Popper: DEDUCCION-IS (S)--HIP..---REG.--CF {teoría no - falsa }

Dos contemporáneos:

Elias: OBS/ DEDUCCION - @ + @ {doble implicación}

Bourdieu: DEDUCCION (ruptura epistemológica) ENCUESTA - LOGICA PRACTICA + @ {capital simbólico "devuelto"}

En el cuadro se puede apreciar la subjetividad en Durkheim (S) como excluida en la cadena de procedimientos racionales del sociólogo, aunque en sus trabajos postreros asumió el punto de vista "comprensivo", es decir, ponerse en el lugar del observado. En el rigor positivista y cientista de Durkheim la regla es una descripción de hechos ligados por una causalidad. Con Weber, la inclusión es por doble vía. En la cadena lógica del razonamiento sociológico, está incluida en el momento de la comprensión. Luego, en su ideal tipo, modelo racionalizado de comportamiento, pero que permite comprender el sentido. He incluido a Popper, cuyas exigencias epistemológicas, como acabo de indicarlo, no se pueden ignorar. Sea

cual fuese el grado de subjetividad que Popper recupera en el momento de concebir la deducción inicial, el llamado a la imaginación (sociológica) no se excluye; al contrario, todas las hipótesis son bienvenidas, incluso las más delirantes, la científicidad se prueba en el recurso a la falsificación. En cuanto al valor de @ o implicación quiere decir, en Norbert Elias, lo siguiente :

- a) la sociología se halla en el universo de la ciencia, pero su *objeto* es también *sujeto*, y tiene (los seres humanos) ideas o representaciones, a diferencia de los átomos del físico.
- b) el investigador mismo forma parte del objeto estudiado.

Por su parte Pierre Bourdieu establece una forma de implicación: el sociólogo forma parte del orden establecido, tiene un *status*, goza de un capital simbólico, pero puede poner éste al servicio de los agentes sociales —"la lógica de la práctica"— y porque su discurso, al acabar con la ilusión de legitimidad de los otros discursos, "es el menos ilegítimo de los discursos posibles" (Ver Anexo II - Tres herejes).

*

Otro asunto es la subjetividad de los agentes sociales. Uno de los objetos más visibles en trabajos de sociología es el vínculo. Este no puede escapar a consideraciones psíquicas, tanto como económicas, culturales, históricas. Una gran cantidad de conceptos claves de la disciplina lo toman en cuenta: anomia, conformidad y desviación, acción colectiva (no siempre racional, el rumor, el pánico, la multitud, etc), dominación (que implica paradójicos lazos). Cabe citar el interés de Durkheim por el suicidio, el de Simmel por la moda y los gustos. Weber, ya lo hemos dicho, toma en consideración los valores éticos, para revertirlos en el análisis de conductas mundanas, tales como el ahorro o la previsión (protestantes). Norbert Elias estudiará las etiquetas sociales. El tema del individuo —valores y motivaciones— vuelve en los trabajos de sociólogos de nuestros días, Alain Touraine, François Dubet, Michel Wieviorka. Algo semejante ocurre en historia: la historia de gente ordinaria (Alain Corbin, Carlo Ginzburg); la historia de mujeres (Michelle Perrot). Los hombres en sociedad, ha dado lugar a la escuela interaccionistas (o de Chicago), un mundo en redes. Hay que decir que la crisis del

marxismo, la pérdida de vigencia del estructuralismo y el fin de las grandes ideologías revolucionarias (las ideologías conservadoras están de pie) han hecho volver el tema del individuo, y con él, una problemática donde las pasiones y las estrategias, con su carga de subjetividad, vuelven a hallar el lugar que las grandes teorías les negaban.

En plena vigencia de la lingüística y del estructuralismo, se llegó a hablar de la desaparición del sujeto. De un humanismo sin hombres. Hoy se propone el individualismo metodológico: "para explicar un fenómeno social cualquiera, es indispensable reconstruir las motivaciones de los individuos concernidos" (Raymond Boudon). Desde otra perspectiva, en la que se recupera la idea de "compromiso", aunque ya no de clase, está Alain Touraine. Entre el sistema sin actores (el marxismo) y los actores sin sistema (el liberalismo) es posible una tercera vía —sostiene—, el actor en el centro de la escena. Llama actor a uno colectivo, a "aquel que lleva consigo un proyecto de sociedad". Touraine ha seguido y estudiado en los últimos veinte años los "movimientos sociales". Su método incluye la subjetividad de un observador que, no ocultando sus simpatías, es capaz de seguir un "movimiento" mediante la "observación participante". ¿Es posible un punto de vista a la vez, comprometido y voluntariamente distanciado? Casi todos los sociólogos dirían que no, pero hay uno que afirma que sí es posible, Norbert Elias. A condición de desarrollar una imagen de la sociedad que "no sea ideológica", afirma. ¿Para decir, a sus ochenta años "yo lo he logrado"? ¿Necesito decir que es un modelo?

Segunda parte. Los tiempos actuales

¿Qué es pensar? ¿Qué relación existe entre lo que los hombres hacen, producen y lo que piensan? Marx decía: me dan el molino, y les doy el régimen feudal. Las máquinas de vapor, y les respondo, la sociedad industrial. Cada época tiene como un arquetipo (*) dominante de lo que es el saber y la ciencia. Si con Newton, en la concepción de un universo estable y determinado por leyes, el paradigma era un reloj, he dicho, un mundo frío y sujeto a regulaciones susceptibles de ser conocidas, con la sociedad industrial y sus enormes mutaciones, el sistema social no se parece a

la máquina de Newton sino a un motor de explosión, el diferencial de gases resulta provechoso. ¿A qué se puede parecer nuestro mundo de sociedades postindustriales? Descartemos la facilidad, no necesariamente a una computadora. ¿Cuál es el arquetipo dominante de nuestro tiempo? El gran tema de nuestro tiempo es lo viviente.

