

La mirada perpleja del pensamiento crítico

ANDER GURRUTXAGA *

1. ¿NUEVOS PROBLEMAS O PREOCUPACIONES VIEJAS?

El tiempo presente es un tiempo de grandes mutaciones; vivimos momentos donde las viejas seguridades y las respuestas evidentes están sometidos al examen público. Estamos viviendo, como actores privilegiados, un complejo fenómeno de crisis en la estructuración interna de nuestras sociedades. Todo esto, ¿qué significa? Acaso ¿hemos resuelto los grandes problemas de la humanidad? o ¿son las viejas preocupaciones las que reaparecen una y otra vez?¹. Tomemos el ejemplo del día después de 1989.

Más allá del análisis que realiza F. Furet² de la idea comunista como una mitología política, se erigen las múltiples preguntas que desata la caída del régimen soviético³ y que sintetiza mejor que nadie la pregunta-aseveración de N. Bobbio, “en un mundo así, la idea de que la esperanza de la revolución se agota, se acaba simplemente porque ha fracasado la utopía comunista, está demasiado cerca de nuestros ojos como para no verla. Las democracias gobiernan los países más ricos del mundo ¿son capaces de resolver los problemas que el comunismo no logró resolver? Esa es la cuestión. El comunismo histórico ha fracasado, no lo niego. Pero los problemas permanecen; esos mismos problemas que la utopía comunista señalaba y se proponía resolver existen ahora a escala mundial”⁴. Pero por si el programa político que diseña

* Catedrático de Sociología.

1. Es muy sugerente la opinión de A. O. Hirschman cuando dice que los típicos conflictos de la sociedad de mercado pluralista, aparecen con considerable frecuencia y adquieren gran variedad de formas. Generalmente son negociables y conducen al arte del compromiso. Como resultado de estas dos características, los compromisos nunca dan lugar a la idea o la ilusión de que representan soluciones definitivas. Ver A. O. HIRSCHMAN. “Los Conflictos Sociales como pilares de la sociedad de mercado democrática”, *Política*, n.º 1, p. 104.

2. F. FURET. *El Pasado de una Ilusión*. Fondo de Cultura Económica. México. 1995.

3. R. BLACKBURN (ed.) *Después de la Caída*. Crítica. Barcelona. 1993.

4. N. BOBBIO. *La Utopía al Revés*, en R. Blackburn (ed.) op. cit. p. 23.

el interrogante de Bobbio no fuera suficiente, R. Rorty reclama toda nuestra atención cuando en un provocativo ensayo extrae algunas lecciones de 1989. Dice el filósofo pragmático, “se necesitaría un largo período de reajuste terminológico y psicológico para que los intelectuales occidentales de izquierda se aclimaten a la idea de que, no sólo “socialismo” sino todas las demás palabras que recibían su fuerza del pensamiento de que existía una alternativa al capitalismo, han perdido todo rigor. En particular, en adelante no podremos seguir usando el término burgués con su tradicional sentido peyorativo. No sólo deberemos dejar de usar la expresión economía capitalista como si supiésemos realmente a qué se parece una economía no capitalista que de hecho funciona, sino que tendremos que dejar de usar también la expresión cultura burguesa como si supiésemos a que se parecería una cultura autónoma no burguesa en una sociedad industrializada”⁵. Pero pese a que las recetas políticas al uso reclamen un estado de bienestar de rostro humano⁶ o pese al disenso liberal sobre tal estado de cosas,⁷ las visiones del futuro⁸ reclaman nuestra atención. Hay suficientes indicadores que se presentan amenazadores ante el pensamiento crítico que sigue mirando la utopía y la historia como instrumentos para la acción. La tesis de M. Cruz surge vigorosa, dice el filósofo catalán que “hasta ahora los hombres se han dedicado a transformar el mundo, de lo que se trata a partir de ahora es de que se hagan cargo de él”⁹.

El problema es ¿cómo hacernos cargo de él? Permítaseme retomar en este punto el magisterio de I. Berlin cuando en un párrafo pleno de sentido común plantea el abecé del quehacer social y político. Dice así, “si la perenne creencia en la posibilidad de materializar la armonía definitiva es una falacia, si admitimos que los Grandes Bienes pueden chocar, que algunos de ellos no pueden vivir juntos, aunque sí puedan otros ¿Qué hay que hacer? ¿Cómo elegir entre posibilidades? No hay una respuesta clara. Pero las colisiones, aunque no puedan evitarse, se pueden suavizar. Las pretensiones pueden equilibrarse, se puede llegar a compromisos. Deben establecerse prioridades, nunca definitivas y absolutas”¹⁰.

Hay una conclusión a estos dilemas que no vale la pena argumentar mucho más, si hacemos caso a las constantes económica, política, ideológica o cultural, el tiempo presente es de grandes mutaciones y, en consecuencia, un tiempo donde las viejas seguridades están siendo interrogadas; trátense de valores de uno u otro signo: ¿crisis de la democracia?, ¿crisis y/o redefinición de los grandes espacios políticos?, ¿afirmación del mercado?, ¿crisis del Estado-Nación benefactor?, ¿fin de los grandes sistemas ideológicos?, ¿ruptura entre la participación social y la participación política?, ¿punto final de la lucha de clases?, ¿emergencia de nuevas subjetividades?, ¿era del postnacio-

5. R. RORTY, ¿Cantaremos nuevas canciones?, en G. Bosetti. (ed.) *Izquierda, Punto Cero*. Paidós. Barcelona. 1996. p. 58.

6. Es sugerente el artículo de A. RYAN. *Socialismo for the Nineties*. Dissent. 1990. p. 442.

7. Quizá la crítica más aguda está contenida en las páginas que N. Luhman dedica en *Teoría Política en el Estado de Bienestar*. Alianza. Madrid 1993, al significado de la política en las sociedades de bienestar.

8. Ver R. HEILBRONNER. *Visiones del Futuro*. Paidós. Barcelona. 1996.

9. Ver la Introducción de Manuel Cruz, al texto de H. Arendt. *Historia y Acción*. Paidós. Barcelona. 1996.

10. I. BERLIN. *El Fuste Torcido de la Humanidad*. Península. Barcelona. 1992. p. 35.

nalismo?, ¿mundialización de los sistemas sociales? Estos interrogantes apuntan al nerviosismo de nuestra era y al hecho de que aquello que creíamos seguro comienza a tambalearse y el entramado sociosimbólico que la modernidad había forjado aprende que el fragmento, la separación, el individualismo, la privatización y la distancia entre ciudadanos e instituciones impone el sistema perplejo de los habitantes de las saturadas sociedades occidentales.