La Europa que he conocido no es, obviamente, la de la pasión positivista o cientista de comienzos de siglo, ni tampoco la de los "profetas armados" (*) de la entreguerra. Es una época muy particular, se prosigue la secular apuesta por el conocimiento y el progreso, pero con mezcla de entusiasmos y prudencias, algunas de los cuales conducen al nihilismo, y otros no.

Europa, desde mediados de los años 80, nos sorprende con la pérdida de autoridad moral e intelectual de los grandes "relatos", marxistas y otros, deslegitimados por el fin del totalitarismo, pero también por el fin del intento de totalismo. La caída del Imperio soviético significa algo más que la muerte de una ortodoxia, o la confirmación de la crítica a la burocracia ejercida por izquierdistas libres como Cornelius Castoriadis (anticipadamente, desde los años 50). El descrédito no recae únicamente en el marxismo dogmático sino en toda "visión unitaria", criticada por Merleau-Ponty mucho tiempo atrás en el debate epistemológico de la filosofía de las ciencias y llamada "monismo" por Raymond Aron. De golpe, estanterías enteras en las bibliotecas de todo el mundo, concernientes no únicamente a la economía y a la historia sino al conocimiento científico, quedan brutalmente en desuso.

¿Quién cubre el eclipse de los grandes relatos? Nadie, ninguna gran teoría o promesa. Pero en ese universo intelectual en dispersión, ante la pérdida de los saberes unificantes, se ha establecido una saludable heterogeneidad, y una necesidad de comunicar las diferencias, ya no entre las culturas y los hombres, sino entre formas de conocimiento sobre los conocimientos mismos. El pensar del pensar.

Sin embargo, un brevísimo recuento debe tomar en cuenta que la cultura de la posmodernidad —porque de eso estamos hablando— se

apoyó un buen momento en la técnica de los lenguajes. Fue el reino de la lingüística y del estructuralismo, en nada efímero, de los 30 a los 60. Es el gran momento del concepto de *échange*, de intercambio. Toda cultura fue considerada como un conjunto de sistemas simbólicos. "En primer lugar, el lenguaje, las reglas matrimoniales, las relaciones de producción, el arte, la ciencia, la religión" (Lévi-Strauss). La lingüística, como canje de mensajes. La economía, de bienes. Los clanes, como intercambio de mujeres. Doble presa, como natura por el deseo y como cultura, porque las relaciones de parentesco establecen lazos de reciprocidad y de prohibición. La vida social en la técnica levistroniana, es un sistema de intercambio de signos. La antropología, una gigantesca semiótica.

En los 90 regresa en historia el acontecimiento, en sociología el actor, y los antropólogos vuelven adonde habían salido, a los puntos críticos de la modernidad, a los lugares de pasaje, a las grandes mutaciones de las sociedades postindustriales, y reemplazan los salvajes de antaño por las bandas de jóvenes, los hooligans, los marginales, o simplemente, por la exploración de lo cotidiano. La revista *L'Homme*, consagra un número a "la antropología de la proximidad". Ese próximo resulta ser el ciudadano occidental corriente. Desde ritos a costumbres consumistas, son los nuevos objetos de estudio, ya no el próximo sino el prójimo (no quiere decir esto que no sigan interesados en aymaras y amazónicos).

Los tiempos que corren establecen otra relación con el saber, menos arrogante, menos ambiciosa, más prudente, no sólo porque se está de salida de las grandes teorías —funcionalismo, estructuralismo, marxismo— sino porque acaso un tiempo de distanciamiento y reflexión viene a establecerse. El fin de los grandes paradigmas de antaño y la ausencia de una ortodoxia filosófica o ideológica, puede ser leído también no como una carencia sino como opción de libertad, el deseo de no dejarse otra vez encerrar en un modelo único de explicación. Es un signo de salud y no de declinar. Ahora bien, la computadora, a diferencia de nuestro frenesí sudamericano (inspirados en las modas norteamericanas, confundiendo el resultado con los principios) no cubre ese vacío epistemológico, es un instrumento, por cierto formidable. Pero ni la cibernética ni la

informática postulan una nueva "gnosis" (*) mental, y los intentos por equiparar la inteligencia artificial y el cerebro humano han fracasado. El cerebro del hombre es más complejo, todavía ninguna máquina inteligente se ha autoprogramado. Nosotros lo hacemos a cada instante, en cada decisión, aun en las más simples (sobre todo, en las más simples). Para decirlo de un solo trazo, la informática es decisiva porque permite la circulación del conocimiento. Al revés de lo que suele creerse, lo nuevo (la computadora) permite que circule lo viejo (los textos de Platón). Nada nos libra del aprendizaje.

Ese saber actual, y esa es mi última observación para los tiempos que corren, tiene una actitud ambivalente ante la técnica, la admira pero sospecha de ella lo peor, no sólo propiciar un mundo desprovisto de todo escrúpulo y moral, y su utilización en guerras, en nuevas formas de despotismo tecnológico, sino porque en nuestros días el saber es una fuerza de producción, algo que se compra y se vende, un factor de poder. Siempre fue así, y hoy, un tanto más que en otras etapas de la sociedad industrial. La investigación, en dominios tan importantes como los genes humanos, se encuentra orientada hacia la rentabilidad y el poder. La imbricación de capitales e investigación científica produce algo que comienza a llamarse con otro nombre, es otra cosa, "la tecnociencia". Así, el principio de legitimización del saber queda alterado, ha perdido su fundamento ontológico de la búsqueda de la verdad, sustituido por los dioses de la eficacia y la riqueza inmediata. Una consecuencia: el saber fragmentado.

Es un mundo con problemas y desafíos enormes. También con recursos formidables. Se explica, en consecuencia, que las ciencias dialoguen, no sólo entre las ciencias de lo viviente y las humanas, y ambas, con las ciencias de la lógica y las matemáticas. Los científicos sociales retoman temas filosóficos. Y vuelve, cosa que nuestro gusto por las ideologías totalizadoras ignora, la razón en filosofía, es decir, Kant, Hobbes, Spinoza, en la vinculación entre ética y política, entre ética y ciencia; una filosofía modesta, es preciso decirlo, campo de precariedad y revisión permanente. En los últimos años, en dominios diferentes, se desarrolla una serie de debates en apariencia diferentes. Se dibuja, en realidad, un nuevo paisaje intelectual que tiene dos grandes volantes. Primero, el estatus de la

racionalidad filosófica y científica (el estatus de lo inteligible). Segundo, la tendencia a salir del carácter disciplinado y especializado, a romper los saberes, no sólo sometidos al determinismo sino a los hábitos académicos y profesionales, a los intereses perezosos de las corporaciones universitarias. La motivación es el carácter de multidimensionalidad de los fenómenos. Lo real es complejo (*), dicen Atlan y Morin. Y eso, la convergencia de saberes es, también, una señal de racionalidad y modestia. Un gran libro de conocimiento del conocimiento, como el de Jacqueline Russ, *La marcha de las ideas contemporáneas*, se abre por un capítulo, "entre el dogma y el vacío". Habla de un fin de un mundo "nuestras verdades se tambalean", estamos lejos del positivismo y la idolatría de la ciencia (p. 6). Se va hacia otro pensamiento, lejos de las ideologías marchitadas y los sub-productos marxistas, hacia una nueva ética de lo social, e invoca, entre muchos, el principio de responsabilidad (Hans Jonas) y la lógica de la comunicación (Jürgen Habermas). Una apertura a lo incierto, una época de rupturas y metamorfosis, un tiempo de aventura con la epistemología de las ciencias matemáticas, físicas y biológicas, con las "ciencias conjeturales". Las cuestiones de método están a la orden del día.

Las grandes construcciones del espíritu han quedado atrás. ¿Por cuánto tiempo? Disciplina por disciplina, hay virajes y cambios de perspectiva. La historia, por ejemplo, después de la prolongada hegemonía de la escuela de Annales, de su lección de método, del uso de corte en series, de largas cadenas o duraciones que llevan consigo su propia temporalidad, la cual no se ajusta a la de la historia tradicional, el empeño por una historia científica, es decir con serie de cifras, el rechazo a lo que llamaron despectivamente "la historia batalla", toda esa prolongada lección de otra historia, se concluye. Es cierto, no se vuelve a la "historia batalla", pero el acontecimiento vuelve a ocupar un lugar importante, y con la microhistoria, en boga sobre todo en Italia, la voluntad de los personajes. La historia es hoy, "una inmensa promoción de lo inmediato" (Pierre Nora). Por lo demás, pluralidad de escuelas, de métodos, no hay un solo esquema explicativo, no hay un *champ* o dominio legítimo y los otros que no lo sean, no hay una sola clave, no

hay una sola historia. Encerrarla, como lo hace Francis Fukuyama, es una temeridad. Creerle, una tontería.

En sociología, quien ose proponer unas leyes globales del desarrollo histórico, no sólo hará reír sino quedará desacreditado. El individuo resulta ahora la clave para entender la interacción social. Y aparecen nuevos conceptos operatorios: orden y desorden, autoorganización. En cuanto a la antropología, después de haber indagado en las estructuras escondidas, subyacentes, rehabilitado los mitos, el pensamiento primitivo, después de un formidable recojo de centenares de lenguas de culturas condenadas por la historia, vuelve al punto de partida, a occidente, lo acabo de decir. Es cierto que se ha producido la descolonización africana y asiática; es cierto que a las nuevas elites despóticas en los nuevos estados independientes no les gusta ese observador que viene de fuera, en muchos casos agente de la modernidad de los derechos humanos. Es cierto también que las sociedades primitivas se han aculturado. Pero no deja de ser verdad que la alteralidad (el principio esencial de la antropología, la observación del otro, del diferente) se ha trasladado del tercer mundo a las sociedades postindustriales, a las afueras de Los Ángeles, Londres o París. La cultura rock y la nueva violencia, el deseo de anarquía y orgía de los jóvenes occidentales reemplaza a los adolescente de Samoa y de las tribus de Nueva-Guinea que interesaron a Margaret Mead. Hoy "sexo y mentalidad" puede estudiarse en el corazón mismo de la sociedad que exportó el saber antropológico, en sus megalópolis occidentales. El tiempo del exotismo ha concluido.

¿Explica esto la tendencia al pragmatismo de un filósofo como R. Rorty? ¿La filosofía como una conversación no dogmática? No un saber sino ensayos sobre el saber constituido. Ironía y criticismo.

¿Explica ese cuadro intelectual la tendencia que señala un "nosotros" superior a la disciplina misma, común a la mayoría de investigadores y científicos, una suerte de 'nos' intersubjetivo, algo que pueda ponerse a las espaldas la razón comunicacional de Habermas ?

Creo que es tiempo de situar la objeción de Edgar Morin, no a una teoría en particular sino a la manera como se "construye" la ciencia y

en consecuencia, las maneras de pensar. Hasta la mitad del siglo XX —dice Morin— la mayoría de ciencias tenían por principio o modalidad, la especialización y la abstracción. Es decir, la reducción del conocimiento y de todo conocimiento a las partes que lo componen. Como si el total, o sea, la organización, no produjera nuevas cualidades en relación a las partes componentes consideradas aisladamente. Ese concepto central era el determinismo. Pero lo imponderable, lo imprevisible, lo nuevo, lo oculto, el resultado del azar, era descartado. Ahora bien, la aplicación de una lógica mecánica permitía ver unos aspectos, pero ocultaba o dejaba en la ininteligibilidad la lógica de lo viviente y de lo social. Lo que avanza es enorme: la vida y la sociedad responden a un paradigma distinto a las ciencias reductoras de la materia inerte.