2. ¿CRISIS EN LA ESTRUCTURACIÓN O ESTRUCTURACIÓN DE LA CRISIS?

Sobre este trasfondo problemático, la sociología está obligada a revisar su paradójico objeto, así como a abordar las consecuencias (teóricas y prácticas) de esta situación. Así, frente a los oráculos que afirman el final o el apaciguamiento del conflicto de clases, asistimos a la emergencia de nuevos conflictos. Lo que ocurre es que éstos están relacionados no con los grandes recursos ideológicos sino con la emergencia de la individualidad. Ciertamente pueden ser movimientos sociales de nuevo cuna o formas comunitarias asociadas al usufructo del consumo o del tiempo libre; pueden ser expresiones relacionadas con los derechos de la mujer, con los de otras razas, con el multiculturalismo, etc. No está claro que estos brotes generen sólo lecturas políticas de la realidad. En muchos casos, el objetivo que persiguen no es crear nuevas formas de participación política, o sumarse a las existentes, sino que la expresión se agota en la participación en sí. Pero es como si estuviéramos viviendo la inversión de la tendencia tradicional; la primacía de la autonomía personal sobre la disciplina de las grandes organizaciones y sobre la dirección ideológica de nuestras acciones.

Pero, paralelamente se cuestiona el modelo de integración política y social surgido en Europa después de la segunda guerra mundial. Este modelo se basó en cuatro supuestos: 1) En la entronización de la sociedad del bienestar, explicada en términos de crecimiento. 2) En el enriquecimiento general de la población y en la redistribución de la riqueza acumulada. 3) En el pleno empleo como manifestación exterior del éxito del sistema económico. 4) En la lealtad de masas, lo que significa la estabilidad política. Este hecho es posible si se cumplen las expectativas generadas por el modelo: el bienestar material, el consumo y el acceso a un mejor nivel de vida.

El bienestar se constituye como el requisito de la legitimidad social. De esta forma, el Estado, con el carácter social y mediante las políticas fiscal y social, se encarga de proteger este entramado. Esto se consigue de dos maneras: mediante un sistema abierto que asegura las condiciones de vida que funcionan, sobre todo, a través del acceso en igualdad de condiciones a los mecanismos de la meritocracia que permite la movilidad social. Cuando los mecanismos de la redistribución no funcionan, se acude a la política social cuyo objetivo básico es atender a las posiciones débiles ante el mercado. Esta programática supone un sistema económico que mantiene tasas altas de crecimiento económico y que está relativamente exento de perturbaciones.

Por esto, la crisis del Estado benefactor es, en gran medida, la crisis de los mecanismos sociales de consenso y de legitimación, en cuanto la lealtad de masas está asociada al crecimiento económico y a la redistribución de los recursos. El significado de la crisis y de sus tendencias consolidaría la socie-

dad dual donde el valor del trabajo y del sector económico (central o periférico) en que el individuo desarrolle la función productiva, son las claves para conocer si está dentro o está fuera del centro de la sociedad y, en consecuencia, si tiene el acceso libre a las partes más jugosas del bienestar. La sociedad de los dos tercios¹¹ interroga sobre la dimensión y sobre las características del Estado del Bienestar. Es verdad que no hay un único modelo¹², pero sí que la perversión de la perspectiva dominante y, sobre todo, la crisis fiscal del Estado “obligan” a repensar las condiciones del bienestar.

Esta situación me lleva a plantear el significado de la política y del gobierno en las sociedades complejas. Creo que es Luhmann el autor que mejor se sintetizan los nudos problemáticos de esta cuestión. Luhmann percibe con gran claridad esta situación¹³. Su radical reflexión le lleva al cuestionamiento de la forma de hacer política en las sociedades del bienestar. El sistema político –dice Luhmann– está sobrecargado. Este efecto es propio del Estado del Bienestar, en cuanto este modelo de organización supone que todas las demandas ciudadanas deben tomarse en serio. Éstas cuando son atendidas se transforman en derechos. Todo lo que suponga “tocar” estos derechos adquiridos provoca las protestas ciudadanas. Para este problema no hay curas milagrosas, así es como la dependencia ciudadana de la política es cada vez mayor. Esta situación, al ser asumida por unos y por los otros, termina en la auto-complacencia. La conclusión para el pensador alemán es evidente: debe elegirse entre dos concepciones políticas; la expansiva o la restrictiva. La primera es problemática, quiere velar por la institucionalización de la vida social. En ella la política es el destinatario último de todos los problemas que siguen sin resolverse, es una especie de cima jerárquica de la sociedad. Por el contrario, la concepción restrictiva debe hacer la aportación a la vida social del modo más eficaz posible, pero debe ver también los límites de las posibilidades y ser corresponsable en la aceptación de esos límites. En lo referente a la acción política, la concepción expansiva es sensible a todo lo molesto. Sigue la máxima “debemos ayudar”, intervenir, aunque no sepamos si es posible o cómo puede alcanzarse el resultado efectivo. En cambio, la concepción restrictiva comienza verificando los medios políticos y vacila antes de aprontar las tareas que no pueden ser resueltas de un modo seguro por decisiones vinculantes.

Otro aspecto de la crisis de la estructuración es la segmentación progresiva de la realidad social. La existencia de múltiples mundos sociales hace conscientes a los individuos la fragmentación, es decir, la comprensión del mundo social se asemeja a un mosaico donde la relación entre uno y otro y la de uno/otros con todos es problemática. Este hecho plantea los efectos que la extrema pluralización social de la vida contemporánea genera. Por detrás está el hecho de si es posible o no constituir un universo simbólico integrador. La sobrevaloración de los espacios privados, la búsqueda del sentido a través de los enclaves de estilo de vida o las lógicas terapéuticas expresan esta

11. P. GLOTZ. *La Izquierda tras el Triunfo de Occidente*. Alfonso el Magnánimo. Valencia. 1992.

12. G. SPIG-ANDERSEN. *Los Tres Mundos del Estado del Bienestar*. Alfonso el Magnánimo. Valencia. 1993.

13. Ver N. LUHMANN. *Teoría Política en el Estado del Bienestar*. Alianza. Madrid. 1993.

dificultad y, a su vez, expresan la realidad del poder del fragmento para producir legitimaciones específicas.

Pero otro tanto ocurre con los fenómenos que denominamos de masas. En concreto, el fenómeno del consumo no puede abstraerse a su función material, su lógica supera la funcionalidad de su objetivo para transformarse en el código simbólico del universo transnacional y transectorial. El consumo es una idea, es economía, es estatus, es presencia, es exhibición, es calidad de vida, y todo esto a la vez. Lo mismo ocurre con los medios de comunicación. Definir los objetivos y los intereses, parece un ejercicio atractivo e incluso elegante, pero probablemente inválido por simple. Al igual que el consumo, los medios de comunicación están más allá de cualquier sociedad, son transectoriales, penetran en todos los intersticios sociales y son, a la vez, transaccionales, no pueden ser vistos, ni percibidos, exclusivamente, con la óptica nacional o local. Ni su universo de información, ni su lenguaje, ni la tecnología son reductibles a escalas donde los sociólogos podamos movernos con facilidad.

De orden distinto, pero de gran significación para estos problemas es la mundialización de la sociedad o la mundialización de la modernidad¹⁴. I. Wallerstein¹⁵ diseñó una estrategia analítica donde el marco básico establecido es el sistema mundo. Sin entrar aquí en todos los problemas que suscita la perspectiva del sistema mundial nos sumerge en otra dimensión –en lo que Wallace¹⁶ denomina nivel macro–. La idea que destila esta perspectiva es que los procesos sociales forman una jerarquía ordenada, construida mediante la agregación o mediante la composición de fenómenos sociales elementales (micro) e intermedios (meso) hasta culminar en el nivel macro cuyo referente es el sistema social global.

La agudeza de esta perspectiva está en que refleja algunos de los cambios más significativos ocurridos en las sociedades occidentales desde mediados de los años setenta y que han supuesto un salto de escala, tanto desde el punto de vista “de la amplitud cuando de la profundidad, en el nivel de interdependencia e integración de las mismas en un todo sistema global. Economía global, corporaciones globales, procesos de reagregación política supranacional, redes informáticas y de telecomunicaciones uniendo en tiempo real a todo el Planeta, crisis ecológica global, cultura global, etc., han pasado a constituirse en datos obvios para importantes segmentos de la población”¹⁷. Sin perjuicio de la importancia que algunos actores políticos tradicionales tienen, lo que parece que se postula es que surgen nuevos problemas (políticos, económicos, tecnocientíficos, cognitivos y ecológicos) que desbordan los marcos comprensivos habituales.

Los cambios que sintéticamente describo tienen repercusión en el entramado de seguridad que generó la modernidad, así como en las ideas de seguridad y de confianza en las instituciones modernas. La condición moderna

14. A. GIDDENS. *Consecuencias de la Modernidad*. Alianza. Madrid. 1993.

15. I. WALLERSTEIN. *El Moderno Sistema Mundial*. siglo XXI. Madrid. 1982.

16. W. L. WALLACE. *Toward a Disciplinary Matrix in Sociology*, en N. J. Smelser (ed.) *Handbook of Sociology*.

17. R. PARDO. *Globalización, Cambio Disciplinar y Teoría Sociológica: Notas metodológicas para una Sociología del Sistema Mundial*, en C. Moya (comp.) *Escritos de Teoría Sociológica*. C. I. S. Madrid. 1992.

vive, con radicalidad, la ambigüedad tanto en sus formulaciones como en la praxis. Prometió seguridad pero generó nuevos riesgos. Como los experimentos de la etnometodología se han encargado de fundamentar, cuando la conciencia práctica y los atributos humanos evidentes son cuestionados, la ruptura de la confianza en el entramado de seguridad hace peligrar la estabilidad emocional del grupo, es decir, algo que se presenta fijo e inquebrantable se quiebra. No es extraño que la restitución del sentido social se transforme en uno de los objetivos básicos de los agentes sociales. Así, la emergencia del mundo privado y la concepción del refugio es una de las respuestas al anonimato, a la inseguridad o a la abstracción del universo público. Se podrá argüir, y no faltan razones para ello, que tanto estos refugios como la socialidad que en ellos se genera, no terminan de segregar un entramado fijo y sólido. Creo que a esta crítica puede responderse que el riesgo, la desconfianza y la inseguridad están implícitos en las redes sociales en las que participamos. Así, las fórmulas terapéuticas al uso, indican que la producción de sentido y la reproducción de los valores seguros no es una tarea fácil. El énfasis puesto en la vida privada y en el propio yo, provocan el redescubrimiento de los tratamientos personalizados basados en formulaciones más o menos adaptadas del psicoanálisis. De este modo, cuando surgen dificultades para actuar integrados en las formas tradicionales de relación interpersonal, se recurre a este tipo de técnicas.

En otro plano de la realidad, los sistemas simbólicos, especialmente la religión y los sistemas ideológicos de interpretación, sufren profundas mutaciones. La secularización plantea una situación nueva al hombre moderno y la situación pluralista hace el mundo más inseguro. La individualización pone el mundo al alcance del ser humano pero obliga a enfrentarse –con precariedad de medios– a las crisis del ciclo vital y a los peligros de la socialización, así como a las amenazas a la integridad moral y corporal. Es cierto, como indica J. Habermas¹⁸, que el sentido que las grandes religiones e incluso las grandes ideas prometen es siempre ambivalente. La promesa del sentido conserva la pretensión que lleva a los hombres a no darse por satisfechos con ficciones, sino sólo con verdades; por otra parte, la promesa de sentido implica siempre la promesa de consuelo, las interpretaciones propuestas no se limitan a llevar simplemente a la conciencia las contingencias inquietantes, sino que las hacen soportables (aún cuando, o precisamente cuando, no pueden ser eliminadas como tales contingencias).