1. El pensamiento complejo de Edgar Morin

El paradigma de la complejidad es la consecuencia de un movimiento muy preciso, muy interno de algunas disciplinas. Acaso por eso, ha escapado al gran público. En este trabajo, expongo las cosas no muy lógicamente. Explicaré de inmediato en qué consiste, pero más lejos, establezco, bajo la forma de un sumario listado, las causas múltiples que, me parece, prepararon el terreno de especulación y de mutua colaboración entre diversos científicos, filósofos y matemáticos, en los que actualmente se desarrolla.

Un paradigma no explica, sirve para explicar. No es ni un oráculo ni una ideología totalizadora. Es una vasta metamorfosis que propone un cambio en las actitudes y procesos frecuentes de pensar. Entonces, ¿qué lo motiva? Edgar Morin invoca diversos antecedentes: la cibernética (Wiener, y el principio de autorregulación de von Neumann o del *feed-back*), los estudios de la termodinámica sobre la autoorganización de los estados inestables, mareas marítimas, huracanes (Ilya Prigogine), la autoorganización en términos históricos y políticos (Cornelius Castoriadis). Pero la gran revolución científica (inacabada) que termina por atraer la atención sobre la posibilidad de otro paradigma, son las ciencias de la vida y de la tierra. Biología, ecología, autoorganización.

La biología como ciencia de la autonomía. ¿Qué es algo vivo? Algo que se autoorganiza. «La identidad de lo viviente, es la capacidad de mantenerse a través de una serie de actividades que el viviente mismo produce» (Varela). Cuentan en mucho los trabajos de Henri Atlan y Francisco Varela sobre la autoorganización de la materia. El fenómeno *vida*, aparte de contradecir la segunda ley de la termodinámica al no ir de lo caliente a lo frío, añade otra singularidad: va de lo simple a lo complejo. Ahora bien, esa complejidad, la de los mamíferos por ejemplo, es superior a la primitiva vida celular, pero es más efímera. La tendencia a la complejidad o complejización se acompaña de inestabilidad, de desorden. La simplicidad quiere decir poco desorden. La ameba, por unicelular, puede ser inmortal. La marcha hacia la conciencia, es un camino de bucles de desorganización y autoorganización. Lo viviente —insiste Henri Atlan— no es únicamente orden, regularidad, repetición: es también variación, diversidad. Un ser vivo es "un desorden que se autoorganiza", una forma eficaz de la inestabilidad. El estudio de los seres vivos permite pasar sin contradicción del orden al desorden. Lo viviente es máquina autónoma, se autorrepara y se autorreproduce. De todo ello, se extrae tres principios fundamentales: orden, desorden y autoorganización. Esta combinatoria, a Morin le parece capital. Todo en el universo —el cosmos, la materia, la vida, el espíritu, el conocimiento, las ideas— dependen de este concepto enigmático, la autoorganización. De la célula al huracán.

Hace poco, al ingresar la materia del "caos" en una facultad, un curso para físicos y matemáticos, una de las razones que se avanzaba era que, finalmente, los científicos se ponen a estudiar los problemas complejos porque, simplemente, los problemas simples de alguna manera están resueltos. La gran aventura de la clasificación comenzó hace unos tres mil años, en China y Grecia antigua, se continuó después, y hace ya un siglo que el ruso Dmitir Mendeleiev nos legó el cuadro de clasificación de elementos químicos, al cual se han ido añadiendo elementos naturales nuevos, cada vez más inestables. El formidable reduccionismo de la ciencia ha operado eficazmente. Es tiempo, se dicen los investigadores, de enfrentar los problemas complejos. Y es así como la paradoja del desorden que

engendra orden o vida, venido de la biología, más allá del marco de esa disciplina, interesa a un mundo de especialistas de la inteligencia artificial; a matemáticos de la modelización de estados inestables (en química, en estudios climáticos, demográficos, etc) y, por sus posibilidades de un pensar diferente, a filósofos y psicoanalistas. En cuanto a Morin, su itinerario de curiosidad intelectual lo lleva a trabajar en 1968 con el grupo de los Diez formado por biólogos y cibernéticos. Henri Laborit lo induce en ver en la cibernética una novedad compleja. Un año más tarde, trabaja en el célebre Salk Institute for Biological Studies, y en conversaciones con John Hunt y Jacques Monod, lo llevan a un replanteo epistemológico radical. Incorpora a sus trabajos el principio del *order from noise*, el azar organizador de Heinz von Foerster. Entre 1973 y 1991, publica sus 4 tomos de *El método*.

Extremando la simplificación, podría reducir la propuesta de E. Morin a algunos principios sencillos.

- el método cartesiano resulta provincial. No se puede ir de lo simple a lo complejo únicamente, ni siempre de lo particular a lo general. Lo superior en muchos casos explica lo inferior. No es el mono que explica al hombre, es el hombre que explica al mono. Son las grandes teologías que permiten comprender el chamanismo y la magia, no al revés.

- lo real es complejo. En consecuencia, es preciso la convergencia de métodos, ciencias y personas. El paradigma de la complejidad es un programa de trabajo interdisciplinario. El enorme progreso de la ciencia, paradójicamente, acrecienta la incertidumbre. Lo incierto, lo confuso, forma parte de los inevitables desarrollos de la ciencia.

- el desorden es creador de orden. La vida es la organización y a la vez la inestabilidad de lo organizado.

- el paradigma de la complejidad no renuncia ni al análisis de las partes, ni a la síntesis, salvo que instaura métodos de ida y vuelta. El principio de la retroacción, el *feed-back*. El efecto de una causa se

convierte a su vez en causa. En sociología: los efectos perversos. En biología, los bucles de vida.

- el pensamiento complejo enfrenta el tema de lo incierto o lo imponderable, del azar, y trata de concebirlo como posibilidad de organización.

- es un pensamiento que trata de conectar, contextualizar, globalizar. No propone el forzoso separar o análisis. No necesariamente lo general invita a reconocer el valor de lo singular, lo individual, lo concreto.

- el pensamiento complejo no renuncia a la modelización. Pero Morin propone que los modelos de la complejidad, reconociendo que todo pensamiento es inevitablemente reductor, proponga modelos un tanto menos reductores. Algo de la complejidad de la cosa estudiada debe quedar en el esquema de quien lo piensa.

2. El Zeitgeist o aire del tiempo (desde los noventa...)

I) el fin de la URSS, por accidente (implosión interna, etc): se confirma la hipótesis del accidente o la bifurcación en la historia.

II) la idea del accidente alcanza la historia natural: la hipótesis de la desaparición o muerte de los dinosaurios por un gran meteorito

III) la crisis del marxismo (desde los años ochenta, antes del fin de la URSS) como último determinismo.

IV) la crítica del totalitarismo (Raymond Aron, Hannah Arendt). En general, el descrédito del holismo, del Todismo (F. Savater).

v) asistimos a la crisis de "las grandes narraciones" legitimadoras propias de la modernidad (Lyotard). Los metarrelatos (historia universal, filosofías del progreso, etc) se fundaban en un proyecto o idea a realizar y su legitimación estaba dada por la expectativa de su cumplimiento. Hoy, ante la pérdida de los saberes unificantes, la

filosofía es campo de precariedad y revisión permanente (Rorty, Lakatos, etc).

VI) el posmodernismo es criticado (Vattimo). La imposibilidad de pensar la historia como un curso unitario (lo cual da lugar al fin de la modernidad) no surge sólo de la crisis del colonialismo y del imperialismo, sino que es también, y en mayor medida, el resultado del nacimiento de los medios de comunicación de masas. Vattimo sostiene que se esperaba una sociedad más "transparente" más consciente de sí misma, más "iluminada" es decir, sabia. El resultado es una sociedad más compleja, incluso más caótica. Pero es precisamente en ese "caos" relativo en el cual residen "nuestras esperanzas de emancipación" (Cf. *La sociedad transparente*, p 78).

3. El eje roto, física y matemáticas. Años treinta.

I) La física cuántica. El dilema esencial de las propiedades ondulatorias y corpusculares de la micro-materia. El principio de incertidumbre de Heisenberg, premio Nobel de física en 1933. La incertidumbre: la previsión rigurosa de un sistema atómico no es posible. Determinismo estadístico. El debate entre Einstein y Niels Bohr en Solvay, 1927 (uno de los más importantes de la historia de las ideas científicas desde las controversias célebres en torno a Galileo y a Darwin).

II) Las matemáticas en crisis de fundamentos. Kurt Gödel: existen proposiciones aritméticas indecibles —que no se pueden demostrar ni no demostrar— y que la coherencia de un tal sistema no puede ser probada en el sistema mismo (1934). Esta no-deductibilidad significa que el sistema de axiomas es incompleto. De ahí el nombre de "teorema de la incompletitud". Indecibilidad = incompletud. Consecuencia: no se puede esperar una certidumbre completa en matemáticas. Todo sistema es arbitrario. La verdad absoluta no puede ser alcanzada por la sola potencia del espíritu humano. Gödel establece un límite inquietante a toda formalización y axiomática, hasta hoy no superado. Y según sus demostraciones, no superable.

4. Nuestros días: el debate epistemológico, ciencias de la materia y de lo viviente, intercambio y alianzas

I) Ilya Prigogine, "las estructuras disipativas". Premio Nobel de química. El determinismo no explica las estructuras disipativas, es decir, la creación de orden a partir del desorden en sistemas alejados del equilibrio. Introducción del concepto de Caos como operacional. El caos como orden creador. Estudios sobre la atmósfera terrestre, la teoría de los volcanes y terremotos, las fluctuaciones bursátiles, la evolución de poblaciones, los ritmos biológicos, la fisiología humana. «Estamos a comienzos de una aventura. La ciencia proseguirá pero no examinando situaciones simplificadas sino la complejidad de lo real» (Cf. *La fin des certitudes*, Odile Jacob, París, 1996).

II) Una nueva estrella, la biología. Aspectos prácticos: embriones congelados desde los años 80, la espiral de ADN, el genoma humano, problemas éticos, clonaje, etc. Aspectos teóricos: la epistemología de la biología es el centro de interés de la ciencia a comienzos del siglo XXI.

III) ¿El paradigma de la complejidad? La complejidad es la vieja razón incluyendo lo inesperado, lo imprevisible (E. Morin). La ciencia necesita un modelo reductor, pero no demasiado reductor. La inteligencia parcelaria (léase especialidades cerradas) no ha cesado de fragmentar el mundo. En las ciencias, el dogma del determinismo universal se ha hundido. Solo el pensamiento complejo puede enfrentar el reto de la incertidumbre.

IV) La ciencia debe ser cuestionada. Si no se problematiza, se dogmatiza. Opera como un sistema cerrado, clausurado. La actual ciencia es una ciencia sin conciencia.

Conclusión

En el curso de esta exposición han podido comprobar que el tema de la subjetividad, desde los grandes maestros fundadores, es clave para la sociología, pero dentro de una combinatoria de métodos de los que se apropia. Han podido comprobar también que la honestidad intelectual se impone, en materia de confesar/controlar el a priori favorable o desfavorable. Solo el sociologismo conformista que viene de los Estados Unidos puede creer que las "ideologías" han desaparecido. Lo que ha desaparecido es una propuesta autoritaria, derivada del marxismo. Pero la idea de un reformismo social, de un gobierno sólo de expertos y del fin de la historia a lo Fukuyama, son también, "ideológicos". Es decir, discursos de la ilusión que enmascaran intereses y privilegios.