En condiciones modernas, y creo que éste es uno de los problemas básicos de nuestra perplejidad ante el mundo, la creciente complejidad provoca nuevos problemas sin que aumenten, en igual medida, la capacidad humana para dominarlos. Así, si los sistemas simbólicos tradicionales no son la respuesta adecuada a la complejidad moderna, la situación nos conduce a la asunción del riesgo. Se puede argüir que la sociedad contemporánea es una sociedad del riesgo¹⁹, pero lo que no podemos es construir una ontología del riesgo, porque, como el mencionado Habermas dice, “respecto de los riesgos

18. J. HABERMAS. Problemas de Legitimación en el Capitalismo Tardío. Amorrortu. Buenos Aires. 1973.

19. J. M.^a GARCÍA BLANCO. Racionalidad y Riesgo en la Identidad de las Sociedades Complejas, en Problemas de Teoría Social Contemporánea. C.I.S. Madrid. 1993.

de la vida individual, es impensable una teoría que conceda, interpretándolas, las facticidades de la soledad y la culpa, la enfermedad y la muerte; las contingencias que dependen de la complejidad corporal y moral del individuo, y son insuprimibles, sólo admiten elevarse a la conciencia como contingencias: tenemos que vivir con ellas, por principio, sin esperanza²⁰. Pero si la pregunta sobre esta cuestión es pertinente, las respuestas son más indeterminadas. El mismo Habermas apunta a que “si las imágenes del mundo han entrado en quiebra por el divorcio entre sus ingredientes cognitivos y de integración, y si hoy los sistemas de interpretación destinados a estabilizar el mundo son cosa del pasado, ¿quién cumple entonces la tarea práctico-moral de constituir la identidad del yo y del grupo?”²¹.

Los problemas en la estructuración interna de nuestras sociedades, la mundialización de los sistemas sociales, de los sistemas políticos y de los económicos, así como la precariedad de los tradicionales marcos de seguridad, exhiben la entrada en escena de nuevos problemas, de nuevas preferencias, así como la pérdida de confianza en los enfoques teóricos tradicionales. Los paradigmas interpretativos se suceden, los debates teóricos atraviesan toda la producción sociológica y todos parecen saber alguna cosa sobre qué es lo que nos pasa. Algunas de las propuestas teóricas más sugerentes recuperan la historicidad, a esto no le es ajeno el debate en el seno de la misma historiografía²². Los más siguen preocupados por la naturaleza de la ciencia²³; mientras que otros persiguen aspectos básicos de la teoría social²⁴.

Pero, como decía, una de las consecuencias más interesantes de esta revisión es la incorporación de la historicidad, por una parte como un elemento significativo de reflexión, y por otra, de contención. En el fondo está latente la presunción que expresa Ch. Tilly “aún queremos comprender de qué modo llegó nuestro mundo a su actual y penoso estado”²⁵. Luego, tal y como afirma M. Mann, “la mayoría de las cuestiones clave de la sociedad se refieren a procesos que ocurren a lo largo del tiempo”²⁶. La conclusión de este planteamiento es que a toda sociedad se la entiende en relación con el período específico en que existe. Si la imaginación sociológica está mediada históricamente, entonces debemos comprender y encarar el fenómeno del cambio.

En todos los casos, a la discusión no le es ajena, la sensación de crisis, pese a que como indica P. Burke, “en la última generación, aproximadamente, el universo de los historiadores se ha expandido a un ritmo vertiginoso. En este universo en expansión y fragmentación se da una progresiva necesidad de orientación”²⁷.

20. J. HABERMAS. op. cit. p. 145.

21. J. HABERMAS. op. cit. p. 145.

22. M. MANN. *Las Fuentes del Poder Social*. Alianza. Madrid. 1991. p. 10.

23. Ver G. C. HOMANS. *Social Behavior: Its Elementary Forms*. Harcourt Book. New York. 1984. J. H. Turner *The Structure of Sociological Theory of Action. Reconstructing the Contributions of Talcott Parsons, Emite Durkheim and Max Weber*, 2 vols. Frankfurt am Main. Suhrkamp. 1984.

24. J.C. ALEXANDER. *Theoretical Logic in Sociology*. Berkeley University of California Press. 1982.

25. Ch. TILLY. *Grandes Estructuras, Procesos Amplios, Comparaciones Enormes*. Alianza. Madrid. 1991. p. 51.

26. M. MANN. *Las Fuentes del Poder Social*. Alianza. Madrid. 1991. p. 10.

27. P. BURKE (ed.) *Formas de hacer historia*, Alianza Universidad, Madrid, 1993 p. 12.

3. LA MIRADA PERPLEJA

Mi mirada a este mundo en transformación, este mundo que oscila entre la luz y la sombra es la de un perplejo, un perplejo que sabe que ésta no es sino la zozobra que produce la pretensión de querer comprender algo que no se acaba de entender. La mirada perpleja arranca del mismo diagnóstico de la modernidad. De éste emergen las dos figuras que atraviesan esta mirada y diseñan el objeto sociológico; la del individuo creador y la del individuo extrañado, reificado por el peso y por la acción del sistema. Podríamos, llegados hasta aquí, aludir al carácter paradójico de la modernidad; ésta está pensada desde el individuo y para el individuo, éste se constituye en el centro del mundo, pero, a su vez, se somete a la experiencia del extrañamiento, es decir, a la reificación, a la dependencia y a la racionalización de los medios y de los fines. De este proceso emergen dos figuras, aparentemente contrapuestas. Por una parte, la del extrañamiento, o mejor aún, la experiencia del actor que cree que el entramado institucional es incomprensible. El extrañamiento no es sino la imagen de la sociedad compleja, pluralizada, segmentada en múltiples mundos sociales, donde el individuo no reconoce el producto que él crea. Éste se presenta extraño, exterior a él mismo, ejerce una coerción peculiar sobre el creador y sobre la arquitectura que él diseña. Pero por otro lado, el individuo es el eje básico y es el productor del mundo que habita y que comparte con los otros. El individuo es el sabio social que crea e interpreta el mundo y la realidad.

La conclusión de esta paradoja –sólo aparente– es la relación donde la creatividad y el extrañamiento; el individuo y la sociedad y lo objetivo y lo subjetivo, diseñan un mapa para un juego social ambiguo e incoherente. Esta cartografía, plagada de paradojas, representa el fondo de la modernidad, esto no sólo tiene efectos evidentes en el problema de la ritualización de las sociedades modernas sino que se expresa también en el plano de la teoría social. En unos casos, analizan la modernidad en términos de las consecuencias no queridas de la acción y perciben el extrañamiento en términos de cosificación, armonía o distanciamiento. En otros insisten en el carácter creativo del individuo –sabio social– que construye e interpreta el orden social moderno. Es evidente que pese a las conexiones que existen entre unas teorías u otras, también hay apuestas teóricas en una u otra dirección.