Antes de partir, conviene que precise lo siguiente. Los estudios de ciencias humanas siguen actualmente secuencias distintas, algunas contradictorias. La primera, la más frecuente, es ahondar la especialización. En el último Congreso mundial de Sociología hubo 32 grupos distintos de discusión, y hoy se habla de sociologías, en plural. No costará hallar un parecido fenómeno de dispersión y de enriquecimiento en otras disciplinas. Vivimos en un mundo en que hay que ser experto en algo para ganarse la vida. La segunda tendencia es a la modelización. No hay que asustarse, pero el aprendizaje de un mínimo de matemáticas, es necesario. Un modelo, como dicen mis colegas de esa rama, permite no trampear; de entrada define los parámetros al uso, que son forzosamente pocos. La tercera tendencia es la emergencia de disciplinas dobles o triples, ya tenemos etnohistoria, sociobiología. Se vive más tiempo, se puede aspirar razonablemente a tener un par de doctorados. La cuarta es la pluridisciplinaridad. La quinta es a la fertilización de un campo disciplinario a otro. Carisma viene de la religión. Estructura de las matemáticas. Arqueología cambia de sentido con Foucault. No habla del Partenón de Atenas ni de Machu-Picchu sino de la serie de capas sucesivas de ideas y prejuicios que nos habitan. Los discursos confusos manejan esta circularidad de conceptos, tras el disfraz de

un género en apariencia modesto como es el ensayo. No crean en esa falsa modestia: hay propuestas que, de tan avanzadas, progresan veladas, para sorprender a las corporaciones, y otras inquisiciones. Gracias.

Tahití, agosto,
Lima, setiembre del 2001.

Notas:

1) *Pour la sociologie*, París, Seuil, "Point", 1974, pp. 236-241

2) Barret-Kriegel, Blandine, *L'État et les esclaves*, Calmann-Lévy, 1979: «El estado clásico no funciona como un estado despótico, no regimenta a los sabios, no explota a los doctos, es él mismo el que crea las instituciones de investigación, el que asume los riesgos de la contestación a su poder de facto y de ley. Las Academias clásicas que reagrupan los sabios en el siglo de Luis XIV no eran de tipo soviético» (p. 15)

3) Se recuerda, entre muchas, a la Société française de Statistique Universelle, 1829. A la Société Libre de Statistiques (1830). A la Statistical Society of London (1833). Todas ellas publican regularmente encuestas e informes, que la prensa comenta. La sociedad de economía social publica, entre 1857 y 1912, 13 tomos de monografías tituladas *L'ouvrier des deux mondes*. El caso de Frédéric Le Play (1806-1882) antiguo politécnico, en los *Ouvriers européens* (1855), presenta 36 monografías realizadas en Europa entera (Cf Jean-Michel Berthelot, *La construction de la sociologie*, PUF, 1991).

(*) GLOSARIO

Epistemes. En el sentido que lo entiende Foucault, un a priori histórico (quiere decir que puede ser olvidado y puede ser removido) pero mientras tiene vigencia, constituye la condición de posibilidad de diversas formas del saber en una época dada.

Isomorfismo (Isonómico). Una igualdad por la ley y delante la ley. Los atenienses habían conocido sistemas que llamaban Tiranía, y regímenes oligárquicos, hasta que de modo confuso y un tanto oscuro, en los inicios del siglo V a mediados del IV antes de JC, se dan un sistema donde las tribus eligen un consejo de 500 con bolas tiradas en sorteo, luego magistraturas públicas, por no más de un año, que tienen que ser explicadas en la asamblea pública o *eclesia*, y el sistema, extendiéndose a todo ciudadano útil, que también era guerrero, comerciante y expositor en los debates públicos, resulta ser lo que entendemos por democracia. Herodoto señala que ni mujeres ni esclavos, ni extranjeros o metecos, estaban concernidos. Por limitada que fuera, se calcula unos 40 mil ciudadanos sobre 400 mil habitantes, lo cierto es que fue una gran novedad, y no ha cesado.

Leviatán. En la edición de 1651, se escribe *Leviathan*. Es un animal gigantesco. Es un monstruo bíblico. Es el gigante. Es el Estado. Es la idea de la Soberanía. Hobbes prepara, siendo un pensador del absolutismo de Estado, la democracia y el liberalismo, con el bello artificio de su gigantesco poder que evita, por su exceso, el exceso de los particulares. Por el peso de la organización política, la desintegración en políticas plurales. Para eso era preciso un sentido acusado del realismo, y grandes dosis de reformador pesimista, como en Machiavelo. Hobbes afirma: «Todos los hombres se odian». El temor a Dios no mejora a los hombres, aunque crean. Los mejora

el temor a la ley. Triste comienzo, pero necesario, a la libertad de los modernos.

Gnosis. Quiere decir conocimiento, quiere decir un conjunto de sectas próximas al cristianismo primitivo y radicalmente opuesto al mismo, considerada una herejía y de las menores. El problema es que hay gnósticos entre los judíos y los musulmanes. La idea central que Borges repite, es que hay una disociación entre el Dios de la creación y el demiurgo que se ocupa de sus funciones, una suerte de usurpador. El verdadero Dios, duerme o vela. El mundo carece de alma. Este dualismo fundador con una cosmogonía a doble velocidad —una cosa es el orden inicial y otra el desorden actual—, anda por entre la Kabala judía, las tradiciones esotéricas de Irán y un poco en las teorías de la entropía de la física moderna. La gnosis, en algunos místicos, es una experiencia interior de ese dualismo, de un Dios extraño al mundo, y lógicamente, a sus representantes eclesiásticos. Se entiende que la Iglesia, siempre tan tierna con sus contestatarios, los persiguió espada en mano.