La reflexión de la Sociología sobre el significado de la modernidad y de la Sociología como ciencia de lo social, convergen en el diagnóstico de la necesidad que experimentan todas las sociedades para crear vínculos de integración y un centro capaz de articular las diferencias de los diversos mundos sociales y los principios simbólicos que cohesionan y mantienen la ficción de la sociedad total.

Esta tensión se refleja, por ejemplo, en el hecho social de la sociedad fragmentada y en el mantenimiento de la sociedad integrada, definida desde el centro simbólico que la reconoce como totalidad social. Esta tensión significa, a mi entender, que podemos entender la unidad social como la articulación paradójica de las rupturas sociales o, dicho de otro modo, que desde el fragmento y desde las rupturas y en sus múltiples interdependencias se entreve la emergencia de la fragilidad envolvente que es la sociedad.

El diagnóstico de mi perpleja mirada parte del fragmento, de la ruptura, de la arquitectura edificante de las periferias sociales y analiza cuando a través de múltiples formas e interconexiones se crean redes interdependientes, y como a través de muchos y muy variados mecanismos sociales emergen los vínculos sociales y se entrevé la emergencia de la realidad polémica llamada sociedad. Esto supone dos tipos de movimientos; por una parte, reconoce que lo social sólo vive en sus escisiones, en las rupturas y en los fragmentos. Por otro lado, que la existencia de la totalidad social, de la sociedad integrada, cohesionada, articulada, no puede ni debe presuponerse, sino que, en todo caso, es el resultado, es el producto y la consecuencia de los múltiples intercambios sociales de actores que actuando desde la peculiar relación con el entorno producen y reproducen continuamente, hacen y deshacen para rehacer los vínculos que permiten crear la interdependencia. Si esto es así, la pregunta es, ¿cómo es posible la unidad desde la diferencia? o ¿cómo pueden la pluralización, la periferia o el fragmento ser elementos de cohesión?, o dicho de otro modo, ¿cómo se construye socialmente la interdependencia? De esta fauna, el encuentro social se transforma en un enigma, en algo a comprender. Este enigma está organizado desde el individuo, desde el proceso de fragmentación que genera y que se radicaliza con la pluralización de los mundos de vida.

En estas condiciones, dos tendencias históricas se entrecruzan. Una de ellas proclama la autonomía del individuo. Considera que si el sueño de la ilustración se ha cumplido, el individuo ocupa el centro de la sociedad y si esto es así, tiene libertad para crear el mundo y para dar significado y sentido a la vida. Así, el individuo no sólo obtiene la legitimidad para construir la realidad sino para encontrarse con los otros, generando múltiples formas de interdependencia. Pero, a la vez que ocurre esto, el individuo moderno aprende que las sociedades no poseen estructuras que podamos ver, oír o palpar directamente. Son vistas en su conjunto, y como señaló N. Ellas “más o menos abiertas, están abiertas en la esfera temporal, esto es, abiertas hacia el pasado y el futuro”²⁸.

Pero si la legitimidad individual está en función de los otros; los otros son la otra parte irrenunciable del campo común que es el mundo social. Aquí está la segunda tendencia; la dependencia y la búsqueda del otro. Es la apertura hacia el otro lo que permite avanzar la hipótesis de la socialidad intrínseca de la condición humana y el hecho, por otra parte tan querido para la tradición durkheimiana, de que la realidad es siempre moral y que es precisamente por esto por lo que los individuos en sus múltiples interdependencias producen un orden de seguridad vulnerable, pero que, en todo caso, siempre supone la capacidad del individuo para crear el mundo a su alcance. Cosa distinta es que en muchos casos percibamos, como actores sociales, las complejas mediaciones que atraviesan las vivencias del sujeto, la autonomía inquebrantable pero, a la vez, las dependencias inevitables.

No parece extraño que en multitud de oportunidades la mirada perpleja se transforme en oblicua, extrañe la arquitectura social creada por aquel/aquellos que miran. Pero esta mirada alberga siempre un sentido his-

28. N. ELIAS. *La Sociedad de los Individuos*. op. cit. p. 23.

tórico, en cuanto la sociedad es aprehendida en el contexto y a través del carácter diacrónico que tienen los hechos y las acciones sociales. Pero ni el individuo que conoce y actúa es un ser aislado, ni tampoco la sociedad es la suma de las estructuras que controlan y que dominan las creaciones sociales. El individuo y la sociedad se entrelazan mediante redes interdependientes donde la interdependencia –que sostiene la relación nosotros– es la que articula el profundo significado que poseen los vínculos sociales.

De este forma, es como la tensión fundamental se da en el hecho de la sociedad fragmentada, en el dominio social de las periferias y, por otra parte, en el empuje por mantener un grado razonable de integración. La pregunta básica, siguiendo en esto la inteligente propuesta de A. Dawe, es “¿cómo es que los hombres se integran entre sí, a pesar de todas las diferencias?”²⁹. Esta formulación conduce a una postrera conclusión; en las sociedades modernas no hay un único centro sino, en todo caso, una pluralidad de centros, cada periferia busca su referencia simbólica y de sentido desde su centro particular, omniabarcante sólo para esa y desde esa perspectiva.

Hay múltiples expresiones que concretan y hacen visible la idea de la ruptura como, por ejemplo, la escisión entre el mundo público y el universo privado, la sobredimensionalización de los enclaves de estilo de vida o la construcción de los refugios frente al déficit de sentido de nuestras sociedades modernas, la lógica política periférica de muchas de las expresiones nacionalistas y multiculturales o la acción de algunos movimientos sociales.

Esta forma de acercarse al objeto sociológico encuentra un buen fundamento en la teoría sociológica. Simmel destaca como “los problemas más profundos de la vida moderna surgen de la pretensión del individuo de afirmar la independencia y peculiaridad de su existencia frente al inmenso poder de la sociedad”³⁰. Marx lo refleja muy bien cuando describe como cuando la producción es antisocial e insolidaria, la socialidad humana que con ella se realiza aparece extrañada. La producción se autonomiza en relación con los individuos que la producen. De esta forma, emerge un poder que deriva del carácter no social de la producción y que pasa a dominar a los sujetos que la crean, asignando así a la dinámica histórica la explotación que reproduce las condiciones materiales de la dominación social. Así, el extrañamiento es la consecuencia de la no realización de la socialidad humana. Ésta está atravesada por relaciones de dependencia económica que mantienen alienado al ser humano y le impide realizar el carácter social de la humanidad.