Profetas armados. Los biógrafos de Trotsky inventaron el concepto que le iba a la maravilla. Pero no es el único. Hitler también se asimila al concepto de base: las ideas se imponen a sangre y fuego. Y Mao. Y Guevara. El último de la especie es Abimael Guzmán. Paciencia, ya reaparecerá algún otro. Espero que la posteridad no me dé razón.

Arquetipo. Lo usa Platón, Malebranche, Berkeley, Locke, y Kant. En el sentido de Jung, aquello que crea mitos, religiones, filosofías. Una imagen original que existe en el inconsciente.

Aufklârung. Movimiento filosófico del XVIII, caracterizado por la idea de progreso, la desconfianza ante la tradición y la autoridad, la fe en la razón y en los efectos moralizadores de la instrucción, la invitación a pensar y juzgar por sí mismos. Cf Kant, *Was ist Aufklârung* (¿Qué es las Luces?), André Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, 1926, p. 587.

Paradigma. Lo uso en el sentido de Thomas Kuhn, un modelo epistemológico vigente en una cierta época (que pueden ser algunos siglos) y en un medio científico. Cuando aparecen hechos que no son explicados, entra en crisis. Pero como demuestra Kuhn, estos cambios de paradigma son por saltos, revolucionarios, y no ocurren sin conflictos y verdaderas guerras científicas. Ejemplo: el tiempo que la teoría de la evolución de Darwin ha tardado en desplazar el calendario bíblico de evolucionismo por porrazo, todo se ha creado una mañana espléndida de la primavera del año 4322 antes de Jc. No es broma, hay comunidades religiosas en USA que siguen apegadas a ese criterio.

Complejidad. En Atlan, un orden cuyo código no conocemos.

ANEXO I - Los discursos confusos

«¿Estudios epistemológicos contruidos como tratados políticos? (Paul Feyerabend), épolemicas metodológicas arregladas como si fueran memorias personales? (James Watson) (...). Por supuesto, en cierta medida este tipo de cosa se hizo siempre: Lucrecio, Mandeville y Erasmus Darwin expusieron todas sus teorías en rima. Pero la actual mezclanza de variedades de discurso se ha incrementado hasta un punto en que resulta difícil ya sea rotular a los autores (¿qué es Foucault? ¿Un historiador, un filósofo, un teorizador político? ¿Qué es Thomas Kuhn? ¿Un historiador, un filósofo, un sociólogo del conocimiento?) o clasificar las obras (¿qué es *Después de Babel* de George Steiner? ¿Lingüística, crítica, historia cultural? ¿y qué es *On Being Blue* de William Gass? ¿Un tratado, una charla, una apologética?). Esto es mucho más que una cuestión de deportes raros y curiosidades ocasionales, o que el hecho admitido de que lo innovador es, por definición, difícil de categorizar. Es un fenómeno lo suficientemente general y distintivo como para sugerir que lo que estamos viendo no es simplemente otro trazado del mapa cultural —movimiento de unas pocas fronteras en disputa, el dibujo de algunos pintorescos lagos de montaña—, sino una alteración de los principios mismos del mapeado. Algo le está

sucediendo al modo en que pensamos sobre el modo en que pensamos'» (C. Geertz, J. Clifford y otros, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, Barcelona, 1996, p. 64).

Anexo II - Tres herejes

Norbert Elias ilustra el primer caso. Nacido en Alemania, 1897, pronto exilado en Francia, en Inglaterra, donde regentó una modesta cátedra en Leicester, muerto en 1990 en Amsterdam. Fue alumno de Husserl y de Jaspers. Estudió medicina y luego, filosofía, sociólogo por derivación. Curioso caso el de este gran pensador, permaneció conocido y marginal, respetado e ignorado, él mismo, ajeno a las carreras convencionales, retraído y activo hasta una avanzada edad, convencido sin embargo de su propio valor, la celebridad de Elias no es sólo tardía, su asimilación comienza en nuestros días. Y sin embargo, son monumentales sus estudios. *El proceso de la civilización*, es una sociogénesis del Estado occidental, de la feudalidad y de la monarquía absoluta. El estado moderno se define por el triple monopolio de la policía, el ejército y la fiscalidad; haciéndolo, pone fin a las luchas y querellas entre feudos. Pero es *La Sociétés de Cour* traducido como *La sociedad cortesana* (México, 1982), la que le da celebridad. En ella describe cómo se produce el pasaje de una aristocracia guerrera a la nobleza refinada de la corte real. En *El proceso de la civilización* traza la evolución progresiva de la conducta en sociedad —la civilidad— lo que llamamos en castellano la urbanidad: el arte de estar en la mesa, de limpiarse las narices, de hacer sus necesidades discretamente... Toda forma de comportamiento retenido o controlado. El control de sí mismo, —miccionar a ocultas, defecar en privado, entre otras operaciones de privatización evidente que Elias llama la "autocoacción" (*El proceso de la civilización*, p. 463)— es creciente entre el siglo XVI y XVIII, bajo las monarquías absolutas. El papel de la etiqueta, del lujo, de gastos de prestigio. Las lógicas sociales que gobiernan los comportamientos de la corte son analizados en comparación con la lógica de la burguesía ascendente. Y al fin entendemos cómo los hombres se civilizan, por constreñimiento

(Freud diría, por la neurosis). Si el grosero guerrero se vuelve un caballero cortesano es por medio de una larga secuencia entre los individuos y la trama social. Lo caballeresco, no es un hecho natural, genético, digno de una clase o elite, es un hecho "construido". Describirlo, es salir de la ilusión que las clases dominadoras, si son caballerescas, no siempre es el caso, mantienen sobre sí mismas. La obra de N. Elias es psicología relacional y es sociología del poder. Elias, digamos de paso, entierra la vieja oposición entre individuos y sociedad: los entramados sociales. Ser individuo es ser interdependiente. En sus últimos ensayos, establece una moral de la investigación sociológica, es posible el compromiso con una voluntaria distanciamiento. La sociología pertenece a las ciencias, pero su objeto es a la vez un sujeto. Es decir, tiene sus propias ideas, o "representaciones". La segunda afirmación llama a la modestia y a la autovigilancia, el investigador forma parte de su propia investigación. En cuanto a las trampas de la ideología y la historia, propone una «historia de la humanidad, nacida de múltiples proyectos, pero sin proyecto, animada de muchas finalidades, pero sin finalidad». Se une, por ello, a mi criterio, a la idea de complejidad, al tomar en cuenta en el movimiento histórico, aquello que es heterogéneo, errático, discontinuo y contradictorio.