Simmel creyó ver el origen del extrañamiento en la cultura objetiva que homogeneiza, nivela e impide el desarrollo de la individualidad. Los efectos de este proceso son devastadores. Si la cultura subjetiva pugna por defenderse, la extensión de la objetivación, auspiciada por la economía monetaria y la división del trabajo conducen a la indiferencia hacia lo que es distintivo. La tragedia de la cultura moderna “está en la imposibilidad de armonizar el creciente proceso de objetivación y la subjetividad. Este proceso no es coyuntural. No es que el individuo no quiera sino que no puede”³¹.

29. A. DAWE. Teoría de la Acción Social, en R. Niset/T. Bottomorc. Historia del Análisis Sociológico. Amorrortu B. Aires. 197X. p. 468.

30. G. SIMMEL. Las Grandes Ciudades y la Vida Intelectual. Discusión n.º 2. Barcelona. 1997.

31. A. GURRUTXAGA. La Perplejidad Sociológica. Universidad del País Vasco. 1996. p. 99.

Pero ni Marx, ni Simmel son figuras solitarias y hercúleas en el análisis de estos problemas. La teoría de la racionalización weberiana es, en el fondo, la teoría del extrañamiento. Basta leer las estremecedoras páginas que Weber dedica a las consecuencias no previstas del proceso de construcción del capitalismo o como en el ensayo “La Ciencias como Vocación”, estima “que los valores más sublimes y últimos han desaparecido de la vida pública, refugiándose ya sea en el reino transcendental de la vida mística o en la fraternidad de las relaciones directas y personales”³². Lo que Weber teme no es lo inexorable de la racionalización, sino los efectos que tiene sobre otras dimensiones sociales. La moderna jaula de hierro es la interpretación de la vivencia del extrañamiento como la secuela de la vida racionalizada. Weber se queja de esta tendencia de nuestro tiempo al decir que “la pasión por la burocracia basta para producirnos desaliento. Es como si deliberadamente hubiéramos de convertirnos en hombres que necesitan orden, y nada más que orden, que se inquietan y se acobardan sí por un momento este orden se tambalea, y se quedan absolutamente inermes si se las sustrae de su total incorporación a él. El gran interrogante consiste en cómo oponernos a esta maquinaria a fin de conservar una porción de humanidad libre de este parcelamiento del alma, de este supremo dominio del estilo burocrático de vida”³³. Weber entiende que sólo con la acción parlamentaria y las fuerzas del mercado se escapa a esta jaula, aunque siempre de forma parcial. En general, la teorización weberiana no deja lugar a dadas: el destino humano no se puede evadir de lo que él mismo crea; incluso las figuras carismáticas que se oponen al sino de los tiempos rutinizan el movimiento, burocratizan la organización y normalizan las condiciones de vida. El remedio para quienes no soportan el sino de los tiempos, es el regreso a la viejas iglesias que le “esperan compasivas con los brazos abiertos”. El futuro camino en la progresiva racionalización y lo que “tenemos ante nosotros no es la alborada del estío sino una noche polar de una dureza y una oscuridad helada”³⁴.

El “pesimismo” weberiano se hace desesperanza en las tesis de la Escuela de Frankfurt. Esta detecta el origen del extrañamiento en aquellas condiciones que habiendo podido dirigir al hombre hacia ideales de emancipación lo encadena a la razón instrumental. En este proceso descubre la dialéctica de la ilustración y en este movimiento, el impulso racional que somete la naturaleza al hombre le conduce al sometimiento generalizado que acaba implicando al mismo hombre. Este aprende, a la par que domina la naturaleza, a someterse al propio hombre. Esta razón –cosificadora y de control– se aduana, cada vez más, de las relaciones humanas. Con la explicación frankfurtiana el pensamiento crítico se transforma en reflexión sobre el extrañamiento. Lo que ocurre es que éste –el extrañamiento– se constituye en la condición humana, se erige como la visión deformada, como la mirada que no puede ver y cuando quiere hacerlo se guía por el interés dominador. La razón instrumental deviene crítica de la irracionalidad moderna pero también la afirmación de su triunfo.

32. Max WEBER. *La Ciencia como Vocación*. Alianza. Madrid. 1987. p. 174.

33. J. P. MAYER. *Max Weber and German Politics*. Faber. Londres. 1956. pp. 127-128.

34. M. WEBER. *La Política como Vocación* op. cit. p. 365.

Pero, tal y como he indicado en otro momento, el poder del objetivismo enseña una sola de las caras del acontecer social. Si esta faceta inundara toda la realidad social nos quedaríamos sin percibir otra de las caras de la modernidad; la del individuo constructor, creador de su vida. Pero estamos ya en el otro lado de la paradoja perpleja, aquella que suspende el poder del objeto, el poder de la objetividad o, al menos, matiza las pretensiones de éste.

Lo que parece cierto es que comencemos por el pragmatismo de Dewey, por la microsociología de G. H. Mead, por la recepción de Weber en la sociología americana y siguiendo con la tradición individualista del interaccionismo simbólico, la recepción de la fenomenología, la perspectiva dramática goffmaniana o la californiana etnometodología, la realidad social se concibe, con más o menos radicalidad o sutileza, como el resultado de la creación cotidiana de los actores que interactúan. En estas tradiciones, comprender es compartir e interactuar con otros. Así, la interacción se transforma en el elemento significativo de la cooperación con otros sujetos.

La estructura social, o cualquier otra muestra de objetividad, es vista como el producto de la actividad de los sujetos y de las interpretaciones que éstos formulan. Pero, lo significativo es que la estructura —el sistema— es abierta, no está dada, los sujetos no se limitan a interiorizar lo que les indica la normalidad de la estructura sino que, por el contrario, el actor humano es el elemento activo' o mejor aún, es el receptor creativo. Lo único que se erige como algo dado es la intersubjetividad.