El observador, en este caso el antropólogo, "deforma la realidad en su ventaja". Clifford Geertz, profesor en Princeton, cuyos primeros libros sobre la cultura balinesa (Bali) parten de la idea de que toda cultura es una interpretación del mundo (*Saber local, saber global*, PUF, 1983). Pero lo que más sorprende es que admita también que el discurso del antropólogo es también interpretación. Analizando las obras clásicas de la etnología, revela cómo estos responden a "estrategias de poder". Es decir, carreras, ambiciones académicas, etc. El antropólogo no puede liberarse de un natural "egocentrismo", afirma. Así, dará prioridad a las informaciones que confirman sus opiniones. No lejos de cuando leemos en un diario de preferencia la línea editorial porque hallamos en ella el eco de nuestras propias opiniones. El ego es totalitario. Incluyendo el del observador. En trabajos posteriores, C. Geertz ha vuelto a afirmar su escepticismo ante la posibilidad de una neutralidad observante.

Pierre Bourdieu es mi tercer caso de sublime herejía. Es el pensador del establecimiento que demuele el mismo establecimiento. Su carrera parece la de un sociólogo situado a la izquierda del sistema educativo, un heredero un tanto alambicado del extinto reino marxista-estructuralista. Pero si se sigue atentamente la progresión de sus trabajos, de los primeros dedicados al mundo del África del norte (*Trois Etudes d' ethnologie kabyle*) a los "Herederos" (traduzco e ignoro si son conocidos en castellano), el interés de Bourdieu se orienta hacia trabajos de encuesta en diversos medios sociales, para identificar "campos de fuerzas", campos de lucha social, que son económicos como artísticos, políticos, deportivos, en donde se opera la distancia y la recreación de diferencias sociales, como en *La reproducción* (1970). Bourdieu habla de "capital simbólico", que se adquiere en la mejor educación, y en consecuencia, de violencia simbólica. Habla de "habitus", que es la historia encarnada de las instituciones en el cuerpo y las costumbres, una suerte de disposición durable para hacer o no hacer tal tipo de estudio o actividad, esto es, la vieja marca del origen (desigualitario) de clases del marxismo; pero aquí, como una combinación de interiorización y exteriorización, los individuos están convencidos que así son, no que los han construido así. La dimensión simbólica del orden social requiere de una sociología de la acción que no es sino una forma de práctica científica (*Esquisse d' une théorie de la pratique*, 1980). Esa flexibilidad pragmática, en la que el sociólogo que es Bourdieu, loado y aclamado, miembro del Collège de France, le permite un auto-socio-análisis que incluye su propio campo, es decir, los intelectuales y los burócratas. Sus dos libros, *El hombre académico* y la *Leçon sur la leçon* (1982) —que es su discurso de recepción, traducido como "Lo que quiere decir hablar"—, es un verdadero panfleto de contestatario no contestado, de hombre del sistema que usa su libertad, y que le permite autonomía y audacia en tanto que sociólogo, es decir, portador del menos dominante de los discursos simbólicos puesto que el discurso simbólico es capaz de demostrar la ilegitimidad de los otros. Paradójico y al borde del cinismo, el sociólogo luce un poder que le permite enfrentar a las clases a las que pertenece. Pero hay un precio. «No se entra en sociología sin desgarrar las adherencias que se tiene ordinariamente ante grupos, sin abjurar las creencias que

son constitutivas al lazo social» (Bourdieu, "Lección sobre la lección"). Paradoja del sociólogo, "tiene la autoridad de decir con autoridad lo que no se dice". Ni cinismo, ni maquiavelismo, "se trata de restituir a los sujetos sociales su propio dominio, más allá de las falsas trascendencias". ¿Estamos a poca distancia del intelectual concebido por Marx, capaz de restituir al hombre alienado la conciencia perdida en el curso de la ignorancia y los lugares comunes de su propia condición oprimida? Salvo que Bourdieu no piensa en términos de clases sino de "campos" de conflicto. Uno de ellos, el capital simbólico (la educación, la escuela pública en Francia, etc). Lo que le permite abordar los fenómenos sociales que por sí mismos, "no son inteligibles". La razón científica es una conquista social. "Transforma el malestar social en síntomas legibles". Aunque en otro momento ha dicho que todo el mundo debería ser sociólogo, es decir, lúcido de su propio campo de conflictividad y mentira social. Bourdieu, acaso el intelectual dominante después de Sartre en el medio francés, establece una nítida diferencia entre su actividad que no considera ni compromiso político ni teoría, sino una "práctica teórica", de los otros sociólogos, tratados despectivamente de ingenieros sociales, que dan recetas de reingeniería, formas de racionalización del conocimiento empírico que ya detentan los miembros de la propia clase dominante. No confundir.

(+) Subjetividad e Intersubjetividad, IX Congreso, viernes 7 de setiembre del 2001, de 5:00 pm a 6:45 pm. Conferencia Magistral. Comentaristas: Alberto Péndola y Moisés Lemlij. Contiene texto, glosario, Anexos I y II, y notas a pie de página.

Conferencia editada en: *Ayer y Mañana. Ensayos*, Fondo Editorial USMP, Lima, 2008, , p. 201 a 233, capítulo III, 'Ciencia y conciencia'