4. EL TIEMPO DEL FUTURO

¿Es posible pensar en estas condiciones un pensamiento crítico? Esta fauna de acercarse a los enigmas descritos por la sociología nos conduce a un final abierto. El final que presento parte de un hecho incuestionable. Voy a tomar como punto de partida de este corolario la afirmación de un pensador crítico, aunque alejado de perspectivas políticas críticas, como es Max Weber. Cuando se refiere a la política como vocación, Weber dice que “es una tremenda verdad y un hecho de la historia el de que frecuentemente, o mejor dicho generalmente, el resultado final de la acción política guarda una relación absolutamente inadecuada, y con frecuencia incluso paradójica, con SU sentido originario. Esto no permite, sin embargo, prescindir del servicio a una “causa”, si se quiere que la acción posea fuerza interior. La causa al servicio de la cual el político lucha por el poder y lo utiliza se presenta como una cuestión de fe. Lo que importa es que siempre ha de existir alguna fe”³⁵.

Las mutaciones estructurales que en páginas anteriores he dibujado generan varias consecuencias: 1) La crisis del paradigma político tradicional. El modelo político tradicional presenta al individuo ciudadano que participando en una organización, elige a su representante y cede la soberanía a la organización y al sistema político. Este hecho se funda sobre la despolitización estructural, es decir, sobre la difusa lealtad de masas. Los ciudadanos adquieren el estatus de actores pasivos con derecho a rechazar o aprobar en bloque los hechos consumados. Así, lo que más interesa tiene que ver con el

35. Max WEBER. La Política como Vocación, en *Escritos Políticos*. Folio. México 1982. p. 351.

interés por la carrera, el tiempo libre, el consumo o las recompensas adecuadas al sistema, en forma de tiempo de ocio, de seguridad y de bienestar material.

El interés por la participación política decrece, aunque se mantenga el ritual electivo, vivido como fiesta y como necesidad cultural de autoconvencimiento democrático, pero el interés participativo se desplaza hacia aquellas cuestiones que más interesan, que tienen que ver con el deseo de crearse una vida digna, enmarcada en los problemas cotidianos y siempre desde el valor cardinal concedido a ese sabio social que es el individuo, así como a la sobrevaloración de las instituciones, de las relaciones y de los problemas del mundo privado, percibido como el refugio donde estar a gusto con aquellos que uno elige para que estén con él.

La sensibilidad social que así emerge, lee la realidad desde el interés inmediato, desde el orden de lo cotidiano. Los grandes discursos y la acción de las grandes instituciones interesan si sus decisiones afectan al mundo inmediato. Las reivindicaciones de estos medios son nerviosas, inmediatas, no están sometidas al reino de la racionalidad instrumental. Las organizaciones que nacen desde aquí se desarrollan con fluidez y de igual manera, desaparecen.

Las formas comunitarias de la socialidad privadas, nacidas al amparo del desarrollo de las formas privadas de relación social, son un exponente visible de esta tendencia o los nuevos movimientos sociales que leen la realidad desde un nuevo paradigma relacional que no coincide con el de la relación política tradicional.

La “revolución” silenciosa postmaterialista, que sirve de base estructural al universo de problemas privados, y que crea las condiciones para el desenvolvimiento de los nuevos movimientos no plantea su actividad en términos de alternativa política. Busca defender la vida digna, no abolir el sistema político o económico, pero eso sí, en lugar de partidos crean asociaciones horizontales federadas con aquellos que hacen y reivindican lo mismo que ellas. Están dentro del sistema, son hijos de este sistema, viven otra lógica social y su influencia procede por ósmosis, por convencimiento a través de la pedagogía colectiva que desenrollan en libros, revistas y, especialmente, a través de los medios de comunicación.

Esto no quiere decir que el juego institucional no tenga influencia e interés, sino que la crisis del paradigma político tradicional opera más por implosión, más por la actitud pasiva que por las alternativas enérgicas al sistema, más por ósmosis que por rupturas o por conflictos sangrantes, más por la utilización de los medios masivos de comunicación que por prácticas culturales rupturistas.

2) La emergencia del sujeto. La concepción tradicional de la política. afirma que el individuo debe plegarse a la organización, ser un militante más. La crisis de esta concepción encierra, paradójicamente, la emergencia del individuo. Este redescubre la democracia, pero sintiéndose el valor central y básico de este entramado. La socialidad privada, el neoasociacionismo alrededor del consumo, el ocio o el tiempo libre o los nuevos movimientos sociales manifiestan no el fin del sujeto, sino su emergencia como el valor central de la tardía modernidad.

3) El punto final de las utopías colectivas. La desaparición del bloque del Este, la crisis de la izquierda o la transformación estructural de las clases sociales, expresan que la utopía asociada al progreso o a la direccionalidad de la historia no tiene sentido en la compleja contemporaneidad. Los argumentos esgrimidos por la tradición de la izquierda han perdido fuerza, pero no porque los problemas desaparezcan sino porque la representación colectiva de esos problemas y su conversión en praxis política es disuelta por el Leviatán y por las prácticas económicas que, al albur de los éxitos materiales alcanzados, transforman el éxito en términos de conciencia de los límites, autocomplacencia y ceguera para todo lo que no sean expectativas conformes al sistema. La única manifestación que todavía subsiste de la utopía es el Estado social; que es el ejemplo más acabado de la significación que alcanza en nuestras sociedades la integración política y la lealtad de masas. La crisis del Estado social, auspiciada por la mala gestión de la complejidad, indica que la estabilidad política y la vida digna son los objetivos que no se han alcanzado, cosa bien distinta es que los ataques al sistema tengan más que ver con la deserción cívica que con la construcción de alternativas políticas enérgicas. De este forma, las crisis políticas (sean en ferina de racismo, xenofobia, rupturas en el relevo generacional, pérdida de confianza en las instituciones representativas o incredulidad por el futuro) describen un tiempo lleno de dudas y de sombras.

No es extraño que sin referentes teóricos e ideológicos claros, los problemas, tal y como se formulan y tal y como se solucionan, no sean sino los problemas técnicos relacionados con la gestión de lo público —gestión sin alma—, al margen de los ciudadanos y de sus intereses.

4) La paradoja y la ambigüedad como guías de nuestro tiempo. Si como parece, por lo menos hasta el momento, el éxito económico del centro consigue disolver, o al menos desplazar, algunas de las tematizaciones problemáticas que afirman el momento presente y con las que nos socializamos y sí, como parece, la emergencia de nuevas sensibilidades, nuevos actores y nuevos intereses, junto con la supervivencia del paradigma tradicional, permiten al individuo desplazarse, sin contradicción aparente, del mundo público al mundo privado, afirmar la individualidad y generar grupos comunitarios, participar en los ritos electorales y despreocuparse de los asuntos públicos, a la vez, que está dispuesto a participar en los asuntos inmediatos en el orden de lo cotidiano, debo defender la hipótesis de que la vida digna es la afirmación de las paradojas y de las contradicciones que envuelven a la vida social, y reconocer que el mundo privado, las actitudes individualistas, el compromiso político con opciones tradicionales o la participación en nuevas sensibilidades sociales, son la expresión de la emergencia de la sociedad civil que afirma la vida digna desde el control de la individualidad y de los asuntos inmediatos, convertidos en los asuntos con sentido y en el centro de referencia para la acción. Esto permite afirmar un orden social y político más laico, menos trascendente, más cercano al individuo y a sus intereses. Es como si el individuo captara la astucia de la razón y transformara el discurso tradicional en el discurso personal, guiado por el inmediato interés y no por discursos megapolíticos que quedan fuera del tiempo y del espacio de intervención. En estas cosas no podemos sino aplicarnos la frase de N. Elías “lo que nos falta son modelos mentales y una visión global, mediante las cuales podamos, al

reflexionar, comprender aquello que realmente tenemos ante nosotros día tras día³⁶.

Como proponía Max Weber, la fe en las creencias es una ineludible necesidad, pero si la política es sólo gestión y la guía tecnocrática de los asuntos públicos, el cálculo es el rey y con él se reproduce el desencantamiento de la utopía; la paradoja es que sin referentes utópicos, la fe no es posible y el pensamiento es el instrumento de la civilidad sin “alma”, aunque el síndrome del contrabandista y la estrategia del camaleón; propias de un tiempo sin grandes referentes, demuestra también tener seguidores en nuestra historia reciente.

La ausencia del pensamiento crítico enérgico no expresa sino la perplejidad de las preguntas y el estado general de la saturada modernidad. Quizá porque como dice A. Ryan deberemos darnos por satisfechos con una especie de estado social de rostro humano, nada fácil de distinguir de un socialismo, con un amplio rol para el capital privado y los empresarios particulares”, o quizá sino indica R. Rorty es “mejor limitarse a decir: tal vez podamos construir una sociedad mejor que la actual, y mejor no en el sentido de que responde más adecuadamente a las cosas tal como éstas son en realidad, sino sólo en el sentido de que contiene un menor número de desigualdades³⁷. P. Anderson³⁸ ha captado sagazmente el espíritu de nuestro tiempo cuando sin querer abandonar el territorio teórico marxista se tiente la ropa, cuando en el capítulo final de su último libro y en forma de pregunta, se interroga sobre qué socialismo es posible hoy y abiertamente habla de la confusión general. Con gran realismo dice “ningún movimiento político logra exactamente lo que se propone y ninguna teoría social consigue jamás prever exactamente qué sucederá³⁹”.

Desde este cuadro de tendencias encontradas, y, a veces enfrentadas, emergen nuevamente una de las figuras metafóricas de la modernidad; la paradoja. La articulación de las paradojas es una necesidad provocada por la multacentralidad de la arquitectura periférica, el problema es que si no hay un orden simbólico multiabarcante que otorgue el sentido de totalidad y si la sociedad es la combinación entrecruzada e interdependiente de múltiples fragmentos y periferias sociales, ¿cómo articular la complejidad paradójica de esta efervescencia social? La clave está en la construcción de marcos mínimos, no en la realización de fronteras totales, porque aunque tengamos historias diferentes, tenemos también experiencias comunes y, a veces, respuestas comunes, y es con éstas con las que elaboramos, si es necesario, el mínimo moral. Como acertadamente expresa M. Walzer “no se trata de que diferentes grupos de gente descubran que todos ellos comparten un grupo de valores últimos. Lo que resulta profundo e importante para un grupo, es probable que signifique poco para otro, hasta tal punto que al primer grupo le resulte difícil comprender cómo los miembros del segundo podrían ser hombres y mujeres con moralidad. Constantemente nos sorprendemos por la bondad de los otros. El valor del minimalismo reside en los encuentros que permite y facilita, y es también su producto. Pero tales encuentros no son, al

36. N. ELIAS. *La Sociedad de los Individuos* op. cit. p. 19.

37. R. RORTY. op. cit. p. 63.

38. P. ANDERSON. *Los Fines de la Historia*. Anagrama. Barcelona. 1 1996.

39. P. ANDERSON. op. cit. p. 170.

menos por ahora, suficientemente sostenidos como para producir una moralidad densa. El minimalismo deja espacio para la densidad en todo lugar; de hecho presupone la densidad en todo lugar”⁴⁰.

No quisiera terminar este artículo sin volver la cabeza hacia algunos aspectos que compusieran el núcleo duro, estratégico, de la utopía de la izquierda y por extensión del paradigma crítico; ni la idea de progreso, ni la unidireccionalidad de la historia, ni el objetivo político de la revolución, ni los ideales éticos asociados a este paradigma, han sido resueltos, probablemente porque no fueron propuestos para ser resueltos. Desde este punto de vista la crítica más pertinente –como afirma R. Rorty– es aquella que “diseña una institución alternativa concreta, la cual no presupone la existencia de un nuevo tipo de ser humano. Dejar de lado todo esto significaría poner de relieve la distancia entre la política teórica, entre aliviar los sufrimientos e igualar las oportunidades, por un lado, y reorientar la cultura y el tiempo libre, por el otro; significaría aceptar ser concretos, banales y paradigmáticos hablando de política real, por abstractos, hiperbólicos, transgresivos y lúdicos que podamos mostrarnos cuando, para relajarnos, nos dediquemos a la política teórica. Hemos de recordar que existen muchas esperanzas sociales que tienen poco que ver con la política teórica, esperanzas que pueden mantenerse por sí mismas, sin quedar atrapadas en cuestiones relativas a la dirección de la historia o la naturaleza de la modernidad o la dialéctica de la ilustración. Se trata de esperanzas familiares, cotidianas, compartidas por las personas cultas y las incultas, por quienes somos académicos burgueses y por los habitantes de las chabolas de los alrededores de Lima. Son fantasías concretas sobre un futuro en el que todos podrán encontrar un trabajo que les permita experimentar cierta satisfacción y ganar un salario decente, y en el que todos nos veamos a salvo de la violencia y la humillación”⁴¹.

40. M. WALZER. *Moralidad en el ámbito local e internacional*. Alianza. Madrid. 1996. pp. 50-51.

41. R. RORTY. *op. cit.* p. 64.